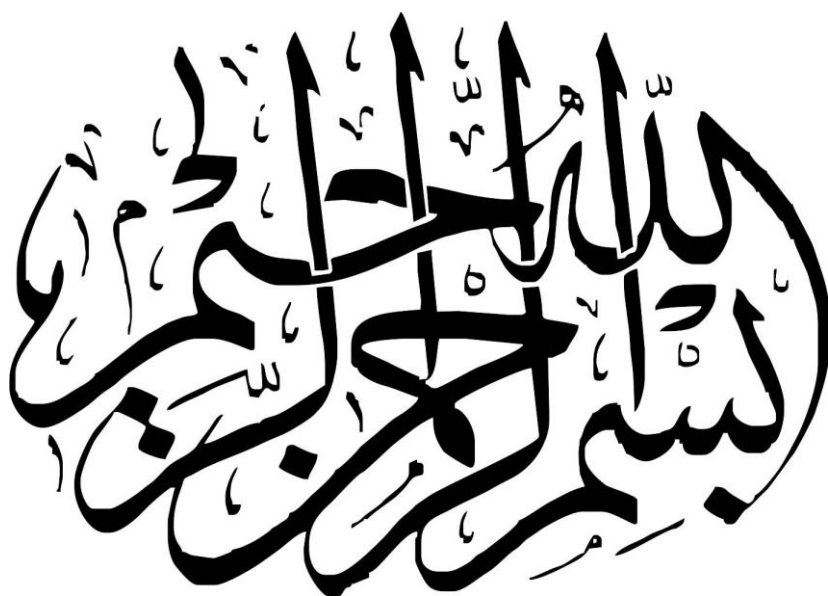






دانشکده‌ی الهیات و معارف اسلامی (شهید مطهری)

پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد

الهیات و معارف اسلامی - فقه و مبانی حقوق اسلامی

عنوان:

سیره‌ی متشرّعه و کاربرد آن در استنباط فقهی

استاد راهنما:

دکتر محمد تقی فخلعی

استاد مشاور:

دکتر محمد حسن حائری

دانشجو:

زهره سادات احمدی سلیمانی

زمستان ۱۳۹۲

تقدیم به

تمامی بزرگ مردانی که ایمان را نه در لفاف
کلمات، که در پرتو

آزادگی و آزادیست

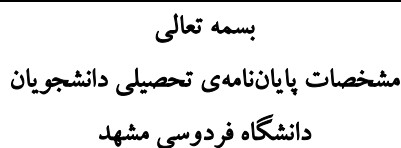
به دیگران آموختند.

تقدیر و تشکر

حمد و سپاس خدای را بر آن چه نعمت بخشید و بندگان را ترغیب فرمود که شکر او را به جای آورند.

و اینک به امثال فرمان الهی و نیز به شکرانه‌ی نعمت‌هایش، قدردانی از زحمات پدر و مادر مهربانم را بر خود فرض می‌دانم؛ چه آن که آموخته‌ام، کسی که شکر آنان را به جای نیاورد، شکر خداوند را به جای نیاورده است.

و نیز او را سپاس می‌گویم که مرا به هم‌نشینی با رهروان علم و معرفت، مفتخر ساخت و فرصتی عطا فرمود تا بنده‌ی ضعیف خویش را در طریق علم و دانش بیازماید و به شکرانه‌ی این نعمت و براساس آموزه‌های مدرسه‌ی دین که فرمود: «مَنْ لَمْ يَشْكُرِ الْمُنْعِمَ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ لَمْ يَشْكُرِ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ» قدردانی و تشکر از اساتید ارجمند، جناب دکتر فخلعی و جناب دکتر حائری را بر خود لازم می‌دانم؛ اندیشمندانی متعهد که تمام سعی خویش را در اشاعه‌ی معرفت، اخلاق و معنویت مبذول داشته‌اند. بی‌شک، اجرشان نزد خداوند علیم و خبیر محفوظ است؛ که به استناد آیه‌ی کریمه‌ی ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ کلام ارزشمند و عمل صالح به نزد خداوند صعود می‌کند.



عنوان: سیره‌ی متشرّعه و کاربرد آن در استنباط فقهی

نام نویسندہ: زہرا سادات احمدی سلیمانی

نام استاد راهنما: دکتر محمد تقی فخلعی

نام استاد مشاور: دکتر محمد حسن حائری

دانشکده: الهیات و معارف اسلامی (شهید مطهری)	گروه: فقه و مبانی حقوق اسلامی	رشته تحصیلی: الهیات و معارف اسلامی - فقه و مبانی حقوق اسلامی
---	-------------------------------	--

تاریخ تصویب: ۱۳۹۱/۲/۱۹

تاریخ دفاع: ۱۳۹۲/۱۱/۵

● مقطع تحصیلی: کارشناسی، ارشد

تعداد صفحات: ۲۳۸

چکیدہ:

«سیره‌ی مشرّعه» به عنوان یکی از اسناد کشف شریعت، عبارت است از سلوک عمومی متدّینان عصر تشریع که تدبّین آنان در شکل‌گیری و قوام‌چنین سیره‌ای، وجه تعلیلی یافته است.

در این نوشتار، پس از تبیین چیستی «سیره‌ی مشرّعه»، نسبت آن با تأسیسات مشابهی چون: «سیره‌ی عقلا»، «سنت»، «اجماع» و «ارتکاز» مورد بررسی قرار گرفته و به این طریق، امکان تبیین شرایط حجّیت و موقعیت دلالی این نهاد، فراهم آمده است. در ادامه، ادله‌ی اعتبار «سیره‌ی مشرّعه»، مورد نقد و تحلیل دقیق واقع شده است. فصل پایانی نیز به ارزیابی عمده‌ترین کاربردهای فقهی اختصاص یافته است.

اِشْتِراط موضع موافق شارع در حجّیت «سیره‌ی متشرّعه» و تحلیل آن ذیل سنّت قولی و فعلی، تقدّم دلّالی «سیره‌ی متشرّعه» بر «اجماع»، تحلیل عینی «ارتکاز متشرّعه» بر پایه‌ی «سیره‌ی متشرّعه» و برتری آن به لحاظ حجّیت، اثبات حجّیت ذاتی و عقلی «سیره‌ی متشرّعه» و نیز نادر الوقوع بودن استناد تامّ فقهی به «سیره‌ی متشرّعه» در میدان فقه، از دستاوردهای این پژوهش است.

کلید واژه:

۱. سیرہ

۲. متشرعہ

۳. سیرہی متشرعہ

۴. معاصرت معصوم

5. امضا

٦. حجّیت

۷. استنباط

امضای استاد راهنما:

تاریخ:

فهرست مطالب

۱	مقدمه.....
۱	۱. طرح مسئله و تبیین موضوع.....
۱	۲. ضرورت و اهداف.....
۱	۲-۱. ضرورت.....
۲	۲-۲. هدف.....
۲	۳. پرسش های اصلی و فرعی.....
۲	۳-۱. پرسش اصلی.....
۲	۳-۲. پرسش های فرعی.....
۳	۴. فرضیه ها.....
۳	۴-۱. جواب به پرسش اصلی.....
۳	۴-۲. جواب به سایر پرسش ها.....
۵	۵. پیشینه.....
۵	۶. کاربردها.....
۵	۷. نوآوری.....
۶	۸. روش کار.....
۶	۹. ساختار.....
۸	فصل اول: کلیات.....

مبحث اوّل - مفاهیم.....	۹
گفتار اوّل - «عرف».....	۹
۱. مفهوم شناسی.....	۱۰
۱-۱. مفهوم لغوی.....	۱۰
۱-۲. مفهوم اصطلاحی.....	۱۴
۲. پی جویی و تحلیل کاربردهای واژه‌ی «عرف» در نگاشته‌های فقهی و اصولی.....	۱۶
۳. قلمرو «عرف» به لحاظ متعلّق.....	۲۱
۳-۱. درآمد.....	۲۱
۳-۲. عرف عملی.....	۲۲
۳-۱-۲. تعریف اصطلاحی.....	۲۲
۳-۲-۲. اقسام.....	۲۳
أ. «عرف عام» و «عرف خاص».....	۲۳
ب. ترتّب «عرف» بر «ترک».....	۲۷
گفتار دوم - «سیره».....	۲۸
۱. مفهوم شناسی.....	۲۹
۱-۱. مفهوم لغوی.....	۲۹
۱-۲. مفهوم اصطلاحی.....	۳۳
۱-۲-۱. «سیره‌ی عقلا».....	۳۵

۳۸.....	۱-۲-۱. «سیره‌ی متشرّعه».....
۳۸.....	أ. تعریف لغوی «متشرّعه».....
۴۳.....	ب. تعریف اصطلاحی «متشرّعه».....
۴۳.....	ج. تعریف اصطلاحی «سیره‌ی متشرّعه».....
۴۴.....	۲. جداانگاری مفهومی «سیره‌ی عقلا» و «سیره‌ی متشرّعه».....
۴۴.....	۳. تحریر محلّ نزاع به لحاظ مصداق «سیره».....
۴۶.....	گفتار سوم - «سنت».....
۴۶.....	۱. مفهوم‌شناسی.....
۴۶.....	۱-۱. مفهوم لغوی.....
۴۷.....	۱-۲. مفهوم اصطلاحی.....
۴۷.....	۲. اقسام.....
۴۷.....	۲-۱. سنت قولی.....
۴۸.....	۲-۲. سنت فعلی.....
۴۸.....	۲-۳. سنت تقریری.....
۴۸.....	أ. تقریر در لغت.....
۴۸.....	ب. «سنت تقریری» در اصطلاح.....
۴۹.....	گفتار چهارم - «اجماع».....
۴۹.....	۱. مفهوم‌شناسی.....

۱-۱. مفهوم لغوی.....	۴۹
۱-۲. مفهوم اصطلاحی.....	۴۹
أ. «اجماع قولی».....	۴۹
ب. «اجماع عملی».....	۴۹
گفتار پنجم - «ارتکاز متشرّعه».....	۵۰
۱. مفهوم شناسی.....	۵۰
۱-۱. مفهوم لغوی و اصطلاحی «ارتکاز».....	۵۰
۱-۲. مفهوم اصطلاحی «ارتکاز متشرّعه».....	۵۲
۲. اقسام «ارتکاز».....	۵۲
۳. مناشیء «ارتکاز».....	۵۲
مبحث دوم - اعتبار سنجی.....	۵۵
گفتار اوّل - شرایط اعتبار «عرف عملی».....	۵۵
۱. اطّراد و شیوع اطمینان آور (کلیّت به جهت تکرار عمل).....	۵۶
۲. مخالفت نداشتن با «عقل عملی».....	۵۷
۳. مقارن بودن با عصر حضور معصوم	۵۷
۴. اثبات تقریر معصوم	۵۷
۵. عدم تصریح به خلاف در موارد کشف از مقصود متکلم.....	۵۸
۶. قدمت عمل.....	۵۸

۷. تقارن و یا تقدّم «عرف» نسبت به واقعۀ.....	۵۹
۸. عدم مخالفت با نص.....	۵۹
۹. الزام آور بودن.....	۶۰
۱۰. موافقت با عدالت و نفع عمومی.....	۶۰
گفتار دوم - عدم حضور سندی «عرف» در فقه شیعه.....	۶۰
مبحث سوم - دیرینه.....	۶۳
چکیده‌ی فصل.....	۷۴
فصل دوم: سیره‌ی متشرّعه در مقام کشف و استنباط.....	۷۷
مبحث اوّل - شرایط حجّیت.....	۸۲
گفتار اوّل - اشتراط معاصرت.....	۸۲
طرق احراز معاصرت.....	۸۶
گفتار دوم - شرطیّت امضا.....	۸۹
وجه تمایز «سیره‌های متشرّعی» از «بنائات عقلایی» در مقام دلیلیّت و اثبات.....	۹۵
یادآوری.....	۱۰۰
چکیده‌ی گفتار.....	۱۰۱
مبحث دوم - نسبت سنجی با تأسیسات مشابه.....	۱۰۱
گفتار اوّل - نسبت «سیره‌ی متشرّعه» با «سنّت».....	۱۰۲
گفتار دوم - نسبت «سیره‌های عملی» با «ارتکازات ذهنی» متشرّعه.....	۱۰۴

مبحث سوم - میزان دلالت	۱۱۲
مبحث چهارم - ادله‌ی حجّیت	۱۱۴
گفتار نخست - ادله‌ی موافقان	۱۱۴
۱. عقل	۱۱۵
۲. کتاب	۱۲۰
۲-۱. آیه‌ی ۱۱۵ از سوره‌ی نساء	۱۲۰
۲-۲. آیه‌ی ۶ از سوره‌ی حجرات	۱۲۲
۳. سنّت	۱۲۳
۳-۱. نامه‌ی ششم از نهج البلاغه	۱۲۳
۳-۲. روایت ابو حمزه	۱۲۸
۳-۳. روایت حمّاد	۱۳۰
۳-۴. مرفوعه‌ی زراره	۱۳۱
۳-۵. «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله تعالى حسن»	۱۳۳
چکیده‌ی بحث:	۱۳۴
گفتار دوم - ادله‌ی مخالفان	۱۳۵
نتایج نهایی فصل	۱۴۰
فصل سوم: موقعیت سندی سیره‌ی متشرّعه	۱۴۱
مبحث اوّل - کارآیی «سیره‌ی متشرّعه» در اصول فقه	۱۴۲

۱. جریان «سیره‌ی متشرّعه» در حجّیت خبر واحد.....	۱۴۳
۲. جریان «سیره‌ی متشرّعه» در برائت.....	۱۴۴
مبحث دوم - کارآیی «سیره‌ی متشرّعه» در استنباطات فقهی.....	۱۴۴
گفتار اوّل - عبادات.....	۱۴۶
۱. طهارت.....	۱۴۶
۱-۱. تنجیس متنجّس (سرایت نجاست از ملاقی عین نجس به ملاقی‌های بعدی).....	۱۴۶
۱-۱-۱. بررسی فقهی مسئله.....	۱۴۶
۱-۱-۲. استدلال به «سیره‌ی متشرّعه»:.....	۱۴۸
۱-۲. حلیّت اُکل خون باقی‌مانده در ذبیحه‌ی مأکول اللحم.....	۱۵۲
۱-۲-۱. بررسی فقهی مسئله.....	۱۵۲
۱-۲-۱-۱. مقتضای اصل در مسئله:.....	۱۵۳
۱-۲-۱-۲. ادلّه‌ی حلیّت مطلق خون باقی‌مانده در ذبیحه:.....	۱۵۳
أ. مفهوم آیه‌ی ۱۴۵ از سوره‌ی انعام.....	۱۵۳
ب. روایت حسن بن محبوب.....	۱۵۵
ج. ادّعای اجماع.....	۱۵۶
د. قاعده‌ی عسر و حرج.....	۱۵۷
ه. سیره‌ی متشرّعه.....	۱۵۷
۱-۲-۲. داوری نهایی در باب ادلّه.....	۱۵۸
۱-۳. نجاست ذاتی کفّار کتابی.....	۱۶۱

