

A new approach to the validity of valid suspicion with an approach to Imam Khomeini's views

نگرشی نو به حجیت ظن معتبر با تأکید بر آراء امام خمینی(ره)

Mohamadreza farsian^{1*}, Seyed Ali Pour manouchehri²

محمدرضا فارسین^{۱*}، سید علی پور منوچهری^۲

1- PhD in Jurisprudence, Law and Thought of Imam Khomeini and lecturer at Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran.

۱- دکترا فقه و حقوق و اندیشه امام خمینی(ره) و مدرس دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران.

2- Faculty member and assistant professor of Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran.

۲- عضو هیأت علمی و استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران.

Received Date: 2021/01/27

دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۰۸

Accepted Date: 2021/06/02

پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۳/۱۲

Abstract

چکیده

The rational authority and the discovery of its meanings in suspicion are among the initiatives that in the new era reveal the ground for the reconstruction of the science of principles on this basis. Collective intellect and wisdom, with the privilege of the approval of the Shari'a in any period, can provide the ground for the further flourishing of human reading of religion. In this study, after redefining basic concepts such as "intellect", "authority", "suspicion" and "science" and expressing the epistemological value of rational suspicion as an effective presupposition in solving limitations, the promise of valid suspicion with rational arguments, It is possible to believe in the inherent authority of suspicion and, while examining rational arguments, to expose the fact that verses and rational requirements, contrary to what is assumed, do not negate the authority of rational suspicion and rational suspicion. Of course, it is an argument. Imam Khomeini (ra) by discussing the suspicion under the proposed title, in not refusing to worship the UAE, has rejected the argument in the incident to the UAE and because of the acceptance of this basis by the wise do not consider the possibility of refusal in it. And emphasize acceptance on the basis of rational suspicion.

حجیت عقلانی و کشف مناط آن در ظنون از ابتکارانی است که در عصر جدید زمینه‌ی بازسازی علم اصول را بر این پایه هویدا می‌سازد. عقل و خرد جمعی با برخورداری از امتیاز تأیید شارع در هر دوره‌ای می‌تواند زمینه شکوفایی بیش از پیش قرائت بشری از دین را فراهم آورد. در این پژوهش پس از باز تعریف مفاهیمی بنیادین همچون «عقل»، «حجیت»، «ظن» و «علم» و بیان ارزش معرفت‌شناختی ظنون عقلانی به عنوان پیش فرضی اثر بخش در حل محذورات، قول به اعتبار ظن معتبر با ادله عقلانی، این امکان فراهم آمده است که به حجیت ذاتی ظن، باور یابیم و ضمن بررسی ادله‌ی عقلایی، از این حقیقت پرده برداشته شود که آیات و اقتضائات عقلی، بر خلاف آنچه پنداشته می‌شود، نافی حجیت ظن عقلایی نیست و ظن عقلایی، بالطبع حجت است. امام خمینی(ره) نیز با بحث از ظنون تحت عنوان پیشنهادی، در عدم امتناع تعبد به امارات، نافی استدلال و برهان در تعبد وقوعی به امارات گردیده‌اند و به دلیل پذیرش این مبنا توسط عقلا امکان امتناع را در آن وارد نمی‌دانند و بر پذیرش مبنای ظن عقلانی تأکید می‌ورزند.

واژگان کلیدی: ظن، امام خمینی، حجیت، عقل، عقلانیت، ظن عقلانی

Keywords:Suspicion, Imam Khomeini, authority, intellect, rationality, rational suspicion

مقدمه

عقلانیت^۱ خاستگاه مباحث گوناگونی در عرصه‌های معرفتی، جامعه‌شناسی و اعتقادی بوده است. عقلانیت، در عرصه‌ی معارف اسلامی، دانش‌هایی چون کلام، فقه و اصول و برخی دیگر از ارزش‌ها و اعتقادات را به چالش کشانده است. در عرصه‌ی دانش اصول محذورات فراوانی در زمینه‌ی نگاه عقلانی به چشم می‌خورد که تلاش برای پاسخگویی به این محذورات یکی از رویکردهای جدید در زمینه توسعه‌ی نگاه عقلانی به اصول می‌باشد. از آنجا که مکلف در حالت برخورد با تکالیف عموماً در سه وضعیت قطع، ظن و شک به سر می‌برد، تلاش برای انگیزش عقلانی در این حالات از عمده‌ترین وظایف تحقیقات اصولی در عصر جدید به شمار می‌رود. به رغم اتفاق فقیهان در پذیرش عقل به عنوان یکی از ادله‌ی ظنی معتبر در فقه، این مسأله در اصول فقه از قدیم مورد اختلاف بوده است که آیا دلیل مسائل اصول فقهی می‌تواند ظنی باشد یا خیر؟ و آیا این ظن می‌تواند از سوی عقل به وجاهت و حجیت برسد؟ اگر در اصول فقه، ادله‌ی ظنی را کنار بگذاریم، نتیجه‌ی منطقی آن عدم امکان استفاده از هر گونه دلالت ظنی در قرآن و سنت و نیز سند ظنی در خصوص سنت خواهد بود. این به معنای استفاده کمتر از کتاب و سنت در اصول فقه خواهد بود. حال در عصر جدید و با توجه به پیدایش و گسترش تمدن‌های نوظهور و لزوم تبعات عقلانی، ما در پی اثبات حجیت عقلانی ظنون گام برداشته- ایم. ثمره‌ی این امر مقصودی غیر از شکوفایی بیش از پیش عقل و محصولات آن نخواهد بود. شایان ذکر است که پژوهش‌های هم‌راستای دیگری همچون «تحقیقی در حجیت مطلق ظن» (صابری، ۱۳۷۷)، «استناد به ادله‌ی ظنی در اصول فقه» (صرامی، ۱۳۹۲)، «اعتبار ظن در اعتقادات» (برنجکار، ۱۳۹۳)، «مبانی حجیت ظن متأخم به علم و ساز و کارهای تشخیص آن» (علیشاهی، بختیاری و تسلیخ، ۱۳۹۵) به مرزهای این موضوع نزدیک شده‌اند، اما هیچ یک از این مقالات رأی و تدبیر عقل را در دستیابی به ظن معتبر و اعتباربخشی به آن دنبال نکرده‌اند.

