

تحلیل حجیت بنای عقلا با رویکردی در مسائل مستحدثه^۱

سید مجتبی حسین‌نژاد*

چکیده

بدون شک بنای عقلا از جمله ادله مهم استخراج احکام شمرده می‌شود. لذا لازم است ماهیت این بنا و گستره حجیت آن خصوصاً نسبت به مسائل مستحدثه مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. نگارنده پس از تبیین مبانی حجیت بنای عقلا در میان صاحب‌نظران و نقد و بررسی آن، صحت مبانی اول را که بر پایه احراز عدم ردع بنای عقلا از ناحیه شارع است، اثبات می‌کند. در گام بعدی نیز به بررسی ثمرات هر یک از این مبانی در مواجهه با مسائل مستحدثه می‌پردازد. سپس در نهایت به تحلیل احراز عدم ردع بنای عقلا از ناحیه شارع با توجه به مبانی اول که تنها مبانی صحیح میان مبانی حجیت بنای عقلا شمرده می‌شود، نسبت به مسائل مستحدثه پرداخته و عدم ردع بنای عقلا از ناحیه شارع را از طریق حجیت سیره بر مبانی قضیه طبیعی و طبیعت عقلایی به همراه پاسخ به مناقشات مقدر و نقد طرق دیگر، به اثبات می‌رساند.

کلیدواژه‌ها: بنای عقلا، احراز عدم ردع، ارتکاز عقلا، قضیه حقیقیه.

۱- تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۴/۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱/۳۱

*پسادکتری فقه و اصول، استادیار فقه و حقوق اسلامی مؤسسه آموزش عالی پارسا، بابلسر، ایران (نویسنده

مسئول) mojtaba@writeme.com

۱- طرح مسأله

بنا و سیره عقلا یکی از منابع مهم فهم احکام است. با این وجود چندان که باید به تنقیح آن پرداخته شود، در میان بزرگان فقهی و اصولی از آن بحث نشده است، بلکه تنها بعضی از بزرگان فقهی و اصولی به صورتی اجمالی از آن بحث نموده‌اند. این در حالی است که بسیاری از صاحب‌نظران در مواضع مختلفی به آن تمسک نموده‌اند. آنچه که بر اهمیت بحث فوق می‌افزاید و چه بسا می‌تواند از مهمترین ثمرات تحلیل حجیت سیره عقلا شمرده شود، اثبات وجود بنای عقلایی معتبر و حجیت آن در مسائل مستحدثه است که می‌تواند در استنتاج حکم شرعی آن مسائل مستحدثه نقش مهمی را ایفا کند.

در تحقیق حاضر پس از تبیین مبانی مختلف علمای فقه و اصول در حجیت بنای عقلا و تحلیل و بررسی آنها، در نهایت ثمرات هر یک از این مبانی در مواجهه با مسائل مستحدثه مورد کنکاش و تحلیل قرار می‌گیرد.

۲- ماهیت بنای عقلا

بنای عقلا عبارت است از روش عموم مردم در مسائل مختلف و روزمره زندگی. به عبارت دیگر: در برخی امور، مردم از ملیت‌های مختلف و در زمان‌های مختلف، توجه و اعتماد بر روش واحدی می‌کنند که از آن به بنای عقلا تعبیر می‌کنند و پایه و اساس روابط مردم در ابعاد مختلف زندگی آنها است. مثلا همه‌ی مردم در تمام زمان‌ها و مکان‌ها به ظاهر کلام گوینده توجه کرده و بر اساس آن عمل می‌کنند و یا همه‌ی مردم در هر زمینه‌ای به اهل خبره مراجعه کرده و طبق آن عمل می‌کنند (نائینی، ۱۳۷۶، ۳، ۱۹۲-۱۹۳؛ عراقی، ۱۴۱۷، ۳، ۱۳۷؛ صدر، ۱۴۱۸، ۱، ۱۱۱؛ همان، ۱۳۹۵، ۱۶۸؛ مظفر، ۱۴۳۰، ۳، ۱۷۶).

البته لازم به ذکر است: سیره در صورتی که متعلق به عموم و جمیع عقلا نباشد بلکه به مسلمانان از جهت آنکه مسلمانند و یا پیرو مذهب خاصی می‌باشند، اختصاص داشته باشد، به عنوان سیره متشرعه نامگذاری می‌شود (مظفر، ۱۴۳۰، ۳، ۱۷۶). تفاوت جوهری سیره متشرعه و بنای عقلا در آن است که سیره متشرعه در حقیقت نتیجه بیان شرعی است و به نحوی کاشف از دلیل شرعی است. در صورت فراهم شدن سیره متشرعه، دیگر احتمال ردع از آن معنا ندارد؛ زیرا به طریق برهان آنی، سیره کاشف از بیان شارع است. در صورتی که بنا و سیره عقلا محصول بیان شارع نیست و بر اساس بیان شارع منعقد

نمی‌گردد، یعنی زاده طبیعت عقلایی است، لذا می‌توان احتمال ردع شارع را درباره آن داد (صدر، بی‌تا، ۴، ۲۳۴).

بسیاری از اصولیون (نائینی، ۱۳۷۶، ۳، ۱۹۲؛ عراقی، ۱۴۱۷، ۴، ۲۴۱) در بیان ماهیت بنای عقلا معتقدند که مراد از بنای عقلا (یا سیره عقلا) سیره و عملی است که ناشی از فطرت و ارتکاز انسان‌ها باشد نه سیره ناشی از مبادی دیگر، مانند اجبار و ظلم و ستم حاکم زورمند یا دستور پیامبر الهی. به گفته شهید صدر (بی‌تا، ۴، ۲۳۴) اصطلاح «بنای عقلا» تنها شامل عمل و سلوک عقلا نیست، بلکه شامل «مرکزات عقلایی» (یعنی آن احکام عقلایی که در ژرفای ادراک و فطرت خردمندان وجود دارد، هرچند بر طریق آن سلوک عملی ندارند) نیز می‌شود. البته تبیین بیشتر این نظریه در ضمن بحث روشن خواهد شد.

۳- اقسام بنای عقلا

حال پس از روشن شدن ماهیت بنای عقلا باید گفت که بنای عقلا بر چند قسم است:

قسم اول: بناهایی که تنها منقح موضوع حکم شرعی بوده و موجب مشروعیت حکم نمی‌شوند بلکه حکم از راه اطلاق ادله آیات و روایات محرز می‌گردد. تنقیح موضوع حکم شرعی از راه بنای عقلا به یکی از دو صورت ذیل است:

۱. تنقیح ثبوتی: یعنی سیره عقلا منقح و به وجودآورنده فرد حقیقی موضوع باشد. به دیگر سخن، سیره عقلا در تنقیح موضوع به صورت ثبوتی دخیل است. از باب نمونه در قرآن کریم در مورد نفقه زن آمده است: «فامساک بمعروف» که مقتضایش وجوب نفقه از ناحیه شوهر بر زن است. منتها از اینکه مقدار نفقه چه اندازه است، با در نظر گرفتن سیره و بنای رایج در آن زمان و مکان محاسبه می‌شود.

۲. تنقیح اثباتی: سیره به صورت اثباتی - نه ثبوتی - و از باب کشف، در تنقیح موضوع مدخلیت دارد و مبین موضوع در مرحله اثبات باشد.

به عنوان مثال، دلیلی چون «المؤمنون عند شروطهم»، مقتضایش عمل به شروط و عهود باشد و ما نیز بر اساس تباری و سیره عقلا کشف کنیم که عقلا هرگاه مالی را بدهند، مایلند که در برابر آن به همان مقدار مالی را صاحب شوند و راضی به کمتر از آن نمی‌باشند و این بنا در واقع کاشف از شرط

ضمنی در عقد شمرده می‌شود از اینکه نباید تفاوت فاحشی در عقد بین عوض و معوض وجود داشته باشد و مطابق با روایت فوق، عمل به آن واجب می‌باشد.

تفاوت این دو صورت در جایی ظاهر می‌شود که افرادی از این سیره خارج شوند که در صورت اول، خروج هیچ تاثیری نمی‌تواند در تنقیح ثبوتی داشته باشد، در حالی که در صورت دوم، خروج موجب می‌شود که سیره جنبه کاشفیت خود را از دست داده و دیگر نتواند منقح موضوع در مرحله اثبات باشد (صدر، بی تا، ۴، ۲۳۴).

قسم دوم: سیره‌هایی که منقح و مثبت ظهور دلیل لفظی است و مناسبت‌های عرفیه و مرتکبات اجتماعی که مربوط به فهم نص می‌باشند، تحت آن قرار می‌گیرند (همان، ۲۳۵).

قسم سوم: سیره‌ای که بواسطه آن بر کبرای حکم شرعی استدلال می‌شود. مثل سیره عقلاییه‌ای که اقامه شده بر اینکه هر کسی چیزی را حیازت کند، مالکش می‌شود. این قسم از سیره، گاهی در مباحث فقهی به ویژه بخش معاملات برای اثبات حکم شرعی کلی واقعی به کار می‌رود، و گاهی در مباحث اصول چون مباحث حجیت ظواهر و حجیت خبر واحد برای اثبات حکم شرعی ظاهری بدان استناد می‌شود (همان، ۲۳۶).

۴- عدم حجیت ذاتی بنای عقلا

حال پس از روشن شدن اقسام بنای عقلا، باید گفت:

قسم اول از بنا و سیره عقلا در هر دو صورتش، نیازی به دلیل زائد ندارد، چرا که به طور حقیقی به صورت ثبوتی یا اثبات، منقح موضوع حکم شرعی است، لذا نیازی نیست که فقیه در استنباط احکام شرعی هنگامی که به سیره استناد می‌کند، به دنبال اثبات معاصرت و همزمانی این سیره در زمان صدور نص باشد؛ زیرا چنانچه گذشت، هیچ مداخلیتی برای این سیره در حکم کلی شرعی نیست، بلکه آنچه که در این هنگام لازم است، وجود این سیره در زمان اثبات حکم است (همان، ۲۳۵). قسم دوم نیز پس از اثبات حجیت ظواهر، نیازمند به دلیل زائد نیست (همان). اما در رابطه با قسم سوم باید گفت که صاحب نظران در این مورد به دو گروه تقسیم می‌شوند:

گروه اول: بعضی از بزرگان و صاحب نظران، معتقدند که حجیت این قسم از بنای عقلا نیز چون دو قسم قبل، ذاتی است و نیازمند به دلیل زائدی نیست.