۱-۳-۱. بررسی فقهی (دلایل نجاست کافر).....	۱۶۱
۱-۳-۱-۱. کتاب.....	۱۶۱
أ. آیه ی ۲۸ از سوره ی توبه.....	۱۶۱
ب. آیه ی ۱۲۵ از سوره ی انعام.....	۱۶۳
۱-۳-۱-۲. سنّت.....	۱۶۴
أ. روایات ناهی از مصافحه ی با کفّار.....	۱۶۴
ب. روایات ناهی از هم غذا شدن با کفّار در ظرفی واحد.....	۱۶۴
ج. روایات ناهی از خوردن طعام در ظروف کفّار.....	۱۶۴
د. روایات دالّ بر لزوم اجتناب از سؤر کافر ذمّی.....	۱۶۴
ه. روایات وارده در باب عاریه ی لباس از کفّار و حکم نماز در آن.....	۱۶۵
۱-۳-۱-۳. اجماع.....	۱۶۵
۱-۳-۱-۴. سیره ی متشرّعه.....	۱۶۹
۱-۳-۲. داوری نهایی در باب ادلّه.....	۱۷۱
۱-۴. نجاست ذاتی مخالفان مذهبی.....	۱۷۲
۱-۴-۱. بررسی فقهی.....	۱۷۲
۱-۴-۱-۱. توضیح اندیشه ی نجاست.....	۱۷۳
۱-۴-۱-۲. تثبیت اندیشه ی طهارت.....	۱۷۷
محور نخست: نقد و ردّ اندیشه ی نجاست (قول به کفر و نصب).....	۱۷۷
محور دوم: ادلّه ی قول به طهارت.....	۱۸۲

۱. سنّت قولی.....	۱۸۲
۲. سنّت فعلی.....	۱۸۳
۳. «سیره ی متشرّعه».....	۱۸۳
۱-۴. داوری نهایی در باب ادله.....	۱۸۴
۱-۵. اثبات کر بودن آب به طریق خبر ذوالید.....	۱۸۷
۲. نماز.....	۱۸۸
نماز در اراضی وسیع.....	۱۸۸
أ. بررسی فقهی.....	۱۸۸
ب. مناقشه در دلیل سیره و تثبیت نظریه ی مختار.....	۱۹۲
۳. خمس.....	۱۹۶
جواز دفع خمس به دفع قیمت عین.....	۱۹۶
۳-۱. بررسی فقهی (ادله ی جواز).....	۱۹۶
۳-۱-۱. سنّت.....	۱۹۸
۳-۱-۱-۱. اشاره به برخی از روایات وارده در باب زکات.....	۱۹۸
۳-۱-۱-۲. اشاره به برخی از روایات وارد در باب خمس.....	۲۰۰
أ. روایت ریان بن صلت.....	۲۰۰
ب. روایت ابوبصیر.....	۲۰۰
ج. روایت حرث بن حصیره.....	۲۰۱
۳-۱-۲. قیاس خمس به زکات.....	۲۰۲

۲۰۲.....	۳-۱-۳. «سیره‌ی متشرعه».....
۲۰۳.....	۳-۲. داوری نهایی در باب ادله.....
۲۰۸.....	۴. حج.....
۲۰۸.....	طواف نساء در عمره‌ی تمتع.....
۲۰۸.....	۴-۱. بررسی فقهی روایات وارده.....
۲۱۲.....	۴-۲. داوری نهایی در باب ادله.....
۲۱۲.....	گفتار دوم - عقود.....
۲۱۲.....	معاطات.....
۲۱۴.....	گفتار سوم - احکام.....
۲۱۴.....	حجّیت کتابت در قضاوت.....
۲۱۶.....	نتیجه‌ی نهایی فصل.....
۲۱۷.....	خاتمه.....
۲۱۹.....	فهرست منابع.....
۲۱۹.....	أ. منابع خطی و چاپی.....
۲۳۷.....	ب. سایت‌ها.....
۲۳۸.....	Abstract.....

مقدمه

۱. طرح مسئله و تبیین موضوع

استناد به «سیره‌ی متشرّعه» در مجال استنباط حکم شرعی، از امتیازات فقه امامیه محسوب می‌شود. مقصود از «سیره»، استمرار عادت مردم و تبانی عملی آنان بر انجام و یا ترک چیزی است و مراد از «متشرّعه» در لسان فقها و اصولیان، پایبندان به آموزه‌های دین و شریعتند. از این رو، «سیره‌ی متشرّعه» در یک تعریف تعلیمی، به سلوک عمومی متدینان عصر تشریع اطلاق می‌گردد که تدین آنان، تنها وجه تعلیلی تکوّن و قوام «سیره» است و از این رو، به گفته‌ی اصولیان حجّیش به صرف اثبات معاصرت با عهد ائمه (علیهم‌السلام) تمام است.

آن‌چه در این پژوهش مورد نظر است، تبیین ماهوی و دلالی «سیره‌ی متشرّعه» و نیز میزان کارآیی این نهاد در مجال استنباط احکام شرعی است.

۲. ضرورت و اهداف

۲-۱. ضرورت

آن‌چه از بررسی کتب فقهی بدست می‌آید، موقعیت قوی «سیره‌ی متشرّعه» در مجال استنباط است که بسی پیش‌تر از «عرف» مورد وفاق اکثر قریب به اتفاق اصولیان واقع شده است. با این وجود، پژوهش‌گران، به بررسی ماهوی و دلالی و نیز فحص از ادله‌ی اعتبار آن همّت نگماشته‌اند و تنها مسأله‌ای که به صراحت یا به ظهور، محور بحث واقع گردیده، اعتماد بر حجّیت اقتضایی این نهاد، پس از احراز معاصرت معصوم (علیه‌السلام) است که موجبات استناد فراوان فقها را در مجال فقه فراهم آورده است.

افزون بر این، وجود وجوهی متشابه میان این نهاد و تأسیساتی چون: عرف، سنت، ارتکاز، اجماع و سیره‌ی عقلا، موجبات خلط ناصحیح مباحث و در نتیجه، اختلاف نظر بزرگان در تشخیص عناصر مؤثر هریک از این تأسیسات را فراهم آورده است.

به هر حال، از آن‌جا که زیر بنای اجتهاد، به کارگیری ادله‌ی استنباط است، تنقیح دقیق ماهوی و دلالی «سیره‌ی متشرعه» و نیز نقد و ارزیابی کاربردهای فقهی آن و در نهایت ارائه‌ی گزارشی جامع از نحوه و میزان دلالت این نهاد در مجال استنباط فقه، ضروری است.

۲-۲. هدف

بر این اساس، هدف از پژوهش حاضر این خواهد بود که دو جنبه‌ی ثبوتی و اثباتی «سیره‌ی متشرعه» با اتخاذ رویکردی مقایسه‌ای در میدان تأسیسات مشابه، مورد بررسی و تحلیل دقیق قرار گیرد؛ تا در این راستا زمینه‌ی مناسبی برای تبیین دقیق موقعیت دلالی این نهاد فراهم آید و سپس در پرتو آن، میزان دلالت و کارآیی «سیره‌ی متشرعه» در گستره‌ی فقه مشخص شود و این خود، گامی هرچند کوچک در جهت توسعه‌ی کیفی اجتهاد خواهد بود.

۳. پرسش‌های اصلی و فرعی

۳-۱. پرسش اصلی

تا چه حد می‌توان استناد به «سیره‌ی متشرعه» را در گستره‌ی فقه واقع یافت؟

۳-۲. پرسش‌های فرعی

- ا. در نگرش امامیه، عنوان «متشرعه» بر چه گروهی اطلاق می‌گردد؟
- ب. مقصود از «سیره‌ی متشرعه» در منابع اصولی و فقهی امامیه چیست و از چه زمانی در زمره‌ی مستندات فقهی قرار گرفته است؟
- ج. چه عناصری در شکل‌گیری «سیره‌ی متشرعه» دخیل است؟ دخالت این عناصر در تکوین این نهاد، چه تأثیری در دلالت آن به لحاظ اصولی دارد؟
- د. حدود و ضوابط اخذ به «سیره‌ی متشرعه» در استنباط حکم شرعی چیست؟
- ه. رابطه‌ی «سیره‌ی متشرعه» با تأسیسات مشابهی چون: سیره‌ی عقلا، سنت، اجماع و ارتکاز چگونه ترسیم می‌گردد؟
- و. قلمرو و میزان دلالت «سیره‌ی متشرعه» چیست؟

ز. «سیره‌ی متشرّعه» چه نوع دلیلی است؟ آیا خارج از ادلّه‌ی اربعه است یا به یکی از آنان باز می‌گردد؟

ح. ادلّه‌ی حجّیت «سیره‌ی متشرّعه» در میان ادلّه‌ی لفظی و لّبی کدامند؟

ط. آیا حجّیت «سیره‌ی متشرّعه» مورد وفاق همگان است؟

ی. آیا «سیره‌ی متشرّعه» می‌تواند دلیل بر مسئله‌ی اصولی واقع شود؟

ک. کارآیی عملی «سیره‌ی متشرّعه» در مجال فقه چه اندازه است؟

۴. فرضیه‌ها

۴-۱. جواب به پرسش اصلی

با توجّه به محدودیت‌های نهاده شده در طریق حجّیت «سیره‌ی متشرّعه» و لزوم اثبات معاصرت آن با عصر تشریع، احراز تحقّق «سیره» و استمرار آن کار بسیار دشواری است. از دیگر سو، با طرح ادلّه‌ی موافق با مضمون «سیره» در بسیاری از فروع فقهی، امکان احراز معاصرت به طریق اصل تلقّی نیز منتفی می‌گردد. از این رو، محتمل است کارآیی این نهاد در گستره‌ی فقه بسیار نادر باشد.

۴-۲. جواب به سایر پرسش‌ها

أ. به احتمال قوی مراد از «متشرّعه» در لسان فقها و اصولیان، پایبندان به آموزه‌های دین و شریعتند. احتمال دیگر در این مسئله آن است که دایره‌ی متشرّعان را به اصحاب ائمه علیهم‌السلام محدود نماییم.
ب. «سیره‌ی متشرّعه» به سلوک عمومی مسلمانان عصر تشریع گفته می‌شود که تنها عنصر مؤثر در آن، حیثیت تشرّع است. بررسی کتب کهن فقهی و اصولی، گواه بر آن است که این نهاد بسی پیش‌تر از «عرف» مورد توجّه دانشیان قرار گرفته است؛ اگرچه تصریح به اعتبار آن در کتب اصولی متقدّم دیده نمی‌شود. لیکن محتمل است که ورود این اصطلاح به عرصه‌ی فقه و اصول، به حدود دو قرن اخیر بازگردد.

ج. به نظر می‌رسد تنها عنصر مؤثر در تکوّن سیره‌های متشرّعی، حیثیت تشرّع متدینان باشد. از این رو، به گفته‌ی اصولیان حجّیت آن، به صرف احراز معاصرتش با عهد ائمه علیهم‌السلام تمام است.

د. اکثر قریب به اتفاق اصولیان، تنها شرط حجّیت «سیره‌ی متشرّعه» را احراز معاصرت آن با عصر تشریع دانسته‌اند. در این صورت، به صرف معاصرت، حجّیت اقتضایی این نهاد، فعلیت می‌یابد. محتمل است که شرط عدم ثبوت ردع نیز در زمره‌ی شرایط حجّیت قرار گیرد.

ه. پاسخ به پرسش پنجم از پرسش‌های فرعی را در چند بخش جواب می‌دهیم:

- پر واضح است که متشرعه به حیثیت عقلایی خویش، با احکام فطری، عقلی و عقلایی نیز هم‌نوا هستند. از این رو، بازگشت «سیره‌ی متشرعه» در مواضع عقلایی به «سیره‌ی عقلا» خواهد بود.
- اشتراط احراز معاصرت در حجیت «سیره‌ی متشرعه»، به معنای تحلیل دلالتی «سیره‌ی متشرعه» ذیل یکی از اقسام «سنت» است. از دیگر سو، با طرح «سیره‌ی متشرعه» در مواضع شرعی محض، احتمال بازگشت آن به «سنت تقریری» ضعیف، و فرض تحلیل دلالتی آن ذیل «سنت قولی و فعلی» قوت می‌یابد.
- به نظر می‌رسد از آن‌جا که ملاک در تحقق «سیره‌ی متشرعه»، حصول سلوکی اغلبی و اکثری است و برخلاف اجماع، احراز اتفاق کل در آن شرط نمی‌باشد، با تحقق «سیره‌ی متشرعه» و احراز معاصرت، دیگر نیازی به تحصیل اجماع نباشد؛ به ویژه آن‌که فقها نیز در زمره‌ی اکابر متشرعه با این سلوک همراهند. افزون بر این، به گفته‌ی برخی، «سیره‌ی متشرعه» حلقه‌ی واسطه میان اجماع و دلیل شرعی است.
- به نظر می‌رسد، حکمی که در اثر تکرار مستمر سیره‌های متشرعی مشروع، در ذهن ثبوت و استقرار یافته باشد را «ارتکاز متشرعه» نامند. طبق این گفته، «ارتکاز متشرعی» بر «سیره‌ی متشرعه» تقدم دلالتی خواهد یافت.
- و. به نظر می‌رسد که «سیره‌ی متشرعه» تنها دال بر احکام وضعی چون: مشروعیت، عدم وجوب و عدم حرمت است و دلالتی بر احکام تکلیفی ندارد.
- ز. همان‌طور که پیش‌تر گذشت، اشتراط احراز معاصرت در حجیت «سیره‌ی متشرعه» فرض تحلیل آن را ذیل «سنت فعلی و قولی» قوت می‌بخشد.
- ح. آن‌چه مسلم است، اعتماد دانشیان به حجیت اقتضایی و عقلی «سیره‌ی متشرعه» است و اما دلالت اسنادی از کتاب و سنت بر حجیت این نهاد - حداقل در مواردی خاص - نیز محتمل است.
- ط. در نگاه نخستین چنین به نظر می‌رسد که اصولیان بر حجیت این نهاد وفاق یافته‌اند.
- ی. با توجه به جریان «سیره‌ی متشرعه» در مسایل تبعیدی محض، فرض دلالت آن بر مسایل اصولی محال است؛ چه آن‌که این مسایل، در زمره‌ی مباحث عقلی و عقلایی قرار دارند.
- ک. استناد به «سیره‌ی متشرعه» در استنباطات فقهی بسیار دیده می‌شود؛ آن‌چه در این میان مسلم است، غفلت دانشیان از ارزیابی و تحلیل مبانی حجیت این نهاد در گستره‌ی فقه است. به نظر می‌رسد که اظهار نظر در مورد میزان کارآیی «سیره‌ی متشرعه»، در گرو اتخاذ نگاهی شمول‌گرا در ادله‌ی استنباط حکم مورد نظر و نیز بررسی شرایط حجیت هر یک از مصادیق باشد. محتمل است، با توجه به

محدودیت‌ها نهاده شده در حجیت بخشی به «سیره‌ی متشرعه»، علی‌رغم حجیت عقلی و ذاتی این نهاد، کارآیی عملی آن در مجال فقه منتفی دانسته شود.

