

اعتبار «علم عرفی» در استنباط احکام شرعی

جلیل قنواتی*

سعید شریعتی فرانی**

چکیده

«علم» یا «قطع» به معنای «اعتقاد جازم»، دارای اعتبار ذاتی است. در مقابل، اعتبار «ظن»، نیازمند جعل و تأیید شارع است. در فرایند استنباط احکام شرعی، تنها به ظنونی می‌توان استناد کرد که دلیل خاص بر اعتبار آن فراهم باشد. اما در برزخ میان علم و ظن، درجه‌ای از اعتقاد راجح وجود دارد که فراتر از ظن است ولی به رتبه جزم و قطع نمی‌رسد. در این مرتبه از اعتقاد، که علم عرفی یا اطمینان حاصل می‌شود، هرچند احتمال خلاف، عقلاً و عادتاً منتفی نیست، اما خردمندان به احتمال ناچیز خلاف، اعتنا نمی‌کنند. خردمندان، اطمینان را همچون «علم» به رسمیت می‌شناسند و در تمام امور زندگی خود، آن را کافی می‌دانند. ملاک استنباط حکم شرعی به نظر مشهور، علم قطعی یا ظن خاص است. ولی چنان که برخی فقیهان معاصر تصریح کرده‌اند، با توجه به بناء عقلاً به ضمیمه عدم ردع از طرف شارع، می‌توان علم عرفی را نیز در استنباط کافی دانست. پس اگر مجتهد از راه‌های متعارف به اطمینان رسید می‌تواند براساس اطمینان خود، حکم شرعی را استنباط کند.

واژه‌های کلیدی: علم عرفی، علم عادی، اطمینان، فقه، استنباط حکم شرعی، حجیت

مقدمه

خداوند متعال برای انسان‌ها احکامی را مقرر کرده و آنها را به عمل به آنها فرمان داده است. انسان‌ها باید احکام شرعی را از طرق معتبر به دست آورند و با امتثال تکالیف و احکام شرعی، ذمه خود را از بار تکلیف فارغ سازند. اما باید دانست که بخش عمده احکام شرعی، جزء ضروریات دین محسوب نمی‌شود و دستیابی به آن نیازمند استدلال و تلاش علمی مجتهدان و طی کردن فرایند استنباط است از اینجا است که استدلال و جستجوی دلیلی معتبر در امر استنباط حکم شرعی جایگاهی برجسته می‌یابد.

تلاش علمی فقیه اگر به نتیجه قطعی منجر شود، بی‌تردید دارای اعتبار است؛ زیرا قطع (به معنای اعتقاد جازم و صددرصد) بدون تردید، حجت است، اما ادله ظن‌آور به عقیده مشهور صاحب‌نظران، فاقد اعتبار است، مگر اینکه دلیل قطعی بر اعتبار ظن خاصی وجود داشته باشد. پرسش محوری در این مقاله آن است که آیا در استنباط احکام شرعی می‌توان به علم عرفی یا اطمینان بسنده کرد؟ به بیان دیگر، اگر فقیه در مسیر کشف حکم شرعی نتواند به مرتبه یقین فلسفی نائل آید و تلاش علمی او حاصلی جز اطمینان نداشته باشد، آیا وی می‌تواند این اطمینان و علم عرفی را مبنا و مستند صدور فتوا قرار دهد و بر پایه آن به استنباط حکم شرعی بپردازد؟

در بسیاری از تألیفات اصولی، به‌ویژه آثار و تألیفاتی که پس از شیخ انصاری نوشته شده، بخشی را با عنوان «قطع» می‌توان یافت که در آن به بررسی اقسام قطع و احکام آن پرداخته شده است. اما متأسفانه به‌رغم گستردگی و ژرفای این مباحث، غالباً توجهی به بحث علم عرفی مبذول نشده است. در میان آثار مکتوب فقهی و اصولی، منابع انگشت‌شماری را می‌توان یافت که به‌طور مشخص بحث اعتبار علم عرفی یا عادی را مطرح کرده و به‌اختصار بدان پرداخته‌اند.

برای بررسی موضوع اعتبار علم عرفی، در نخستین گام، باید با معنای علم عرفی و تفاوت آن با علم فلسفی و قطع اصولی آشنا شویم و در گام بعدی معنای اجتهاد و استنباط را بشناسیم (گفتار اول).

در گفتار دوم، به بررسی دیدگاه عدم اعتبار علم عرفی در استنباط حکم شرعی خواهیم پرداخت و ادله مورد نظر این دیدگاه را مورد بررسی قرار خواهیم داد و بالأخره در گفتار پایانی، دیدگاه موافقان علم عرفی را بیان کرده، ادله مورد استناد این دیدگاه را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

گفتار اول: مفهوم «علم عرفی» و «استنباط حکم شرعی»

الف) تعریف علم و قطع

کاوش در استعمالات ماده علم در کتاب‌های لغت عربی، ما را به دو معنا رهنمون می‌شود: اول، علم به معنای شناختن، دانستن و آگاهی یافتن است. علم در این معنا در برابر «جهل» به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۳۷۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۱۶) کاربرد دوم این ماده در معنای نشانه و علامت‌گذاری است (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۲۷۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۳۷۱). ابن فارس، لغت‌شناس معروف قرن چهارم هجری، معانی مختلف واژه «علم» را به یک اصل برگردانده و معتقد است که ماده «علم» دلالت می‌کند بر اثر و نشانه‌ای در یک شیء که به سبب آن از اشیای دیگر متمایز می‌گردد (ابن فارس، ۱۳۸۷، ص ۷۰۷) واژه علم از زبان عربی به زبان فارسی نیز راه یافته و در معانی متعددی چون دانستن، ادراک، یقین کردن، معرفت، دانش و دریافتن به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۰، ص ۱۴۱۵۹؛ معین، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۳۴۲).

واژه علم در اصطلاح علوم مختلف در معانی متعددی به کار رفته است، چنان که در علم منطق عبارت است از «حضور صورت شیء در نزد عقل» یا «صورت حاصله از یک چیز در عقل» (مظفر، ۱۴۰۰، ص ۱۵؛ شهابی، ۱۳۶۱، ص ۶). علم در اصطلاح فلسفه عبارت است از «اعتقاد ثابت جازم و مطابق با واقع» (ر.ک: شعرانی، ۱۳۷۳، ص ۱۷) برخی اصولیان همین تعریف را در کتاب‌های اصولی برای واژه علم ذکر کرده‌اند (قمی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۱۰) با توجه به این تعریف، ظن، علم مبتنی بر تقلید و جهل مرکب، خارج از قلمرو علم قرار می‌گیرد.

در اصطلاح اصول فقه و علم فقه، علم معمولاً مترادف با واژه «قطع» به کار می‌رود و به هر گونه اعتقاد جازم گفته می‌شود چه مطابق واقع باشد یا نباشد. مفهوم علم و قطع در این معنا، در مقابل مفهوم ظن (اعتقاد راجح) قرار دارد (مشکینی، ۱۳۷۱، ص ۲۱۹).

اما اگر مفهوم علم را در میان عرف جستجو کنیم خواهیم دید که این واژه در عرف، معنایی گسترده‌تر از مفهوم فلسفی یا اصولی دارد. علامه طباطبایی در بیان این مفهوم می‌نویسد: «علم در نزد عقلا منحصر در اعتقاد جازمی که نقیض آن حقیقتاً امتناع دارد، نیست. بلکه هر گونه اذعان و اعتقادی که مورد اطمینان و وثوق باشد به گونه‌ای که به احتمال خلاف آن اعتنا نمی‌شود در نزد عقلا علم است» (طباطبایی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۰).

براساس این تعریف، علم هم شامل علم منطقی و وجدانی می‌شود و هم علم عرفی؛ زیرا علم عرفی، چنان که خواهد آمد، علمی است که احتمال نقیض در آن وجود دارد، ولی این احتمال به قدری ضعیف و ناچیز است که عرف بدان اعتنا نمی‌کند.

ب) اقسام علم

«علم» با توجه به درجه جزم و اعتقادی که در ذهن شخص وجود دارد به سه قسم تقسیم می‌شود:

۱. علم وجدانی یا عقلی؛ آن است که شخص در مورد امری اعتقاد جازم داشته و

نقیض آن عقلاً ممتنع باشد، مانند علم به اینکه «کل بزرگ‌تر از جزء است».