از جمله بزرگان معتقد به این نظریه، علامه طباطبایی در حاشیه‌اش بر کفایه است. معظم‌له در حاشیه خود بر کفایه می‌نویسد:

تحقق بنا از عقلا بما هم عقلایی که در متن جامعه و راه تکامل قرار دارند، هیچ انسانی بالفطره با آن مخالفت نخواهد کرد و اگر مخالفتی فرض شود، موافقت در عین مخالفت خواهد بود و آن عندالتأمل روشن خواهد شد. مانند اینکه انسان بر فطرت عمل بر اساس علم آفریده شده و اگر فرض کنی که انسانی به همراه خود بگوید که به آنچه که با علم از من برایت ثابت می‌شود عمل نکن، بلکه به خاطر مصلحتی خلاف آن عمل کن، تخلف آن شخص از علم خود، عین امتثال تکلیف علمی اولیش می‌باشد. آن گاه شما در بحث وضع دانستی که اعتبار وضع و دلالت لفظی، مقتضای فطرت انسانی و نظام اجتماع است. از اینرو عقلا بر آن بنا گذاشته‌اند و معنا ندارد که از آن منع شود. چنانچه دانستی. بله ممکن است بتوانیم ردع و منع از آن را تصور کنیم، به گونه‌ای که از منع آن، پذیرش لازم آید. چنانچه گذشت. از اینجا مشخص می‌شود که بنای عقلا بالذات حجت است. بدین معنا که حجتی نیست حد وسط در استدلال قرار گیرد، مانند: علم (بی‌تا، ۲، ۲۰۵).

علامه در تفسیر المیزان نیز با بیان دیگر به تحلیل این نظریه پرداخته و معتقد است که ملاک حسن و قبح افعال هماهنگی و یا ناهماهنگی آن با مصالح اجتماعی است؛ چون این مصالح از ضروریات نظام اجتماعی می‌باشند، لذا مخالفت شارع با آنها مخالفت با اجتماع و نظام بشری است (بی‌تا، ۵، ۹-۱۱). به دیگر سخن اینکه اگر بنای عقلا به معنای واقعی شکل بگیرد به طور مسلم رضایت و امضاء شارع وجود دارد و دلیل آن هم این است که این نباتات ناشی از ضروریات نظام اجتماعی هستند که انسان‌ها فطرتاً آنها را درک می‌نمایند و مخالفت شارع با بنای عقلا مخالفت با اجتماع و نظام بشری است.

نقد نظریه گروه اول: پذیرفتن این استدلال از علامه مبنی بر اینکه از انکار بنای عقلا اثبات آن لازم می‌آید، ممکن نیست؛ زیرا، اولاً: سیره‌های عقلایی تنها در صورتی که با همان سیره انکار شود، از انکارش اثبات لازم می‌آید، اما اگر یک سیره با سیره دیگری نفی شود، از نفی و انکار آن، اثبات آن سیره لازم نمی‌آید تا اینکه منجر به دور شود؛ مثلاً مولا با (نص) که متن قطعی است، ظواهر را از حجیت بیندازد، یا خبر ثقه را با خبر قطعی از حجیت بیندازد، مانند اینکه به شخص بگوید اگر خبر ثقه ای از من رسید نپذیر. در این صورت دور لازم نمی‌آید؛ زیرا خبر اول قطعی است و خبرهای غیرقطعی را از حجیت ساقط می‌کند (اکبرنژاد، ۱۳۸۹، ۱۳۳-۱۳۲). ثانیاً: اگرچه علامه در این تقریر، با ارجاع بنای عقلا به

فطرت، به نوعی قائل به حجیت ذاتی بنای عقلاست و لکن باید در نظر داشت این ارجاع نمی‌تواند راهگشای مشکل بناهای مستحدثه از طریق عدم اشتراط معاصرت و حجیت تبعی باشد، چرا که احراز این بناات و تشخیص موارد آن بسیار مشکل و چالش برانگیز است. ثالثاً؛ استفاد از سخنان علامه در قسمتی دیگر از همان کتاب (طباطبایی، بی‌تا، ۲، ۲۰۵)، منوط‌بودن حجیت بنای عقلا به عدم ردع از جانب شارع می‌باشد. بر این اساس نمی‌توان با توجه به این ملاک، حجیت بنای عقلا را ذاتی جلوه داد.

گروه دوم: در برابر گروه اول، بسیاری از بزرگان و صاحب نظران معتقدند که حجیت این قسم از بنای عقلا، نیازمند به دلیل زائد است و بنای عقلا ذاتاً و به خودی خود فاقد حجیت است؛ زیرا تنها قطع و یقین فی نفسه و ذاتاً حجت بوده و به تبع آن اثبات حجیت آن نیازمند به دلیل نیست، اما ادله غیر قطع و یقین که از جمله آنها بنای عقلاست برای اینکه حجت محسوب شوند، احتیاج به پشتیبانی دلیل قطعی بر اعتبارشان می‌باشد (مظفر، ۱۴۳۰، ۳، ۱۷۷؛ صدر، بی‌تا، ۴، ۲۳۶-۲۳۷).

۵- وجوه حجیت بنای عقلا

پس از اثبات عدم حجیت ذاتی بنای عقلا، لازم است دلیل قطعی بر اعتبار آن اقامه شود. در صورتی که دلیل لفظی معتبری بر تأیید و امضای یک سیره عقلایی وجود داشته باشد، در این صورت در اعتبار این سیره مشکلی وجود ندارد، منتها در اغلب موارد خصوصاً در مسائل مستحدثه، نمی‌توان به یک چنین دلیلی دست یافت. در چنین مواردی با جستجو در منابع اصولی روشن می‌شود که در وجه حجیت بنای عقلا سه مبنای مختلف وجود دارد که در این قسمت از بحث به بیان این مبانی و نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.

۵-۱- مبانی اصولیین در حجیت بنای عقلا

مبنای اول: احراز عدم ردع از ناحیه شارع؛ مشهور بین اصولیین معتقدند که بنای عقلاء تنها در صورتی معتبر است که به نحو قطعی، مورد تأیید و رضایت شارع باشد. لذا بنابراین مبنا بنای عقلا در

۱. «ان بناء العقلاء لا يكون دليلاً إلا إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقه الشارع و إمضاؤه لطريقه العقلاء لأن اليقين تنتهي إليه حجيه كل حجه؛ همانا بنای عقلا دلیل نیست، مگر زمانی که به نحو یقین موافقت و امضای شارع نسبت به سیره‌ی عقلا از آن فهمیده شود؛ زیرا حجیت هر حجتی به یقین می‌رسد.»

حقیقت به عنوان یک دلیل شرعی محسوب می‌شود نه یک دلیل عقلی. به دیگر سخن بنای عقلا در این مبنا، تنها جنبه کاشفیت و طریقت دارد و آنچه منشا و مبنای حجیت است، گفتار یا کردار و دست کم تقریر و سکوت شارع است. با توجه به این مبنا، سیره عقلا از آنجایی که تنها یک عمل عمومی و عادت شایع است که میان تمام انسان‌ها رواج دارد و چون منشأ آن اندیشه نیست، کشفی را به همراه ندارد و واقع را نشان نمی‌دهد، بلکه عادت اجتماعی شایع است. از این رو در ذات خود حجت نیست و ماورای خود را ثابت نمی‌کند بلکه حجیت آن، به تأیید شارع باز می‌گردد و از این رو دلیل مستقلی در کنار کتاب و سنت به شمار نمی‌آید؛ زیرا سیره عقلا با این توضیح، یکی از راه‌های اثبات سنت است.

مشهور بین اصولیین برای احراز موافقت و رضایت شارع، طریقه تقریر را به سخن آوردند به این صورت که سکوت و عدم ردع معصوم(ع) در مورد یک سیره کاشف از موافقت ایشان با آن سیره است(صدر، ۱۴۰۸، ۲، ۱۰۱). به عبارت دیگر مشهور اصولیین برای حجیت سیره عقلایی، لااقل احراز عدم منع را ضروری دانسته‌اند(عراقی، ۱۴۱۷، ۳، ۱۳۸؛ حائری یزدی، بی‌تا، ۲، ۲۳۹ و ۳۳؛ نائینی، ۱۳۷۶، ۳، ۱۹۳؛ حکیم، بی‌تا، ۱۹۸؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۳، ۶، ۳۳). آیت‌الله حکیم در این زمینه می‌نویسد:

علت نیاز عرف و بنای عقلا به تقریر معصوم(ع) این است که بنای عقلا حجت قطعی در مقام کشف از واقع نیست؛ زیرا ممکن است که شارع راه دیگری را غیر از بنای عقلا طی کند و سیره عقلا را ردع نماید ... ولی در بنای عقلا با تقریر و امضای معصوم(ع) یا عدم ردع آن، مکلف قطع به حجیت آنها پیدا می‌کند(حکیم، بی‌تا، ۱۹۸). برای اثبات این موافقت نیز دو مرحله را باید در نظر داشت:

مرحله اول: اینکه معاصرت و همزمانی سیره مورد نظر با پیامبر اکرم(ص) یا یکی از معصومین(ع) ثابت شود. زیرا در مورد سیره‌ای که در زمان معصومین(ع) وجود ندارد و پس از آن حادث شده است، نمی‌توان موافقت معصوم(ع) را احراز کرد(موسوی خمینی، ۱۳۶۷، ۲، ۱۶۶).

بر این اساس حجیت بنای عقلا تنها پس از اثبات امتداد تاریخی آن تا زمان معصوم(ع) و اثبات هم مسلک بودن با آنها است(حکیم، بی‌تا، ۱۹۳). برای احراز این معاصرت به چندین راه تمسک جسته شده است از جمله:

راه اول: وجود سیره‌ای خاص که موضوع آن مورد ابتلای همگان است و بودن اتفاق نظر و وحدت عمل در آن، گویای آن است که این سیره دارای ریشه‌های کهن است و به زمان امامان معصوم(ع) می‌رسد.

راه دوم: اینکه به واسطه نقل‌های تاریخی و شهادت‌معتبر، معاصرت مزبور را احراز کنیم.
 راه سوم: با استقرا و جستجو در جوامع مختلف و مشاهده وجود یک سیره عقلایی در آنها، به این نکته برسیم که سیره مزبور در زمان معصوم(ع) نیز وجود داشته است.

راه چهارم: مسأله‌ای که خواهان اثبات وجود سیره در آن هستیم، اگر بسیار مورد ابتلای مردم باشد و خلاف رفتاری که سیره بر آن منعقد شده باشد و نزد مردم و متشرعه، از واضحات نباشد و در لسان روایات و ادله هم در این باب پرسش و پاسخی دیده نشود، در چنین حالتی کشف می‌کنیم که این رفتار خاص در زمان معصوم(ع) نیز وجود داشته است، وگرنه یا خلاف آن از واضحات نزد مردم بوده و یا آنکه در این مورد پرسش‌های زیادی مطرح می‌شد که هر دو خلاف فرض ماست.