۵. پیشینه

با توجه به بررسی‌ها و جست‌وجوهای انجام شده، تاکنون متن علمی مستقلی در بین منابع، اعم از کتاب‌ها و پایان‌نامه‌ها، مقالات و مجلات تخصصی راجع به «سیره‌ی متشرعه» نیافتیم. اصولیان امامیه، چندان که باید به تنقیح «سیره‌ی متشرعه» در بابی مستقل و مجزا نپرداخته‌اند و جست‌وجو در نرم‌افزارهای مرتبط نشان می‌دهد که تنها بزرگانی چون: سید محمد تقی حکیم در کتاب *الاصول العامة للفقهاء المقارن*، محمد رضا مظفر در کتاب *اصول الفقه*، سید محمد باقر صدر در کتب ارزشمند خود چون: *بحوث فی علم الاصول*، *المعالم الجديدة للاصول*، *دروس فی علم الاصول* و حسینی شیرازی در کتاب *بیان الاصول* درصدد آن برآمده‌اند که با اختصاص دادن بابی مستقل و بیان شقوق مسئله، به تنقیح موضوعی و دلالتی «سیره‌ی متشرعه» بپردازند و دیگر اصولیان، در ابواب پراکنده‌ی اصولی و متناسب با موضوع مورد بحث، میدان بحث از «سیره‌ی متشرعه» را نیز گشوده‌اند. به عنوان مثال: مرحوم امام رحمته‌الله در کتاب *تحریرات فی الاصول* خود ذیل مبحث «ادلّه‌ی حجیت خبر واحد»، به حجیت، شرایط و ضوابط «سیره‌ی متشرعه» نیز اشاراتی داشته‌اند.

۶. کاربردها

از آن‌جا که این بحث، ناظر بر مباحث بنیادین عرصه‌ی تفکر می‌باشد، ثمره‌ای عملی بر آن مترتب نمی‌باشد و فقط می‌تواند در جهت غنی‌سازی مکانیزم استنباط، مؤثر واقع شود و پایه برای مباحث استنباطی بعدی قرار گیرد.

۷. نوآوری

جنبه‌های جدید بودن این طرح را در چند جهت می‌توان شمارش کرد:

- أ. تبیین شبکه‌ی روابط مفهومی «سیره‌ی متشرعه» و تأسیسات مشابه (عرف، سیره‌ی عقلا، سنت، اجماع، ارتکاز).
- ب. تنقیح شرایط حجیت «سیره‌ی متشرعه» در پرتو اتخاذ رویکردی مقایسه‌ای با «سیره‌ی عقلا».
- ج. بررسی ادله‌ی حجیت این نهاد در میان ادله‌ی لفظی و لبی و در نهایت، اثبات حجیت ذاتی آن به تقریری نو.

- د. نقد و بررسی اشکال مدرکی بودن «سیره‌ی متشرّعه».
- ه. بررسی، نقد و ارزیابی عمده‌ترین مصادیق فقهی «سیره‌ی متشرّعه» به لحاظ اصل تحقیق موضوع، شرایط حجّیت و نیز ادله‌ی موافق و هم‌عرض.

۸. روش کار

این پژوهش با رویکردی توصیفی - انتقادی انجام شده و جمع‌آوری اطلاعات آن با روش کتابخانه‌ای و اسنادی در کنار به کارگیری رایانه میسر شده است.

روش انجام کار چنین بود که ابتدا به شناسایی تأسیسات مشابه و مباحث مرتبط با «سیره‌ی متشرّعه» پرداختیم و در پرتو تبیین شبکه‌ی روابط مفهومی، تبیین ماهوی «سیره‌ی متشرّعه» نیز میسر شد. سپس با استخراج مجموعه‌ای از داده‌ها و اطلاعات از دو عرصه‌ی فقه و اصول، موجبات شناسایی تاریخچه، تبیین شرایط و ادله‌ی حجّیت و نیز میزان کارآیی این نهاد فراهم گشت.

گفتنی است، حدود ۹۰ درصد از اطلاعات این تحقیق، با رجوع به نرم‌افزارهای جامع فقهی و اصولی چون: جامع اصول الفقه، المكتبة الشاملة، مكتبة اهل البيت (علیهم‌السلام)، جامع فقه اهل البيت (علیهم‌السلام) ۲، جمع‌آوری شده و اطلاعات مأخذشناسی نیز با رجوع به کتابنامه‌ی آنان بدست آمده است.

۹. ساختار

نوشتار پیش‌رو، در سه فصل به شرح ذیل تنظیم شده است:

فصل اوّل: کلیات

این فصل خود مشتمل بر سه مبحث «مفاهیم»، «اعتبارسنجی» و «دیرینه» است. نگارنده در مبحث «مفاهیم» به بررسی و تنقیح ماهوی مباحثی چون: «عرف»، «سیره»، «سنت»، «اجماع» و «ارتکاز» روی آورده است؛ تا به این طریق، تبیین شبکه‌ی روابط مفهومی تأسیسات مشابه میسر گردد و در مبحث «اعتبارسنجی»، از شرایط اعتبار «عرف عملی» و موقعیت سندی «عرف» سخن به میان آورده است. سپس در مبحث آخر نیز پیشینه‌ی تاریخی استناد به «سیره‌ی متشرّعه» را در متون کهن فقهی و اصولی بازکاویده و مطالبی را در این زمینه پیش‌رو قرار داده است.

فصل دوم: «سیره‌ی متشرّعه» در مجال کشف و استنباط

این فصل به تبیین شرایط حجّیت و موقعیت دلّالی «سیره‌ی متشرّعه»، میزان دلالت و ادله‌ی موافقان و مخالفان حجّیت این نهاد، اختصاص یافته است.

فصل سوم: موقعیت سندی «سیره‌ی متشرعه»

در این فصل کارآیی سندی «سیره‌ی متشرعه» در دو میدان فقه و اصول مورد نقد و ارزیابی دقیق قرار گرفته است.

فصل اول: کلیات

- مفاهیم
- اعتبار سنجی
- دیرینه

درآمد

وقوف کامل بر اسرار و نهان‌های هر مسئله‌ی فقهی یا اصولی، نیازمند پیش‌درآمدی مشتمل بر کلیات تحقیق - تبیین دقیق دیرینه و مفاهیم مرتبط با بحث و نیز اعتبارسنجی آنان - است. فصل حاضر به انگیزه‌ی نیل به این مهم، در سه مبحث «مفاهیم»، «اعتبارسنجی» و «دیرینه» تدوین شده است.

مبحث اول - مفاهیم

تبیین واژگان و اصطلاحات در هر موضوعی، موجبات تبیین و درک بهتر مسئله را فراهم می‌آورد. از این رو، مبحث حاضر به تبیین مفاهیمی اختصاص دارد که به نوعی با مفهوم «سیره‌ی متشرّعه» پیوند خورده و هر چند در برخی از مفاهیم، این ارتباط فرعی است؛ لیکن از آن‌جا که در روشن شدن مقصودمان (ماهیت‌شناسی «سیره‌ی متشرّعه» در منابع اصول فقه امامیه) مؤثر است، بیان آن - البته به نحو ایجاز - وجیه می‌نماید. بنابراین، بحث را طی چند گفتار پی می‌گیریم.

گفتار اول - «عرف»

پی‌جویی در کتب اصولی اهل سنت، حاکی از مباحثی مستوفی در باب نهاد «عرف»، به عنوان یکی از پرکاربردترین مصادر و ادله‌ی احکام، نزد دانشیان سنی مذهب است. این در حالی است که دانشیان اصول فقه امامیه، بحث از «سیره» را به میان آورده و در طریق استدلال بر احکام شرعی - حداقل به عنوان معاضد و مؤید ادله‌ی دیگر - به آن استناد کرده‌اند. عدم طرح مصطلح «سیره» در منابع اصولی اهل سنت و نیز فقدان بحث از حجّیت و یا عدم حجّیت نهاد «عرف» در منابع اصول فقه امامیه، خود می‌تواند نشانی بر پیوند قریب این دو تأسیس به یک‌دیگر باشد. بنابراین، طرح این گفتار نیز پیش‌درآمدی برای ورود به مقصد اصلی است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مفهوم لغوی

اصحاب معاجم ذیل ماده‌ی «ع. ر. ف» به معانی متعددی اشاره داشته‌اند. برخی از این معانی تناسب چندانی با موضوع این نوشتار و میدان بحث از «عرف عملی» نخواهد داشت. از آن جمله‌اند:

«جود»،^۱ «آن چه بخشیده می‌شود»،^۲ «علم»،^۳ «یال اسب»،^۴ «اصطلاح»،^۵ «مکان مرتفع»،^۶ «اسم برای اعتراف و اقرار»،^۷ «صبر»،^۸ «معروف، ضد نُکر و فعل پسندیده از ناحیه‌ی عقل یا شرع»،^۹ «اتصال و پیایی بودن»،^{۱۰} «آرامش و اطمینان»،^{۱۱} «امر شناخته شده بین مردم»^{۱۲} و ...

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ج ۹، ص ۲۳۹؛ مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۱۲، ص ۳۷۷.

۲. معلوف، لوئیس، *المنجد فی اللغة*، ص ۵۰۰، ماده‌ی (ع. ر. ف). [لازم به ذکر است، این معنا در دو منبع پیشین نیز تحت عنوان «قیل» مطرح شده است].

۳. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۱۲، ص ۳۷۸.

۴. همان، ص ۳۷۷. [لازم به ذکر است برخی چون: زبیدی در منبع پیشین، مفهوم «یال اسب» را در زمره‌ی معانی حقیقی واژه‌ی «عرف» پنداشته‌اند؛ اما برخی دیگر از واژه‌شناسان چون جوهری و حمیری کاربرد «عرف» در مفهوم فوق را استعاری محسوب نموده‌اند. در این زمینه ر. ک: جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة*، ج ۴، ص ۱۴۰۱؛ حمیری، نشوان بن سعید، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم*، ج ۷، ص ۴۴۵۱].

۵. معلوف، لوئیس، *المنجد فی اللغة*، ص ۵۰۰، ماده‌ی (ع. ر. ف).

۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة*، ج ۴، ص ۱۴۰۱؛ مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۱۲، ص ۳۷۸.

۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة*، ج ۴، ص ۱۴۰۱؛ حمیری، نشوان بن سعید، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم*، ج ۷، ص ۴۴۵۱؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ج ۹، ص ۲۳۹؛ مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۱۲، ص ۳۷۷.

۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ج ۹، ص ۲۳۸؛ معلوف، لوئیس، *المنجد فی اللغة*، ص ۵۰۰، ماده‌ی (ع. ر. ف).

۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، ج ۱، ص ۱۲۱؛ جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة*، ج ۴، ص ۱۴۰۱؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، ص ۵۶۱؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية فی غریب الحديث و الأثر*، ج ۳، ص ۲۱۶؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ج ۹، ص ۲۳۹؛ طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، ج ۵، ص ۹۳؛ مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۱۲، ص ۳۷۵؛ معلوف، لوئیس، *المنجد فی اللغة*، ص ۵۰۰، ماده‌ی (ع. ر. ف).

برخی ماده‌ی (ع. ر. ف) را «مشرک لفظی» میان دو معنای «تابع، اتصال، پیاپی بودن» و «قرار، آرامش، سکون» دانسته و با اشاره به برخی از مصادیق در لغت عرب، سایر استعمالات در این ماده را راجع به این دو اصل یافته‌اند.^۴

در مقابل، دیگرانی قائل به «اشتراک معنوی» در ماده‌ی (ع. ر. ف) شده و تنها مجعول و حقیقت این ماده را «شناخت آثار و خصوصیات شیء» دانسته‌اند. مصطفوی در این باره می‌نویسد:

چنین شناختی به تمیز و تشخیص آن شیء از غیر خودش منجر می‌شود. از این رو می‌توان وجه تمایز ماده‌ی (ع. ل. م) از ماده‌ی (ع. ر. ف) را در نکته‌ی اخیر دانست. با این توضیح که مجعول «معرفت» اخصّ از مجعول «علم» است؛ چه آن‌که هر معرفتی، علم است اما هر علمی موجب معرفت و تمایز شیء از ماسوای خود نخواهد شد. بنابراین، از میان نسب اربعه، نسبت میان ماده‌ی (ع. ل. م) و (ع. ر. ف) عموم و خصوص مطلق خواهد بود. طبق این قول، تمامی استعمالات عرب در ماده‌ی (ع. ر. ف) راجع به این معنا می‌باشد. بنابراین، مقصود از «معروف» در لغت عرب هر امر شناخته شده‌ی متمایز از غیر می‌باشد که با مطلوبیت عقلی و شرعی ملازمت دارد و از این رو می‌توان بیان داشت که واژه‌ی «معروف»، هر امر واجب یا مندوب شرعی و نیز هر آن‌چه عقل سالم و فطرت پاک به سوی آن فرا می‌خواند را در بر می‌گیرد و واژه‌ی «عُرف» نیز مفهومی مقابل با مفهوم «نُکر» خواهد داشت که مراد از آن «امر شناخته شده و یا شیء بلند و آشکار» است.^۵

مشاهده می‌شود که بیش تر معانی یاد شده، مناسبتی با معنای مصطلح «عرف» ندارد. افزون بر این مطلب، برگرداندن چند معنا در یک ماده، به یک یا چند اصل و تعیین آن‌ها، در صورتی از اعتبار برخوردار است که مورد ارتکاز ذهن عرب باشد.^۶

صاحب *لسان العرب* علاوه بر ذکر معانی سابق، از معنایی یاد می‌کند که مفهوم لغوی «عُرف» را به معنای اصطلاحی اش - البته بنا بر برخی از تعاریف نزد دانشیان^۷ - نزدیک تر می‌نماید:

۱. ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۴، ص ۲۸۱؛ حمیری، نشوان بن سعید، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکولوم*، ج ۷، ص ۴۴۵۱.

۲. ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۴، ص ۲۸۱.

۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، ج ۳، ص ۲۱۶.

۴. ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۴، ص ۲۸۱.

۵. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۸، صص ۹۹ و ۹۸.