۲. علم عادی؛ آن است که شخص در مورد امری اعتقاد جازم داشته باشد و احتمال

نقیض آن عادتاً منتفی باشد؛ هرچند عقلاً، نقیض آن ممتنع نباشد. یعنی برحسب

جریان طبیعی و عادی امور، احتمال تحقق نقیض منتفی است. برای مثال، تبدیل

شدن یک درخت به طلا در شرایط عادی و برحسب سیر طبیعی امور، محال و ممتنع

است؛ هرچند از نظر عقلی امکان دارد. پس اعتقاد ما به تبدیل نشدن درخت به طلا،

از نوع علم عادی است (شعرانی، ۱۳۷۳، ص ۲۱؛ اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۴۰۳).

۳. علم عرفی؛ گاهی شخص در مورد امری اعتقاد دارد و عقلاً و عادتاً در مورد آن

احتمال نقیض وجود دارد، اما احتمال نقیض به اندازه‌ای ناچیز و ضعیف است که

عرف بدان اعتنا نمی‌کند. چنین اعتقادی را علم عرفی می‌نامند (اصفهانی، ۱۴۰۴،

ص ۴۰۳؛ شهرستانی، بی‌تا، ص ۴۰۸). قابل توجه اینکه در بسیاری از منابع فقهی به

جای اصطلاح «علم عرفی» از واژه «علم عادی» استفاده کرده‌اند، ولی چنان که

برخی از صاحب‌نظران گفته‌اند (تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۱۳۶) تعبیر علم عرفی بهتر از

تعبیر علم عادی است؛ زیرا تعبیر علم عادی، مفهوم فلسفی آن را به یاد می‌آورد که

با مفهوم عرفی آن متفاوت است. متأسفانه در بسیاری از منابع فقهی واژه «علم

عادی» به کار رفته، ولی مشخص نشده که منظور از آن، علم عادی به مفهوم فلسفی

است یا علم عرفی (برای نمونه ر.ک: نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۷، ص ۱۰۵).

به هر تقدیر علم عرفی به مرتبه‌ای از اعتقاد راجح گفته می‌شود که فراتر از ظن است، ولی

به مرتبه علم وجدانی و عقلی نمی‌رسد. چنین مرتبه‌ای از اعتقاد، باعث اطمینان و آرامش

نفس می‌شود و به همین دلیل علم عرفی در اصطلاح فقها، مترادف با اطمینان به کار رفته

است (تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۳۶؛ نجفی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۶۷).

سیدمرتضی و شیخ طوسی از فقیهان متقدم شیعه در کتاب‌های اصولی خود در تعریف علم گفته‌اند: علم عبارت است از آنچه باعث سکون و آرامش نفس می‌شود («و اعلم ان العلم ما اقتضى سکون النفس، علم الهدی»، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۰؛ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱). برخی صاحب‌نظران (انصاری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۶) سکون نفس را به معنای اطمینان دانسته و معتقدند که «علم» در اندیشه سیدمرتضی به چیزی گفته می‌شود که موجب اطمینان و سکون نفس می‌گردد. بر این اساس، علم نه تنها شامل علم وجدانی و عقلی می‌شود بلکه علم عرفی را هم دربر می‌گیرد. اما با دقت در کلمات سیدمرتضی و شیخ طوسی روشن می‌شود که این برداشت ظاهری، مورد پذیرش این دو فقیه نیست. درحقیقت مراد آنان از «سکون نفس» این است که اعتقاد باید همراه با دلیل باشد به گونه‌ای که در ذهن رسوخ کرده و باعث سکون و آرامش نفس گردد بنابراین اعتقادی که صرفاً مبتنی بر تقلید از دیگران است را نمی‌توان علم نامید. شاهد آنکه سیدمرتضی خود تصریح می‌کند که قید «سکون نفس» در تعریف علم، تقلید را خارج می‌سازد (علم‌الهدی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۱) بنابراین منظور از سکون نفس در نظر این دو فقیه، چیزی غیر از اطمینان و علم عرفی است.

ج) مفهوم استنباط و اجتهاد

استنباط از ریشه «نبط» گرفته شده و در لغت به معنای استخراج آب از اعماق زمین و آشکار کردن شیء پنهان است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۴۱۰) و در اصطلاح، استنباط حکم عبارت است از تلاش علمی برای استخراج احکام شرعی با توجه به ادله و منابع مربوط به آن. استنباط در معنای عام خود با واژه اجتهاد مترادف است.

در اصطلاح فقها تعریف‌های متعددی برای اجتهاد ذکر شده از جمله اینکه گفته‌اند: اجتهاد عبارت از بذل وسع و به‌کارگیری توان و طاقت از سوی فقیه در جستجوی علم به احکام شریعت (ر.ک: حکیم، ۱۴۱۸، ص ۵۴۴) براساس این تعریف، هدف مجتهد کسب علم به احکام شریعت است و همین مسئله، تعریف یادشده را با اشکال مواجه می‌کند؛ زیرا تلاش مجتهد در طلب علم به احکام واقعی در بیشتر موارد قرین موفقیت نبوده و حاصل اجتهاد، چیزی جز ظن به حکم شرعی نیست. بنابراین، اگر مراد از لفظ علم که در تعریف یادشده به کار رفته، علم وجدانی و عقلی باشد، این تعریف با واقعیت اجتهاد منطبق نیست، مگر اینکه مراد از علم، اعم از علم وجدانی و تعبیدی باشد، که در این صورت اشکال ذکرشده تا حدودی مرتفع خواهد شد. از این‌رو بسیاری از صاحب‌نظران به

جای واژه علم، لفظ ظن را در تعریف به کار برده و گفته‌اند اجتهاد عبارت است از به کار گرفتن نهایت توان از سوی فقیه در تحصیل ظن به حکم شرعی (عاملی، بی‌تا، ص ۲۳۸). به کارگیری لفظ «ظن» در تعریف اجتهاد، انتقادهایی به دنبال داشته است از جمله اینکه اگر منظور، مطلق ظن باشد — چنان که از ظاهر تعریف برمی‌آید — این تعریف، با مبنای مسلم اصولی، یعنی اصل عدم حجیت ظن سازگار نخواهد بود و اگر منظور از ظن چنان که برخی از فقها گفته‌اند (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴، ص ۱۲۹) ظن معتبر باشد، این اشکال متوجه تعریف است که اعتبار برخی ادله منوط به افاده ظن فعلی نیست. برخی ادله با اینکه مفید ظن فعلی به حکم شرعی نیستند، ولی چون دلیل خاصی بر اعتبار آنها وجود دارد معتبر شناخته شده‌اند، مانند ظواهر کتاب و سنّت. اخذ قید ظن در تعریف اجتهاد، چنین مواردی را نیز از قلمرو اجتهاد خارج می‌سازد (حکیم، ۱۴۱۸، ص ۵۴۴).

مجموعه اشکالات و انتقاداتی که بر تعریف اجتهاد وارد شده صاحب‌نظران را به تعریف کامل‌تری از اجتهاد سوق داده است. در این تعریف که به واقع، نشان‌دهنده رویکرد جدیدی به مقوله اجتهاد است، به جای علم یا ظن، از «حجت» سخن به میان آمده است. براساس این تعریف، اجتهاد به کار بردن نهایت وسع و توان در مسیر تحصیل حجت بر احکام شرعی است (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۴۶۳، هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۴۱۲). این تعریف می‌تواند به اختلاف دامنه‌دار اصولیان و اخباریان در باب اجتهاد خاتمه دهد. اصولیان به دلیل پذیرش اجتهاد، به شدت از سوی اخباریان مورد انتقاد و ملامت قرار گرفته‌اند. اخباریان با استناد به آیاتی که عمل به غیر علم و عمل به ظن را مورد نهی قرار داده بر اصولیان خرده گرفته و اجتهاد را حرام دانسته‌اند. در واقع، چنان که مرحوم وحید بهبهانی اشاره کرده، منشأ سوء تفاهم اخباریان و همه انتقادهایی که در این باب مطرح کرده‌اند، تعریفی است که برخی اصولیان شیعه از اجتهاد ارائه داده و تحصیل ظن را هدف اجتهاد دانسته‌اند (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴، ص ۱۲۸). چنان که ملاحظه می‌شود اشکال اخباریان بر اعتبار اجتهاد در صورتی موجه است که غایت اجتهاد، تحصیل ظن به حکم شرعی باشد، اما اگر تحصیل حجت، غایت اجتهاد قرار گیرد، بی‌تردید، اخباریان نیز با این تعریف موافق خواهند بود (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۲۱).