راه پنجم: در موردی که قصد اثبات انعقاد سیره بر آن را داریم، اگر فرض کنیم چنین سیره‌ای نبوده است، باید جانشین و بدیلی داشته باشد که چنین جانشینی معمولاً به فراموشی سپرده نمی‌شود و به سبب اهمیت موضوع ثبت شده و به ما می‌رسد(صدر، ۱۴۱۸، ۱، ۲۷۸-۲۸۱؛ همان، ۱۴۰۸، ۲، ۱۱۸).

مرحله دوم: اینکه موافقت شارع با سیره مورد نظر احراز گردد. برای کشف این موافقت، در صورتی که شارع با یک دلیل لفظی موافقت خود را با سیره اعلام کرده باشد، مشکلی نیست چه بسا اینکه در این مورد خود دلیل لفظی، صرف نظر از بنای عقلا می‌تواند به عنوان یک دلیل مستقل در نظر گرفته شود. اما در صورتی که هیچ دلیل لفظی برای تایید یک سیره وجود نداشته باشد، در این صورت برای احراز موافقت به عقیده بسیاری از دانشمندان اصولی، زمانی که معصوم(ع) از شیوه عقلا آگاه شود یا در حضورش چنین شیوه‌ای احراز گردد و علی‌رغم اطلاع و امکان ردع، سکوت کرده و مخالفت خود را با آن ابراز نکند، موافقت او را می‌توان با تمسک جستن به دو جمله شرطیه کشف نمود:

جمله شرطیه اول: اینکه اگر شارع با مفاد سیره عقلایی مورد نظر موافق نبود، مخالفت خود را ابراز می‌نمود و مردم را از عمل بر طبق آن سیره عقلایی ردع می‌کرد؛ زیرا معصوم(ع) به عنوان حجت خدا بر بندگان، مسؤول تبلیغ شریعت و احکام الهی است. پس اگر در امری که مخالف با شریعت است، سکوت اختیار کرده و مخالفت نکند، در واقع نقض غرض کرده و از رسالت و مسؤولیت خود تخلف ورزیده است که با توجه به عصمت امامان معصوم(ع) از ساحت مقدس وی به دور است.

همچنین گذشته از قرینه عقلیه فوق، قرینه حالیه نیز مقتضی آن است که سکوت معصوم(ع) و عدم ردعش در صورت امکان ابراز مخالفت، در برابر رفتارهای عقلایی عام، بر موافقت حالی ایشان با آن

رفتارها دلالت دارد و مثل این است که در برابر رفتارهای شخص خاصی که در حضور ایشان انجام شده است، سکوت کرده است که همچون سکوت پدر در قبال رفتار خاص فرزندش، کاشف از رضای اوست. جمله شرطیه دوم؛ اینکه اگر معصوم (ع) مردم را از عمل به سیره عقلایی مورد نظر منع می‌نمود، خبر آن قطعاً به دست ما رسیده بود؛ زیرا منع شارع از یک شیوه عقلایی که مورد عمل همگان است به اندازه ای مهم تلقی می‌شود که بدون شک در جامعه امروزی بازتاب وسیعی داشته و از سوی افراد مختلف نقل خواهد شد و از آنجایی که چنین ردعی به دست ما نرسیده، خود می‌تواند کاشف از آن باشد که هیچ ردعی صورت نگرفته است (نائینی، ۱۳۷۶، ۳، ۱۹۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۶۷، ۲، ۱۶۶). به عبارت دیگر درجه و اهمیت ردع از هر سیره‌ای به اهمیت و درجه نفوذ آن سیره بستگی دارد، مثلاً خبر ردع معصوم (ع) از رفتار فردی خاص که بر خلاف موازین صورت گرفته است، ممکن است به ما نرسد چون لازم نیست که خبر همه وقایع به ما برسد، لیکن نهی و ردع از سیره ناروایی که در میان عموم مردم رایج است و در احوال گوناگون تکرار می‌شود، باید بارها صورت گیرد تا متناسب با شدت آن باشد و بتواند ریشه‌های چنین سیره‌ای را از بین ببرد. چنین ردعی طبیعتاً تردیدها و در نتیجه پرسش‌هایی در میان متشرعه به وجود می‌آورد و آنان از معصوم (ع) سؤال‌هایی می‌کنند که قطعاً آثار و جلوه‌های آنها در روایات و آثار منقول از معصومین (ع) منعکس می‌شود، تا آنکه چنین سیره‌ای نابود شود. حال طبق حساب احتمالات، بسیار بعید است که خبر و اثر چنین ردع و نهی از ما پنهان مانده باشد.

توجه به این نکته لازم است که در استدلال به تقریر برای اثبات حجیت بنای عقلا لازم است که جریان سیره عقلایی اولاً؛ در حیطه مسائل شرعی بوده؛ البته شیوع سیره در میان عقلا در امور عرفی و غیرشرعی چه بسا به صورت ناخودآگاه می‌تواند در امور شرعی نیز بروز کند. ثانیاً؛ سیره مورد نظر در دید و شنود معصوم (ع) باشد و رواج سیره در زمان معصوم (ع)، از چنان شیوعی برخوردار باشد که معصوم (ع) نیز کاملاً از آن آگاه باشد. ثالثاً؛ امکان ردع از ناحیه شارع مقدس وجود داشته باشد. لذا در صورتی که معصوم (ع) به دلائلی همچون تقیه، ابراز مخالفت برای وی ممکن نباشد، این سکوت نمی‌تواند کاشف از تقریر باشد (نائینی، ۱۳۷۶، ۳، ۱۹۳-۱۹۲).^۱

۱. میرزای نائینی در بحث از خبر واحد، اصلی‌ترین دلیل حجیت خبر واحد را بنای عقلا می‌داند و می‌افزاید که سه عامل می‌تواند در شکل‌گیری سیره و بنای عقلا مؤثر باشد که عبارتند از:

مبنای دوم: عدم احراز ردع از شارع؛ باید در نظر داشت، مطابق با مبنای اول، حداقل احراز عدم ردع و اثبات عدم مخالفت شارع لازم است، در حالی که مطابق با این مبنا، عدم احراز ردع و عدم اثبات مخالفت شارع کفایت می‌کند. یعنی همین که از وجود ردع و منع شارع اطلاعی نیابیم، موافقت شرع احراز می‌شود. بر این اساس، مبنای دوم با مبنای اول در برگشت حجیت بنای عقلا به سنت و عدم حجیت ذاتی آن و نیازمند بودن آن به تأیید شارع، همگام است، منتها طرفداران این مبنا در کیفیت کشف تأیید شارع، راه دیگری را پیمودند. طرفداران این مبنا پا را فراتر از مبنای اول گذاشته و نظر شارع مقدس را بر حسب طبع اولی با بنای عقلا که ناشی از فطرت اجتماعی عقلایی می‌باشد همسو می‌دانند. به نظر آنها معاصرت و همزمانی در حجیت بنای عقلا شرط نبوده و اصل بر موافقت شارع با آنهاست.

شریف‌العلمای مازندرانی (بی‌تا، ۳۹۹)، اصفهانی (۱۳۷۴، ۳، ۱۲ و ۶، ۲، ۳۲۰ و ۲۳۳)، مغنیه (بی-تا، ۲۲۲) و موسوی بجنوردی (۱۳۸۰، ۱۵۶-۱۵۵) از جمله بزرگان معتقد به این نظریه می‌باشند.

مرحوم اصفهانی ضمن ابراز مخالفت صریح با نظر مشهور و اعلام کفایت «عدم احراز ردع» می‌نویسد: «آن چه در حجیت روش عقلا لازم است همین است که ردع و منع شارع از آن ثابت نباشد و دیگر اثبات عدم ردع و احراز امضای آن روش لازم نیست، تا لازم باشد در صورت جهل به عدم ردع و یا عدم علم به امضای شارع، بنا را بر عدم حجیت این سیره بگذاریم» (۱۳۷۴، ۳، ۱۲). وی معتقد است که حب ذات انسان اقتضا دارد که برای اجتماع قائل به حسن باشد، همان اجتماعی که ضامن بقای ذات انسان است. علاقه انسان‌ها به حفظ نظام اجتماعی و بقای نسل بشر موجب می‌شود که عقلا برای افعالی که مصالح عمومی را در بر می‌گیرند، قائل به حسن و شایستگی شده و فاعل آن را تمجید کنند و در نتیجه سیره عملی خودشان را بر طبق «بنای بر حسن» سامان دهند.

الف) قوه قاهره و قدرت سلطان جائز که بر اثر آن همه عقلا مؤظف و مجبور به أخذ سیره‌ای شوند که شکل-دهنده این بنای عقلائیه شود.

ب) امر پیامبر و یا جانشینان وی سبب پیدایش سیره و بنای عقلا باشد.
پ) فطرت عقلا که از سوی خداوند در نهاد آنان به ودیعه گذاشته شده می‌تواند منشأ پیدایش سیره‌ای عقلائیه باشد. از نظر میرزای نائینی وجه اول و دوم عادتاً محال است و صرفاً وجه سوم می‌تواند منشأ و مبنای شکل‌گیری سیره و بنای عقلا باشد. پس هرگاه چنین سیره‌ای شکل گرفت باید در مرای و مسمع معصوم باشد و نیز امکان ردع این سیره از ناحیه امام(ع) وجود داشته باشد تا در صورتی که اگر معصوم آن را ردع نکرده باشد این سیره حجیت پیدا نماید.

همین عقلا در مقابل، برای افعالی که به نوعی در نظام زندگی اجتماعی اخلاص به وجود می-آورند و مفسده‌ای عمومی به همراه دارند، اعتبار قبح کرده و بنا را بر سرزنش فاعل آن می‌گذارند. این گونه قضایا اموری هستند که هر عاقلی اگر به مصلحت و یا مفسده عام آنها توجه کند، مطابق آنها حکم می‌نماید و اساساً صدق و کذب این قضایا به تطابق و عدم تطابق این قضایا با آرای عقلاست نه اینکه واقعیتی و رای توافق عقلا داشته باشند. آنگاه می‌افزاید:

شارع که دو حیثیت دارد: ۱- حیثیت شاریت ۲- حیثیت عاقلیت، از لحاظ حیثیت دوم روش او با روش و سیره عقلایی یکی است؛ زیرا شارع به لحاظ این حیثیت از جمله عقلا و رئیس عقلاست، لذا نمی-تواند مصالح و مفاسد عقلایی را نادیده بگیرد و بر خلاف آن حکم کند. بنابراین اساس شارع مقدس در سیره های عقلایی مشارکت دارد مگر اینکه احراز شود به عنوان شارع با آن سیره مخالفت کرده است (همان، ۲، ۳۲۰ و ۲۳۳ و ۳، ۱۲ و ۶).