1. Rationality

مراد از عقل

عقل که برابر فارسی آن خرد است در سه معنای حدی، اسم ذات و اسم معنا به کار رفته است. معنای حدی مانند حبس، حفظ و تثبیت در امور، معنای اسم ذات همچون حیل و دیه و اسم معنا مانند نیروی تمیز، فهم و علم (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱/۱۳۲) آمده است. چنین به نظر می‌آید که تمام معانی گفته شده از عقل به یک معنای کلی و مشترک که مانند روحی در کالبد آن واژه‌هاست، باز می‌گردد و آن عبارت است از چیزی مانند «توقف» و «ایست» و «نگه داشتن» که در هر یک از معانی یاد شده مد نظر قرار دارد. در زبان فارسی نیز خرد به معنای دریافت، ادراک، تدبیر، فراست، هوش و دانش آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ۴/۱۱۲). با وجود اینکه دانش‌وران شیعی از دیرباز، از عقل به عنوان یکی از منابع احکام سود جستند ولی اندک کسانی به تعریف آن پرداخته‌اند. از میان دانشمندان شیعی، شیخ طوسی نخستین کسی است که عقل را تعریف کرده است. وی در این باره می‌گوید: «عقل یک رشته از علوم است که وقتی در انسان جمع شود، وی عاقل می‌گردد».^۱ (طوسی، ۱۴۱۷، ۲۳) منظور ایشان از یک رشته از علوم، مجموعه معرفت‌های فطری و غیر فطری در قلمرو عقل نظری و عملی است. پس از ایشان در نوشته‌های اصولی دانشمندان عقل‌گرای شیعی چون علامه حلی، وحید بهبهانی، شیخ انصاری و... تعریفی از دلیل عقل دیده نمی‌شود.^۲ بیشتر کسانی که در دانش اصول به مساله عقل پرداخته‌اند، به ویژه پس از وحید بهبهانی، از خود عقل تعریفی به میان نیاورده و به تعریف دلیل عقلی پرداخته‌اند. ظاهراً در دانش اصول، نخستین کسی که به تعریف دلیل عقل پرداخته، میرزای قمی است. وی در این باره می‌گوید: «مراد از دلیل عقل، حکم عقلی است که توسط آن به حکم شرعی می‌رسند و

^۱. «والعقل هو مجموع علوم اذا حصلت كان الانسان عاقلاً»

^۲. در برخی نوشته‌های اصولی که اخیراً نگاشته شده از عقل به عنوان نیرویی که توانایی درک استلزامات عقلی را دارد، تعریف شده است (رک: عبد الهادی الفضلی، دروس فی اصول الفقه الامامیه، ۲، ۳۵۲).

از علم به حکم عقلی به حکم شرعی منتقل می‌گردند (میرزای قمی، ۲/۱۳۷۸/۲۵۸) پس از وی دیگر دانشمندان اصولی (صدر، ۱۴۱۸، ۲/۲۰۲؛ مظفر، ۲/۱۳۸۷/۱۱۸) نیز به تعریف دلیل عقل پرداخته‌اند و نقطه مشترک همه آنها این است که دلیل عقل یعنی درک و حکم عقل نسبت به امری که می‌توان حکم شرعی را از آن به دست آورد.

مراد از حجیت

حجیت، اسم مصدر برای حجت است و حجت در لغت، از ماده‌ی حجاج (جوهری، ۱۴۰۷، ۳۰۳/۱) و به معنای چیزی است که موجب ظفر در خصومت باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۳/۱۰) این اثر در نهایتاً حجت را معادل دلیل دانسته است (ابن‌اثیر، ۱۳۶۴، ۱۱/۳۲۹) 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، ۱۴۱۲، ۲۳۳) و از برخی کلمات اصولیان نیز برمی‌آید که میان آن دو فرق نهاده‌اند؛ چرا که دلیل را مفید علم و حجت را مفید ظن خاص دانسته‌اند (ابن‌غازی، ۱۴۰۸، ۱۲۱-۱۲۲)؛ چنان که مرحوم مظفر گفته است: حجت هر چیزی است که متعلق خود را اثبات کند و به حد قطع نرسد؛ و نیز گفته است: حجت هر چیزی است که از چیز دیگر، کاشف و حاکی باشد به نحوی که آن را اثبات کند (مظفر، اصول الفقه، ۱۳۸۷، ۳/۱۴) چنان که پیدا است، از این کلام و کلمات مانند آن برمی‌آید که اصولیان، معنای حجیت را کاشفیت از واقع، به شرط مثبت بودن دانسته‌اند و اگر حجیت چیزی را نپذیرفته‌اند، به این جهت بوده است که یا آن را مانند شک، کاشف از واقع ندانسته‌اند و یا مانند ظن مطلق، کاشف از واقع، لکن غیر مثبت دانسته‌اند. با این حال، حق آن است که معنای حجیت، 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، حجت است و نمی‌تواند حجت نباشد؛ چرا که واقع از آن حیث که واقع است، نه از آن حیث که مؤدای طریق خاصی است، ملزم است و ملزمت از آن، قابل انفکاک

۱. «والمراد بالدلیل العقلی هو حکم عقلی یتوصل به الی الحکم الشرعی و ینقل من العلم بالحکم العقلی الی الحکم الشرعی»

نیست. از این رو، معقول نیست که چیزی کاشف از واقع باشد ولی حجت نباشد. از اینجا دانسته می‌شود که حجیت از مقولات عقلی غیر قابل تخصیص است و از اعتبارات شرعی نیست و می‌توان گفت: حجیت از مسائل اصولی و مقدمی 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 نه‌ایه‌النه‌ایه روشن می‌شود که گفته است: «و بالجمله، لابد أن تكون الحجية صادرة من باب العقل و لا محيص عن أن يكون مناخ رحال التكليف ببابه، فصح أن يقال ليست الحجة إلا القطع أو الظن على الحكومة» (آخوند خراسانی، ۱۴۱۵، ۲ / ۴۹) بر این مبنا، می‌توان گفت: تخصیص حجیت نیز مانند نفی آن، نمی‌تواند با شرع صورت پذیرد؛ چرا که حجیت به معنای کاشفیت از واقع، مقوله‌ای حقیقی است و تخصیص آن با مقولات اعتباری ممکن نیست.