گفتار دوم: دیدگاه عدم اعتبار علم عرفی در استنباط حکم شرعی

چنان که در مقدمه گذشت، متأسفانه بحث مبسوطی در زمینه علم عرفی در استنباط حکم شرعی در کتاب‌های فقهی و اصولی یافت نمی‌شود و غالب اندیشمندان، نظر صریح خود را

در این زمینه ابراز نکرده‌اند از این رو نمی‌توان گزارش مستندی از کمیت و شمار طرفداران دیدگاه‌های موجود ارائه داد. اما شواهد و قرائنی وجود دارد که نشان می‌دهد بسیاری از صاحب‌نظران فقه و اصول، در اعتبار اطمینان و علم عرفی در استنباط، تردید دارند؛ زیرا از یک سو اندیشمندان اصول فقه در بحث علم و قطع تصریح کرده‌اند که «قطع» کاشفیت ذاتی از واقع دارد و به همین دلیل چنان که بسیاری تصریح کرده‌اند علم و قطع حجیت و اعتبار ذاتی دارند. از سوی دیگر، چنان که در گفتار نخست گذشت علم و قطع در اصطلاح اصول فقه به «اعتقاد جازم» گفته می‌شود پس براساس ارتکاز اصولیان، علم و قطع شامل ظن و اطمینان نمی‌شود.

از جهت سوم، ظنون خاصی که به عقیده اصولیان معتبر شناخته شده‌اند، معدود و انگشت‌شمارند، مانند ظواهر، خبر واحد و...، اما در میان این ظنون خاص، نامی از اطمینان برده نشده است.

مجموع این نشانه‌ها و قرینه‌ها ما را به این نتیجه رهنمون می‌شود که بسیاری از صاحب‌نظران فقه و اصول، اطمینان را خارج از قلمرو علم دانسته و با توجه به مباحثی که درباره اعتبار علم و بی‌اعتباری ظن مطرح کرده‌اند پرداختن به بحث اطمینان و علم عرفی را لازم ندانسته‌اند.

به هر تقدیر، ما در این گفتار، فارغ از اینکه چه تعداد از فقیهان طرفدار هر دیدگاه هستند، به بررسی ادله‌ای که برای اثبات هر دیدگاه اقامه شده یا می‌توان اقامه کرد، می‌پردازیم. ادله‌ای که به نفع دیدگاه عدم اعتبار علم عرفی می‌توان اقامه کرد، چنین است:

الف) آیات و روایات متعددی بر این مطلب دلالت دارد که نباید به چیزی جز علم اعتماد کرد. براساس این آیات و روایات، انسان باید در عقیده و عمل خود بر مدار علم حرکت کند و غیر علم حجیت و اعتبار ندارد. مراد از علم، اعتقاد جازم و کشف کامل حقیقت است. بنابراین، اعتماد به اطمینان و علم عرفی، برخلاف مفاد این آیات و روایات است. در اینجا به برخی از این آیات و روایات اشاره می‌شود:

۱. «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا؛ از

آنچه به آن آگاهی نداری پیروی مکن؛ چرا که گوش و چشم و دل همه مسئول‌اند» (اسراء،

۳۶). علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

این آیه از پیروی هر چیزی که بدان علم و یقین نداریم نهی می‌کند و چون مطلق و بدون قید و شرط است، پیروی اعتقاد غیر علمی و همچنین عمل غیر علمی را شامل گشته و معنایش چنین می‌شود: به چیزی که علم به صحت آن نداری

معتقد مشو و چیزی را که نمی‌دانی مگو و کاری را که علم بدان نداری مکن؛ زیرا همه اینها پیروی از غیر علم است. پیروی نکردن از چیزی که بدان علم نداریم و همچنین پیروی از علم درحقیقت حکمی است که فطرت خود بشر آن را امضا می‌کند... (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۲۶).

بنابراین، اطلاق آیه شریفه، موارد مختلف اعتقاد، علم و گفتار را دربر می‌گیرد. پس استنباط احکام شرعی نیز باید بر مدار علم صورت گیرد بر این اساس ادله‌ای که در مسیر استنباط حکم شرعی مورد استفاده قرار می‌گیرد، یا باید علم‌آور باشد، یا دست‌کم دلیل علمی بر اعتبار آن وجود داشته باشد. پیروی از ظن مخصوص که دلیل علمی بر اعتبار آن قائم شده نیز درواقع، پیروی از علم خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۲۷).

تردیدی که در دلالت آیه شریفه وجود دارد آن است که این آیه در مورد اصول دین و مسائل اعتقادی است و نمی‌توان حکم آن را به مسائل عملی و فروع دین تسری داد. وجود همین تردید باعث شده که بعضی اصولیان، دلالت آیه مورد بحث بر عدم حجیت ظن را نپذیرند (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۳۰۳). اما توجه به سیاق آیات پیرامونی، تردید ذکرشده را برطرف می‌کند. آیه: «وَلَا تَقْفُ...» در سیاق آیاتی قرار گرفته که تماماً راجع به رفتار انسان و مسائل عملی او است و ربطی به اصول دین ندارد (مسائلی که در این آیات مورد نهی قرار گرفته چنین است: نزدیک شدن به زنا (اسراء، ۳۲)، خودکشی و کشتن اولاد (اسراء، ۳۱)، دست‌اندازی به مال یتیم (اسراء، ۳۴)، نیرنگ و دست بردن در کیل و وزن (اسراء، ۳۵) راه رفتن متکبرانه بر زمین (اسراء، ۳۷). بنابراین با توجه به آیات قبل و بعد، تردیدی باقی نمی‌ماند که آیه مورد بحث، یقیناً شامل فروع دین و مسائل عملی می‌شود (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۲).

۲. عن مفضل بن یزید قال: قال لی ابو عبدالله: «انهاک عن خصلتین فیها هلاک الرجال. انهاک ان تدین الله بالباطل و تفتی الناس بما لا تعلم»؛ مفضل بن یزید می‌گوید: امام صادق (ع) به من فرمود: «تو را از دو خصلت نهی می‌کنم که هلاک مردمان در آن است: تو را نهی می‌کنم که خدا را به دینی باطل یا به عملی بدعت‌آمیز عبادت کنی و مردم را بدانچه نمی‌دانی فتوا دهی» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۲).

۳. از امام باقر (ع) نقل شده است که فرمود: «کسی که بدون علم و هدایت، برای مردم فتوا دهد فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب بر وی لعنت می‌فرستند و گناه کسی که به فتوای او عمل کرده نیز به وی ملحق خواهد شد» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۲).

۴. شخصی به نام محمد بن علی بن عیسی در نامه‌ای خطاب به امام هادی (ع) در مورد علمی سؤال کرد که از پدران و اجداد شما برای ما نقل می‌شود و مورد اختلاف قرار گرفته است؛ عمل به این روایات با توجه به اختلاف آنها چگونه است (آیا به این روایات به همین صورت عمل شود) یا در موارد اختلافی به شما برگردانده شود؟ امام هادی (ع) فرمود: (از میان روایات) آنچه را علم دارید که گفته ما است بدان ملتزم شوید (و عمل کنید) و آنچه را علم ندارید، به سوی ما برگردانید (یعنی به متن روایاتی که علم ندارید عمل نکنید و از ما کسب تکلیف کنید) (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۲۰).

از مجموع این آیات و روایات می‌توان استفاده کرد که در اعتقاد و عمل نمی‌توان به غیر علم اعتماد کرد و از آنجا که «اطمینان»، مرتبه‌ای پایین‌تر از علم و قطع است پس در مسیر استنباط حکم شرعی نمی‌توان بدان استناد کرد هرچند در عرف به نام علم نامیده شود. این استدلال از جهات متعددی قابل خدشه به نظر می‌رسد:

یکم، رکن اصلی استدلال یادشده این مقدمه است که منظور از علم در آیات و روایات ذکرشده، علم وجدانی و به تعبیر دیگر، اعتقاد جازم است. این مقدمه در استدلال فوق نقش محوری دارد از این رو ردّ این مقدمه و حتی تردید در آن، بنیان استدلال مزبور را در هم می‌ریزد.

به نظر می‌رسد مفهوم واژه علم در این آیات و روایات، معنایی اعم از اعتقاد جازم و علم وجدانی است؛ زیرا برای تفسیر واژه‌هایی که در متون دینی (آیات و روایات) وارد شده باید به عرف مراجعه کرد؛ مگر اینکه معنای خاص شرعی از آن اراده شده باشد. در بحث حاضر نیز عرف، واژه علم را در معنایی گسترده‌تر از اعتقاد جازم به کار می‌برد. واژه علم در عرف، هم به اعتقاد جازم اطلاق می‌شود و هم اعتقاد راجحی که خردمندان به احتمال خلاف ناچیز آن اعتنا نمی‌کنند. پس می‌توان گفت اطمینان نیز به نظر خردمندان نوعی از علم به شمار می‌رود و می‌تواند مبنای عقیده و عمل قرار گیرد.