مستفاد از سخنان آخوند (۱۴۲۳، ۳۴۸) نیز آن است که وی از طرفداران این نظریه است، چنانچه محقق اصفهانی نیز این مبنا را منتسب به آخوند می‌داند (همان، ۵، ۳۰).

بر این اساس می‌توان اختلاف نظر محقق اصفهانی با مشهور فقها را در این نکته دانست که به عقیده ایشان، نظر شارع به حسب طبع اولی با نظر عقلا یکی است و شارع در تمام سیره های عقلایی داخل است مگر این که اثبات و احراز شود که منع یا مخالفت نموده است. بنابراین وی «عدم احراز ردع» را کافی می‌داند در حالی که مشهور، احراز رضایت را لازم می‌دانند که تنها با «احراز عدم ردع» حاصل می‌شود.

مبنای سوم: گروهی از اصولیین برای حجیت بنای عقلا، حجیت سیره مورد نظر را به واسطه ارجاع آن به حکم عقل اثبات نمودند (آشتیانی، ۱۴۰۳، ۱، ۱۷۱ و ۳، ۵۳؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ۲، ۴۱۷). مطابق با این مبنا، علت حجیت بنای عقلا کاشفیت آن از حکم عقل است. بنابر این مبنا در واقع، بنای عقلا طریقی برای رسیدن به حکم عقل در نظر گرفته می‌شود، چرا که وقتی عقلای عالم با عقل خود روایی یا ناروایی عملی را درک کردند قهراً شارع که خود رئیس عقلاست، این حکم را خواهد داد. همان گونه که شارع به عنوان رئیس عقلا اگر حکمی داشته باشد چون حکم او مطابق عقل سلیم است، طبعاً عقلای عالم نیز به آن حکم معتقد خواهند بود. به دیگر سخن از آنجایی که تحسین و تقبیح عقلی از اموری است که آراء عقلا به جهت مصالح و مفاسد عامه بر آن متفق است، ناگزیر معقول نیست که شارع حکمی بر خلاف آن داشته باشد. چرا

که طبق فرض، این حکم اختصاصی به عاقل یا طایفه‌ای از عقلا ندارد و به لحاظ مصالح عمومی برای همه روشن و متفق علیه است و شارع هم از عقلا، بلکه رئیس عقلا است؛ پس او هم از آن حیث که عاقل است همچون دیگر عقلاست و گرنه عدم حکم شارع، بماهو عاقل، مستلزم خلف خواهد بود. زیرا طبق فرض، این حکم بدیهی برای همه و متسالم علیه عند الکل است. در نتیجه، عدل از آن جهت که عدل است، نزد عقلا و از جمله شارع، حسن است؛ و ظلم از آن جهت که ظلم است، نزد عقلا و شارع قبیح است. البته تفاوت نظرها در این که فعلی خاص عدل است یا ظلم، امر معقولی است، لکن موجب نقض آن کبرای کلی نخواهد شد. پس در موضوع کلی عدل و ظلم معقول نیست که شارع، از آن جهت که عاقل است، حکمی برخلاف حکم عقلا داشته باشد. چون ساحت شارع از اقتراحات غیر عقلائیة منزه است، و لذا معقول نیست که شارع با حفظ حیثیت عاقلیت به آنچه مورد حکم عقلاست، حکم نکند. در نتیجه با توجه به قانون ملازمه می‌توان امضا و تقریر شارع را احراز نموده و نتیجتاً مفاد بنای عقلا را یک حکم شرعی دانست.

بر اساس مبنای فوق، بنای عقلا خود موضوعیت ندارد، بلکه اساس و مستند اعتبار آن، حکم بدیهی عقل است، عقلی که یکی از منابع احکام به شمار می‌آید. لذا حجیت بنای عقلا با توجه به این مبنا، بر پایه حسن و قبح عقلی می‌باشد. میرزای آشتیانی در بحث حجیت خبر واحد در استدلال به بنای عقلا، تصریح کرده است که بنای عقلا کشف علمی از حکم عقل به حجیت خبر ثقه می‌کند، البته تا مادامی که طریق دیگری از سوی شارع جعل نشده و یا از روش عقلا منع نکرده باشد (۱۴۰۳، ۱، ۱۷۱).

آیت الله بروجردی نیز، مرجع بنای عقلا را تحسین و تقبیح عقلی می‌داند. ایشان در خلال بحث از حجیت ظواهر می‌نویسند: ... پس مرجع استدلال به این نیست که سیره عقلا حد وسط باشد تا گفته شود که برهان (انی) یا (لمی) است؟ بله بازگشت آن به این ادعاست که مثلاً حجیت ظواهر از احکام ضروری برای هر عقلی است و بازگشت آن به حسن و قبح عقلی است؛ زیرا هر عقلی حکم می‌کند که اگر عبد به صرف احتمال خلاف، از ظاهر کلام الزام آور مولا سرپیچی کند، عقوبت او از جانب مولا نیکوست و اگر عبد موافق ظاهر عمل کند، گرچه موجب تخلف از حکم الزامی دیگری شود، عقوبت وی قبیح است و هیچ عقلی برای اثبات آن نیازمند اقامه برهان و یاری گرفتن از سایر عقول نیست (بروجردی، ۱۴۱۵، ۲، ۴۱۷).

در نتیجه مهم‌ترین تفاوت این مبنا با دو مبنای اول آن است که بنای عقلا با توجه به دو مبنای اول از باب کشف از سنت حجت بوده در حالی که بنابر این مبنا از باب کشف از حکم عقل حجت است. از

واضح است که در صورت پذیرفتن این مبنا، نیازی به تکلف در پیمودن مراحلی که برای اثبات احراز موافقت و رضایت شارع در مبنای اول در کلام مشهور اصولیین گذشت، نیست.

۵-۲- نقد و بررسی

شهید صدر پس از آوردن مبنای دوم، بر آن خرده گرفته و معتقد است که منشأ بنای عقلا همیشه امر فطری و عقلانی نیست تا شارع با عقلا هم مسلک باشد بلکه گاه ممکن است ناشی از عواملی غیر عقلی باشد. افزون بر اینکه ممکن است شارع برای اتخاذ طریقی عقلانی‌تر از روش عقلا با بنای عقلا مخالفت کرده باشد. گذشته از اینکه حتی اگر شارع را هم مسلک با عقلا بدانیم، در صورتی که اگر این وحدت طریق به صورت یقینی مقتضی آن باشد که شارع هرگز در مقام تشریح با عقلا مخالفت نمی‌کند، بدون شک بر خلاف فرض است؛ زیرا فرض بر آن است که احتمال وجود مخالفت شارع با عقلا می‌باشد و در صورت بنا گذاشتن بر فرض احراز موضع شارع از جهت عاقل بودنش، نمی‌توان هیچ گونه نقشی در منجزیت و معذرت عقلی دارا باشد، چرا که مواضع غیر مولوی شارع در این زمینه موضوعیت ندارد (صدر، ۱۴۱۸، ۱، ۲۶۵؛ همان، بی‌تا، ۴، ۲۴۵).

بر این اساس با توجه به مناقشه شهید صدر، وجه اشکال در مبنای سوم نیز روشن می‌شود؛ زیرا چه بسا برخی بناهای عقلایی ناشی از حکم عقل نیست، بلکه ریشه در عواطف و احساسات، اجبار و فشار خارجی و عواملی مانند آن دارد. گاه علایق‌ها و احساسات مشترک و یا به توجه به یک سری نیازهای یکسان و ...، رویه‌های متحد الشکلی اتخاذ نموده‌اند، بدون آنکه حکم عقل در اتخاذ این رویه‌ها نقشی داشته باشد. به عبارت دیگر حکم عقل در مواردی که حکم آن جاری است، منوط به اطلاع و آگاهی بر مصالح و مفاسد واقعی است؛ یعنی عقل با توجه به این که بر مصالح و مفاسد واقعی اطلاع دارد، می‌تواند در موارد مورد نظر حکم صادر کند و حال این که بنای عقلا منوط به آگاهی بر مصالح و مفاسد واقعی نیست، بلکه همین که خردمندان رویه‌ای را در زندگی خود در پیش می‌گیرند و روش آنها بر ترک رفتار قرار گیرد، بنای عقلا محقق می‌شود، بر این اساس بنای عقلا لزوماً ریشه در حکم عقل ندارد. چنانچه آیت الله حکیم در این مورد می‌نویسد:

فرق میان بنای عقلا و حکم عقل آن است که حکم عقل - در مواردی که می‌تواند حکم کند - نتیجه اطلاع بر مصالح و مفاسد واقعی است. چنانکه خواهد آمد - در حالی که در تحقق بنای عقلا، چنین شرطی

وجود ندارد؛ زیرا این سیره بدون دلیل و ابتداء صادر می‌شود، بنابراین صلاح و فساد متعلق خود را ثابت نمی‌کند و چه بسا بخش عظیمی از ظواهر اجتماعی از همین بنا ریشه گرفته است. البته در صورت کشف نکردن از واقع، صلاحیت ندارد که انسان با استناد به آن بر مولا احتجاج کند؛ زیرا برای او الزام‌آور نیست و تنها با اقرار یا عدم منع یا صدورش از خود او، یقین به صحت احتجاج به سیره عملیه مولا حاصل می‌شود (حکیم، بی‌تا، ۱۹۲).

همچنین با توجه به اینکه محدوده مدرکات عقلی تنها شامل امور کلی می‌شود، در حالی که قلمرو بنای عقلا جزئیات را نیز در بر می‌گیرد (همان، بی‌تا، ۱۹۱)، نمی‌توان حجیت سیره مورد نظر را به واسطه ارجاع آن به حکم عقل اثبات نمود.

گذشته از اینکه مطابق با این مبنا چنانچه گذشت، بر اساس قانون ملازمه می‌توان امضا و تقریر شارع را احراز نموده و نتیجتاً مفاد بنای عقلا را یک حکم شرعی دانست، در حالی که نباید فراموش نمود که بر اساس برخی مبانی میان حکم شرع و عقل ملازمه‌ای وجود ندارد، زیرا چه بسا شارع به کاری دستور می‌دهد، اما عقل قدرت درک ملاک آن را ندارد؛ برای مثال، روزه آخر ماه رمضان واجب، ولی روزه اول ماه شوال عید فطر حرام است و عقل از دست یافتن به علت این دو حکم ناتوان می‌باشد. به همین دلیل است که علمای شیعه قیاس را در احکام شرعی باطل می‌دانند (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ۱، ۷۹۲). بر این اساس اثبات مبنای سوم متوقف بر اثبات ملازمه بین حکم عقل و شرع است.