۶. علیدوست، ابوالقاسم، *فقه و عرف*، ص ۴۶.

۷. در مطلب آتی، برخی از این تعاریف را یادآور خواهیم شد.

سه واژه‌ی «عرف»، «عارفة» و «معروف» به معنای «ضد نکر» و هر آن چیزی است که نفس آن را نیکو شمارد، مأنوس آن گردد و به آن اعتماد کند. «معروف» اسمی است جامع که به هر آن چیزی اطلاق می‌گردد که موجبات طاعت الهی، تقرب به او و احسان به مردم را فراهم آورد. به بیانی دیگر، هر عمل نیکی که شرع بدان سفارش کند و نیز هر عمل زشتی که شرع از آن برحذر دارد، مصداق «معروف» خواهد بود. بنابراین، می‌توان عنوان «معروف» را بر هر فعلی که مطلوبیتش نزد شرع و عقل - به گونه‌ای که شرع مخالف آن نباشد - شناخته شده باشد، اطلاق کرد.^۱

با گذر از مفهوم لغوی «عرف» نزد دانشیان لغت، به کاربرد این واژه در قرآن کریم نیز بر می‌خوریم. واژه‌ی «عرف» دو مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است.^۲ یک مورد در آیه‌ی اول از سوره‌ی «مرسلات»^۳ و دیگری در آیه ۱۹۹ از سوره‌ی «اعراف».^۴ قرآن پژوهان برای کاربرد نخست، از دو معنا یاد کرده‌اند: برخی واژه‌ی «عرف» در این آیه را نقیض واژه‌ی «نکر» و مراد از آن را امری دانسته‌اند که دارای مطلوبیت عقلی و شرعی است و بعضی دیگر، مراد از «عرف» در این آیه را «تتابع و اتصال» دانسته‌اند.^۵ شایان ذکر است که در نگرش برخی از مفسران واژه‌ی «عرف» در این آیه، با حصر در کاربرد مواجه شده و تنها در معنای «اوامر و نواهی خداوند» به کار رفته است.^۶ پی‌جویی در نگاشته‌های تفسیری نشان می‌دهد تمامی قرآن پژوهان مراد از واژه‌ی «عرف» در کاربرد دوم از قرآن کریم را «هر امر مطلوب فطری، عقلی و شرعی» و مترادف با واژه‌ی «معروف» در لغت عرب می‌دانند.^۷ پی‌جویی در کتب لغت نیز نشان داد که بسیاری از واژه‌شناسان، مفهوم لغوی «عرف» را بسیار نزدیک به مفهوم لغوی «معروف» دانسته‌اند و همین امر داعی واقع گشت تا به کاربرد واژه‌ی «معروف» نیز در قرآن کریم نظر افکنیم.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ج ۹، صص ۲۴۰ - ۲۳۹.

۲. بیدارفر، محسن، *ترتیب المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، ص ۴۲۸، ذیل واژگان «العرف» و «عرفاً».

۳. ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾، (مرسلات (۷۷): ۱).

۴. ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾، (اعراف (۷): ۱۹۹).

۵. به عنوان نمونه ر. ک: سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، ج ۳، ص ۵۳۱؛ طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰، ص ۶۲۸؛ ابو حیان، محمد بن یوسف، *تفسیر البحر المحیط*، ج ۱۰، ص ۳۷۳؛ کاشانی، فتح الله بن شکر الله، *زبدة التفاسیر*، ج ۷، ص ۲۹۲.

۶. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، ج ۵، ص ۲۶۷.

۷. به عنوان نمونه ر. ک: طوسی، محمد بن حسن، *التيان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، ص ۶۲؛ طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، ص ۷۸۷؛ سبزواری نجفی، محمد، *ارشاد الازدهان الی تفسیر القرآن*، ج ۱، ص ۱۸۱؛ مغنیه، محمد جواد، *تفسیر الکاشف*، ج ۳، ص ۴۳۹؛ مکارم شیرازی، ناصر، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، ج ۵، ص ۳۳۹.

واژه‌ی «معروف»، ۳۲ مرتبه در قرآن کریم استعمال شده است.^۱ به طور کلی می‌توان بیان داشت بررسی استعمالات قرآنی حاکی از دو معنا نزد قرآن‌پژوهان می‌باشد. در بسیاری از آیات، واژه‌ی «معروف» نزد مفسران و دین‌پژوهان رنگ و صبغهی شرعی، عقلی و فطری به خود گرفته است. پی‌جویی در نگاشته‌های تفسیری نشان‌گر آن است که می‌توان هر امر دارای بار ارزشی نزد عقل، شرع و یا حتی فطرت آدمی را مصداق «معروف» قرار داد.^۲

عبارتی از جصاص - مفسر سنی مذهب قرن چهارم - را می‌توان گواه بر برداشت فوق قرار داد. وی در مقام تفسیر آیه‌ی ۱۱۴ از سوره‌ی «نساء»^۳ چنین می‌نویسد:

عنوان «معروف» بر تمامی اعمال نیک صدق می‌کند؛ چه آن‌که عقول به درستیش معترف و ملتزم به آن خواهند بود. افزون بر این موضوع، وجه دوم تسمیه را می‌توان در ملابست اهل فضل و دین با اعمال نیک و عمل به آن‌ها یافت. به گونه‌ای که منجر به معرفت تفصیلی آنان نسبت به اعمال نیک شده است.^۴

لیکن در تعداد اندکی از آیات، واژه‌ی «معروف» در مفهوم «امور متداول و رایج» به کار رفته است.^۵

از مجموع آن‌چه گذشت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که سه معنای «امر متعارف و متداول»، «امور پسندیده از ناحیه‌ی فطرت، عقل و شرع» و «اتصال، تابع و پی‌درپی بودن» نزد دانشیان لغت و دین‌پژوهان، ذیل واژه‌ی «عرف»، مورد اتفاق است.

۱. بیدارفر، محسن، *ترتیب المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، صص ۵۹۴ و ۵۹۳، ذیل واژگان «المعروف»، «معروفاً» و «معروفةً». [۲۰ مرتبه واژه‌ی «المعروف»، ۵ مرتبه واژه‌ی «معروف»، ۶ مرتبه واژه‌ی «معروفاً» و یک مرتبه واژه‌ی «معروفةً»].

۲. به عنوان نمونه ر.ک: طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ذیل آیات: (بقره (۲): ۲۲۹، ۲۶۳، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۶۳)، (نساء (۴): ۵، ۸، ۱۹، ۲۵، ۱۱۴)، (اعراف (۷): ۱۵۷)، (توبه (۹): ۶۷، ۷۱، ۱۱۲)، (حج (۲۲): ۴۱)، (نور (۲۴): ۵۳)، (لقمان (۳۱): ۱۵، ۱۷)، (احزاب (۳۳): ۶، ۳۲)، (محمد (۴۷): ۲۱)، (ممتحنة (۶۰): ۱۲).

۳. ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾، (نساء (۴): ۱۱۴).

۴. جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، ج ۳، ص ۲۶۶.

۵. به عنوان نمونه ر.ک: طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ذیل آیه‌ی (نساء (۴): ۶).

۱-۲. مفهوم اصطلاحی

اختلاف نظر در تحدید معنای مصطلح «عرف»، موجبات تقریب و تباعد برخی از مصطلحات را فراهم آورده است. حاصل این اختلاف، آمیختگی و خلط مباحثی چون «عرف»، «سیره»، «اجماع» و حتی «دلیل عقل» خواهد بود. از این رو، طرح تعاریف ارائه شده از سوی دانشیان، بررسی مؤلفه‌ها و عناصر معتبر و مؤثر واژگان هم‌سو با مقصد - البته به نحو اجمال - جهت روشن شدن مقصد اصلی بسیار مؤثر خواهد بود.

تطور تاریخی و اهمیت فراوان مبحث «عرف» در مباحث فقهی - حقوقی، منشأ ارائه‌ی تعاریف گوناگون از سوی دانشیان شیعی و سنی گردید. این تعاریف را عمدتاً می‌توان در چند قسم ذیل ارائه داد:

أ. عادت‌ی است بر قول، فعل و یا ترک که مردم آن را به رسمیت شناخته و به آن انس گرفته‌اند و طبق آن سیر می‌کنند.^۱

ب. هر آن چیزی است که از راه عقول بر جان‌ها استقرار یابد و طبیعت‌های سالم آن را پذیرا باشد.^۲

۱. خلاف، عبدالوهاب، *علم أصول الفقه*، ج ۱، ص ۸۹؛ جدیع، عبدالله، *تیسیر علم اصول الفقه*، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ابومحمد، صالح بن محمد، *مجموعه الفوائد البهیه علی منظومه القواعد الفقهیه*، ج ۱، ص ۹۳. [به نقل از ابن رجب در *القواعد* و قرافی در *الاحکام*]؛ زحیلی، وهبه، *الفقه الاسلامی و ادلته (المستدرک)*، القرارات والتوصیات، الدورة الخامسة لمجلس مجمع الفقه الاسلامی / قرار (۹)، ص ۵۶۳؛ شلبی، محمد مصطفی، *اصول الفقه الاسلامی*، ج ۱، ص ۳۱۳؛ دبو، ابراهیم فاضل، مقاله‌ی «نظریة العرف فی فقه الاسلامی»، مجله‌ی «مجمع الفقه الاسلامی»، ج ۵، ص ۲۶۱۴، (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة» / نسخه: ۳/۴۴). [وی پس از نقل قول‌های متعدد، این نظر را برگزیده است]؛ محمد عبده عمر، مقاله‌ی «منزلة العرف فی التشريع الاسلامی»، مجله‌ی «مجمع الفقه الاسلامی»، ج ۵، ص ۲۸۱۶، (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة» / نسخه: ۳/۴۴). [نظر نهایی وی در تعریف «عرف»؛ شمام، محمود، مقاله‌ی «العرف بین الفقه و التطبيق»، مجله‌ی «مجمع الفقه الاسلامی»، ج ۵، ص ۲۷۷۴، (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة» / نسخه: ۳/۴۴). [وی پس از بیان نقل قول‌های متعدد این تعریف را پذیرفته است]؛ بدری، تحسین، *معجم مفردات أصول الفقه المقارن*، ص ۱۹۱؛ کاشف الغطاء، علی، *مصادر الحكم الشرعی و القانون المدني*، ج ۱، ص ۱۱۸؛ سبحانی تبریزی، جعفر، *إرشاد العقول الی مباحث الأصول*، ج ۳، ص ۲۸۵؛ همو، *الموجز فی اصول الفقه*، ص ۱۵۰؛ سنقر، محمد، *المعجم الأصولی*، ج ۲، ص ۳۱۵.

۲. جرجانی، علی بن محمد، *التعريفات*، ج ۳، ص ۱۹۳؛ زرقا، احمد، *شرح القواعد الفقهیه*، ج ۱، ص ۱۲۵؛ مذکور، محمد سلام، *مدخل الفقه الاسلامی*، ص ۸۱؛ ابو البقاء، ایوب بن موسی، *الکلیات*، ج ۱، ص ۶۱۷؛ انصاری، مرتضی بن محمد امین، *کتاب المکاسب*، ج ۲، ص ۲۹۱؛ ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم، *الاشباه والنظائر*، ج ۱، ص ۷۹. [به نقل از هندی در *شرح المغنی*]؛ ابن عابدین، محمد امین، *مجموعه رسائل ابن عابدین*، رساله نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف، ج ۲، ص ۱۱۲. [به نقل از *شرح الاشباه بیری و المستصفی*]؛ فلاسی، عبدالله بن حمید، *ملخص القواعد الفقهیه*، ج ۱، ص ۹.

ج. شیوه و اسلوبی است در خطاب و کلام که اکثر مردم آن را به رسمیت شناخته و در زندگی خود جاری کرده و یا عملی است که بر آن بنا نهاده‌اند و نیز می‌تواند شأنی از شئون معاملاتی باشد که دلیلی شرعی بر نفی یا اثبات آن قائم نیست و اکثر مردم به آن عادت کرده‌اند.^۱

د. همان «عقلاً بما هم عقلاً» است.^۲

ه. چیزی است که مردم آن را در معاملاتشان به رسمیت بشناسند و به آن عادت کرده باشند.^۳

و. کسانی هستند که در زمان صدور خطابات و ادله‌ی شرعی حضور داشته و مخاطب بی‌واسطه و مستقیم پیام وحی و سخنان پیامبر ﷺ و معصوم علیّه بوده‌اند؛ زیرا فهم خطابات دین متوقف بر فهم عرف زمان صدور است.^۴

ز. هر آن چیزی که عقل آن را نیکو شمارد و منکر آن نباشد.^۵

ح. فهم، بنا یا داوری مستمر و ارادی مردم است که صورت قانون مجعول و مشروع نزد آنان به خود نگرفته باشد.^۶

مشاهده می‌شود، تعاریف گوناگونی از سوی متصدیان امر دین ارائه شده که حاکی از تاریخ پر فراز و نشیب این نهاد فقهی - حقوقی است. پر واضح است که داوری در باب ماهیت نهادهایی چون «عرف» که ریشه در تاریخ دوانده است، بسی دشوار به نظر آید؛ چه آن که پدیده‌ای مردمی چون «عرف» از همان آغاز حیات اجتماعی بشر و برای زمانی طولانی، اذهان دانشورانی با مبانی و مکاتب متشتت فقهی - حقوقی را به خود مشغول داشته و اتخاذ موضعی میانه، تتبع عمیق در آرای گوناگون متقدمان و متأخران را می‌طلبد که از قلمرو مقصد ما خارج است.

در این میان باحث صرفاً کوشیده است با پی‌جویی در آثار بزرگان، نزدیک‌ترین تعریف را نزد اکثریت دانشیان شناسایی کند و به عنوان تعریفی تعلیمی از نهاد «عرف»، در خاتمه ارائه دهد.

^۱. نمله، عبد الکریم، *الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح*، ج ۱، ص ۳۹۳.

^۲. نائینی، محمد حسین، *فوائد الأصول*، ج ۳، ص ۱۹۲؛ آشتیانی، محمد حسن بن جعفر، *بحر الفوائد فی شرح الفرائد*، ج ۲، ص ۲۷۷.

^۳. سمعانی، ابومظفر، *قواطع الأدلة فی الأصول*، ج ۱، ص ۲۷۱؛ بدران، ابوالعینین، *تاریخ الفقه الاسلامی و نظریة الملكية و العقود*، ص ۲۱۳؛ ابوزهره، محمد، *اصول الفقه*، ص ۲۶۱.

^۴. رجبی، حسین، مقاله‌ی «کاربرد عرف در استنباط»، *کیهان اندیشه*، ش ۴۸، خرداد و تیر ۱۳۷۲، ص ۱۲۷.