مراجعه به عرف در تشخیص مفاهیم و فهم معنای واژه‌ها، مورد پذیرش همه صاحب‌نظران است (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۵۷؛ موسوی بجنوردی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸۷؛ واعظ بهسودی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۳۸)؛ زیرا هر قانونگذاری در ابلاغ قانون، باید به اصول و قواعد محاوره و مفاهیم حاکم و رایج در میان مخاطبان خویش پایبند باشد؛ از لغت و واژه‌های آنها بهره‌برد و به عرف آنها در محاوره مقید باشد و چنان که اصطلاح یا شیوه خاصی دارد، یادآوری نماید وگرنه باید مطابق رویه و عرف مردم، محاوره خویش را سامان

دهد. شارع مقدس نیز از همین رویه متابعت نموده است و روش خاصی در مفاهمه تشریحی خویش ندارد (علیدوست، ۱۳۸۵، ص ۲۱۵).

به عقیده امام خمینی آشنایی با معانی عرفی رایج میان مردم و تمیز آن از معانی دقیق عقلی یکی از مقدمات و مبادی اجتهاد است؛ زیرا کتاب و سنت در سطح فهم معمولی افراد و معانی رایج میان مردم وارد شده و برای فهم آن نباید به معانی دقیق فلسفی و عقلی که تنها گروه اندکی از آن اطلاع دارند توجه کرد (سبحانی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۳۸) نیز ر.ک: وحید بهبهانی، ۱۴۲۴، ص ۳۳۵.

نقدی که برخی صاحب‌نظران در مورد این تحلیل (مراجعه به عرف برای فهم معنای واژه علم) مطرح کرده‌اند آن است که: بر فرض بپذیریم که عرف، ظن اطمینانی را به نام علم می‌شناسد، باز هم در بحث حاضر نمی‌توان به عرف مراجعه کرد؛ زیرا هرچند اعتبار عرف در تفسیر واژه‌ها و فهم معنای لغات پذیرفته است، اما مسئله مورد بحث ما از باب تطبیق مفهوم «علم» بر مصادیق خارجی است، نه تفسیر الفاظ و تشخیص مفهوم. علم، در لغت و عرف عبارت است از: «انکشاف واقع آنچه‌ان که هست»، ولی عرف در مقام تطبیق این مفهوم بر مصادیق مختلف، اطمینان و ظن اطمینانی را نیز از روی مسامحه، علم محسوب می‌کند و مسامحه عرف در تطبیق مفهوم بر مصداق هیچ‌گونه اعتباری ندارد؛ زیرا میزان در تطبیق مفهوم بر مصداق، دقت عقلی است، نه مسامحه عرفی و اگر با دقت عقلی مفهوم علم را بر مصادیق آن منطبق سازیم خواهیم دید که اطمینان و ظن اطمینانی خارج از قلمرو علم هستند؛ هرچند در عرف به نام علم نامیده شوند (شعرانی، ۱۳۷۳، ص ۲۵).

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت مرحله تطبیق مفهوم بر مصداق، پس از مرحله تفسیر واژه و مفهوم‌شناسی قرار دارد. یعنی ابتدا باید مفهوم واژه مورد نظر را شناخت سپس آن را بر مصادیق مختلف تطبیق کرد. در بحث حاضر، نزاع و تردید در تطبیق مفهوم بر مصداق نیست. بلکه به نظر می‌رسد تردید در صدق مفهوم بر مصداق است این تردید ناشی از شفاف نبودن مفهوم عرفی علم است. به سخن دیگر، مشخص نیست که «علم» در نظر عرف، مفهومی محدود و مضیق دارد یا مفهومی موسع؟ پس تردید در صدق مفهوم است و باید به عرف مراجعه کرد.

برای روشن‌تر شدن مطلب، اشاره‌ای به نظر محقق نایینی مفید به نظر می‌رسد. ایشان از جمله کسانی است که در تطبیق مفهوم بر مصداق، مرجعیت عرف را نپذیرفته و قائل به دقت عقلی است. به عقیده وی در بحث تشخیص مفهوم و مصداق چند صورت را باید تفکیک کرد:

گاهی، اصل معنای لفظ مشخص و معلوم نیست؛ در چنین صورتی مسلماً برای تشخیص معنای لفظ باید به عرف مراجعه کرد، ولی گاه اصل معنای لفظ به اجمال در نزد عرف معلوم است، اما معنای لفظ به تفصیل در نزد عرف شناخته شده نیست؛ یعنی همه قیود و حدود مفهوم، شناخته شده نیست، به همین دلیل عرف در مورد صدق لفظ بر برخی مراتب معنا دچار تردید می‌شود. برای مثال، مفهوم آب که از روشن‌ترین مفاهیم نزد عرف است، گاهی در مورد صدق آن بر بعض افراد تردید می‌شود. مثلاً آیا آب آمیخته با خاک، آب نامیده می‌شود یا نه؟ به عقیده محقق نایینی در بیشتر مفاهیم عرفی، عرف در مورد صدق مفهوم بر بعض افراد شک می‌کند که در چنین مواردی باید به عرف مراجعه کرد. اما اگر مفهوم کاملاً روشن باشد برای تشخیص مصداق نمی‌توان به عرف مراجعه کرد (کاظمی خراسانی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۵۸۱).

به نظر می‌رسد بحث حاضر نیز از مصادیق شک در صدق مفهوم است. یعنی شک داریم که آیا واژه علم بر اطمینان و علم عرفی صدق می‌کند یا نه، پس مرجع در چنین مواردی، عرف است.

از این گذشته به نظر می‌رسد در تطبیق مفهوم بر مصداق نیز نظر صاحب‌نظرانی ترجیح دارد که قضاوت عرف را معتبر دانسته‌اند؛ زیرا شارع در القای احکام به امت مانند دیگر مردم است و محاورات و خطابات شارع همانند محاورات مردم است؛ پس چنان که قانونگذار عرفی در صدور احکام خود هم در تعیین مفهوم و در تعیین مصداق به فهم عرف اعتماد و استناد می‌کند، در قوانین شرعی نیز این تشخیص و فهم عرف، به رسمیت شناخته شده است. برای مثال، اگر در قوانین عرفی، حکمی برای «خون» وضع شود موضوع این حکم همان چیزی است که به نظر عرف به نام خون شناخته می‌شود. پس هم برای تعیین مفهوم و هم تشخیص مصداق خون باید به عرف مراجعه کرد. حال اگر در جایی، رنگ خون وجود داشته باشد عرف، وجود خون را در چنین مواردی انکار می‌کند هرچند با دید دقیق فلسفی و عقلی، رنگ خون، عرضی است که جز با وجود معروض تحقق نمی‌یابد (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸۴).

البته باید توجه داشت که در تشخیص مصادیق و تطبیق مفهوم بر مصداق، مسامحات عرفی به هیچ‌وجه پذیرفته نیست، حتی صاحب‌نظرانی که نظر عرف را در تطبیق مفهوم بر مصداق پذیرفته‌اند، به صراحت اعلام کرده‌اند که منظور از اعتبار نظر عرف، اعتبار نظر دقیق عرف است، نه نظر مسامحی آن. پس موضوع احکام شرعی عبارت است از چیزی که

حقیقتاً و بدون تسامح به وسیله عرف شناخته می‌شود. برای مثال موضوع حکم نجاست عبارت است از «خون حقیقی به نظر عرف»، پس اگر عرف مسامحه کند و ماده‌ای را که حقیقتاً خون نیست به نام خون بشناسد، این مسامحه عرفی پذیرفته نیست. همان‌گونه که اگر عقل به کمک برهان چیزی را خون بداند نظر عقل در این باره پذیرفته نیست (خیمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸۴).

دوم، بر فرض بپذیریم که منظور از علم در آیات و روایات مزبور، اعتقاد جازم است، اما باز هم نمی‌تواند برای بی‌اعتباری اطمینان مورد استناد قرار گیرد؛ زیرا چنان که گفتیم با توجه به این آیات و روایات، استنباط حکم شرعی باید بر مدار علم صورت گیرد و عمل به ظنی که دلیل علمی بر اعتبار آن وجود دارد نیز در واقع عمل به علم محسوب می‌شود. بر این مبنا، اگر دلیل قطعی بر اعتبار اطمینان و علم وجود داشته باشد، چنان که طرفداران دیدگاه دوم می‌گویند، در نتیجه اطمینان از شمول نهی مذکور در این آیات و روایات خارج می‌شود.

از این گذشته برخی فقها معتقدند اساساً مراد از علم در آیه شریفه و نیز روایاتی که درباره حرمت قول به غیر علم و افتاء به غیر علم وارد شد، علم وجدانی نیست؛ زیرا اگر مراد صرف علم وجدانی باشد و عمل به غیر علم وجدانی ممنوع دانسته شود، باعث تعطیل بیشتر احکام، یا مستلزم تخصیص اکثر است. پس منظور از علم در آیات و روایات، «حجت» است (سبحانی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۷۴).