۶- تطبیق هر یک مبانی حجیت عقلا در استنتاج احکام مسائل مستحدثه

در هر صورت، در ابتدا ممکن است این طور به نظر برسد که پذیرش هر یک از این سه مبانی نتایج متفاوتی را به دنبال خواهد داشت به عنوان مثال با پذیرفتن مبنای اول که مبنای مشهور بین اصولیین است با توجه به اثبات معاصرت بنای عقلا با معصوم (ع)، نمی‌توان در مسائل مستحدثه به بنای عقلا استناد کرد، چرا که بنابر این مبنا چنانچه گذشت، تنها سیره‌هایی حجیت دارند که در عصر معصومین (ع) فعلیت داشته‌اند و آنها آن را امضاء نموده‌اند که راه‌های متعددی در شیوه کشف این رضایت، از قائلین به این مبنا ارائه شده است. ولی با پذیرفتن مبنای دوم با توجه به اینکه شارع دو حیثیت دارد: ۱- حیثیت شاریت ۲- حیثیت عاقلیت، از لحاظ حیثیت دوم روش او با روش و سیره عقلانی یکی است؛ زیرا شارع به لحاظ این حیثیت از جمله عقلا و رئیس عقلاست، لذا نمی‌تواند مصالح و مفاسد عقلایی را نادیده بگیرد و بر خلاف

آن حکم کند. بنابراین اساس شارع مقدس در سیره‌های عقلایی مشارکت دارد مگر اینکه احراز شود به عنوان شارع با آن سیره مخالفت کرده است. لذا نظر شارع مقدس که رئیس عقلا و قانون‌گذار اسلام است، بر حسب طبع و فطرت اولی موافق با نظر عقلا بوده و اصل بر موافقت شارع با این بناست مگر اینکه عدم موافقت احراز شود. در نتیجه در تأیید و عدم ردع سیره توسط شارع نیازی نیست که موضوع در زمان شارع وجود داشته باشد و به تبع آن در مسائل مستحدثه نیز با توجه به این مبنا می‌توان به بنای عقلاء استناد نمود.

همچنین با پذیرفتن مبنای سوم و حجیت بنای عقلا از باب کشف از حکم عقل، فرقی بین بنای مستحدثه و متصل به زمان معصوم (ع) نیست، بلکه سیره‌های مستحدثه‌ای که پس از زمان معصوم (ع) پیدا شده بیشتر کاشف از حکم عقل هستند؛ زیرا در اثر گذشت دوران‌های مختلف به مرور زمان عقل بشر به رشد و شکوفایی رسیده و کامل‌تر شده است و بشر شیوه‌های جاری در زندگی خود را بیشتر بر زیر ساخت های عقلایی بنا کرده است تا جنبه‌های عاطفی، احساسی یا دیگر امور خارجی.

بر این اساس با توجه به مبنای دوم و سوم می‌توان حکم مسائل مستحدثه را استنتاج نمود، ولیکن همانطوری که گذشت، صحت دو مبنای فوق مورد خدشه است و پذیرفتن آن به راحتی ممکن نیست. لذا چاره‌ای نیست که حجیت سیره در رابطه با مسائل مستحدثه را بواسطه مبنای اول که تنها مبنای صحیح در میان مبنای است، اثبات نمود. با توجه به مبنای اول، چنانچه تفصیل آن گذشت، بنای عقلا باید مورد تقریر و امضای شارع قرار گیرد در حالی که سیره و بنای ایجاد شده در رابطه با مسائل مستحدثه، از آنجایی که در زمان شارع وجود نداشت، چطور می‌تواند مورد تقریر شارع قرار گیرد؟

در پاسخ به سوال فوق، می‌توان به طُرق ذیل تمسک نمود:

طریق اول: مقتضای آیه مبارکه «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ - وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (اعراف، ۱۹۹)،

آن است که بنا و عرف مستحدثه حجت باشد؛ زیرا عرف بنا بر ادعای طبرسی در ذیل این آیه شریفه، به معنای هر روش و خوی پسندیده است که عقول مردم خوبی و درستی آن را تشخیص می‌دهند (طبرسی، بی‌تا، ۴، ۵۱۲). با حفظ این مطلب، پیامبر اکرم (ص) با توجه به مدلول صریح این آیه مأمور به امر نمودن سیره‌ها و سنن پسندیده میان عقلا می‌باشد و به تبع آن اگر پیامبر (ص) مأمور به آن سیره‌ها بوده، همه مأمور به آن سیره‌ها می‌باشند. در نتیجه قرآن با این آیه شریفه، مبنای همه عرف‌ها و سیره‌های عقلایی را تا روز قیامت بر صحت گذاشته و با این خطاب به صورت یک امضای کلی تمامی سیره‌های عقلایی

خصوصاً سیره‌های عقلایی مستحدثه را معتبر دانسته است و هرگز نمی‌توان گفت که الف و لام در «العرف»، الف و لام عهد بوده و عرف خاصی مراد خداوند است، بلکه الف و لام جنس و شامل تمامی عرف‌ها و سیره‌ها تا روز قیامت می‌شود، چنانچه علامه طباطبایی فرموده است: «فمقتضی قوله: «وَأَمْرٌ بِالْعُرْفِ» ان یامر بكل معروف» (طباطبایی، بی‌تا، المیزان، ۸، ۳۸۰). البته ممکن است گفته شد که مراد از عرف در این آیه شریفه تنها عرف‌ها و بناهایی است که مامور به شرعی می‌باشند، ولی باید در نظر داشت عرف را نمی‌توان صرفاً همان‌هایی دانست که شرع به آنها امر کرده است؛ زیرا اولاً آیه شریفه مکی است و قبل از آن بسیاری از احکام نازل یا تشریح نشده بود تا بگوییم عرف اشاره به آنها است گرچه ممکن است که به احکامی که در آینده تشریح یا نازل می‌شود، اشاره شود؛ اما خلاف ظاهر است. ثانیاً در اینجا امر به عرف شده است، اگر عرف را هم همان مامور شرعی بدانیم، آنگاه امر به مامور به شده است، امر به مامور به نیز گرچه از باب تاکید یا ارشاد به حکم عقل ممکن است؛ اما خلاف ظاهر به نظر می‌رسد؛ به این ترتیب آنچه به نظر می‌رسد، ظهور آیه شریفه این است که امر به امور پسندیده‌ای نزد مردم شده که منافاتی با اوامر و نواهی شرعی نداشته باشد (صرامی، ۱۳۷۸، ۳۳۴).

نقد طریق اول: با تامل در این دلیل دانسته می‌شود که قابل پذیرش نیست؛ زیرا ثمره حجیت سیره عقلایی، استنباط احکام است نه موضوعات، در حالی که مستفاد از «وَأَمْرٌ بِالْعُرْفِ» یک عنوان موضوعی است که شامل آن دسته از موضوعاتی می‌شود که در میان مردم به صف پسندیده و درستی معروف است و هیچ ارتباطی با احکام ندارد. موبد این مطلب آن است که اگر کسی مدعی شود که غالب مردم از قیاس و استحسان جهت رسیدن به احکام شرعی استفاده می‌کنند، آیا می‌توان گفت عمل به قیاس و استحسان داخل در این آیه شریفه بوده و ادله دیگر که دلالت بر حرمت عمل به قیاس و استحسان می‌کند، این دو را خارج کرده است (فاضل لنکرانی، حق التألیف، ۳۶-۳۷)؟

طریق دوم: در رابطه با سیره‌های مستحدثه، شک حاصل می‌شود که آیا عقلا در زمان امام معصوم(ع) هم چنین سیره‌ای داشته‌اند یا نه؟ شک در اینجا می‌تواند مجرای استصحاب قهقرائی در نظر گرفته شود. مجرای استصحاب قهقرائی، عکس مجرای استصحاب متعارف است. در استصحاب متعارف، یقین سابق و شک لاحق است، ولی در استصحاب قهقرائی شک سابق و یقین لاحق است. در مسئله حاضر یقین داریم که عقلاء سیره‌های مستحدثه‌ای چون رعایت حق التالیف دارند، شک می‌کنیم که آیا در زمان معصوم(ع) نیز عقلاء چنین سیره‌ای داشته‌اند یا نه؟ مقتضای استصحاب قهقرائی آن است که عقلا در

آن زمان چنین سیره‌ای داشته‌اند، و به تبع آن نمی‌توان این سیره‌ها را جزء سیره‌های مستحدثه شمرد. حال در این صورت با در نظر گرفتن وقوع این سیره در زمان معصوم(ع)، به راحتی می‌توان با توجه به نکات گفته شده در تبیین مبنای اول، امضای معصوم(ع) را نسبت این سیره استظهار نمود.

نقد طریق دوم: گرچه استصحاب قهقرایی چون استصحاب متعارف حجت است، منتها چنانچه بیان شد، مجرای آن تنها در صورت وجود شک سابق و یقین لاحق است، در حالی که در بحث حاضر شکی نسبت به وجود سیره‌های مستحدثه در زمان گذشته وجود ندارد، بلکه قطع و یقین به عدم تحقق آن در زمان گذشته وجود دارد. اگر از شخصی سؤال کنند که آیا در زمان گذشته، در میان عقلا چنین سیره‌هایی وجود داشت یا نه، در پاسخ به این سؤال به صورت یقینی و به طور قطع خواهد گفت: نه و متذکر می‌شود که این سیره‌ها در عصر معاصر در میان عقلا محقق شده است. لذا به خاطر عدم تحقق ارکان استصحاب قهقرایی وجهی برای اجرای آن باقی نمی‌ماند (فاضل لنگرانی، درس خارج مکاسب محرمه، جلسه ۶۷، ۱۳۸۶/۱/۲۷).