^۵. جعیط، کمال الدین، مقاله‌ی «العرف»، مجله‌ی «مجمع الفقه الاسلامی»، ج ۵، ص ۴۲۳۳، (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکنته الشاملة» / نسخه: ۳/۴۴). [وی در این زمینه، تعریف جصاص را برگزیده است].

^۶. علیدوست، ابوالقاسم، *فقه و عرف*، ص ۶۱.

بررسی نگاه‌های مرتبط، تتبع در آرای بزرگان و نیز تعداد قابل توجه قائلان، تعریف نخست را به عنوان نزدیک‌ترین تعریف نزد اکثر دانشیان، تداعی می‌کند.^۱ هر چند که این تعریف نیز به دور از نقد و نظر نمانده است.^۲ از نظر نگارنده، عناصر «اُطراد و شیوع»، «تکرار»، «عینیت داشتن»، «وسعت قلمرو به لحاظ متعلق - شمول دایره‌ی قول، فعل، ترک»، «امکان فرض مبانی متعدّد عرفی - عدم انحصار مناشیء در مبانی فطری و عقلی»، «معرفی عرف در قالب پدیده‌ای مردمی» از جمله مؤلفه‌ها و فصول مرتبط با این تعریف می‌باشد.

«انحصار منابع عرف در مبانی فطری و عقلی»، «اختصاص یافتن تعریف به عرف‌های صحیح»، «تحدید مفهوم عرف در نهادی ارتكازی و ذهنی - عدم عینیت داشتن آن»، «برابر دانستن پدیده‌ی عرف با نهاد سیره‌ی عقلا و به تبع آن، اختصاص یافتن مفهوم عرف در عرف عام عملی»،^۳ «انحصار یافتن نهاد عرف به باب معاملات و به تبع آن عرف عملی»، «تحلیل نهاد عرف به معنای مردم»، «حصر در کاربرد - انحصار کارآیی عرف در مفاهیم مفردات و هیئت‌های کار رفته در دلیل شرعی»، «خلط میان مفهوم عرف و مدرکات عقل عملی» و «اختلافی بودن انتفای عنصر الزام در مفهوم عرف نزد صاحب‌نظران» به ترتیب از جمله اشکالات وارد بر سایر تعاریف، در نظر نگارنده است.

۲. پی‌جویی و تحلیل کاربردهای واژه‌ی «عرف» در نگاه‌های فقهی و اصولی

همان‌طور که گذشت، دانشیان فقه و اصول از دیرباز با پدیده‌ی «عرف و عادت»^۴ آشنا بوده‌اند و پی‌جویی در کتب کهن فقهی و اصولی از کاربرد وسیع این واژه، حکایت دارد؛ لیکن باید توجه

۱. حکیم، محمد تقی، *الأصول العامة في الفقه المقارن*، متن، ص ۴۰۵؛ سبحانی تبریزی، جعفر، *أصول الفقه المقارن فیما لا نصّ فيه*، ص ۳۰۲؛ تسخیری، محمد علی، مقاله‌ی «*العرف و دوره فی عملية الاستنباط*»، مجله‌ی «*مجمع الفقه الاسلامی*»، ج ۵، ص ۲۸۰۲، (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة» / نسخه: ۳/۴۴).

۲. در این باره ن. ک: واسعی، محمد، *جایگاه عرف در فقه*، ص ۱۸.

۳. در مباحث آتی، در باب چیستی «سیره‌ی عقلا» استطراداً و به نحو اجمال، سخن به میان خواهد آمد.

۴. نزدیک‌ترین معانی به واژه‌ی «عرف» به لحاظ تشابه، «عادت» است. در باب رابطه‌ی این دو نهاد به طور کلی می‌توان از دو مسلک، نزد دانشیان یاد نمود: برخی قائل بر اتحاد معنایی هستند. (در این زمینه به عنوان نمونه ن. ک: خلاف، عبدالوهاب، *علم أصول الفقه*، ج ۱، ص ۸۹؛ ابن عابدین، محمد امین، *مجموعه رسائل ابن عابدین*، رسالة نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف، ج ۲، ص ۱۱۲) و دیگرانی قائل بر افتراق شده‌اند. مسلک دوم خود نیز بر معیار تفرقه، وحدت نظر نیافته است. وجوه افتراق یاد شده از سوی صاحبان نظر عبارتند از: أ. «عادت»، عرفی است عملی بر خلاف نهاد «عرف» که صرفاً قول را شامل است. ب. اطلاق «عادت» منصرف بر فعل است و حال آن‌که «عرف» به هنگام اطلاق، هر دو وجه قول و فعل را شامل است. ج. «عادت» بر خلاف «عرف» علاوه بر عادات اجتماعی، عادات فردی و طبیعی را نیز شامل است. د. «عرف» همان وجه معتبر «عادات اجتماعی» است. ه. گاه گفته می‌شود، «عرف» اعم از

داشت که کاربرد این واژه در مباحث مختلف فقهی و اصولی، معنای واحدی را تداعی نخواهد کرد؛ چه آن که خلط و آمیختگی مباحث هم‌سو چون «عرف»، «سیره عقلی»، «سیره عقلانی» و «دلیل عقل» چهره‌ای ناهمگون به کاربردهای این واژه در مباحث فقهی - اصولی بخشیده است؛ به گونه‌ای که گاه مخاطب در مواجهه‌ی با آن باید بکوشد تا با در نظر داشتن قراین مختلف موجود در کلام، مقصود از آن را دریابد. چه بسا کسانی به دلیل عدم توجه به این نکته، پا در بیراهه نهاده‌اند و حاصل این انحراف، آمیختگی و خلط مفاهیم هم‌سو و به تبع آن، اختلاف نظر بزرگان در شناسایی عناصر مؤثر در پیدایش هر یک از آنان و نهایتاً امتناع وقوعی ارائه‌ی تعریفی حقیقی و تمایز ماهوی و مصداقی، در باب هر یک از این مفاهیم خواهد بود.

بیان این سطور، کوششی در جهت تحلیل کاربردهای واژه‌ی «عرف» در منابع فقهی و اصولی است. حاصل این مطالب - که در آن بنا بر ایجاز کلام است - علاوه بر بررسی مصداقی و شناسایی کاربردهای مختلف واژه‌ی «عرف»، روشن‌تر شدن ارتباط مبحث «عرف» با مقصد اصلی - ماهیت‌شناسی «سیره متشرعه» - خواهد بود. برای نیل به این مهم، به متون ذیل که از منابع متقدم و متأخر فقهی اخذ شده است، توجه نمایید:

أ. «دلیل چهارم آن است که عرف، به مورد تراضی در خطبه‌ی نکاح اکتفا می‌کند؛ بی آن که تحدیدی صورت پذیرد».^۱

ب. «بیان کردیم که عرف شرع بر این استقرار یافته که انجام مأمور به - به حدی که امر به آن تعلق گرفته - مقتضی اجزاء است».^۲

ج. «مقصود از آن [فعل کثیر] هر آن چیزی است که در عرف، کثیر نامیده شود».^۱

«عادت» است. (جهت آشنایی با وجوه تمایز «عرف» و «عادت» ن. ک: الفی، محمد جبر، مقاله‌ی «**العرف (بحث فقهی مقارن)**»، مجله‌ی «**مجمع الفقه الاسلامی**»، ج ۵، صص ۲۶۸۲ و ۲۶۸۱، (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة» / نسخه: ۳/۴۴)؛ دونمز، ابراهیم کافی، مقاله‌ی «**العرف فی الفقه الاسلامی**»، مجله‌ی «**مجمع الفقه الاسلامی**»، ج ۵، ص ۲۷۳۹، (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة» / نسخه: ۳/۴۴)؛ ابومحمد، صالح بن محمد، **مجموعه الفوائد البهیه علی منظومه القواعد الفقهیه**، ج ۱، ص ۹۳؛ غزی، محمد، **الوجیز فی ایضاح قواعد الفقه الکلیه**، ج ۱، ص ۲۷۶؛ حسنی، نذیر یحیی، **نظریه العرف بین الشریعه و القانون**، صص ۵۳-۵۵؛ هذلی، محمد بن مسعود بن سعود عمیری، **القواعد الفقهیه الکلیه الخمس الکبری و بعض تطبیقاتها علی مجتمعنا المعاصر**، ص ۳۴۸؛ علیدوست، ابوالقاسم، **فقه و عرف**، ص ۹۸).

۱. «و رابعاً: الاستناد بما يقع عند العرف، من الاكتفاء فی خطبة النکاح بذكر (ما تراضیا علیه) من دون تحدید».

(ر. ک: مفید، محمد بن محمد، **رساله فی المهر**، تحقیق شیخ مهدی نجف، ص ۷).

۲. «و أما عرف الشرع فإننا قد بینا أنه قد استقر علی أن فعل المأمور به علی الحد الذی تعلق به الامر یقتضی

الاجزاء». (ر. ک: علم الهدی، علی بن حسین، **الذریعه الی اصول الشریعه**، ج ۱، ص ۱۲۲).

- د. «بدان که همانندی و مماثلت در ربا شرط است و معیار آن، عرف حجاز در روزگار پیامبر ﷺ است؛ هر کالایی که در عرف آن زمان، کیلی بوده، در جمیع شهرها کیلی است و هر کالایی که در عرف آن دوران، وزنی بوده، در جمیع شهرها وزنی محسوب می‌شود».^۲
- ه. «اثر بخشی و انفاذ معاملات نزد عرف، متوقف بر دو امر است؛ یکی از آن دو، سلطنت مالک بر اموال خویش است».^۳
- و. «[در شناخت جامع صحیحی]، هیئات شرعیّه همانند مخترعات عرفیه هستند. پس برای شناخت آن، ناچار از شرح و تفسیر مخترعات عرفی هستیم. شکی نیست که مخترعات عرفی، غالباً دایر مدار اثر و نتیجه‌اند، مثلاً ساعت یکی از مخترعات بشری است و اثر مطلوب از آن، تعیین اوقات است».^۴
- ز. «هنگامی که پیامبر ﷺ بیان دارد: هر کس زمین بایری را آباد کند، آن زمین از برای اوست، و در علم لغت، معنای آن را نیابیم، مرجع در آن [مفهوم سخن] عرف و عادت است».^۵
- ح. «هر آن چیزی که برایش حدّی در شرع مشخص نباشد، مرجع در آن، عرف است؛ از قبیل قبض و حرز».^۶
- ط. «عقول در درک مصالح و مفاسدی که منجر به اعتبار ملکیت با زوجیت و ... می‌شود، متفاوت است؛ چه بسا عرف، مُدرک مصلحتی در معاطات باشد و آن مصلحت، آنان را به اعتبار ملکیت [در معاطات] فراخواند».^۱

۱. «انه ما یسمى كثيرا في العرف». (ر. ک: حائری، عبد الکریم، کتاب الصلاة، ص ۳۰۳).

۲. «و اعلم ان المماثلة شرط في الربا و المعتبر فيها بعرف العادة فيها بالحجاز على عهد النبي ﷺ، فان كانت العادة فيه الكيل لم يجز له الا كيلا في جميع البلاد و ما كان في العرف فيه الوزن لم يجز له الا وزنا في جميع البلاد». (ر. ک: ابن براج، عبد العزيز بن نحير، المهذب، ج ۱، ص ۳۶۳).

۳. «أن ما لدى العرف في إنفاذ المعاملات يتوقف على أمرين. أحدهما: سلطنة المالك على ماله». (ر. ک: خمینی، روح الله، البيع، ج ۱، ص ۱۲۲).

۴. «أن المركبات الشرعية تكون على وزان المخترعات العرفية، فلا بدّ لمعرفتها من تشريح المخترعات العرفية و تفسيرها، و لا ريب أن المخترعات العرفية تدور غالباً مدار الأثر، فالساعة مثلاً من مخترعات العرف و الأثر المطلوب منها إنما هو تعيين الأوقات». (ر. ک: مکارم شیرازی، ناصر، انوار الأصول، ج ۱، ص ۲۱۲).

۵. «أنه إذا قال النبي ﷺ: من أحيا أرضاً ميتة فهي له و لم يوجد في اللغة معنى ذلك، فالمرجع فيه إلى العرف و العادة». (ر. ک: ابن ادریس، محمد بن احمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ج ۱، ص ۴۸۲).

۶. «لأن ما لم يكن له حد في الشرع فيرجع فيه إلى العرف كالقبض و الحرز». (ر. ک: ابن مفلح، ابراهيم بن محمد، المبدع شرح المقنع، ج ۸، ص ۳۰۲).

بررسی و مذاقه در عبارات فوق، از تعدد در کاربرد و ناهمگونی در معانی واژه‌ی «عرف» حکایت دارد.

به نظر می‌رسد که مراد از «عرف» در عبارت نخست، سلوکی است از جانب پایبندان به شرع انور که تدین و تعهد آنان در پیدایش چنین سیره‌ای، وجه تعلیلی یافته است؛ چه آن که «جواز عدم تحدید مهر در عقد نکاح و اکتفای به تراضی در آن» مسئله‌ای است توقیفی که تنها در میان متشرعان می‌توان از آن نشانی گرفت و داوری در باب آن صرفاً بر عرف متدینان معاصر با عصر معصوم (علیه السلام) مستند خواهد شد که به طریق برهان اینی، کاشف از رأی معصوم (علیه السلام) خواهد بود. بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که واژه‌ی «عرف» در عبارت اول، نماینده‌ی واژگانی چون «سیره‌ی متشرعه» و یا «سیره‌ی مسلمانان» و مفاهیمی از این دست می‌باشد.

و اما در سه مثال بعد نیز در بدو امر چنین به نظر می‌رسد که داوری در باب «اجزای در تکلیف» و مسایل مربوط به «نماز» و «معاملات ربوی» را - چون سایر امور شرعی توقیفی - تنها به عرف پایبندان به شرع مقدس می‌توان سپرد و از این رو، سخن در این باب نیز تکرار خواهد شد. لیکن، بذل دقت نظر در این مثال‌ها و مقارنه‌ی میان آنان، حاکی از وجود اندک تمایزی میان عبارات است. توضیح مطلب آن که اگرچه تدین و تشرع پدیدآورندگان «عرف» در هر دو گروه از عبارات، دلالت بر علیت و احتراز خواهد داشت، لیکن باید توجه داشت که در مثال اول مراد از «عرف»، سیره‌ای است عملی^۲ که گروهی از متشرعه معاصر با معصوم (علیه السلام) در حوزه‌ی مذهب خویش آن را سامان داده‌اند و بنای عملی آنان در واقع تبلور رأی معصوم (علیه السلام) خواهد بود و از این روی به عنوان سند کشف شریعت مورد استناد قرار گرفته و این در حالی است که در سه مثال اخیر «عرف استعمالی»^۳ متشرعه مراد است. موضوع‌سازی و موضوع‌زدایی جهت جریان اسناد و احکام، یکی از کاربردهای شایع «عرف لفظی و قولی» و به عبارت دیگر «عرف شارع و یا عرف متشرعه»^۴ است که در این سه مثال نمود یافته است.