ب) آیات و روایات متعددی بر عدم اعتبار ظن دلالت می‌کند و علم عرفی نیز در واقع مرتبه‌ای از ظن است؛ هرچند در اصطلاح عرف به نام علم نامیده می‌شود. در اینجا به برخی از این آیات اشاره می‌شود:

۱. «وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ؛ بیشتر آنها

جز از گمان پیروی نمی‌کنند. گمان هرگز انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌سازد» (یونس، ۳۶).

همین مفهوم در آیه ۲۸ سوره نجم تکرار شده است. خدای متعال در این دو آیه مردمانی را به دلیل تبعیت از ظن مورد نکوهش قرار داده و به عنوان یک قاعده کلی می‌فرماید: «به‌درستی که ظن انسان را به حق نمی‌رساند» علامه طباطبایی در تفسیر خود می‌نویسد:

کلمه حق به معنای واقعیت هر چیز است و همه می‌دانیم که واقعیت هر چیزی جز به علم، یعنی اعتقاد مانع از نقیض، یا به سخن دیگر، احتمال صددرصد، درک نمی‌شود و غیر علم که یا ظن است یا شک یا وهم، واقعیت چیزی را نشان نمی‌دهد پس هیچ مجوزی نیست که انسان در درک حقایق به آن اعتماد کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۶۴).

به نظر می‌رسد این دسته از آیات نیز به جهات ذیل از دلالت بر بی‌اعتباری اطمینان و علم عرفی قاصر است:

اولاً، به عقیده برخی از فقها دو آیه‌ای که برای حرمت عمل به ظن مورد استناد قرار گرفته مربوط به اصول دین و مسائل اعتقادی است و اساساً نمی‌تواند در فروع دین و استنباط احکام شرعی مورد استناد قرار گیرد (سبحانی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۷۲؛ کاظمی خراسانی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۶۰) دقت در سیاق آیات مورد بحث و مفهوم آیات پیشین، برداشت فوق را تأیید می‌کند. برای مثال، خداوند متعال در آیات ۲۸ تا ۳۵ سوره یونس، مطالبی را خطاب به مشرکان و درباره عقاید باطل آن گوشزد می‌کند و آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي...» درست پس از این آیات قرار گرفته و به قرینه سیاق، ناظر به اعتقادات باطل و گمان‌های بی‌پایه مشرکان است و ارتباطی به مرحله فروع دین و مقررات عملی ندارد.

ثانیاً، به نظر می‌رسد اساساً کلمه «ظن» شامل اطمینان و علم عرفی نمی‌شود. مراجعه به عرف اهل زبان و لغت و نیز دقت در اصطلاحات قرآنی، این نظر را تأیید می‌کند. اطمینان که در اصطلاح عرف، علم نامیده می‌شود مرتبه‌ای فراتر از ظن و فروتر از علم منطقی است. در نتیجه، علم عرفی تخصصاً از شمول آیات و روایات نهی‌کننده از ظن، خارج هستند.

ثالثاً، به عقیده برخی مفسران، آیات ناهی از ظن، گمان‌های معقول و موجه «واژه ظن (گمان) دو معنی متفاوت دارد؛ گاه به معنی گمان‌های بی‌پایه است که طبق تعبیرات آیات قبل، هم‌ردیف هوای نفس و اوهام و خرافات است. منظور از این کلمه در آیات مورد بحث همین معنا است. معنی دیگر، گمان‌هایی که معقول و موجه است و غالباً مطابق واقع و مبنای کار عقلا در زندگی روزمره می‌باشد؛ مانند شهادت شهود در محکمه، یا قول اهل خبره، یا ظواهر الفاظ و امثال آنکه اگر این‌گونه گمان‌ها را از زندگی بشر برداریم و تنها تکیه بر یقین قطعی کنیم، نظام زندگی به کلی متلاشی می‌شود. بدون شک این قسم از ظن داخل در این آیات نیست. به تعبیر دیگر، قسم دوم درحقیقت یک نوع علم عرفی است، نه گمان. بنابراین، کسانی که با این آیه و مانند آن برای نفی حجیت ظن به‌طور کلی استدلال کرده‌اند قابل قبول نیست» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۵۳۱).

ج) سومین دلیلی که ممکن است برای بی‌اعتباری اطمینان اقامه شود، یک دلیل عقلی است؛ بدین بیان که: بدون تردید شارع مقدس احکام و مقرراتی را در عالم واقع مقرر فرموده و عمل بدان بر اشخاص لازم است. علم اجمالی به وجود پاره‌ای تکالیف مانع از آن است که انسان مسلمان، راحت‌طلبانه خود را از قید احکام و مقررات دینی آزاد بداند.

همین علم اجمالی، این حکم عقلی را به دنبال دارد که باید ذمه را از بار تکالیف مزبور فارغ ساخت. به سخن دیگر، ثبوت یقینی تکلیف، مستلزم آن است که انسان به گونه‌ای عمل کند که یقین به فراغت ذمه خود پیدا کند؛ زیرا به حکم قاعده عقلی «وجوب دفع ضرر محتمل» هنگامی که احتمال عقاب و بروز یک ضرر اخروی وجود دارد، انسان به حکم عقل موظف است به گونه‌ای رفتار کند که آن ضرر احتمالی به طور یقین برطرف شود (ر.ک: واعظ بهسودی، ۱۴۷۱، ج ۲، ص ۳۴۴).

یقین به فراغت ذمه و به تعبیر دیگر دفع ضرر محتمل، زمانی حاصل می‌شود که اولاً انسان در مرحله استنباط احکام شرعی بر مدار علم و یقین حرکت کند؛ ثانیاً در مرحله امتثال و انجام تکلیف نیز به کمتر از امتثال یقینی بسنده نکند. به طور خلاصه می‌توان گفت: تنها امتثال یقینی باعث فراغت یقینی می‌شود. بر همین اساس در استنباط احکام شرعی نمی‌توان به کمتر از علم اعتماد کرد؛ زیرا در صورت عمل به ظن یا اطمینان، احتمال مخالفت با واقع وجود دارد و با وجود چنین احتمالی، احتمال عقاب و ضرر محتمل برطرف نمی‌شود.

این استدلال را می‌توان در سه مقدمه خلاصه کرد:

- به طور یقین تکالیفی در عالم واقع برای انسان‌ها مقرر شده است؛
- انسان‌ها موظف‌اند به گونه‌ای عمل کنند که یقین به فراغت ذمه خود پیدا کنند؛
- یقین به فراغت ذمه تنها در صورتی حاصل می‌شود که انسان بر مدار علم و یقین حرکت کند.

حال با توجه به این سه مقدمه به تحلیل استدلال یادشده می‌پردازیم. به نظر می‌رسد، از این سه مقدمه، دو مقدمه اول بدون تردید صحیح و خدشه‌ناپذیر است، اما در مورد مقدمه سوم باید با تأمل بیشتری سخن گفت. مقدمتاً باید این نکته را به خاطر داشت که حاکم مستقل در باب تفریغ ذمه و اطاعت و عصیان، عقل است و به حکم عقل فراغت ذمه لزوماً متوقف بر انجام حکم واقعی چنان که هست نمی‌باشد. توضیح اینکه، در باب فراغت ذمه چند گونه می‌توان اندیشید:

اول اینکه بگوییم فراغت ذمه تنها در صورتی حاصل می‌شود که انسان حکم واقعی شریعت را چنان که در واقع مقرر شده، استنباط کند و بدان عمل نماید. این فرض تنها در عالم ذهن قابل تصور است و با واقع سازگار نیست. مکلف کردن افراد به تطبیق عمل خود با واقع، تکلیف به غیر مقدور است و تکلیف به غیر مقدور عقلاً قبیح بوده و از ناحیه شارع

نیز صادر نمی‌شود. بسیاری از ادله‌ای که انسان‌ها برای وصول به احکام واقعی در دست دارند ظنی است و ادله قطع‌آور نیز به این آفت مبتلا هستند که چه‌بسا قطع و علم شخص، برخلاف واقع باشد بنابراین، نمی‌توان گفت همه افراد باید علم به واقع حاصل کنند و بر طبق واقع، آنچنان که هست، عمل نمایند تا فراغت ذمه بیابند.

نگرش دیگر این است که معتقد شدیم فراغت ذمه متوقف بر قطع به واقع است نه عمل به واقع. براساس این نگرش، شخص برای اینکه یقین به فراغت ذمه پیدا کند باید احکام شرعی را به صورت قطعی استنباط و به آن عمل کند. این فرض نیز نادرست است؛ زیرا چنان که گفتیم بیشتر ادله‌ای که برای استنباط احکام شرعی در دسترس داریم ظن‌آور و غیر یقینی هستند و تنها احکام محدودی را می‌توان به‌طور قطعی استنباط کرد. از این‌رو، متوقف دانستن فراغت ذمه بر قطع به واقع، مستلزم تکلیفی فراتر از توان و طاقت انسان‌ها است و باعث می‌شود که در بیشتر موارد، فراغت ذمه حاصل نشود.