طریق سوم: مطابق با مبنای اول اگرچه همزمانی و معاصرت بنای عقلا با عصر شارع به عنوان یکی از شروط حجیت بنا عقلا می‌باشد، منتها در اثبات معاصرت مزبور باید گفت که اگر معصوم(ع) بنا عقلا را رد کرده باشند، باید چنین ردعی به دست ما رسیده باشد و حال آنکه چنین نیست وانگهی امضایی که از سکوت معصوم(ع) به دست می‌آید، بر مبنای آن نکته ثابت عقلایی در بنای عقلا است نه بر اساس سلوک فعلی عقلا در آن عصر. از این‌رو ظاهر از حال معصوم(ع) این است که بنای عقلا را امضای کبروی نموده و اختصاص به زمان قرار نداده است، لذا نفس وجود طبع عقلا به شرط عدم ردع از طرف شارع، برای اینکه کشف کنیم شارع مقتضای آن طبع عقلایی را امضا نموده، کفایت می‌کند. بنابراین اگر طبع و ارتکاز عقلایی که پایه آن رفتار است بتواند مبنا و پایه رفتارهای دیگری نیز که در زمان شارع به دلیل داشتن موضوع یا هر دلیل دیگری وجود نداشته‌اند قرار گیرد، در این صورت آن رفتارهای دیگر نیز دارای حجت گشته و معتبر می‌شوند، چرا که پایه آنها که همان ارتکاز و طبع فراگیر عقلایی بوده، در زمان شارع تأیید و تقریر شده است (صدر، ۱۴۱۸، ۱، ۲۶۴؛ همان، بی‌تا، ۴، ۲۴۷؛ مجمع فقه اهل البیت، ۱۴۲۳، ۳۳۵-۳۳۶).

شهید صدر در مقابل نظر کسانی که می‌گویند: «حجت دانستن برخی از عرف‌های زمان شارع، مثبت حجیت عرف‌های بعد از او نمی‌باشد؛ زیرا شارع بعضی از عرف‌های موجود در زمان خود را حجت دانسته و

بعضی را رد کرده است، لذا با این کبرای جزئی نمی‌توان قیاس مثبتی مبنی بر حجیت تمام عرف‌های موجود در جامعه تشکیل داد» (صدر، ۱۴۱۸، ۱، ۲۶۴) معتقد است:

حجیت سیره بر مبنای یک قضیه طبیعی بوده و در بنای عقلا همین بس است که ثابت شود آن کار بر مبنای طبیعت عقلایی انجام گرفته است، هر چند که ائمه بدان عمل نکرده باشند، در این صورت اگر مورد ردع قرار نگرفته باشد، همواره اعتبار دارد. بنابراین «بنای عقلا بماهم عقلا» به عنوان یک قضیه طبیعی حجت است و اختصاص به عرف زمان پیامبر (ص) و امام (ع) ندارد. اگر بنای عقلا را مختص به سیره زمان پیامبر (ص) و امام (ع) بدانیم، در واقع در یک قضیه طبیعی حکم را به فرد سرایت داده‌ایم که این اصلاً منطقی نیست (همان، ۱، ۲۶۴). بر این اساس امضای مصداقی از بنای عقلا صرفاً تأیید یک عمل خارجی نیست، بلکه دال بر امضای آن نکته ارتکازی و عقلایی است که سلوک از آن ناشی شده است. به بیان دیگر، امضای بنای عقلایی در واقع به معنای امضای ملاک و طبیعت عقلایی آن است نه صرفاً پذیرش یک سلوک خارجی.

به تعبیر واضح‌تر، دیدگاه شهید صدر بر مبنای قضایای طبیعی قابل اثبات است: همان‌گونه که اگر بگوییم، انسان نوع است این حکم ناظر به افراد انسان نیست و اگر به فرد و مصدق خارجی اطلاق شود معنای آن غلط است. اگر بگوییم «عرف حجت است» معنایش این است که عرف عقلایی ناشی از طبیعت انسان حجت است و اگر ما عرف معتبر را منحصر به عرف زمان پیامبر و امام بدانیم، حکم کلی را به افراد سرایت داده‌ایم (فیض، ۱۳۸۲، ۲۶۵). بر اساس تفکر فوق، از باب نمونه می‌توان گفت که هرگاه مثلاً حیات مباحات با وسایل و ابزار ابتدایی که از موارد بنای عقلاست، مقبول شارع باشد، حیات با وسایل پیشرفته امروزی نیز مورد پذیرش اوست. چرا که بنابر فرض، اگر حیات بنا به سیره عقلا دلالت بر ملکیت نماید، شارع نکته عقلایی‌ای که در ذهن عقلاست تأیید کرده است، لذا حیات براساس این نکته گرچه به صورت‌های مختلف جدیدی شکل بگیرد، مورد قبول شارع است.

با توجه به تقریر فوق، دامنه بنای عقلا، که در فقه و اصول بدان استناد می‌شود، به سیره‌های عقلایی زمان شارع محدود نیست، بلکه سیره‌های مستحدثه را نیز شامل می‌شود. التزام به این تفکر چه بسا ممکن است با مناقشات مهمی به شرح ذیل به همراه باشد:

مناقشه اول: سکوت شارع دال بر امضاء سیره بنحو قضیه خارجی است نه حقیقیه، یعنی شارع با

سکوتش سیره‌های موجود در عالم خارج را امضاء می‌کند یا اینکه اساساً سکوت مثل لفظ نیست، شارع با

امضاء لفظی می‌تواند تمام سیرهای عقلائی تا روز قیامت را امضاء کند، اما اگر شارع آن سیره‌های موجود در زمان خودش را با سکوت امضاء کند، نهایت مقتضای این سکوت، احراز قضیه خارجی است نه حقیقه (فاضل لنکرانی، درس خارج مکاسب محرمه، جلسه ۶۴، ۱۳۸۶/۱/۲۲).

جواب: بر حسب مقتضای قاعده، سکوت معصوم(ع) نیز همچون لفظ، می‌تواند به نحو قضیه حقیقه باشد و حاکی از معانی الفاظ رضایت و تقریر و تأیید باشد و در نهایت مقتضای آن برگشت به معانی این الفاظ کند. اصل و معیار بنیادین بر آن است که احکام در سیستم تشریح الهی اعم از اینکه تشریح بواسطه لفظ باشد یا سکوت، همیشه از نوع اول و با ویژگی فراگیر و شمول زمانی و مکانی اند مگر اینکه شارع به گونه‌هایی موقتی بودن آن را ابراز کند و به اطلاع همگان برساند. برای اینکه یک حکم فراگیر زمانی و مکانی تشریح شود، شارع همه مصداق‌های موجود یا مصداق‌هایی که به وجود خواهند آمد را در نظر می‌گیرد و با استفاده از قضیه حقیقه، حکم را انشاء می‌کند. علامه مظفر به زیبایی در بیان قضیه حقیقه چنین می‌نویسد: وجود واقعی موضوع در نظر گرفته شود و بر آن حکم می‌شود، چه افرادش وجود خارجی و عینیت داشته باشند و چه نداشته باشند (مظفر، بی‌تا، ۱۴۳). در نتیجه، تمامی نکاتی که در رابطه اصل فراگیر بودن قضایای لفظیه و ورود آنها به نحو قضایای حقیقه، گفته می‌شود، در رابطه با سکوت معصوم(ع) نیز می‌توان گفت، چرا که سکوت نیز حاکی از معانی الفاظی چون رضایت است.

مناقشه دوم: برای ما ثابت نیست که در زمان صدور این احکام و تشریحات، شارع نسبت به سایر موارد سکوت کرده باشد، اگر شارع نسبت به سایر موارد سکوت کرده باشد و سایر موارد را نیز به ارتکاز عقلا محول کرده باشد، طریق سوم صحیح است، ولی این مطلب ثابت نیست (فاضل لنکرانی، درس خارج مکاسب محرمه، جلسه ۶۴، ۱۳۸۶/۱/۲۲).

جواب: کبرای این قیاس استثنایی را می‌توان به واسطه هادی بودن ائمه(ع) نسبت به نسل‌های آینده احراز نمود. چرا که مقتضای هادی بودن ائمه(ع) نسبت به نسل بعد، فراگیری و شمولیت حکم نسبت به نسل آینده است که بدون شک مقتضای فراگیری این حکم، واگذار نمودن موارد سکوت به ارتکاز عقلاست. بر این اساس می‌توان بنای عقلا را صرفاً منحصر در تأیید یک عمل خارجی ندانست، بلکه دال بر امضای آن نکته ارتکازی و عقلائی شمرد.

مناقشه سوم: چنانچه در پاسخ به مناقشه سوم گذشت، در صورتی می‌توان امضای مصداقی از بنای عقلا را صرفاً منحصر در تأیید یک عمل خارجی ندانست، بلکه دال بر امضای آن نکته ارتکازی و عقلائی

شمرد، که ائمه(ع) نسبت به هدایت نسل آینده مکلف باشند، چرا که تنها با توجه این نکته می‌توان احراز نمود که ظاهر از حال معصوم(ع) این است که بنای عقلا را امضای کبروی نموده و اختصاص به زمان خاص قرار نداده است و گرنه در صورتی که ائمه(ع) هادی نسل آینده و بار مسئولیت نسبت به هدایت نسل بعدی نداشته باشند، چطور می‌توان امضای آن نکته عقلایی را اثبات نمود، لذا اثبات امضای آن نکته عقلاییه منوط به هادی بودن ائمه(ع) نسبت به نسل آینده می‌باشد. چنانچه می‌توان این نکته را از سخنان امام خمینی(ره) استنباط نمود. معظم له در این زمینه می‌فرماید: پیامبر(ص) و ائمه(ع) به حال و وضع زمان-های آینده آگاهی داشته و می‌دانستند که در زمان‌های آینده و دوران غیبت کبری، در میان جامعه چه روش‌هایی متداول می‌شود، و چه سیره‌هایی سیطره نفوذ پیدا می‌کند، و اگر به آن سیره‌ها که در زمان‌های بعد در بین مردم جا افتاده و معمول گردیده یا خواهد گردید، راضی نبودند، باید در همان زمان خودشان از آن سیره‌ها که تحقق خواهد یافت، منع می‌کردند، ولی چون منع نکردند، کاشف از آن است که سیره عقلا در هر عصر و زمانی حجت است(موسوی خمینی، ۱۴۱۰، ۲، ۱۳۰-۱۳۱).^۱ در حالی که اثبات هادی بودن ائمه(ع) نسبت به نسل آینده خالی از مناقشه نیست. توضیح اینکه امضای بنای عقلایی از آنجایی که در واقع به معنای امضای ملاک و طبیعت عقلایی آن می‌باشد و ملازم با گستره و شمولیت این بنا نسبت به مسائل آینده است، برای احراز این امضا، فحص از قید و تبصره و هر نوع بیانی نسبت به آن بنا همچون اختصاص داشتن امضای معصوم(ع) به آن مصداق خارجی فقط نه طبیعت عقلایی آن، واجب است که این مقدمه را می‌توان بواسطه اصله‌البیان احراز نمود؛ یعنی از آن جایی که اصل بر بودن شارع در مقام بیان است، لازم است که اگر مقید یا تبصره‌ای در رابطه با آن بنای عقلایی بود، شارع آن را بیان می‌نمود، لذا از جهت عدم بیان مقید و تبصره‌ها می‌توان انتفای آن مقید و تبصره‌ها را استنتاج نمود و به تبع آن امضای مصداقی از بنای عقلا را صرفاً منحصر در تأیید یک عمل خارجی ندانست، بلکه دالّ بر امضای آن نکته ارتکازی و عقلایی شمرد که ملازم با گستره بنای عقلا نسبت به وقایع آینده است و در نتیجه در مسائل مستحدثه نیز می‌توان از این بناتات بهره جست. منتها احراز مقدمه اخیر تنها در صورتی ممکن است که دلیلی بر مکلف نبودن ائمه نسبت به زمان آینده نباشد و لیکن با فحص و جستجو در روایات روشن می‌شود که مطابق با مضمون دسته‌ای از روایات، ائمه(ع) مکلف به بیان مسائل شرعی در زمان ما نبودند. از جمله

۱. گرچه مقتضای ظاهر سخنان امام خمینی آن است که معظم له از طرفداران نظریه دوم است، و لیکن منع ائمه(ع) نسبت به سیره‌هایی که راضی به تحقق آن نیستند، تنها در صورتی است که ائمه(ع) نسبت به نسل‌های آینده در مقام بیان باشند.