مراد از ظن^۱

برخی، ظن را بی‌نیاز از تعریف، و در بسیاری از موارد، معادل علم، دانسته‌اند (جوهری، ۱۴۰۷، ۶ / ۲۱۶۰)، در مقابل گروهی ظن را در معانی مختلفی همچون یقین و شک (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۸ / ۱۵۲)؛ صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴، ۱۰ / ۱۲؛ حمیری، ۱۴۲۰، ۷ / ۴۲۲۳-۴۲۱۷). خلاف یقین و گاهی به جای یقین احتمال قوی (قرشی، ۱۴۱۲، ۴ / ۲۷۳)؛ اعتقاد راجح (میرسیدشریف، ۱۴۱۲ / ۶۲۲) به کار برده‌اند. همچنین گفته شده ظن اعتقاد راجح است با احتمال نقیض و در علم و شک نیز به کار می‌رود (قرشی، ۱۴۱۲، ۴ / ۲۷۳) برخی دیگر آن را اسمی برای محصول امارات قرار داده و می‌گویند: «زمانی که تقویت گردد، به علم می‌رسد و زمانی که تضعیف شود از حد و هم تجاوز نمی‌کند» (راغب‌اصفهانی، ۱۴۰۴ / ۵۳۹). البته این واژه به جای علم نیز به کار می‌رود (قرشی، ۱۴۱۲، ۴ / ۲۷۳)، ولی عده‌ای آن را نام

۱. از این نکته نباید غافل شد که در قرآن کریم، واژه ظن به چهار وجه بیان شده است: ۱. به معنای یقین؛ ۲. شک؛ ۳. تهمت؛ ۴. حسابان و استعمال ظن در اکثر کاربردها در معنای طعن و تحقیر و اهانت، به کار رفته است (واسطی، ۱۴۱۴ / ۳۶۴).

چیزی دانسته‌اند که از اماره حاصل می‌شود و هرگاه قوت یابد به علم می‌رساند و هرگاه بسیار ضعیف شود از حد و هم فراتر نمی‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴/۳۱۷)؛ به عبارت دیگر، ظن رجحان یکی از دو طرف احتمال است؛ بر خلاف شک که عدم رجحان یکی از آن دو است (ابوهلال، ۱۴۱۲/۳۰۳) و این همان معنای اصطلاحی ظن در علوم عقلی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۵۱۸/۴) هر چند حق آن است که تعریف ظن جز با تعریف علم ممکن نیست، اما می‌توان ظن را همان احتمال تقویت شده‌ای دانست که بر سایر طرف‌های احتمال، برتری و رجحان دارد و عموماً عقل در شناخت آن طریقت و در برخی مواقع موضوعیت نیز دارد.

مراد از علم

علم را در لغت به عنوان مصدر (ابن سکیت، ۱۴۱۲، ۲۶۸) و نقیض جهل (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۱۵۲/۲) و به معنای شناخت دانسته‌اند (جوهری، ۱۴۰۷، ۱۹۹/۵) بنابراین، می‌توان گفت که 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، ۱۴۰۷، ۲۱۶/۶). با این وصف، می‌توان گفت که علم، از قبیل اسماء اجناس است که به نحو عام برای موضوع له عام وضع شده است و در همه‌ی مراتب خود شایع است. از این رو، مطابق عرف خاص^۱ فقها، علم را باید اعم از قطع و ظن بدانیم؛ چنان که گفته‌اند: «العرب تذهب بالظن مذهب الیقین» (صدوق، ۱۳۹۴، ۵۲/۱). شرع در بسیاری موارد تابع علم است و در اکثر مواقع ظن را علم نامیده‌اند؛ پس تابعیت شرع از ظن یک امری است که در واقع محتمل است بنابراین اصل آن است که این وجه تسمیه حقیقی است. فلذا می‌توان گفت: علم مانند نور است که حقیقتی واحد و دارای درجاتی گوناگون است و گاهی شدت و

^۱ عرف خاص عرفی است که تنها گروه خاصی در آن شرکت دارند. این قسم از عرف اختصاص به ناحیه‌ای محدود و یا گروهی از مسلمانان [همچون فقیهان] دارد و به مراتب فراوان‌تر از عرف عام می‌باشد. در مقابل، عرف عام در نزد فقیهان عرفی است که همه یا بیشتر مردمان سرزمین‌های اسلامی با وجود همه‌ی اختلافات در سطوح زندگی و فرهنگی در آن شرکت داشته و آن را پذیرفته‌اند. همانند رجوع جاهل به عالم (جبارگلباغی ماسوله، ۱۳۷۸، ۳۰۴).

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 فرمایش نبوی مشهور است که می‌فرماید: «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» و روایتی که در مصادر عامه است: «انما العلم، نور یجعله الله فی القلب» (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ۳۱۸۱/۱۰) موید این باشند که ظنون بخشی از علم‌اند و شرع نیز تابع علم است. به هر حال، مبنای ما این است که علم، به اقتضای لغت، عرف، شرع و عقل، مطلق انکشاف است و چنان که گفتیم حجیت نیز عین کاشفیت یا لازم عقلی آن است و بر این مبنا می‌توان گفت: علم ذاتاً حجت است و این صریح و یا ظاهر عبارت برخی از اصولیان است (حائری، ۱۴۰۴، ۴۲۹) 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، ۲۲/۱۳۸۷، ۳). همچنان که برخی از آنها به این معنا تصریح کرده‌اند (صدر، ۱۴۱۸، ۱۰۶). برخی نیز غالباً از تعبیر به علم پرهیز کرده‌اند و از حجیت قطع سخن گفته‌اند (انصاری، ۱۴۱۹، ۲۹/۱). در این صورت، باید تعبیر آنها را از علم، تعبیری مجازی، یا اصطلاحی مختص به آنها دانست که در مقابل معنای لغوی، عرفی، شرعی و عقلی منعقد شده است و یا باید علم را بالمعنی الاعم و بالمعنی الاخص تقسیم کرد و مراد آنها را از آن، دومی انگاشت و در هر حال، مسلم 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، ۱۴۰۴، ۳۴۶) از این رو، تصریح کرده‌اند که ظن، بنا بر حجیتش به ذات خود، مانند علم است (همان، ۴۲۹)، به هر تقدیر علم واقعیتی است تابع ظن که در کشف مراد شارع نیز مدخلیت دارد.