فرض سوم این است که بگوییم فراغت ذمه متوقف بر عمل کردن به «حجت معتبر» است. براساس این نگرش، عمل به واقع و تحصیل علم به واقع موضوعیت ندارد، بلکه آنچه اهمیت دارد اقامه دلیل معتبر و حجت قطعی است. بنابراین، برای فراغت ذمه یا باید احکام شرعی را به صورت قطعی استنباط کرد (قطع، حجیت ذاتی دارد)، یا به ادله غیر علمی استناد کرد که حجیت و اعتبارشان به صورت قطعی به اثبات رسیده است. مرحوم آخوند خراسانی در این باره می‌نویسد: «انه لا شبهة فی ان هم العقل فی کلّ حال انما هو تحصیل الأمان من تبعه التکالیف المعلومة من العقوبة علی مخالفتها» (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۳۱۵) و در جای دیگر می‌نویسد: «و قد عرفت استقلاله بكون الواقع با هو هو مفرغ و ان القطع به حقیقة او تعبداً مؤمن جزماً» (واعظ بهسودی، ۱۴۷۱، ج ۲، ص ۳۲۰).

در نتیجه، فراغت ذمه متوقف بر قطع و یقین است، اما ادله ظنی و اطمینان‌آور نیز در صورتی که اعتبارشان به صورت یقینی احراز شود، باعث فراغت ذمه خواهند بود. در ادامه بحث خواهیم دید که دلیل قطعی بر اعتبار اطمینان در استنباط حکم شرعی وجود دارد، پس عمل به اطمینان نیز موجب یقین به فراغت ذمه است.

گفتار سوم: دیدگاه اعتبار علم عرفی در استنباط احکام شرعی

در گفتار دوم دیدیم همه دلایلی که برای اثبات بی‌اعتباری علم عرفی یا اطمینان اقامه‌شده از رسیدن به مطلوب قاصرند و در نتیجه، دلیل قاطعی بر بی‌اعتباری علم عرفی وجود ندارد.

در این گفتار به بررسی ادله‌ای می‌پردازیم که برای اثبات اعتبار علم عرفی یا مطرح شده، یا می‌توان مطرح کرد. پیش از ورود به بحث یادآوری این نکته لازم است که «حجیت» در اصول فقه بر دو گونه است: حجیت ذاتی (غیر مجعول) و حجیت مجعول (حکیم، ۱۴۱۸، ص ۲۵). حجیت ذاتی آن است که هیچ‌گونه نیازی به جعل و اعتبار ندارد. چنین حجیتی به عقیده اصولیان، ویژه قطع و علم است. اما حجیت دیگر ادله، امارات و اصول، نیازمند جعل یا امضای شارع است. در مورد اعتبار علم عرفی نیز دو راه پیش روی ما است: اگر بتوانیم حجیت ذاتی آن را اثبات کنیم دلیل دیگری بر اعتبار آن نیاز نخواهد بود ولی در غیر این صورت باید به دنبال دلیل قطعی بر اعتبار علم عرفی باشیم.

نکته دیگر اینکه، برای اثبات اعتبار علم عرفی و اطمینان، نمی‌توان به ادله ظنی یا اطمینان‌بخش اعتماد کرد؛ زیرا ادله ظن‌آور به‌خودی‌خود اعتباری ندارند (اصل عدم حجیت ظن) و استناد به ادله اطمینان‌بخش نیز مستلزم دور یا تسلسل است. پس ناچار برای اثبات اعتبار علم عرفی باید دلایلی اقامه کرد که جزمی و قطعی باشند.

در اینجا به بررسی ادله اعتبار علم عرفی می‌پردازیم:

۱. ممکن است گفته شود علم عرفی، نوعی از علم به شمار می‌آید و همچون علم قطعی، دارای حجیت ذاتی است. پس اعتبار آن برخاسته از ذات علم بوده و دلیلی برای اثبات اعتبار آن لازم نیست.

این استدلال صحیح به نظر نمی‌رسد. در مورد اعتبار علم قطعی (به معنای اعتقاد جازم و صددرصد) تردیدی وجود ندارد. به عقیده بسیاری از صاحب‌نظران، «حجیت»، لازمه ذاتی قطع است و از آن جداشدنی نیست (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴، ص ۳۴) اما علم عرفی هرچند در اصطلاح عرف به نام «علم» نامیده می‌شود، برخلاف علم قطعی، دارای حجیت ذاتی نیست. باید دانست که ویژگی «حجیت ذاتی» چیزی نیست که تنها دایرمدار نام علم باشد، بلکه راز این ویژگی را باید در ماهیت علم جستجو کرد. در واقع، علت اینکه قطع دارای حجیت ذاتی است این حقیقت است که طریقت و کاشفیت واقع، جزء ذات قطع یا لازمه وجود آن بوده و همواره بدان پیوسته است. برخی از صاحب‌نظران معتقدند حقیقت قطع، چیزی جز کشف واقع برای انسان نیست. یعنی شخص قاطع، حقیقت را بی‌پرده و آشکارا دریافت کرده و به نظر خود به واقعیت رسیده است پس کشف حقیقت، جزء ماهیت و ذات قطع است (کاظمی خراسانی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶) برخی نیز معتقدند کاشفیت از واقع گرچه جزء ذات قطع نیست، اما لازمه ذات قطع است چنان که ویژگی

«زوج بودن» لازمه اعداد زوج است (واعظ بهسودی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۸) به هر تقدیر براساس هر دو مبنا، ویژگی حجیت، از لوازم ذاتی قطع است و از آن جدا نمی‌شود. با توجه به آنچه گفته شد در مورد اطمینان و علم عرفی بهتر می‌توان قضاوت کرد. علم عرفی مرتبه‌ای پایین‌تر از اعتقاد جازم است. در حالت اطمینان و علم عرفی، حقیقت به‌طور کامل برای شخص منکشف نشده و درصد ناچیزی از احتمال خلاف در ذهن او وجود دارد. پس علم عرفی به‌طور جازم و صددرصد کاشف از واقع نیست و به همین دلیل، فاقد حجیت ذاتی است. به سخن دیگر، وجود احتمال نقیض، هرچند به اندازه ناچیز، مانع از آن است که واقعیت به‌طور کامل بر شخص آشکار شود و بر همین اساس اعتبار علم عرفی نیازمند جعل یا امضای شارع است.

۲. مهم‌ترین دلیل اعتبار علم عرفی، سیره و بناء عقلا است. «سیره» عبارت است از استمرار عادت مردم و بناء عملی آنان بر انجام یا ترک یک چیز. اگر سیره متعلق به عرف عام و جمیع عقلا باشد، آن را سیره عقلایی و به تعبیر اصولیان متأخر، «بناء عقلا» می‌نامند و اگر سیره متعلق به همه مسلمانان — به اعتبار اینکه مسلمانند — یا پیروان مذهب خاصی باشد، آن را سیره متشرعه یا سیره اسلامی نامند (مظفر، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۱) پس منظور از بناء عقلا، رفتار معینی است که همه خردمندان در برخورد با یک واقعه از خود نشان می‌دهند بی‌آنکه اختلاف زمان، مکان، فرهنگ، دین و مذهب آنان تأثیری در بروز این رفتار داشته باشد (حکیم، ۱۴۱۸، ص ۱۹۱).

بناء عقلا خودبه‌خود فاقد حجیت است؛ زیرا تنها قطع و یقین، دارای اعتبار ذاتی هستند و حجیت آنها نیازمند دلیل نیست، اما ادله غیر قطعی و از جمله، بناء عقلا برای اینکه معتبر شناخته شود نیازمند دلیل قطعی بر اعتبار و به سخن دیگر، کشف قطعی موافقت و امضای شارع است (مظفر، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۱؛ واعظ بهسودی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۴۶۲).

تأیید یک بناء عقلایی از سوی معصوم ممکن است به صورت تأیید لفظی باشد که در این صورت تردیدی در حجیت بناء عقلا باقی نمی‌ماند. اما در مورد سکوت شارع و معصوم (ع) که اصطلاحاً عدم ردع نامیده می‌شود، به عقیده بسیاری از صاحب‌نظران، هر گاه معصوم (ع) از شیوه عقلا آگاه شود یا در حضور وی چنین شیوه‌ای اجرا گردد و به‌رغم اطلاع و امکان ردع، سکوت کرده مخالفت خود را با آن ابراز نکند، سکوت معصوم با امکان ردع، دلیل بر موافقت او با بناء عقلا است. پس با وجود این شرایط، «عدم ردع» برای حجیت بناء عقلا کافی است (قنواتی، وحدتی شیرازی و عبدی پور، ۱۳۷۹، ص ۳۰).