این روایات، روایات مفسر آیه «وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (الرعد، آیه ۷) می‌باشند که از میان آنها می‌توان به روایت صحیحه برید العجلی اشاره نمود (کلینی، ۱۴۰۷، ۱، ۱۹۱).^۱ مطابق با مضمون روایت فوق، بار مسئولیت هدایت مردم توسط ائمه(ع) مختص مردمی است که در زمان ائمه(ع) زندگی می‌کردند و طبیعتاً ائمه(ع) تنها نسبت به مردم این دوره از زمانی وظیفه بیان دارند، لذا از آنجایی که ائمه(ع) نسبت به هدایت نسل پس از خود، وظیفه‌ای را متحمل نبودند، قطعاً وظیفه بیان نیز نداشته‌اند و به تبع آن نمی‌توان در امور مستحدثه به بنای عقلاء تمسک نمود(برای تبیین مضمون این روایت، مجلسی دوم، ۱۴۰۴، ۲، ۳۴۴).

جواب: تمسک مزبور در صورتی می‌تواند صحیح باشد که ائمه(ع) در مقام بیان خصوصیات واقع به همان صورتی که است، باشند که تنها در این صورت با توجه به انعقاد اطلاق برای کلام، عدم ذکر می‌تواند کاشف از عدم وجود و به تبع آن افاده اختصاص کند؛ یعنی عدم ذکر هدایت‌گری امام(ع) نسبت به هدایت نسل‌های آینده در این روایات، می‌تواند کاشف از متحمل نبودن امام(ع) به عنوان هادی نسل‌های آینده باشد. ولی اگر ائمه(ع) تنها در مقام حکایت حیثی واقع و اصل حکم بدون در نظر گرفتن خصوصیات واقع به همان صورتی که است، باشند، در این صورت با توجه به اینکه اختصاص مدلول مطابقی کلام است و از طرفی اطلاق نیز در این صورت نمی‌تواند برای کلام منعقد شود، باید گفت که از عدم ذکر نمی‌توان عدم وجود را استفاده نمود. بر این اساس در صورت دوم، ذکر وظیفه هدایت‌گری امام(ع) نسبت به نسل‌های زمان خود، نمی‌تواند دلالت بر نفی هدایت‌گری امام(ع) نسبت به نسل‌های آینده کند.

در دوران بین این دو صورت گرچه مقتضای اصاله‌البیان آن است که ائمه(ع) در این روایات در مقام بیان واقع به همان صورتی که هست، می‌باشند و به تبع آن تمسک به اطلاق شده و مفاد اطلاق نیز اختصاص است و لیکن تمسک به مقتضای اصاله‌البیان تنها در صورتی است که قرینه‌ای بر خلاف آن نباشد، در غیر این صورت نمی‌توان به مقتضای این اصل تمسک نمود و حال آنکه در رابطه با مسئله مورد نظر روایات متعددی به عنوان قرینه وارد شده‌اند مبنی بر اینکه امام در امثال روایت فوق در مقام بیان اصل حکم می‌باشد. از جمله این روایات، توقیعی است که از ناحیه امام زمان(ع) به اسحاق بن یعقوب در فراز طولانی نوشته است. مطابق با مضمون این توقیع، اسحاق بن یعقوب می‌گوید: «از محمد بن عثمان عمری،

۱. محمد بن یعقوب عن علی بن ابن ابراهیم بن هاشم عن ابيه عن محمد بن أبي عمير عن ابن اذينة عن بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ (الرعد: ۷) فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الْمُنذِرُ وَ لِكُلِّ زَمَانٍ مِنَّا هَادٍ يَهْدِيهِمْ إِلَى مَا جَاءَ بِهِ نَبِيُّ اللَّهِ (ص) ثُمَّ الْهُدَاةُ مِنْ بَعْدِهِ عَلِيُّ ثُمَّ الْأَوْصِيَاءُ وَاجِدٌ بَعْدَ وَاجِدٍ.

درخواست نمودم که نامه‌ام را به دست مبارک امام زمان(عج) برساند. در آن نامه از مسائلی سؤال کرده بودم که بر من مشکل گردیده بود. پس نامه‌ای با خط مولایمان صاحب الزمان(عج) به این مضمون به دستم رسید: ... اما حوادثی که برای شما پدید می‌آید (و حکم آن را نمی‌دانید) پس رجوع کنید به راویان حدیث ما؛ زیرا آنها حجت من بر شما هستند، و من هم حجت خدا بر آنها هستم ... (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ۲، ۴۸۵-۴۸۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ۲، ۴۷۰؛ طوسی، ۱۴۱۱، ۲۹۱). همانطوری که پیداست، رجوع به سوی روایات احادیث در رخدادهای زمان غیبت، مستلزم آن است که روایات ائمه پیشین نسبت به نسل‌های بعدی نیز در مقام بیان باشند. بر این اساس با در نظر گرفتن این توقیع و امثال آن می‌توان گفت که امام(ع) در روایاتی همچون روایت برید بن معاویه در مقام بیان اصل حکم می‌باشد و گرنه مضمون روایت برید بن معاویه و امثال آن منافات با روایاتی همچون توقیع مذکور می‌باشد. **اشکال:** ممکن است در مورد دلالت این روایت گفته شود که «الف ولام» در عبارت «الحوادث الواقعة» برای عهد است نه استغراق؛ یعنی منظور از آن حوادثی است که بین سؤال کننده و جواب دهنده شناخته شده بوده است. بنابراین نمی‌توانیم از این سخن امام (ع) استفاده کنیم که به راویان(فقیهان) در همه زمینه‌ها (حوادث) و امور سیاسی و اجتماعی ولایت داده شده است؛ تنها چیزی که می‌توان پذیرفت این است که فقط در باره آن قضایای معهود- نه بیشتر از آن- به فقیهان ولایت داده شده است. چنانچه آیت الله شبیری زنجانی شبیه به مضمون این عبارت را، در رابطه با این فقره از توقیع بیان فرموده‌اند، از اینکه: چون اصل حدیث و نامه در دست نیست، ما نمی‌توانیم استفاده عمومی بکنیم، در روایت هم تعبیر به «الحوادث الواقعة» شده است که به معنای جریاناتی است که واقع شده است، نه اینکه واقع خواهد شد؛ یعنی جریاناتی واقع شده است و ایجاد مشکل کرده است. از حضرت پرسیدند که ما با این مشکل چه کنیم؟ حضرت فرموده‌اند بروید و مراجعه به فقها نمایید تا آنها را حل کنند(شبیری، بی‌تا، ۱۵۳۸). **جواب:** در پاسخ امام(ع)، تعبیر «الحوادث الواقعة» به صورت مطلق بیان شده است و قیدی برای آن نیامده است، به ویژه آن که پاسخ امام (ع) به صورت کتبی بوده است و ممکن بود به دست افراد دیگری برسد، بدون آن که سؤال‌های اسحاق بن یعقوب همراه آن باشد. بنابراین اگر امام (ع) حوادث معینی را در نظر داشتند، حکمت اقتضا می‌کرد که آنها را به صورت معین بیان کنند(شقییر، ۱۳۸۵، ۲۰۶). **اشکال:** ممکن است گفته شود که سند توقیع مذکور از جهت مجهولیت اسحاق بن یعقوب ضعیف است، لذا چه طور می‌توان با توجه به ضعف سند توقیع مذکور به آن اعتماد نمود؟(موسوی خمینی، الاجتهاد و التقليد (تنقیح الأصول)، ۱۴۱۸، ۴، ۶۰۱؛ صدر، ۱۴۲۰، ۹، ۵۹؛ موسوی خویی، المستند

فی شرح العروه الوثقی، بی تا، ۲، ۸۴؛ تبریزی، ۱۴۱۶، ۳، ۳۰. **جواب:** به صورت خلاصه می توان گفت: در بین طرقی که برای نقل این توقیع آورده شده است، طریق طبرسی در «الاحتجاج» با توجه به ارسالش قابل استدلال نمی باشد. همچنین در رجال طریق شیخ صدوق نیز «محمد بن عمام» وجود دارد که در منابع رجالی شیعه مجهول است و لیکن در میان این طرق، نقل شیخ طوسی در کتاب «الغیبه» به عنوان طریقی معتبر و خالی از اشکال است؛ زیرا قدر متیقن جماعتی که شیخ از ایشان، روایت را نقل می نماید، یکی «محمد بن محمد بن نعمان» یعنی شیخ مفید، و دیگری «حسین بن عبیدالله الغضائری» است که هر دو از راویان امامی ثقه جلیل شیعه اند (نجاشی، ۱۴۰۷، ۳۹۹ و ۶۹؛ طوسی، ۱۴۲۷، ۴۴۹؛ حلی، ۱۳۸۱، ۵۰) جماعت مورد ادعای شیخ الطائفه نیز این روایت را از «جعفر بن محمد بن قولویه» و «ابی غالب الزراری» نقل نموده اند که هر دو از ثقات شیعه می باشند (طوسی، بی تا، ۷۵ و ۱۰۹؛ نجاشی، ۱۴۰۷، ۱۲۴ و ۸۴) تنها مشکلی که ممکن است موجب خدشه در اعتبار این طریق شود، بودن اسحاق بن یعقوب به عنوان یکی از راویان این طریق است. و لیکن این خدشه پذیرفته نمی شود؛ زیرا اسحاق بن یعقوب از مشایخ کلینی است. وی در امر مهمی مانند صدور توقیعات از امام زمان (عج) که بسیار مهم تر از یک روایت عادی است و در آن زمان بسیار مهم و مورد توجه بوده است، به خبر او اعتماد کرده است. بر این اساس کلینی که این توقیع را از او نقل می کند حتماً او را مورد اعتماد می دانسته و الاً هرگز اقدام به این عمل نمی کرده است. با این وصف، جای تردیدی در سند این توقیع باقی نمی ماند (حسینی فیروزآبادی، ۱۴۰۰، ۲۷۶؛ نائینی، ۱۳۷۳، ۱، ۳۲۶؛ حائری یزدی، ۱۳۸۸، ۳۴۲؛ حسینی شاهرودی، ۱۴۰۲، ۳، ۳۴۸؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۳، ۶۸). حتی اگر در پذیرفتن این سخنان پافشاری شود، برخی از شواهد نشان از اعتماد علما به این روایت و مقبولیت آن در طول تاریخ فقه تشیع دارد. مرحوم صاحب جواهر در این باره می گوید: مضمون این روایت بین علماء اجماع قولی و فعلی دارد (نجفی، ۱۴۰۴، ۱۱، ۹۰).