مراد از ظن معتبر

ظن معتبر در برابر ظن مقید یا خاص، به معنای طبیعت ظن است؛ قطع نظر از اینکه با سبب خاصی حاصل شده باشد، یا با سبب معتبر، مراد اصولیان از سبب خاص، دلیل ظنی است که دلیلی قطعی بر حجیت آن نزد شارع رسیده است (بابایی آریا، ۱۳۹۱). به عبارتی اگر طریق شناخت موضوعات شرعی که معمولاً ریشه در عرف نیز دارد، در نزد شارع پذیرفته شده باشد، اصل شناخت نیز حجیت خواهد داشت. مثل اینکه شارع که خود سیدالعقلاست، نظر عرف عقلا را نیز پذیرفته است؛ پس اگر به واسطه‌ی عرف عقلا، ظنی موجب کشف از واقع شد، هم طریقت و هم حجیت خواهد داشت.

ارزش معرفت شناختی ظنون عقلانی

سخن از ارزش معرفت شناختی ظنون عقلانی سخن از ترجیح دیدگاه عرف و عقلاء متخصص بر دیدگاه غیر عرف و غیر متخصص می‌باشد. یعنی ارجحیت عقل شورایی و خرد جمعی بر هم‌نوعان خود که شخصی و بعضاً غیر تخصصی و متکی به تعبد خیر واحد غیر معقول و انتزاعی و متکی بر فهم - فردی می‌باشد. سخن از ظن معتبر عقلایی سخن از ترجیح بشر بر خدا نیست. سیره‌ی عقلا بیانگر میزان عقلانیت جامعه‌ی بشری است که شارع نیز به آن فرا می‌خواند (بقره، ۱۷۳؛ بقره، ۱۶۴؛ نحل، ۱۲؛ رعد، ۴؛ حدید، ۱۷). این روش بشر را به فوق طاقت تکلیف نمی‌کند، بلکه پایین‌ترین سطح طاقت را مبنای حقوق بشر قرار می‌دهد. این روش بر این اصل استوار است که شریعت بر رفتار عقلانی فرا می‌خواند نه اینکه عقل جایگزین شرع تلقی شود.

عقل فطری حکم می‌کند که هر مکلفی باید شناختی از پروردگار خویش داشته باشد؛ چراکه این شناخت یکی از مراتب شکر منعم است. همین عقل فطری حکم می‌کند که مکلف باید انبیا رسولان و حجت‌های الهی را نیز بشناسد؛ چون آنها واسطه فیض و نعمت خداوند هستند (عراقی، ۱۴۱۷، ۳/۸۸؛ مروج، ۱۴۱۵، ۱۰۲/۵). در کنار این حکم، عقل بدیهی و فطری به دفع ضرر محتمل نیز حکم می‌کند؛ زیرا محکی برای گزاره‌های اعتقادی یا در جهان خارج وجود دارند و یا وجود ندارند. در صورتی که وجود نداشته باشند، دانستن یا ندانستن آنها سود یا زیانی را در پی نخواهد داشت؛ ولی در صورت

واقعیت داشتن در صورت جهل، ضرر عظیمی متوجه انسان می‌شود؛ درحالی که در صورت دانستن و اعتقاد به این امور، سود فراوانی نصیب انسان خواهد شد. پس عقل حکم می‌کند که از باب دفع ضرر محتمل باید به دنبال شناخت امور اعتقادی رفت (فیروزآبادی، ۱۴۰۰، ۳/۳۷۹؛ نائینی، ۱۳۶۸، ۲/۱۲۴؛ حکیم، ۱۴۰۸، ۲/۲۱۲). از طرف دیگر، اعتقادات دین از جمله پایه‌های اساسی آن به شمار می‌رود و در نتیجه حساسیت‌های خاصی نسبت به آن در میان متفکران و اندیشمندان وجود دارد؛ به گونه‌ای که آرای متعدد و گاه متعارضی در میزان شناخت لازم در اعتقادات پدید آمده است. برای نمونه، آنچه علامه حلی و عضدی بدان ادعای اجماع کرده‌اند (حلی، ۱۳۶۵، ۳۱) لزوم علم برآمده از استدلال است (فاضل مقداد، ۱۴۱۲، ۴۹؛ طوسی، ۱۴۰۹، ۲۵؛ علامه حلی، ۱۳۶۵، ۴۳؛ شهید ثانی، ۱۴۲۰، ۳۸؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲، ۱/۲۶۳؛ انصاری، ۱۳۷۹، ۲۷۲). برخی دیگر معتقدند در اعتقادات، علم به نحو مطلق لازم است، چه علم برآمده از استدلال و چه علم تقلیدی (حلی، ۱۳۶۵، ۳۹؛ آمدی، ۱۴۲۳، ۱/۱۳۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲، ۲۵؛ انصاری، ۱۳۷۹، ۲۷۲) گاهی گفته شده که در اعتقادات، مطلق ظن کفایت می‌کند (انصاری، ۱۴۰۴، ۸۶؛ مجاهد، ۱۳۷۰، ۱۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۰، ۱/۲۴۰) برخی نیز ظن برآمده از استدلال را کافی دانسته‌اند (انصاری، ۱۳۷۹، ۲۷۲) و گروهی ظن حاصل از اخبار نقلی را کافی می‌شمارند و ظن استدلالی را مفید و ثمربخش تلقی نمی‌کنند. (همان) در برخی از کتب هم نقل شده است که عده‌ای در اعتقادات، استدلال را حرام و تقلید را واجب می‌دانند (شهید ثانی، ۱۴۰۹، ۵۵؛ مؤیدی، ۱۴۲۲، ۲۲).

در اعتبارسنجی ادله، وقتی دید عرفی عقلایی حاکم باشد، همین دید عقلایی حکم می‌کند که ظن معتبر و خاص مخصوصاً ظن اطمینانی همسنگ علم است و احتمال خلاف موجود در مقابل آن هیچ ارزش معرفت‌شناختی ندارد و در واقع ظن اطمینانی در حکم علم است. عقلا با نفی اعتبار معرفت-شناختی احتمال خلاف که در ماهیت ظن اطمینانی گنجانده شده است، درصددند موضوع برای احتمال خلاف را از بین ببرند با این عمل، ظن اطمینانی را در حکم علم قلمداد کنند؛ بدین معنا که همان گونه

که در علم، احتمال خلاف واقعاً وجود ندارد و فرد عالم در خود احتمال خلاف نمی‌دهد، همچنین فردی که در وی ظن اطمینانی موجود است، نباید به احتمال مخالف ظنش اعتنا کند؛ زیرا هیچ ارزش معرفت‌شناختی ندارد و توجه به آن نوعی عمل سفیهانه تلقی می‌شود (حسین زاده و محمدی، ۱۳۸۹، ۸۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ۲۴۶).