۱. «العقول متفاوتة فی إدراک المصالح و المفسدات الباعثة علی اعتبار الملكية، أو الزوجية و غیرهما، فرما یدرک العرف مصلحة فی المعاطاة مثلاً، فندعوهم تلک المصلحة إلی اعتبار الملكية». (ر. ک: غروی اصفهانی، محمد حسین، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، ج ۱، ص ۹۲).

۲. در ادامه‌ی تحقیق، از اقسام «سیره‌ی عملی» سخن به میان خواهد آمد.

۳. «عرف استعمالی» نام دیگر «عرف قولی» و یا «عرف لفظی» است و به کاربرد ویژه‌ی واژگانی گفته می‌شود که نزد مردم در معنایی خاص رایج شده است. (ر. ک: بدری، تحسین، *معجم مفردات أصول الفقه المقارن*، صص ۱۹۴ و ۱۹۳).

۴. جناتی در وجه تمایز این دو قسم از «عرف قولی» آورده است: «معروف این است که بر عرف و عادت در زمان تشریع که ۲۳ سال ادامه داشت، اطلاق عرف شارع و بر عرف رایج در زمان صحابه که حدود ۱۰۰ سال ادامه داشت و زمان تابعان که حدود ۷۰ سال به طول انجامید و نیز زمان اتباع تابعان تا این زمان، اطلاق عرف متشرعه می‌کردند». (ر.

اما مقصود از «عرف» در مثال ششم، قطعاً «سیره مردم برخوردار از عقل» و به تعبیری «سیره عقل» بما هم عقل» می‌باشد؛ چه آن‌که داوری در مسئله‌ی «سلطنت و یا عدم سلطنت طفل غیر ممیز بر اموال خویش» که منجر به تنفیذ یا عدم تنفیذ معاملات وی است، تنها بر سیره مردم برخوردار از عقل جمعی، مستند خواهد شد.^۱

مقصود از واژه‌ی «عرف» در مورد هفتم، «ناس» فی حدّ ذاته و بدون برخورداری از فهم و سلوک ویژه و از این رو، بیگانه‌ی با مقصد است.

اما مراد از «عرف» در دو مثال بعدی، عرف استعمالی مردم - از هر ملت و مذهبی - است که در مواردی چون تعیین مفاهیم مفردات و هیئت‌های به کار رفته در دلیل شرعی، تطبیق مفاهیم فرعی بر مصادیق، موضوع‌سازی و موضوع‌زدایی جهت جریان اسناد و احکام، فهم تعارض ادله و حلّ آن و مسایلی از این دست، کارایی دارد.^۲

مثال آخر، نمودی است از کاربرد نه چندان رایج از واژه‌ی «عرف» که زائیده‌ی مبنای خاص غروی اصفهانی در باب ماهیت «حکم عقل» است. وی در حاشیه‌ی مشهور خود بر *کفایة الاصول*، مقصود از «حکم عقل» را همان حکم عقلا در مدح فاعل، به جهت برخی از افعال و یا نکوهش او به جهتی دیگر دانسته^۳ و از این روی است که در کلام ایشان واژگانی چون «حکم عقل»، نماینده‌ی «عرف» و «بنای عقلا» قرار گرفته است و گاه به جای یک‌دیگر استفاده می‌شوند.

حاصل این‌که آن‌چه در این سطور گذشت، تنها نمونه‌هایی چند از استناد فقیهان به «عرف» در مقام فتوا و استنباط است. هدف از طرح این نمونه‌ها، استقرای حتی ناقص هم نبود؛ بلکه آن‌چه گذشت تنها

ک: جناتی، محمد ابراهیم، *مصادر اجتهاد از منظر فقیهان*، ص ۴۶۰. دیگری در این باره آورده است: «هر دو از اقسام عرف خاص می‌باشند. معمول و متعارف زمان پیغمبر (ص) را عرف شارع می‌گویند و منظور از عرف متشرّعه، متعارفات بعد از این دوره است. از نظر زمانی می‌توان گفت: عرف شارع تا اوایل نیمه‌ی اوّل قرن نخست هجری ادامه داشته و از اواخر آن عرف متشرّعه شروع شده است. هر چند نمی‌توان مبدأ دقیق برای عرف متشرّعه تعیین کرد؛ ولی از نظر امامیه از زمان صادقین (ع) به بعد را عرف متشرّعه گویند». (ر. ک: محمدی، ابوالحسن، *مبانی استنباط حقوق اسلامی یا اصول فقه*، صص ۲۶۴ و ۲۶۳).

۱. شهیدی در این باره آورده است: منظور از «عرف» همان انس ذهنی و روش اکثریت جامعه که ایشان نیز عادتاً خردمند و مصلحت‌اندیش و پایبند به نظام اجتماعی هستند، در روابط حقوقی می‌باشد ... منتها، معمولاً در مواردی که انس و روش جامعه برای اثبات حکمی در فقه مورد استناد قرار می‌گیرد، آن را «بنای عقلا» می‌نامند و در مواردی که انس و روش مزبور برای اثبات امر موضوعی مانند تعیین معانی کلمات مورد استناد قرار می‌گیرد، آن را «عرف» می‌گویند. ر. ک: شهیدی، مهدی، *حقوق مدنی*، ج ۲، ص ۳۰۲. [با اندکی تلخیص].

۲. درباره‌ی موارد کارآیی و عدم کارآیی «عرف» ن. ک: علیدوست، *فقه و عرف*، ص ۳۱۳.

۳. غروی اصفهانی، محمد حسین، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، ج ۳، ص ۲۳.

تمهیدی بود جهت روشن تر شدن جایگاه «سیره‌ی منتشرعه» در کنار تأسیساتی هم‌سو مانند «عرف»، «سیره‌ی عقلا»، «دلیل عقل» و ...

۳. قلمرو «عرف» به لحاظ متعلق

۳-۱. درآمد

در نتیجه‌ی جستاری که از نظر گذشت، می‌توان چنین بیان داشت که نمودهای مختلف عرفی، بحث از قلمرو عرف به لحاظ متعلق را در سه موضوع «فهم»، «داوری» و «عمل» فرا روی می‌نهد. به دیگر سخن، پی‌جویی و تحلیل کاربردهای واژه‌ی «عرف» در متون فقهی چنین می‌نماید که نهاد «عرف»، گاه در قالب «مفاهیم ارتکازی» و زمانی دیگر در قالب «سلوک و عمل جمعی» رخ می‌نماید.

توضیح این‌که، آن‌گاه که فقیه با عباراتی نظیر «ما لا حدّ له فی الشرع و لا فی اللغة یرجع فیه إلی العرف»^۱ مرجعیت در تشخیص مفاهیم موضوعاتی که اصطلاح خاص شرعی ندارند را به نهاد «عرف» وا می‌گذارد، فهم و ارتکازات ذهنی جمع را اراده نموده است. زمانی دیگر فقیه در تطبیق موضوعات بر مصادیق، به داوری «عرف» در مسئله تن می‌دهد. به عنوان نمونه: «عرف عقلا» در باب سلطنت مالک بر اموال خویش، به داوری می‌نشیند و با منتفی انگاشتن آن در مورد طفل غیر ممیز، قائل بر عدم تنفیذ معاملات او می‌گردد.^۲ مسایلی از قبیل «صدق عنوان نماز»،^۳ «صدق عنوان سفاهت»،^۴ «صدق لهو»^۵ و ... مواردی از این دست می‌باشد. افزون بر این مطلب، اندک مراجعه به متون کهن فقهی و اصولی، حاکی از کاربرد وسیع «عرف عملی» در میادین فقه و اصول است؛ به طوری که این مهم، منشأ تقسیم نهاد «عرف» نزد دانشیان، بر دو قسم «عرف لفظی» و «عرف عملی» واقع گشت. «اخذ به ظاهر کلام در تعیین مرادات شارح»،^۶ «حجّیت خبر ثقة»،^۷ «عدم لزوم اجتناب از همه‌ی اطراف شبهه

^۱ به عنوان نمونه ن. ک: صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، ج ۲۹، ص ۲۹۰.

^۲ به عنوان نمونه ن. ک: خمینی، سید روح الله، *البیع*، ج ۱، ص ۱۲۲.

^۳ به عنوان نمونه ن. ک: بهجت، محمد تقی، *مباحث الأصول*، ج ۱، ص ۱۲۳.

^۴ به عنوان نمونه ن. ک: خمینی، سید روح الله، *تحریر الوسیله*، ج ۲، ص ۱۵.

^۵ به عنوان نمونه ن. ک: روحانی، محمد صادق، *منهاج الفقاهة التعلیق علی مکاسب الشیخ الاعظم*، ج ۱، ص ۴۲۴.

^۶ به عنوان نمونه ن. ک: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *کفایة الأصول*، ص ۲۸۱.

^۷ به عنوان نمونه ن. ک: مغنیه، محمد جواد، *علم أصول الفقه فی توبه الجدید*، ص ۲۳۹.

در شبهات غیر محصوره^۱ و نیز «عدم تحدید مهر در عقد نکاح و اکتفای به تراضی در آن»^۲، «جواز معاطات»^۳ و ... از جمله نمونه‌های کاربرد «عرف عملی» در دو عرصه‌ی اصول و فقه می‌باشد. هدف از طرح این سطور - که باحث در آن بنا بر ایجاز کلام دارد - ماهیت‌شناسی «عرف عملی» و بررسی اقسام و شرایط اعتبار آن نزد فقهاست. حاصل آن پیش‌درآمدی در مسیر تمهید ذهن مخاطب، جهت آشنایی با «عرف عملی» و ارتباط آن با نهاد «سیره‌ی متشرعه» خواهد بود.

۳-۲. عرف عملی

۳-۱-۲. تعریف اصطلاحی

عباراتی نظیر «عرفی که موضوع آن، اعمالی است که مردم در افعال عادی و یا معاملات خویش به آن خو گیرند»^۴، «هر آن چیزی که مردم در معاملات و تصرّفاتشان بر وفق آن عمل کنند و آن را به رسمیت شناسند»^۵، «عرفی که اعمال خاصی از مردم از آن نشئت گیرد»^۶، «هر آن چیزی که عمل بر وفق آن سامان یابد»^۷، «شکلی از اشکال تعامل که مردم آن را جهت غرضی معین و یا مصلحتی ذاتی دنبال کنند»^۸، «عرف مرتبط با اعمال و سلوکیات بشر»^۹، «روش عملی مردم که ناشی از عوامل طبیعی نباشد»^{۱۰} جملگی تعاریف ارائه شده برای «عرف عملی» است.

۱. به عنوان نمونه ن. ک: سبحانی تبریزی، جعفر، *إرشاد العقول الى مباحث الأصول*، ج ۳، ص ۵۰۸.

۲. به عنوان نمونه ن. ک: مفید، محمد بن محمد، *رسالة في المهر*، تحقیق شیخ مهدی نجف، ص ۷.

۳. به عنوان نمونه ن. ک: خمینی، سید روح الله، *البیع*، ج ۱، ص ۸۹.

۴. نمله، عبد الکریم، *المذهب في علم اصول الفقه المقارن*، ج ۳، ص ۱۰۲۱؛ همو، *الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح*، ج ۱، ص ۳۹۴.

۵. کاشف الغطاء، علی، *مصادر الحكم الشرعی و القانون المدني*، ج ۱، ص ۱۱۸؛ شلبی، محمد مصطفی، *اصول الفقه الاسلامی*، ج ۱، ص ۳۱۳؛ وزارت اوقاف و شئون اسلامی - کویت، *الموسوعة الفقهية الكويتية*، ج ۳۰، ص ۵۵؛ دوکوری، ابوبکر، مقاله‌ی «*العرف*»، مجله‌ی «*مجمع الفقه الاسلامي*»، ج ۵، ص ۲۸۰۸. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة»/ نسخه: ۳/۴۴).

۶. حکیم، محمد تقی، *الأصول العامة في الفقه المقارن*، متن، ص ۴۰۷.

۷. محروس، مروان محمد، *تأثير العرف في تحديد معنى الكفاءة في الزواج*، ج ۱، ص ۴.

۸. شمام، محمود، مقاله‌ی «*العرف بين الفقه والتطبيق*»، مجله‌ی «*مجمع الفقه الاسلامی*»، ج ۵، ص ۲۷۸۱. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة»/ نسخه: ۳/۴۴).

۹. بدری، تحسین، *معجم مفردات أصول الفقه المقارن*، ص ۱۹۳.

۱۰. واسعی، محمد، مقاله‌ی «*الفقه و العرف*»، مجله‌ی «*فقه اهل البيت (علیهم السلام)*»، سال هفتم، ۱۳۸۱، ش ۲۶، ص ۱۵۷.

به هر روی، گرچه نمی‌توان وجود تفاوت‌هایی جزئی را در تعاریف مذکور منکر شد؛ لیکن آنچه ما را از بررسی و واکاوی در مؤلفه‌ها و عناصر، بی‌نیاز می‌کند، ارائه‌ی تعاریفی شرح‌الاسمی و تعلیمی از سوی نوع‌دانشیان است. بنابراین، می‌توان بیان داشت که تمامی این تعاریف بر مضمون واحدی نظر دارند.

۲-۳. اقسام

اقسام «عرف عملی» را به جهات مختلف می‌توان لحاظ نمود. اعتباراتی چون «کثرت و قلت افرادی که آن را پذیرفته‌اند (مصدر)»، «میزان شمول آن نسبت به مصادیق»، «سبقت و یا تأخیر نسبت به پدیده‌های شرعی و اجتماعی»، «کارآیی»، «میزان دقت و یا تسامح»، «موافقت یا مخالفت با موازین شرعی» و ... موجبات گوناگونی تقسیمات ارائه شده از سوی دانشیان را فراهم آورده است. از آن‌جا که مقصد اصلی این نگاشته را ماهیت‌شناسی نهاد «سیره‌ی متشرّعه» شکل می‌دهد، باحث درصدد سامان دادن بحثی مستوفا و مستقل از این اقسام نخواهد بود. آنچه در این قسمت مورد نظر است، اشاره به اقسامی است که با نهاد «سیره» ارتباط خواهد یافت.