۷- نتیجه گیری

با توجه به آنچه در این تحقیق آمد، باید گفت: اولاً: حجیت بنای عقلا ذاتی نیست؛ زیرا تنها قطع و یقین فی نفسه و به صورت ذاتی حجت بوده و نیازمند به دلیل نیست، اما ادله غیر قطع و یقین که از جمله آنها بنای عقلاست، برای اینکه در شمار حجت قرار گیرد، احتیاج به پشتیبانی دلیل قطعی بر اعتبارشان می-

باشد. ثانیاً: با اثبات عدم حجیت ذاتی بنای عقلا، در وجه حجیت بنای عقلا سه مبنای مختلف وجود دارد، که عبارتند از: ۱. احراز عدم ردع از ناحیه شارع ۲. عدم احراز ردع از ناحیه شارع ۳. کاشفیت آن از حکم عقل. در میان این مبانی، مبنای اول صحیح بوده و مبنای دوم و سوم صحیح نیست، چرا که برخی بناهای عقلایی ناشی از حکم عقل نیست، بلکه ریشه در عواطف و احساسات، اجبار و فشار خارجی و عواملی مانند آن دارد. ثالثاً: طبق مبنای اول در وجه حجیت بنای عقلا، شکی نیست که بنای عقلا باید مورد تقریر و امضای شارع قرار گیرد و به تبع آن در بدو نظر ممکن است گفته شود که سیره و بنای ایجاد شده در رابطه با مسائل مستحدثه، از آنجایی که در زمان شارع وجود نداشت، مورد تقریر شارع قرار نمی‌گیرند، منتها با تامل در مبنای اول باید گفت که سه طریق در احراز این امضا وجود دارد که عبارتند از: ۱- مضمون آیه مبارکه ۱۹۹ اعراف، آن است که بنا و عرف مستحدثه حجت باشد. ۲- مقتضای استصحاب قهقرائی، احراز امضای شارع نسبت به سیره‌های مربوط به مسائل مستحدثه است. ۳- امضای مصداقی از بنای عقلا صرفاً تأیید یک عمل خارجی نیست، بلکه دالّ بر امضای آن نکته ارتکازی و عقلایی است که سلوک از آن ناشی شده است. به بیان دیگر، امضای بنای عقلایی در واقع به معنای امضای ملاک و طبیعت عقلایی آن است نه صرفاً پذیرش یک سلوک خارجی. با تحقیق در این مسئله روشن می‌شود که طریق اول صحیح نیست، چرا که آیه مربوط به احراز موضوعات بوده، در حالی که ثمره حجیت سیره عقلایی، در استنباط احکام ظاهر می‌شود نه موضوعات. همچنین طریق دوم نیز صحیح نیست؛ زیرا استصحاب قهقرائی تنها در صورت وجود شک سابق و یقین لاحق است در حالی که در بحث حاضر هیچ گونه شکی نسبت به وجود سیره‌های مستحدثه در زمان گذشته وجود نداشته بلکه قطع به عدم تحقق آن حاصل است. لذا تنها مبنای دوم در میان این مبانی صحیح است و سکوت معصوم(ع) نیز در این طریق می‌تواند به نحو قضیه حقیقیه بوده و حاکی از معانی الفاظ رضایت و تقریر باشد و با معیار قراردادن هادی بودن ائمه(ع) نسبت به نسلهای آینده، می‌توان گفت اگر شارع نسبت به مواردی سکوت کرده باشد، به ارتکاز عقلاء محول کرده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، (۱۴۲۳)، کفایه الأصول، مؤسسه نشر اسلامی، قم.
۳. آشتیانی، محمد حسن بن جعفر، (۱۴۰۳)، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، قم.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی(شیخ صدوق)، (۱۳۹۵)، کمال الدین و تمام النعمه، اسلامیه، تهران.

۵. اصفهانی، محمد حسین کمپانی، (۱۳۷۴)، نهاییه الدرايه فی شرح الکفایه، سید الشهداء، قم.
۶. اکبر نژاد، محمد تقی، (۱۳۸۹)، حجیت ذاتی بناهای عقلایی و تاثیر آن در فقه و اصول، مجله فقه، شماره ۶۴.
۷. تبریزی، جواد بن علی، (۱۴۱۶)، إرشاد الطالب إلى التعلیق علی مکاسب، مؤسسه اسماعیلیان، قم.
۸. حائری یزدی، عبدالکریم، (بی تا)، درر الفوائد، چاپخانه مهر، قم.
۹. حائری یزدی، مرتضی بن عبد الکریم، (۱۳۸۸)، القواعد الفقهيہ و الاجتهاد و التقليد (مبانی الأحکام - الحائری)، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۰. حسینی روحانی، سید محمد، (۱۴۱۳)، منتقى الأصول، دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، قم.
۱۱. حسینی شاهرودی، سید محمود بن علی، (۱۴۰۲)، کتاب الحج، مؤسسه انصاریان، قم.
۱۲. حسینی فیروزآبادی، سید مرتضی، (۱۴۰۰)، عنایه الأصول فی شرح کفایه الأصول، فیروزآبادی، قم.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۳۸۱)، الخلاصه، منشورات المطبعه الحیدریه، نجف اشرف، قم.
۱۴. شبیری زنجانی، سید موسی، (بی تا)، کتاب الصوم، بی تا، بی جا.
۱۵. شقیر، محمد، پژوهشی در باره توقیع شریف امام زمان (ع) به اسحاق بن یعقوب، مجله فقه اهل بیت (ع) (فارسی)، شماره ۴۶.
۱۶. صدر، سید محمد، (۱۴۲۰)، ما وراء الفقه، دار الأضواء للطباعه و النشر و التوزیع، بیروت.
۱۷. صدر، سید محمد باقر، (بی تا)، بحوث فی علم الأصول، بی تا، بی جا.
۱۸. صدر، سید محمد باقر، (۱۴۱۸)، دروس فی علم الاصول، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۱۹. صدر، سید محمد باقر، (۱۴۰۸)، مباحث الأصول، بی تا، بی جا.
۲۰. صدر، سید محمد باقر، (۱۳۹۵)، المعالم الجديده للأصول، کتابفروشی النجاج، تهران.
۲۱. صرامی، سیف الله، (۱۳۷۸)، جایگاه قرآن در استنباط احکام، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین، (بی تا)، تفسیر المیزان، بی تا، بی جا.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین، (بی تا)، حاشیه الکفایه، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، قم.
۲۴. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، نشر مرتضی، مشهد.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، (بی تا)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بی تا، بی جا.
۲۶. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، (۱۴۲۷)، الرجال، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۲۷. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، (بی تا)، الفهرست، المكتبه الرضویه، نجف.
۲۸. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، (۱۴۱۱)، الغیبه، دار المعارف الإسلامیه، قم.
۲۹. عراقی، ضیاء الدین، (۱۴۱۷)، نهاییه الافکار، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۳۰. فاضل لنکرانی، محمد جواد، (بی تا)، حق التالیف، نسخه دیجتالی در پایگاه اطلاع رسانی آیت الله شیخ محمد جواد فاضل لنکرانی.
۳۱. فاضل لنکرانی، محمد جواد، (۱۳۸۶)، درس خارج مکاسب محرمة، مقرر: سید مجتبی حسین نژاد، جلسه ۶۷، ۱۳۸۶/۱/۲۷.

۳۲. فیض، علیرضا، (۱۳۸۲)، مبادی فقه و اصول، دانشگاه تهران، تهران.
۳۳. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، الکافی، دار الکتب الاسلامیه بی‌جا.
۳۴. مازندرانی، ملا محمد شریف (شریف‌العلماء)، (بی‌تا)، ضوابط الاصول، بی‌نا، بی‌جا.
۳۵. مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۴)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، دار الکتب الإسلامیه، تهران.
۳۶. مجمع فقه اهل‌البيت، (۱۴۲۳)، قواعد اصول الفقه علی مذهب الامامیه، المجمع العالمی لاهل‌البيت (ع)، قم.
۳۷. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، (۱۳۸۹)، فرهنگ نامه اصول فقه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۳۸. مظفر، محمد رضا، (۱۴۳۰)، أصول الفقه، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۳۹. مظفر، محمد رضا، (بی‌تا)، المنطق، بی‌نا، بی‌جا.
۴۰. مغنیه، محمد جواد، (بی‌تا)، علم اصول الفقه فی ثوبه الجدیده، بی‌نا، بی‌جا.
۴۱. موسوی بجنوردی، حسن، (۱۳۸۰)، منتهی‌الأصول، مؤسسه عروج، تهران.
۴۲. موسوی خمینی، سید روح‌الله، (۱۴۱۸)، الاجتهاد و التقليد (تنقیح‌الأصول)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران.
۴۳. موسوی خمینی، سید روح‌الله، (۱۳۶۷)، تهذیب الاصول، دار الفکر، قم.
۴۴. موسوی خمینی، سید روح‌الله، (۱۴۱۰)، الرسائل، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم.
۴۵. موسوی خمینی، سید مصطفی، (۱۴۲۳)، ولایت فقیه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، تهران.
۴۶. موسوی خویی، سید ابو القاسم، (بی‌تا)، المستند فی شرح العروه الوثقی، بی‌نا، بی‌جا.
۴۷. نائینی، محمد حسین، (۱۳۷۶)، فوائد‌الأصول، بی‌نا، بی‌جا.
۴۸. نائینی، محمد حسین، (۱۳۷۳)، منیه الطالب فی حاشیه مکاسب، المكتبه المحمديه، تهران.
۴۹. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷)، الرجال، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۵۰. نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربی، بیروت.