تحریر عقلانی نزاع

ظاهر آن است که میان اصولیان خلافتی 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، ۱۴۱۷، ۴۵۹) و فاضل نراقی به آن تصریح نموده و گفته است: «لا خلاف بین علماء الفرقة المحقة فی أن الأصل الابتدائی عدم حجیة الظن مطلقاً و لا يجوز التمسک بظن ما لم یکن برهان قطعی و دلیل علمی علی حجیته» (نراقی، ۱۴۱۷، 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؛ بلکه انصاف آن است که مراد اصولیان از اصل عدم حجیت ظن، می‌تواند قاعده‌ی ارتکازی 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 (اصفهانی، ۱۳۷۹، ۳/۲۲۵) و روشن است که ذاتی و غیر ذاتی از مقولات عقلی است و نه شرعی و با این وصف، نمی‌تواند مستفاد از ادله‌ی شرعی باشد.

از این جا دانسته می‌شود که اصل عدم حجیت ظن، می‌تواند در محل نزاع داخل باشد، بلکه از برخی عبارات فاضل نراقی برمی‌آید 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، ۱۴۱۷، 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 حدی 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 (بابایی آریا، ۱۳۹۰).

همچنین، میان اصولیان خلافی 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 انفتاح 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؛ 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، می-توانیم بگوییم که باب آن، پس از آن حضرت مسدود شد. می توان گفت: باب علم قطعی، در سقیفه بسته شد، هنگامی که باب خانه‌ی علی را بستند. این از فوائد کلام رسول خدا(ع) است که فرمود: «آنا مدینه العلم و علی بابها فمن أراد المدینه فلیأت الباب» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۸، 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 حجت باشد برای هر دو حجت است و اگر حجت نباشد برای هیچ یک حجت نیست و درک این مطلوب فقط با قدرت عقل بلامنازع امکان پذیر است.

امکان حجیت ظن معتبر بر پایه‌ی معرفت عقلانی و سیره عقلا

از ابن قبه نقل شده است که تعبد به ظن مطلقاً غیر ممکن است (ابن زین‌الدین، بی تا، ۱۸۹؛ خمینی، ۱۳۶۷، ۳۶۵/۲) ولی سایر اصولیان عموماً امکان آن را پذیرفته‌اند و محل نزاع را وقوع آن دانسته‌اند. ظاهر آن است که در امکان تعبد به ظن، چه به معنای امکان عقلایی (انصاری، ۱۴۱۹، ۱۰۶/۱) و چه به معنای امکان احتمالی (خمینی، ۱۳۶۷، ۱۳۰/۲)، تردیدی نیست؛ چرا که می‌تواند بر ظن معلق باشد؛ بلکه در اموری که تحصیل قطع متعذر است و نمی‌تواند بر قطع معلق باشد، گریزی از تعلیق بر ظن نیست. لذا، از برخی نقل شده است که ایجاب تعبد به ظن، بر خداوند واجب و ترک آن بر او قبیح است (انصاری، ۱۴۱۹، ۱۲۳/۱). تردید در وقوع تعبد ظن نیز - که از سید مرتضی، ابن زهره، ابن براج و ابن ادریس نقل شده است (ابن زین‌الدین، بی تا، ۱۸۹) - روا نیست؛ مگر بنا بر مبنای اخباریانی که مطلق اخبار را مفید قطع می‌دانند (بحرانی، ۱۳۶۸، ۱۴۰/۱)؛ چرا که بنا بر این مبنا، عملاً نیازی به حجیت ظن نیست و حجیت اخبار به دلیل حجیت قطع است. ولی ظاهر آن است که منکران وقوع تعبد 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، ۱۳۴۶، ۵۱۷/۲). برخی بر این باورند که اگر حجیت ظن مقتضای ذات آن و از قبیل حجیت 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 سریج روشن می‌شود که تعبد به ظن را عقلاً واجب دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۸۹) چرا که اگر حجیت ظن، عقلی باشد، عمل بر طبق آن تعبد نیست و امر شرعی به آن - که مستمسک مشهور برای حجیت ظن 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، عذر آور 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 حجت 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 حجت است، علم بالمعنی‌الاعم است که در ظن و حتی وهم نیز وجود دارد؛ چرا که ظن، شک و وهم، اقسام علم هستند نه قسیم‌های آن. قسیم آنها قطع است که خود از اقسام علم است و از آنجا که علم ذاتاً حجت است، هر یک از اقسام آن به قدر کمال خود، حجیت دارند و محرک به سوی معلومند. با این تفاوت که در وهم، ظن به خلاف وجود دارد و چون کاشفیت ظن، از وهم بیشتر است، تحریک بیشتری به سوی خلاف موهوم حاصل می‌شود و تحریک وهم را بی اثر می‌سازد؛ لذا عدم محرکیت وهم، به سبب محرکیت ظن است که برای تحریک نفس کافی است؛ تا جایی که روایت شده است: «الانسان تغلبه نفسه علی ما یظن و لا یغلبها علی ما یتیقن» (ابن شعبه، ۱۳۸۲، ۱۵۷). اما در شک، از آنجا که ظنی وجود ندارد، حرکتی نیست و در ظن، چون ظنی 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، همان‌طور که نمی‌تواند محرکیت داشته باشد، نمی‌تواند مانعیت داشته باشد و منع حجیت ظن با تمسک به وهم معقول نیست.

عقلاً نیز 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 مدعایی ثابت نیست؛ چرا که اگر مراد از امور بسیار مهم، امور مربوط به دماء و فروج است، شکی 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، اختصاصی ندارد؛ و اگر مراد، امور مربوط به عقائد است، شکی 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، همان‌طور 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 ترک شود، ظنی به وجود نمی‌آید؛ نه اینکه به وجود می‌آید و حجت 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، مستحق 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 مستحق 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 مدعی نیست که آنها موجب چیزی بیشتر از ظن می‌باشند. بنابراین، ممکن است ملاک تحریم قیاس، سد ذریعه‌ی استغناء از رجوع به معصوم(ع) در صورت تمکن از آن بوده باشد که عامه به آن دچار شده‌اند.

بررسی عقلانی ادعای اجماع

ظاهر آن است که اجماع بر عدم حجیت ظن، ثابت نیست و مخالف در مسأله وجود دارد؛ بلکه از کسانی چون سید مرتضی و علامه، اجماع بر حجیت ظن معتبر در مورد انسداد نقل شده است (انصاری، بی تا، 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، این اجماع مدرکی و مستند به آیات و روایات باشد؛ چنانکه در اینجا همین گونه است. اما اینکه قول به حجیت ظن معتبر 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. 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.