استدلال به بناء عقلا بر اعتبار علم عرفی در استنباط احکام شرعی بر چند مقدمه استوار است:

نخست آنکه، خردمندان در تمام شؤون زندگی خود به علم عرفی و اطمینان اعتماد می‌کنند؛ دوم آنکه، در استنباط احکام شرعی نیز، بناء عقلا، علم عرفی را کافی می‌داند؛ و سوم آنکه، شارع مقدس و امامان معصوم(ع) هرگز از چنین شیوه‌ای منع و ردع نکرده‌اند. نتیجه‌ای که از این سه مقدمه با عنایت به مطالب پیش‌گفته به دست می‌آید آن است که شارع مقدس نیز با اتخاذ چنین شیوه‌ای موافق است و در نتیجه می‌توان در فرایند استنباط احکام شرعی به علم عرفی و اطمینان، بسنده کرد. اینک به بررسی و تحلیل سه مقدمه یادشده می‌پردازیم:

بناء خردمندان در عمل به اطمینان در امور روزمره زندگی بر کسی پوشیده نیست. درحقیقت، آنان اطمینان و علم عرفی را به منزله علم قطعی تلقی و بدان اعتماد می‌کنند. البته آنان تفاوت روشنی میان ظن و علم عرفی قائل‌اند. خردمندان در عین حال که معمولاً برای ظن، اعتبار قطعی قائل نیستند (البته در برخی امور خود به ظن نیز بسنده می‌کنند) اما برای اطمینان و علم عرفی، ارزش زیادی قائل‌اند و خود را در چارچوب تنگ علم منطقی محصور نمی‌کنند. سیره عقلا در اعتماد به علم عرفی به اندازه‌ای در نفوس آنان رسوخ کرده که به صورت یک عادت و قریحه راسخ برای آنان درآمده است. بر این اساس، در مسائل شرعی و امور مربوط به استنباط و عمل به احکام شرعی نیز براساس همین قریحه و عادت رفتار می‌کنند.

نکته مهم آن است که اگر اکتفا و اعتماد به اطمینان در مسائل شرعی مورد تأیید و امضای شارع نبود یقیناً از آن ردع می‌کرد به سخن دیگر، شارع مقدس و امام معصوم(ع) به خوبی اطلاع دارند که خردمندان در تمام شؤون زندگی خود به علم عرفی اعتماد می‌کنند و با توجه به رسوخ این عادت در نفوس آنان، در استنباط احکام شرعی نیز به علم عرفی اعتماد خواهند کرد؛ بنابراین، در صورتی که اعتماد به علم عرفی در استنباط احکام شرعی مورد تأیید شارع نباشد، بر وی لازم است که مردم را از این کار باز دارد و به اصطلاح، ردع کند. زیرا عدم ردع از سوی او باعث می‌شود مردم در امور شرعی خود، همچون دیگر امور زندگی‌شان به علم عرفی اعتماد کنند و در نتیجه در مسیری خلاف نظر و رضایت شارع گام بردارند. با مراجعه به آیات و روایات نمی‌توان موردی را یافت که شارع مقدس، پیامبر(ص) یا امامان معصوم(ع) مردم را از عمل به اطمینان در استنباط احکام شرعی باز داشته باشند.

بناء عقلا را به صورت دیگری نیز می‌توان بیان کرد. خردمندان، هم در ابلاغ قوانین و مقررات و هم در دسترسی به آن، به اطمینان و علم عرفی اعتماد می‌کنند. دسترسی به احکام و دستورهای مقامات نیز از این قانون مستثنا نیست. برای نمونه، هنگامی که از طرق اطمینان بخش، به وجود قانون یا مقررهای علم عرفی پیدا می‌کنند، عمل به آن را لازم می‌شمرند و اگر کسی از عمل به چنین قانونی سرپیچی کند، عذر او را مبنی بر عدم قطع و یقین به قانون نمی‌پذیرند. شارع مقدس نیز برای دسترسی مردم به قوانین و مقررات شرعی، روش خاصی ابداع نکرده و به همان شیوه‌های عقلایی اعتماد نموده است. به سخن دیگر، شارع مقدس، شیوه‌های عقلایی را که خردمندان برای دسترسی به قوانین و مقررات و نیز فرمان‌های مقامات، معتبر می‌شناسند، مورد تأیید قرار داده است؛ چرا که اگر چنین شیوه‌هایی را نمی‌پسندید، خردمندان را از اِعمال این شیوه‌ها بازمی‌داشت و ردع می‌کرد، یا شیوه خاص خود را به آنان ابلاغ می‌نمود. اعتماد به اطمینان و علم عرفی نیز از مهم‌ترین و راسخ‌ترین شیوه‌های عقلایی و رایج در میان خردمندان است.

ممکن است گفته شود آیات و روایاتی که عمل کردن به غیر علم و عمل به ظن را ممنوع دانسته، برای ردع از عمل کردن به اطمینان کافی است؛ زیرا اطمینان، یقیناً خارج از قلمرو علم قطعی و به سخن دیگر، مرتبه‌ای از ظن (اعتقاد راجح) است و براساس آیات و روایات مزبور، اعتماد به این اطمینان، مورد رضایت شارع نیست.

در مورد آیات و روایات ناهی از ظن و عمل کردن به غیر علم، در گفتار گذشته به تفصیل سخن گفتیم و اثبات شد که این آیات و روایات به دلایل مختلف، شامل اطمینان و علم عرفی نمی‌شود. بنابراین، نمی‌توان به آنها برای ردع از بناء عقلا استناد کرد. نکته‌ای که در اینجا باید بیفزاییم آن است که بر فرض که اطلاق آیات و روایات مزبور، شامل اطمینان و علم عرفی گردد، باز هم این آیات و روایات برای ردع از عمل به علم عرفی کافی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا اگر وجود یک بناء عقلایی و عمل به آن در استنباط احکام شرعی، مورد رضایت شارع نباشد، بر شارع لازم است به گونه‌ای ردع و منع خود را اعلام نماید که در دفع سیره مزبور مؤثر باشد. پس هرچه سیره، قوی‌تر و راسخ‌تر باشد، ردع و منع از آن نیز باید با قوت و صراحت بیشتری صورت گیرد (حائری، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۴۹). عمل به اطمینان و اعتماد به علم عرفی، چنان در سیره عقلا رسوخ کرده و در شؤون مختلف زندگی آنان جاری و ساری است که ردع آن، تنها به وسیله اطلاق آیات و روایات مزبور ممکن نیست. به سخن دیگر در صورت عدم موافقت شارع با عمل به اطمینان، شارع

باید نارضایتی خود را با صراحت و قاطعیت تمام اعلام دارد تا تردیدی در آن وجود نداشته باشد. صاحب‌نظران اصول در مورد حجیت ظواهر الفاظ و حجیت خبر ثقه همین نظر را ابراز کرده‌اند. به عقیده آنان بناء عقلا در عمل به ظواهر و خبر ثقه به اندازه‌ای راسخ و قوی است که باعث می‌شود عمومات و اطلاعات نهی‌کننده از ظن، اساساً از شمول این موارد انصراف داشته باشند و شامل ظواهر و خبر ثقه نشوند (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۸۳).

بنابراین، به نظر می‌رسد برای اعتبار علم عرفی در استنباط حکم شرعی می‌توان به بناء عقلا استناد کرد و با توجه به عدم ردع از ناحیه شارع، تأیید و موافقت شارع نیز به اثبات می‌رسد. در این زمینه اشاره به کلام دو تن از فقیهان برای تأیید مطلب مفید به نظر می‌رسد. یکی از فقیهان معاصر در این باره می‌نویسد: «ان الظاهر ان الوثوق والاطمینان يعتبر عند العقلاء و لم یردع عنه الشارع لا فی احراز الموضوعات و لا فی الاحکام» (تبریزی، ۱۴۲۶، ص ۴۹).

فقیه دیگری درباره استقراء مفید اطمینان می‌نویسد: «استقراء غالبی هرچند موجب علم نیست و لذا در اموری که نیازمند دلیل قطعی است به آن اعتماد نمی‌شود، ولی استقراء در اثبات احکام فرعی کافی است به شرط اینکه قرائن دیگری به آن ضمیمه شود و به اطمینان منجر شود» (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۲۲).