أ. «عرف عام» و «عرف خاص»

آن‌سان که گذشت، گاه نهاد «عرف» به اعتبار «کثرت و قلت مصدر» لحاظ می‌شود. لیکن پیش از ورود به مطلب، بهتر است این نکته را نیز از نظر بگذرانیم که مفاهیم و عناصری از قبیل «عام و خاص»، «کثرت و قلت»، «اطّراد و شیوع» و ... همگی در زمره‌ی مفاهیم اعتباری و نسبی قرار دارند؛ به این معنا که چه بسا عنوانی نسبت به مادون خویش، از افراد عام است اما نسبت به مافوقش، خاص می‌باشد و این امر، ناهمگونی و تعدّد در تعاریف ارائه شده از سوی بزرگان در باب «عرف عام» و «عرف خاص» و نیز اختلاف در تطبیق مصادیق را به دنبال دارد.

به هر روی صاحبان اندیشه در هر دو مذهب، «عرف عملی» را به اعتبار وصف مذکور بر دو قسم «عرف عام» و «عرف خاص» فرو کاسته‌اند و البته بایسته است که بدانیم برخی دیگر نیز در همین باب، سخن از تقسیمات شش‌گانه‌ی «عرف عملی» را به میان آورده‌اند.^۱

عباراتی نظیر «هر آن چیزی که اکثریت از مردم، در برخی از کشورها بر وفق آن عمل کنند»،^۲ «هر آن چیزی که در کشور و یا مکانی خاص و یا بین گروهی خاص از مردم مرسوم باشد»،^۱ «عرفی که از

۱. در این باره ن. ک: همو، جایگاه عرف در فقه، صص ۴۴-۴۱.

۲. نمله، عبدالکریم، المذهب فی اصول الفقه المقارن، ج ۳، ص ۱۰۲۱.

مجموعه‌ی معینی از مردم که مقید به زمان و یا مکان خاصی هستند، سرچشمه گیرد»^۲ «هر آن چیزی که در اقلیم و یا طایفه‌ای خاص، مرسوم باشد»^۳ «هر آن عرفی که از جانب گروهی از مردم صادر شود که وحدت زمانی یا مکانی و یا اتحاد در فن و شغلی خاص، آنان را گرد هم آورده است»^۴ «عرفی که جمیع بلاد اسلامی طبق آن عمل نمی‌کنند»^۵ و ... همگی تعاریف ارائه شده از سوی دانشیان برای «عرف خاص» است.

شاید در نگاه اول چنین به نظر رسد که تمامی تعاریف مذکور، معنا و مصادیق واحدی را تداعی خواهد کرد؛ لیکن تأمل و دقت، و نیز مقارنه‌ی آنان با تعاریف ارائه شده در باب «عرف عام»، از ناهمگونی در دایره‌ی مصادیق - به لحاظ وسعت و ضیق - خبر می‌دهد. به طوری که طبق برخی از تعاریف می‌توان «سیره‌ی متشرعه» را در زمره‌ی «عرف‌های خاص» و بر مبنای برخی دیگر در دسته‌ی «عرف‌های عام» قرار داد.

به نظر نگارنده، چنین امری ریشه در نسبی بودن امور اعتباری چون عنصر «کثرت و قلت» دارد. البته ارائه‌ی تعاریفی نوعاً تعلیمی و شرح الاسمی از سوی دانشوران نیز در این مسئله، قابل اغماض نخواهد بود. گو آن‌که هر یک از دانشوران اسلامی با در نظر داشتن مصداقی معین از میان مصادیق متعدّد موضوع در ذهن خویش، درصدد ارائه‌ی تعریف برآمده‌اند و این امر، موجبات اختلاف در تعبیر و به تبع آن، خلط در مصداق را فراهم آورده است. جهت تنقیح بیش‌تر مطلب، به تعاریف ارائه شده در باب «عرف عام» و مقارنه‌ی آن با تعاریف مذکور نظر می‌افکنیم.

برخی در تعریف «عرف عام» دایره‌ی «عام» را تضییق نموده و آن را از نظر مکانی در «جمیع بلاد اسلامی» منحصر کرده‌اند؛^۶ اگرچه از نظر زمانی قائل بر توسعه‌ی آن از عصر «صحابه» تا هم‌اکنون

۱. دیب البغا، مصطفی، اثر الادلة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) فی فقه الاسلامی، ص ۲۴۸؛ ابن ابراهیم، محمد، الاجتهاد والعرف، ص ۱۴۹.

۲. حسنی، نذیر یحیی، نظریة العرف بین الشریعة والقانون، ص ۶۰.

۳. ابوزهره، محمد، اصول الفقه، ص ۲۶۲؛ غزی، محمد، الوجیز فی ایضاح قواعد الفقه الکلیة، ج ۱، ص ۲۷۸؛ بدران، ابو العینین، تاریخ الفقه الاسلامی و نظریة الملكية والعقود، ص ۲۱۳.

۴. حکیم، محمد تقی، اصول العامة فی الفقه المقارن، ص ۴۰۶.

۵. میس، خلیل محیی الدین، مقاله‌ی «العرف»، مجله‌ی «مجمع الفقه الاسلامی»، ج ۵، ص ۲۳۷۱. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة» / نسخه: ۳/۴۴).

۶. جعیط، کمال الدین، مقاله‌ی «العرف»، مجله‌ی «مجمع الفقه الاسلامی»، ج ۵، ص ۲۴۶۱. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة» / نسخه: ۳/۴۴؛ حسن، خالد رمضان، معجم أصول الفقه، ص ۱۸۳).

هستند و هیچ گونه محدودیت و تضییقی را نپذیرفته‌اند. طبق این قول می‌توان «سیره‌ی متشرعه» را در دسته «عرف‌های عام» قرار داد. هذلی در تعریف «عرف عام» آورده است:

هر آن چیزی است که مسلمانان از «عصر صحابه» تا زمان ما آن را به رسمیت شناخته و مجتهدان آن را امضا و قبول کرده‌اند.^۱

دیگرانی نه تنها قائل بر تضییق مکانی شده‌اند؛ بلکه بر عرف‌های رایج در یک عصر چون «عصر رسالت»، «عصر اجتهاد»، «عصر حدیث» و «عصر تقلید» نیز اطلاق «عرف عام» کرده‌اند. طبق این قول نیز «سیره‌ی متشرعه» در زمره‌ی «عرف‌های عام» قرار خواهد گرفت. خلیل محیی الدین میس در مقاله‌ی خود در تعریف «عرف عام» آورده است:

«عرف عام» هر آن چیزی است که اهل بلاد اسلامی آن را به رسمیت بشناسند؛ خواه در عصر رسالت باشد و یا عصر اجتهاد، حدیث و یا تقلید.^۲ شلبی در این باره می‌نویسد:

در عمومیت «عرف» نیازی نیست که «عرف»، جمیع ازمینه را شامل باشد؛ بلکه شمول تمامی مواطن برای عمومیت آن کافی است.^۳

بعضی دیگر در توجیه امر مذکور، «عموم» را به دو نوع «عموم زمانی» و «عموم مکانی» فرو کاسته‌اند و شاید بتوان این قول را گواه بر مفهوم «نسبیت» در امور اعتباری قرار داد. غزی در این باره می‌نویسد:

عموم گاه زمانی است، در این صورت «عرف عام» تمامی ازمینه از زمان صحابه تا زمان حال و یا تمامی عصری از عصور را شامل است و گاه مکانی است که در این صورت «عرف عام» تمامی اماکن، بلاد و یا اکثر آن را در بر می‌گیرد.^۴

در این میان ظاهر عبارات افرادی نشان می‌دهد که قائل به توسعه زمانی و مکانی در مفهوم «عمومیت» هستند. به طوری که هیچ نوعی از محدودیت و تضییق - چه از نوع مکانی و چه از نوع

۱. هذلی، محمد بن مسعود بن سعید عمیری، القواعد الفقهية الكلية الخمس الكبرى و بعض تطبيقاتها علی مجتمعنا المعاصر، ص ۳۸۵.

۲. میس، خلیل محیی الدین، مقاله‌ی «العرف»، مجله‌ی «مجمع الفقه الاسلامی»، ج ۵، ص ۲۳۷۱. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار المكتبة الشاملة) / نسخه: ۳/۴۴.

۳. شلبی، محمد مصطفی، اصول الفقه الاسلامی، ج ۱، پاورقی ص ۳۱۵.

۴. غزی، محمد، الوجیز فی ایضاح قواعد الفقه الكلية، ج ۱، ص ۲۷۷.

زمانی - مقبول نخواهد بود.^۱ در نتیجه، از نظر نگارنده می‌توان بیان داشت که طبق این قول، «عرف عملی عام» منحصر در «سیره‌ی عقلا» خواهد شد و «سیره‌ی متشرّعه» را باید در زمره‌ی «عرف‌های خاص» قرار داد. السید نذیر الحسنی در این باره آورده است:

«عرف عام» عرفی است که اگر نگوییم جمیع مردم، غالب آنان را در بر می‌گیرد، بدون آن که مقید به زمان و یا مکان گردد و از این رو «سیره‌ی عقلانیّه» را شامل است.^۲

از نظر نگارنده، طبق دو گرایش نخست، «عرف عام»، در مقابل آن دسته از عرف‌هایی قرار خواهد گرفت که نه تنها در میان تمامی ملل، همگانی نیست؛ بلکه در میان اهل یک دین نیز شیوع ندارد. شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که طبق دیدگاه نخست، «عرف عام عملی» همان «سیره‌ی متشرّعه» از جمیع مسلمانان است که در مقابل آن سیره‌ی مذهب و یا مکتب خاصی از مسلمانان چون امامیه، حنفیه، مالکیّه و ... به عنوان «عرف خاص عملی» و نیز سیره‌های خاص زمانی و مکانی مطرح است. همان‌سان که گذشت، برخی سخن از تقسیمات شش‌گانه‌ی «عرف» به میان آورده‌اند. واسعی ابتدا «عرف» را به لحاظ کثرت و قلت افرادی که آن را پذیرفته‌اند، به سه گونه‌ی «عام العام»، «عام» و «خاص» تقسیم می‌کند. وی در کتاب **جایگاه عرف در فقه** در این باره آورده است:

مقصود از «عرف عام العام»، سلوکی است مستمر که اکثر قریب به اتفاق مردم با وجود تفاوت‌های فرهنگی، زمانی و مکانی آن را پذیرفته باشند که از آن به «سیره‌ی عقلا» تعبیر می‌شود و اما مقصود از «عرف عام»، عرفی است که در میان یک ملت یا اهل یک دین یا یک مذهب، عمومیت داشته باشد. بنابراین، «سیره‌ی متشرّعه» مصداق این قسم خواهد بود. در نهایت مراد از «عرف خاص» عرفی است که نه تنها همگانی نیست؛ بلکه در میان یک ملت یا اهل یک دین و مذهب هم شیوع ندارد که خود نیز بر سه دسته فرو کاسته می‌شود: «عرف خاص مکانی» که فقط در یک منطقه پذیرفته شده است و دیگری «عرف خاص زمانی» که پس از رواج در دوره‌ای، منسوخ گشته است و قسم سوم نیز «عرف خاص الخاص» است که در میان جماعتی خاص از اهل یک منطقه - در برابر عموم مردم آن منطقه - رواج یافته است.^۳

۱. نمله، عبدالکریم، **المهذب فی اصول الفقه المقارن**، ج ۳، ص ۱۰۲۰؛ ابن ابراهیم، محمد، **الاجتهاد والعرف**، ص ۱۴۹؛

حکیم، محمد تقی، **اصول العامة فی الفقه المقارن**، ص ۴۰۶؛ خرازی، محسن، **عمدة الأصول**، ج ۵، ص ۱۶۰.

۲. حسنی، نذیر یحیی، **نظرية العرف بین الشريعة والقانون**، ص ۵۹.

۳. با تلخیص از: واسعی، محمد، **جایگاه عرف در فقه**، صص ۴۴ و ۴۱.

ب. ترتّب «عرف» بر «ترک»

در پایان بایسته است نکته‌ای را نیز از نظر بگذرانیم. اگر به تعاریف ارائه شده در باب «عرف عملی» نظر شود، مشاهده می‌شود که در میان عناصر متعدّد و معتبر در تحقّق موضوع، عنصر «فعل» به عنوان مهم‌ترین مؤلّفه و مشخصه مطرح است و این در حالی است که در منابع اصول فقه امامیه، گاه سخن از «سیره‌ی بر ترک» به میان آمده است.^۱ خویی در مبانی تکملة المنهاج، پس از آن که از «ترک فعل» به عنوان امری عدمی یاد می‌کند، منشأ امور وجودی را در امور وجودی دنبال می‌نماید و ترتّب امور وجودی را بر امور عدمی محال می‌یابد.^۲ بنابراین، در نظر نگارنده قرار گرفتن «سیره» در زمره‌ی امور وجودی، مانع از ترتّب آن بر امر «عدمی» چون «ترک فعل» خواهد شد. پس اگر فقها از مصطلح «سیره‌ی بر ترک» یاد کرده‌اند، این امر (یعنی تحقّق «سیره» با امر عدمی «ترک») را به نحوی باید توجیه نمود.

به نظر نگارنده، این امر با تمییز و تفکیک میان دو مفهوم «ترک فعل» و «فعل ترک» قابل توجیه خواهد بود. توضیح آن که «ترک فعل» که در زمره‌ی «امور عدمی» قرار دارد، نمی‌تواند به عنوان محقّق موضوع «عرف عملی یا سیره» مطرح شود و سالبه‌ی به انتفای موضوع را نمی‌توان دلیل بر «جواز فعل» قرار داد.

در مقابل «فعل ترک» به معنای ترک امر وجوبی و الزامی خواهد بود. در این حالت است که در سایه‌ی اضافه شدن عدم (ترک) به امری وجودی (وجوب و الزام)، می‌توان بهره‌ای از ثبوت و وجود را برای امر عدمی (ترک) نیز متصوّر شد.^۳ در این صورت ترتّب «سیره» بر «ترک» قابل تصوّر خواهد بود و می‌توان با استناد به «سیره‌ی بر ترک»، قائل بر جواز فعل شد. در این فرض است که می‌توان «سیره‌ی بر ترک» را نیز یکی از اقسام «عرف عملی» محسوب نمود؛ چه آن که عدم (ترک) در سایه‌ی اضافه شدن به امری وجودی (وجوب و الزام)، یک ثبوت فرضی و نیز یک مصداق فرضی پیدا کرده است.

^۱. در این باره به عنوان نمونه ن. ک: مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ج ۳، ص ۱۷۶؛ حکیم، محمد تقی، الاصول العامة فی الفقه المقارن، متن، ص ۱۹۲.

^۲. خویی، ابوالقاسم، مبانی تکملة المنهاج، ج ۲، ص ۵.

^۳. طباطبایی در این باره آورده است: «ربما يضاف العدم الى الوجود، فيحصل له حظ من الوجود و يتبعه نوع من التمايز». (ر. ک: طباطبایی، محمد حسین، ترجمه و شرح نهایة الحکمة، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج ۱، ص ۱۳۶).