محوریت عقل در عدم تعارض با هرج و مرج فقهی

اما اینکه التزام به حجیت ظن معتبر ضابطه ندارد و باب هرج و مرج را می‌گشاید، درست نیست؛ چرا که ظن معتبر در آمد عقل است و عقل خود بهترین ضابطه است؛ زیرا، عقل، نخستین آفریده‌ی خدا (صدوق، ۱۴۰۳، ۵۸۹) و حجت باطن (کلینی، ۱۳۶۳، ۱۶/۱) و رسول حق (لثی، ۱۳۷۶، ۲۷) و استوارترین مینا (همان، ۳۵) و مرکب علم (همان، ۳۰) و دین انسان (صدوق، ۱۴۱۷، ۳۱۲) و ملاک ثواب و عقاب (کلینی، ۱/۱۳۶۳، ۱) و دوست مؤمن است (برقی، ۱۳۷۰، ۱۹۴/۱) که هرگاه از او خیر خواهد،

هیچ به او خیانت نمی‌کند (سیدرضی، ۱۴۱۲، ح ۲۸). از این رو فرموده‌اند: «استرشدوا العقل ترشدوا و لا تعصوه فتندموا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱/۹۶) 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). ظن معتبر از حیث ماهیت، با ظن خاص فرقی ندارد و اگر عمل بر طبق ظن معتبر، 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 معتبر اختصاصی 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 معتبر را جایز نمی‌دانند، کمتر از مجتهدان و مذاهب عامه نیست؛ 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؛

اما این که قول به حجیت ظن مستلزم فقه جدیدی باشد، مسلم نیست؛ چرا که فقه موجود بر پایه‌ی ظن خاص استوار می‌باشد و روشن است که ظن خاص با ظن معتبر، مخالف نیست، بلکه از اقسام آن است؛ چرا که بنا بر قول به حجیت ظن معتبر، ظن خاص خصوصیتش را از دست می‌دهد. آری، در مواردی که ظن خاص وجود ندارد و به مقتضای اصول عملی فتوا داده می‌شود، هرگاه اصول عملی بر خلاف ظن معتبر باشند، به مقتضای ظن رجوع می‌شود؛ چرا که در این موارد ظن بر اصول عملی حاکم است. بنابراین هرگاه مثلاً ظن به حرمت تدخین، با اصل اباحه‌ی آن معارض باشد، جانب ظن گرفته می‌شود. حق آن است که اصول عملی در موردی که ظنی موجود است جریان نمی‌یابند تا با آن معارض باشند؛ لذا جریان اصول عملی، به مواردی محدود می‌شود که مطلقاً ظنی وجود ندارد و این با ظاهر کلمات اصولیان سازگار به نظر می‌رسد؛ چرا که آنها شک در تکلیف یا مکلف به را موضوع اصول عملی قرار داده‌اند. ظاهر آن است که مرادشان از شک غیر ظن است؛ اما واقع آن است که مرادشان،

اعم از شک و ظنی است که غیر معتبر شمرده‌اند؛ چنان که برخی از آنها به این مطلب تصریح کرده‌اند(انصاری، ۱۴۱۹، ۱۱/۲).

بررسی عقل‌گرایانه‌ی ادله‌ی عدم حجیت ظن مطلق

بعضی از اصحاب، عدم حجیت ظن را عقلی دانسته‌اند. افرادی همچون میرزا محمد اخباری در مصادر الانوار حکایت کرده است که محل نزاع در مسأله، عقلی بودن یا تقلی بودن عدم حجیت ظن است(ابن شاذان، ۱۳۶۳، ۳۵). ظاهر از این سخن، آن است که برخی حجیت عقلی ظن را پذیرفته‌اند و حجیت شرعی آن را انکار کرده‌اند؛ حال آنکه این با اجماع آنها بر اصالت عدم حجیت ظن سازگار نیست؛ چرا که اصل اولی در مسأله عقلی است و نمی‌تواند شرعی باشد و اگر حجیت عقلی ظن را بپذیریم رفع آن توسط شرع ممکن نیست؛ از این رو، برخی چون شیخ محمد تقی در هدایة المسترشدين (اصفهانی، ۱۳۷۹، ۳۲۱/۳) و برخی عدم حجیت ظن را مقتضای عقل و نقل شمرده‌اند. (انصاری، ۱۴۱۹، ۱۱۲)، به هر حال، از تتبع در کلمات اصولیان بر می‌آید که وجود احتمال خلاف در ظن را به معنای عدم حجیت آن دانسته‌اند؛ چنانکه محقق عراقی به این مطلب تصریح کرده و گفته است: وأما فی الظن فلا شبهة فی أن احتمال خلافه مانع عن طریقته الذاتية، لقصوره حينئذ عن الإراءة الذاتية التامة وجداناً ... و بهذه الجهة نقول بأن الظن بنفسه لا یغنی من الحق شيئاً، بل یحتاج فی التحریک علی وفقه إلى جعل من قبل المولی کی به تصل النوبة إلى المرتبة الأولى من حکم العقل (عراقی، ۱۴۱۴، ۱۳/۲). حجیت، 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 بلکه عقلانیتی است که در عرف عقلا مشهود است. عقلا در بسیاری از موارد، ظن را مانند یقین می‌دانند و به احتمال خلاف وقعی نمی‌نهند؛ انصاف

آن است که عقل، مقتضی حجیت مطلق ظن است. شاید به همین دلیل، عمده‌ی استناد اساطین به دلیل نقل بوده است؛ نه دلیل عقلی.