نتیجه بحث اینکه برای اعتبار علم عرفی می‌توان به بناء عقلا استناد کرد، اما اعتبار اطمینان در فرایند استنباط احکام شرعی این پرسش را به دنبال دارد که آیا اطمینان به حکم شرعی، از هر راهی حاصل شود برای مجتهد معتبر است، یا تنها اطمینانی که از راه‌های متعارف حاصل می‌شود اعتبار دارد؟ در پاسخ به این سؤال باید یادآوری کرد که علم و قطع از آنجا که دارای حجیت ذاتی است در نتیجه از هر راهی — ولو راه‌های غیر معمول — حاصل شود برای شخص عالم، معتبر است، ولی در مورد اطمینان باید به قلمرو دلالت دلیل اعتبار آن مراجعه کرد؛ زیرا اطمینان فاقد حجیت ذاتی است.

تنها دلیل بر اعتبار علم عرفی، بناء عقلا است. می‌دانیم که بناء عقلا یک دلیل لَبّی است پس باید به قدر متیقن آن اکتفا نمود. به نظر می‌رسد قدر متیقن از بناء عقلا، مواردی است که اطمینان، از راه‌های متعارف و عادی حاصل شده باشد. خردمندان نیز در امور زندگی خود، به‌ویژه در اموری که دارای اهمیت زیاد است، به اطمینان حاصل از راه‌های غیر متعارف و غیر عادی اعتماد نمی‌کنند. بنابراین، در استنباط احکام شرعی که دارای اهمیت فوق‌العاده است نمی‌توان به هر گونه اطمینانی اعتماد کرد؛ به‌ویژه اگر هدف از استنباط حکم شرعی، کشف واقع و رسیدن به احکام واقعی دانسته شود؛ زیرا خردمندان برای احراز واقع تنها به اطمینانی اعتماد می‌کنند که حاصل از اسباب متعارف باشد.

نتیجه‌گیری

به عقیده صاحب‌نظران، تنها قطع و یقین دارای حجیت ذاتی است و ادله غیر علمی برای آنکه اعتبار یابند، نیازمند دلیل قطعی بر اعتبار هستند. اطمینان، هرچند در عرف به نام علم نامیده می‌شود ولی به یقین، فاقد حجیت ذاتی است. پس برای آنکه اعتبار آن در فرایند استنباط حکم شرعی اثبات شود، باید دلیل قاطعی بر اعتبار آن وجود داشته باشد. پرواضح است که برای اثبات اعتبار علم عرفی، نمی‌توان به ادله ظن‌آور یا اطمینان بخش اعتماد کرد. دلایل متعددی که برای بی‌اعتباری علم عرفی اقامه شده، از دلالت بر مطلوب قاصرند پس دلیل موجهی دال بر بی‌اعتباری علم عرفی وجود ندارد. برخی از دلایلی که برای اثبات اعتبار علم عرفی مورد استناد قرار گرفته نیز قابل پذیرش نیست، ولی به نظر می‌رسد با استناد به بناء عقلا می‌توان به خوبی، اعتبار علم عرفی در استنباط حکم شرعی را اثبات کرد. خردمندان در تمام امور زندگی خود به علم عرفی بسنده می‌کنند و خود را محصور در قطع و یقین منطقی نمی‌دانند. این شیوه مسلّم عقلایی، با توجه به عدم ردع از ناحیه شارع، معتبر و قابل استناد است.

منابع

- ابن فارس، احمد، (۱۳۸۷) ترتیب مقایس اللغة، ترتیب و تنقیح سعیدرضا علی عسکری و حیدر مسجدی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ابن منظور (۱۴۰۸)، لسان العرب، ج ۷ و ۹، چ ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اصفهانى، شیخ محمدحسین (۱۴۰۴) الفصول الغریبه، [بی‌جا]: دار احیاء العلوم الاسلامیه.
- انصاری، شیخ مرتضی (۱۳۶۹) فراید الاصول، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- تبریزی، میرزا موسی (بی‌تا)، اوثق الوسائل، قم: کتبی نجفی.
- تبریزی، شیخ جواد (۱۴۲۶)، تنقیح مبانی العروه، کتاب الاجتهاد والتقلید، چ ۱، قم: دارالصدیقه الشهیده (س).
- حائری، سیدکاظم (۱۴۰۸)، مباحث الاصول (تقریرات درس شهید سیدمحمدباقر صدر)، ج ۲، چ ۱، قم: ناشر: مؤلف.
- حکیم، سیدمحمدتقی (۱۴۱۸)، الاصول العامة للفقہ المقارن، قم: المجمع العالمی لاهل البيت (ع).
- خراسانی (آخوند)، محمدکاظم (۱۴۰۹)، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل البيت.
- خمینی (امام)، سیدروح الله (۱۴۱۵)، انوار الهدایه، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۵)، الرسائل، ج ۱، قم: اسماعیلیان.
- خوانساری، سیداحمد (۱۴۰۵)، جامع المدارک، ج ۲، چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، لغت نامه، تهران: ج ۱۰، چ ۱، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۲)، تهذیب الاصول (تقریرات درس امام خمینی)، ج ۳، قم: اسماعیلیان.
- شعرانی، میرزا ابوالحسن (۱۳۷۳)، المدخل الی عذب المنهل، چ ۱، قم: دبیرخانه کنگره دوستمین سالگرد میلاد شیخ انصاری.
- شهابی، محمود (۱۳۶۱)، رهبر خرد، چ ۶، تهران: کتابفروشی خیام.
- شهرستانی، سیدمحمدحسین (بی‌تا)، غایة المسئول (تقریرات درس آیت الله ملا محمد حسین اردکانی)، قم: مؤسسه آل البيت.

طباطبایی (علامه)، سیدمحمدحسین (بی‌تا)، حاشیه‌الکفایه، ج ۲، تهران: بنیاد علمی فکری علامه طباطبایی.

_____ (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ج ۱۳، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، العدة فی اصول الفقه، قم: چاپخانه ستاره.

عاملی، حسن بن زین‌الدین (بی‌تا)، معالم‌الدین، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عاملی، محمد بن حسن (حر) (۱۴۰۹)، وسائل‌الشیعه، ج ۲۷، قم: مؤسسه آل‌البیت.

علم‌الهدی، سیدمرتضی (۱۳۶۳)، الذریعة الی اصول الشریعه، ج ۱، چ ۲، تهران، دانشگاه تهران.

علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۵)، فقه و عرف، چ ۲، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴)، ترتیب کتاب‌العین، ج ۲، چ ۱، تهران: اسوه.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۲)، القاموس‌المحیط، ج ۴، چ ۱، بیروت: دار‌احیاء التراث العربی.

قمی (میرزا)، ابوالقاسم (۱۳۷۸)، قوانین‌الاصول، ج ۱، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی.

قنواتی، جلیل؛ سیدحسن وحدتی و ابراهیم عبدی‌پور (۱۳۷۹)، حقوق قراردادها در فقه امامیه، ج ۱، چ ۱، تهران: سمت.

کاظمی خراسانی، محمدعلی (۱۴۱۷)، فواید‌الاصول (تقریرات درس آیت‌الله نایینی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی، ج ۱، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.

مشکینی، میرزاعلی (۱۳۷۱)، اصطلاحات‌الاصول، چ ۵، قم: دفتر نشر‌الهادی.

مظفر، محمدرضا (بی‌تا)، اصول‌الفقه، ج ۲، قم: اسماعیلیان.

_____ (۱۴۰۰)، المنطق، بیروت: دارالتعارف.

معین، محمد (۱۳۷۱)، فرهنگ فارسی، ج ۲، چ ۸، تهران: امیرکبیر.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱)، قواعد‌الفقهیه، ج ۲، چ ۳، قم: مدرسه امام امیرالمومنین (ع).

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، ج ۲۲، چ ۱، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.

موسوی بجنوردی، سیدحسن (بی‌تا)، منتهی‌الاصول، ج ۲، قم: مؤسسه بصیرتی.

نجفی، شیخ محمدحسن (بی‌تا)، جواهر الکلام، ج ۷، چ ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 نراقی، ملا احمد (۱۴۱۵)، مستند الشیعه، ج ۱۷، چ ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت.
 واعظ بهسودی، سیدمحمد سرور (۱۴۱۷)، مصباح الاصول (تقریرات درس آیت‌الله
 سیدابوالقاسم خویی)، ج ۳، قم: کتابفروشی داوری.
 وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل (۱۴۲۴)، الفوائد الحائریه، چ ۲، قم: مجمع الفکر
 الاسلامی.
 هاشمی شاهرودی، سیدعلی (۱۴۲۴)، دراسات فی علم الاصول (تقریرات درس آیت‌الله
 سیدابوالقاسم خویی)، ج ۴، قم: مؤسسه دائره‌المعارف فقه اسلامی.