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 ظن خاص و ظن مطلق مشترک است؛ مانند: لزوم دفع ضرر مظنون، که علامه برای اثبات حجیت خبر واحد، به آن استدلال کرده (علامه حلی، ۱۴۰۴، ۲۰۵) و قبح ترجیح مرجوح که صاحب معالم برای حجیت خبر واحد به آن متمسک شده است (ابن زین الدین، بی تا، ۱۹۳) در حالی که روشن است و جواب دفع ضرر مظنون و قبح ترجیح مرجوح به خبر واحد اختصاصی 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. البته، حق آن است که دلالت آن دو، تام است؛ از این باید فهمید که عدم حجیت همه یا برخی از چیزهایی که غیر حجت دانسته شده‌اند، می‌تواند به جهت ظن آور نبودن آنها باشد؛ نه عدم حجیت ظن؛ همچنین، تردیدی در این نیست که اخذ به جانب مرجوح، بر خلاف مقتضای عقل است، و ادعای آنکه ترک جانب راجح، اخذ به جانب مرجوح محسوب نمی‌شود، گونه‌ای تحکم است؛ چرا که اخذ به جانب مرجوح، عقلاً و عرفاً چیزی جز ترک جانب راجح نیست و نمی‌توان با هیچ تفریری میان آن دو فرق نهاد؛ با این وصف، ادعای آنکه ترجیح، واجب نیست و می‌توان توقف نمود، واضح البطلان است؛ چرا که دوران میان راجح و مرجوح، دوران میان فعل و ترک است که از قبیل وجود و عدم و از باب نقیضین است و ارتفاع نقیضین ممکن نیست. از اینجا دانسته می‌شود که جواب شیخ انصاری به ادعای مذکور نامرتب است؛ چرا که وی توقف در ترجیح هر یک از راجح و مرجوح را نیز قبیح دانسته است (انصاری، ۳۸۱/۱)، در حالی که قبیح نیست؛ بلکه محال است. این، توهم مردودی است که برخی پنداشته‌اند ظن به حکم، با ظن به عدم مشروعیت عمل به ظن، تعارض دارد، بلکه ظن به ضرری که بر ترک جانب مظنون، مترتب با نهی از عمل به ظن در آیات قرآن، زائل می‌شود (محقق حلی، ۲۲۱)، چه این که ظن به عدم مشروعیت عمل به ظن، مستلزم دور است، بلکه معنا ندارد؛ چرا که اگر ظن حجت

نباشد، ظن به عدم مشروعیت عمل به ظن نیز حجت نیست؛ و اگر ظن حجت باشد، ظن به عدم مشروعیت عمل به ظن معنا ندارد. اگر آنچه با آیات مذکور زائل می‌شود، ظن به ضرر باشد، از محل نزاع بیرون است؛ زیرا روشن است که هرگاه ظنی وجود نداشته باشد، حجیتی هم نیست، لکن منکران حجیت ظن، آنچه را که با آیات مذکور زائل می‌شود، حجیت ظن دانسته‌اند نه وجود ظن؛ و این مورد نزاع و منع است.

امام خمینی(ره) نیز بر این باورند که رفع ید از ظواهر ادله تنها به دلیل عقلی ممکن است(خمینی، بی‌تا، ۱/۱۸۹) و با ذکر قاعده شیخ الرئیس می‌گویند «هر آنچه هر چند عجیب شنیدی در بقعه‌ای از امکان قرار ده، تا زمانی که برهانی قطعی بر رد آن اقامه گردد(خمینی، بی‌تا، ۱/۱۹۰) و این برهانی که امام آن را یادآور می‌شوند برهان منبعث از عقل می‌باشد و در نهایت پیشنهاد امام به جناب شیخ این- چنین مطرح می‌شود که گویا شما در انتخاب تیتیر موضوع دچار اشتباه شده‌اید، پس بهتر است به جای آن که بگوئید آیا تعبد به ظن امکان‌پذیر است؟ از این عبارت استفاده نمائید که «در عدم امتناع تعبد به امارات»(خمینی، بی‌تا، ۱/۴۱۳) و به این واسطه ظن عقلانی معتبر را مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهند.

نتیجه‌گیری

استفهام عقلانی موضوعات اصولی باب جدیدی است که ضمن ایجاد همگرایی بیشتر در طول مباحث، زمینه آینده‌نگری و همخوانی بیشتر اصول را با دانش بشری فراهم خواهد آورد. ظن به عنوان یکی از مهمترین مبادی دستیابی به حکم شرعی ظاهری در حال حاضر می‌بایست از چارچوبی هماهنگ برخوردار باشد و این ضابطه را چیزی جز عقل نمی‌تواند پایه‌گذاری و پشتیبانی نماید. امام خمینی(ره) که با رویکردی برگرفته از شرع متعقل، به روش‌های استنباطی می‌نگرند بر این باورند که هیچ حجت مقبول عقلانی‌ای در ردّ ظن واقع نشده است و ادله‌ی فلسفی قطعیه‌ای را همچون قاعده جناب شیخ الرئیس برای حقانیت بنای خود استخدام می‌نمایند. از طرفی شناخت معقول موضوعات که توسط عقل جمعی و متخصص حاصل می‌شود، احکام را تابع موضوعات و مناط با ظن عقلانی و

کارشناسی نموده و به نیاز سنجی دقیق و مطابقت احکام با واقع منجر شده که به تحولی عمیق در درک شریعت می‌انجامند.

از آن‌جا که شریعت در تمام ابعاد کلامی، فقهیو اخلاقی تابع عقل است و به عبارتی عقلانی است، پس در تأویل و تفسیر موضوعات نیز باید به مناط عقلانیت رجوع نماید. با اعتماد به مبانی عقلانی، ظن نیز دارای حجیت ضروری بوده و مفید بر ضرورت‌های زمان و مکان ارزیابی می‌گردد. همچنین سیره عقلا از آنجا که عقل و فهم بشر را در هر عصری ملاک حقیقت برای تکلیف شرعی قرار می‌دهد از اعتبار تأیید شارع نیز برخوردار است و با کشف و تنقیح آن توسط سیره، حجیت شرعی ظنون نیز حاصل می‌شود.

منابع

- آخوندخراسانی، محمد کاظم. (۱۴۱۵). *نهایة النهایة* قم: مخطوط.
- آمدی، سیف‌الدین. (۱۴۲۳). *ابکار الافکار فی اصول الدین*. قاهره: دارالکتب.
- ابن‌ابی‌حاتم، محمدبن‌ادریس. (۱۴۱۹). *تفسیر ابن‌ابی‌حاتم*. بیروت: المكتبة العصرية.
- ابن‌اثیر، مبارک‌بن‌محمد. (۱۳۶۴). *النهایة فی غریب‌الحديث*، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن‌زین‌الدین، حسن. (بی‌تا). *معالم‌الدین*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶. ابن‌سکیت‌اهوازی، یعقوب. (۱۴۱۲). *ترتیب‌اصلاح‌المنطق*، مشهد: مجمع‌البحوث‌الاسلامیة.
- ابن‌شاذان، فضل. (۱۳۶۳). *الایضاح*. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌شعبه، حسن بن‌علی. (۱۳۸۲). *تحف‌العقول*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- ابن‌غازی، خلیل. (۱۴۰۸). *شرح‌عدة‌الأصول (الحاشیة‌الخلیلیة)*. قم: آل‌البيت(ع).
- ابن‌منظور. (۱۴۱۴). *لسان‌العرب*. ترجمه‌سیدجمال‌الدین‌میردامادی، ج ۳، بیروت: دارالفکر.
- ابوهلال، حسن بن‌عبدالله. (۱۴۱۲). *الفروق‌اللغویة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- اصفهان‌ی، محمدتقی. (۱۳۷۹). *هدایة‌المسترشدین*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۹) فراند الاصول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- انصاری، مرتضی. (بی تا). مطارح الأنظار. قم: مؤسسة آل البيت(ع).
- انصاری، مرتضی. (۱۴۰۴). الاجتهاد و التقليد. قم: کتابفروشی مفید.
- ابایی آریا، علی؛ عبداللهی نژاد، عبدالکریم. (۱۳۹۱). بازپروهي حجیت ظن مطلق. مطالعات اسلامی فقه و اصول. دوره ۴۴. ش ۹۰. ص ۳۷-۶۳.
- حرائی، یوسف. (۱۳۶۸). الحدائق الناضرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۰). المحاسن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- جبار گلباغی ماسوله، سیدعلی. (۱۳۷۸). در آمدی بر عرف. قم: دفتر تبلیغات.
- جوهری، اسماعیل بن أحمد. (۱۴۰۷). الصحاح. بیروت: دارالعلم للملایین.
- حائری، محمدحسین. (۱۴۰۴). الفصول الغرویة. قم: دار إحياء العلوم الإسلامیه.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۸ق)، المستدرک علی الصحیحین. بیروت. دارالمعرفة.
- حسین زاده، محمد؛ محمدی، عبدالله. (۱۳۸۹). «اعتبار معرفت شناختی خبر واحد در اعتقادات دینی». ذهن. ش ۴۳. ص ۱۴۱-۱۶۸.
- حکیم، سید محسن. (۱۴۰۸). حقائق الاصول. چاپ پنجم. قم: کتابفروشی بصیرتی.
- حلی، (۱۳۶۵). الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر. فاضل مقداد و مهدی محقق. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- حمصی رازی، سدیدالدین. (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقليد. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- حمیری، نشوان بن سعید. (۱۴۲۰). شمس العلوم و دواء کلام العرب من الكلوم. بیروت: دارالفکر المعاصر.
- خمینی، روح الله. (۱۳۶۷). تهذیب الاصول. قم: دارالفکر.
- (بی تا). معتمد الاصول. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی

----- (۱۴۱۵). انوارالهدایه فی التعلیقہ علی الکفایہ. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار

امام خمینی

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). تهران: دانشگاه تهران.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴). مفردات غریب القرآن. تهران: دفتر نشر کتاب.

سید رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۲). نهج البلاغہ. قم: دارالذخائر.

سید مرتضی، علی بن الحسین. (۱۳۴۶). الذریعہ. تهران: دانشگاه تهران.

شهید ثانی، زین الدین بن علی بن احمد. (۱۴۰۹). حقائق الایمان مع رسالت الاقتصاد العدالہ. سید

مهدی رجائی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹). الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد. چاپ دوم. بیروت: دارالاضواء.

شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۳). عدہ الاصول. قم: موسسه آل البيت.

شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷). عدہ الاصول. تحقیق انصاری. قم: نشر ستاره.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹). التبیان فی تفسیر القرآن. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

صاحب بن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴). المحيط فی اللغہ. بیروت: عالم الكتاب.

صدر، سید محمد باقر. (۱۳۹۵). المعالم الجدیدہ. نجف: مکتبہ النجاح.

----- (۱۴۱۸). دروس فی علم الاصول. قم: انتشارات اسلامی.

صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۷). الامالی. قم: مؤسسہ البعثہ.

----- (۱۴۰۳ق). الخصال. قم: جماعۃ المدرسین.

----- (۱۳۹۴). من لایحضرہ الفقیہ. قم: مؤسسہ النشر الاسلامی.

عراقی، ضیاء الدین. (۱۴۱۴). مقالات الاصول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.

----- (۱۴۱۷ق). نہایۃ الافکار. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

علامہ حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۴). مبادئ الوصول. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

فاضل مقداد. (١٤١٢). الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد. ضياء الدين بصري، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.

فراهیدی، خليل بن احمد. (١٤٠٩). كتاب العين. قم: دارالهجرة.

فیروزآبادی، سیدمرتضی (١٤٠٠). عنایة الاصول. چاپ چهارم، قم، انتشارات فیروزآبادی.

قرشی، سید علی اکبر. (١٤١٢). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الإسلامية.

کلینی، محمد بن یعقوب. (١٣٤٣). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامية.

لیثی، علی بن محمد. (١٣٧٤). عیون الحکم و المواعظ. قم: دارالحديث.

مجلسی، محمد باقر. (١٤٠٣). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

محقق حلّی، جعفر بن حسن. (١٤٠٣)، معارج الاصول. قم: مؤسسه آل البيت(ع).

مروج، سید محمد جعفر. (١٤١٥). منتهی الدراية. قم: دار الكتاب جزایری.

مظفر، محمد رضا. (١٣٨٧). أصول الفقه. قم: مركز الطباعة والنشر الإسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر. (١٤٢١). الامثال في تفسير كتاب الله المنزل. قم: مدرسة امام علي بن ابيطالب.

ملاصدرا، محمد بن ابراهيم. (١٩٨١). الحكمة المتعالیة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مؤیدی، ابراهيم بن محمد بن احمد. (١٤٢٢). الاصباح علی المصباح في معرفة الملك الفتاح. صنعاء:

مؤسسة الإمام زيد بن علی.

میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن. (١٣٧٨). قوانین الاصول. ج ٢. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.

یرسید شریف. (١٤١٢). التعريفات. تهران: ناصر خسرو.

نائینی، محمد حسین. (١٣٤٨). اجود التقريرات. سید ابوالقاسم خویی. قم: مصطفوی.

نراقی، احمد بن محمد مهدی. (١٤١٧). عوائد الايام. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

واسطی زبیدی، محمد مرتضی. (١٤١٤). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر.

وحید بهبهانی، محمد باقر. (١٤١٧). حاشیه مجمع الفائده و البرهان. قم: موسسه علامه المجدد.