مثالی که می‌توان برای وضوح بیش‌تر مطلب در این باب آورد، استناد برخی از دانشیان^۱ به «سیره‌ی مسلمانان» در مسئله‌ی «عدم وجوب طواف نساء در عمره‌ی تمتع» می‌باشد. به دیگر سخن، ترک طواف نساء از سوی متشرعه در این مورد، خود می‌تواند دلیل بر جواز ترک و عدم وجوب واقع گردد. به نظر نگارنده در این مثال، «ترک» که امری است عدمی، با اضافه شدن به امر وجودی (طواف نساء)، ثبوتی فرضی یافته و فقیه با مترتب دانستن «سیره» بر آن، حکم به جواز فعل نموده است. از دقت‌های منطقی و فلسفی در مسئله که بگذریم، متفاهم عرفی، خود مقتضی قرار گرفتن «ترک فعل» در زمره‌ی امور وجودی، به ویژه در اموری است که استمرار یافته و در قالب سیره‌ای حاکم، بروز نموده است و از این رو «سیره‌ی بر ترک» را قسمی از اقسام «عرف عملی» محسوب می‌کند. آنچه در این نکته گذشت، تنها تمهیدی بود، جهت آشنایی با نمودی دیگر از اقسام «سیره‌های عملی متشرعه» و اما مباحث تفصیلی و استقرایی - هر چند ناقص - در باب آن را به مباحث آتی خواهیم سپرد.

گفتار دوم - «سیره»^۲

اگر به این حقیقت باور آوریم که «سیره‌ی متشرعه» یکی از اقسام «عرف عملی» است، آن‌گاه ناگزیر باید به مقوله‌ی وسیع «عرف» پا نهیم و ابعاد مرتبط با بحث را مورد بررسی و مذاقه قرار دهیم. بنابراین، با چنین برآیندی مباحث گذشته را از نظر گذرانیم؛ اما به نظر می‌رسد از آن‌جا که دانش‌وران مذهب حق، اعتبار استقلالی «عرف» را در مسیر کشف و استنباط حکم شرعی مورد تردید قرار داده‌اند، با فرض شرایطی چند در حجیت و وجود مشخصه‌هایی در دلیل «سیره» - اعم از «سیره‌ی عقلانی» و «سیره‌ی متشرعه» - میدان بحث از «سنت» و «تقریر» را گشوده و به این طریق باب سخن از کارآیی غیر استقلالی «عرف عملی» در میادین فقه و اصول را نیز گشوده نگاه داشته‌اند و این چیزی است که طرح مباحث آتی را - ضرورتاً - به دنبال خواهد داشت.

۱. خویی، ابوالقاسم، *المعتمد فی شرح المناسک*، ج ۵، ص ۱۲۰.

۲. مقصود از «سیره» در این مبحث، به نحو مطلق خواهد بود.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مفهوم لغوی

واژه‌ی «سیره» بر وزن «فِعْلَة»، اسم مصدر از ماده‌ی (س. ی. ر) و در اصل عربی است.^۱ اصحاب معاجم پس از بررسی استعمالات عرب، ذیل ماده‌ی فوق - در قالب امثالی متعدّد - از معانی مختلفی یاد کرده‌اند که با کمی تأمل و الغای خصوصیت مورد، شاید بتوان جملگی را به معنای واحدی راجع دانست. پرکاربردترین این معانی عبارتند از:

أ. مطلق «مشی» و «ذهاب».^۲

طبرسی در **مجمع البیان**، ذیل آیه‌ی ۲۲ از سوره‌ی یونس^۳ مقصود از «تسیر» را حرکت در جهتی دانسته است که دنباله دارد.^۴ طبق این قول، می‌توان «سیره» را به معنای حرکت و رفتاری دانست که نحوی از ثبات را در جهتی خاص پی می‌گیرد.

ب. «جریان داشتن»، «روان شدن» و «گذر و حرکت در روز و شب».^۵

زبیدی در این باره می‌نویسد:

«سیر» به معنای حرکت در روز و شب است، اما «سری» تنها حرکت در شب را می‌رساند.^۶

ج. «حرکت و راه رفتن بر زمین».^۷

۱. حمیری، نشان بن سعید، **شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم**، ج ۵، ص ۲۳۹۰.

۲. موسی، حسین یوسف، **الإفصاح**، ج ۱، ص ۲۶۱؛ فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، **القاموس المحیط**، ج ۲، ص ۱۱۹؛ ابن سیده، علی بن اسماعیل، **المحکم و المحيط الأعظم**، ج ۸، ص ۵۷۱؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان اللسان: تهذیب لسان العرب**، تهذیب عبد الله علی مهنا، ج ۱، ص ۶۴۳.

۳. ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾، (یونس (۱۰): ۲۲).

۴. «التسیر التحریک فی جهة تمتد کالسیر الممدود»، (ر. ک: طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج ۵، ص ۱۵۲).

۵. ابن فارس، احمد بن فارس، **معجم مقاییس اللغة**، ج ۳، ص ۱۲۱؛ مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج ۵، ص ۲۸۷.

۶. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج ۶، ص ۵۵۹.

۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، ص ۴۳۲.

راغب اصفهانی در این باره می‌افزاید:

«تسیر» نیز خود بر دو گونه است: گاه به معنای حرکت با فرمان، اختیار و اراده از سوی سیرکننده می‌باشد. نظیر قول باری تعالی در آیه‌ی ۲۲ از سوره‌ی «یونس»^۱ و برخی مواقع نیز در مفهوم «حرکت قهری با تسخیر» به کار رفته است. تسخیر کوه‌ها در آیه‌ی ۳ از سوره‌ی «تکویر»^۲ و نیز آیه‌ی ۲۰ از سوره‌ی «نبا»^۳ از این قبیل است.^۴

«زوال»،^۵ «اخراج»^۶ و «شایع شدن»^۷ نیز از دیگر معانی است که از سوی واژه‌شناسان ذیل این ماده ذکر شده است.

با گذر از معنای لغوی ماده‌ی (س. ی. ر)، هم‌اکنون واژه‌ی «سیره» را مورد بررسی و مذاقه قرار می‌دهیم.

پیش‌تر گفته آمد که واژه‌ی «سیره» از ماده‌ی (س. ی. ر)، بر وزن «فِعْلَة» و «اسم النوع» می‌باشد. بنابراین، با توجه به مطالب پیشین - عجلتاً - می‌توان بیان داشت که مقصود از این واژه، «حالت و چگونگی رفتار، جریان و حرکت» خواهد بود و اما کتب لغت نیز بیگانه‌ی با این معنا نمی‌باشند.

راغب اصفهانی در این باره آورده است:

«سیره» آن حالتی است که بر انسان و یا غیر انسان مستولی گشته است؛ خواه غریزی باشد، خواه اکتسابی. هم‌چنان که در قرآن کریم آمده است: ﴿قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾^۸.

۱. ﴿هُوَ الَّذِي يُسِيرُكُمُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾، (یونس (۱۰): ۲۲).

۲. ﴿وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ﴾، (تکویر (۸۱): ۳).

۳. ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾، (نبا (۷۸): ۲۰).

۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، ص ۴۳۳.

۵. «تسایر عنه الغضب: ای سار و زال»؛ خشم او زایل گشت. (ر. ک: ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان اللسان: تهذیب لسان العرب*، تهذیب: عبد الله علی مهنا، ج ۱، ص ۶۴۳).

۶. «سیره من بلده: اخرجه و اجلاه»؛ او را از شهرش بیرون راند. (ر. ک: ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان اللسان: تهذیب لسان العرب*، تهذیب: عبد الله علی مهنا، ج ۱، ص ۶۴۳؛ طریحی، فخرالدین بن محمد، *معجم البحرین*، ج ۳، ص ۳۴۰).

۷. «سار الکلام و المثل فی الناس: شاع»؛ آن سخن یا مثل را میان مردم رایج و شایع گردانید. (ر. ک: ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان اللسان: تهذیب لسان العرب*، تهذیب: عبد الله علی مهنا، ج ۱، ص ۶۴۳).

۸. طه (۲۰): ۲۱.

و مراد از «سیره» در این کریمه، همان حالتی است که قبلاً بر آن بوده است که همان چوب بودن است. (اشاره به تبدیل عصای حضرت موسی (علیه السلام) به اژدها).^۱

طریحی در **مجمع البحرین** نیز «سیره» را به معنای «هیئت» و «حالت» می‌داند.^۲ دیگرانی نیز با وی در این معنا همراه شده‌اند^۳ و نیز آن را «طریقه» و «سنت» معنا کرده‌اند.^۴ ابن فارس در این باره می‌نویسد:

سه حرف (سین، یاء و راء) ریشه‌ای است که بر گذشتن، روان شدن و جریان داشتن دلالت می‌کند که هم حرکت در روز و هم حرکت در شب را معنا می‌دهد و همانا راه و روش در امور را «سیره» گویند؛ چه آن که آن نیز روان و جاری است.^۵ فیومی در این باره آورده است:

واژه‌ی «سیره» به معنای طریقه و روش است. مثلاً گفته می‌شود: در میان مردم بر طریقی حسن و یا قبیح رفتار نمود. جمع آن «سیر» و غالباً در لسان فقها، به معنای «مغازی»^۶ و جنگ‌های پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به کار رفته است. معنای دیگر آن نیز «هیئت و حالت» است.^۷ تهانوی در کتاب **کشاف اصطلاحات الفنون** بیان می‌دارد:

«سیر» به کسر اول و فتح دوم، جمع «سیره» و آن نیز اسم از «سیر» است که به معنای «طریق و روش» انتقال یافته است و در عرف شرع نیز غالباً بر روش مسلمانان در رفتار با اهل بغی، متجاوزان، مرتدان و اهل ذمه اطلاق می‌گردد.^۸

۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، ص ۴۳۳.

۲. طریحی، فخرالدین بن محمد، **مجمع البحرین**، ج ۳، ص ۳۴۰.

۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج ۴، ص ۳۹۰؛ مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج ۶، ص ۵۵۹؛ فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، **القاموس المحیط**، ج ۲، ص ۱۱۹؛ مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج ۵، ص ۲۸۷.

۴. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج ۶، ص ۵۵۹؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج ۴، ص ۳۹۰؛ حمیری، نشوان بن سعید، **شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام**، ج ۵، ص ۲۳۹۰؛ طریحی، فخرالدین بن محمد، **مجمع البحرین**، ج ۳، ص ۳۴۰؛ مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج ۵، ص ۲۸۷.

۵. ابن فارس، احمد بن فارس، **معجم مقاییس اللغة**، ج ۳، ص ۱۲۱.

۶. «مغازی» مفهومی است که در واژگان حقوق جهاد و جنگ اسلام به کار رفته و از این رو بیگانه‌ی با مقصد است.

۷. فیومی، احمد بن محمد، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی**، ج ۲، ص ۲۹۹.

۸. تهانوی، محمد اعلی بن علی، **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۱، صص ۶۳۳ و ۶۳۴. [با تلخیص].

طریحی در مجمع البحرین در مقام بیان «طریق و روش» به عنوان یکی از معانی واژه‌ی «سیره» می‌افزاید:

«کتاب السیر» جمع «سیره» و به معنای «روش» است؛ چه آن که احکام مذکور در آن برگرفته‌ای از روش رسول ﷺ در غزواتش می‌باشد.^۱

در **محیط المحيط** و نیز **اقرب الموارد** آمده است:

سیره‌ی سلطان، روش برخورد او با رعیت - اعم از رفتاری عادلانه و یا ستمکارانه - است و هنگامی که گفته می‌شود «تنشر الملائكة سیرته» مقصود آن است که فرشتگان الهی صحیفه‌ی اعمال و طاعات او را می‌گشایند ... جز این که در زبان شرع، بر کارهای جنگ و آن چه به آن بستگی دارد چیرگی یافته، آن گونه که «مناسک» بر کارها و اعمال حج چیرگی یافته است ... به جنگ‌ها از آن رو «سیره» گفته‌اند که با حرکت و سیر آغاز می‌شود و نیز مراد از «کتاب السیر» روش برخورد امام (علیه السلام) با مجاهدان و کافران است و «سیره» انسان در واقع همان چگونگی رفتار وی در میان مردمان است.^۲

مشاهده می‌شود که نزد فقها و برخی از دانشیان لغت، «سیره» در معنای «روش پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)» در جنگ‌ها یا همان «مغازی» مصطلح است. این معنا گرچه با معنای لغوی ارتباط قریبی می‌یابد، لیکن - همان طور که در سطور آتی خواهید دید - از معنای اصطلاحی «سیره» نزد دانشیان اصول فقه، بیگانه است و از این رو در مقصد ما، مورد نظر قرار نمی‌گیرد.

در نظر نگارنده، با توجه به آنچه از اهل لغت ذکر شد، می‌توان تمامی معانی مذکور برای «سیره» را به «راه و رسم اعمال» و نیز «هیئات، کیفیات و سبک سلوک میان مردم» - خواه حسن باشد، خواه قبیح - راجع دانست.

با گذر از مفهوم لغوی «سیره» نزد دانشیان لغت، به کاربرد این واژه در قرآن کریم نیز نظر می‌افکنیم. بایسته‌ی ذکر است که ماده‌ی (س. ی. ر) مجموعاً ۲۷ مرتبه^۳ و در معانی «زوال»،^۱

^١. طريحي، فخرالدين بن محمد، مجمع البحرين، ج ٣، ص ٣٤٠.

٢. بستانى، بطرس، محيط المحيط/ قاموس مطول للغة العربية، ج ١، ص ١٠٣٨؛ شرتونى، سعيد، اقرب الموارد في فصح العربيه و الشوارد، ج ١، ص ٥٦٢. [با كمى تلخيص].

۳. عبارتند از: ۱ مرتبه کاربرد واژهی «سار»، ۱ مرتبه کاربرد واژهی «تَسیر»، ۷ مرتبه کاربرد واژهی «یسروا»، ۷ مرتبه کاربرد واژهی «سیروا»، ۱ مرتبه کاربرد واژهی «السیر»، ۱ مرتبه کاربرد واژهی «سیرا»، ۱ مرتبه کاربرد واژهی «تُسیر»، ۱ مرتبه کاربرد واژهی «تُسیرکم»، ۳ مرتبه کاربرد واژهی «شیرت»، ۱ مرتبه کاربرد واژهی «سیرتھا»، ۱ مرتبه کاربرد واژهی «سیارة» و نیز ۲ مرتبه کاربرد واژهی «السیارة». (ر. ک: مجمع اللغة العربية، معجم الفاظ القرآن الكريم، صص ۶۱۹ و ۶۱۸، ذیل ماده: س. ی. ر.).

«سیاحت»^۲، «حرکت در روز و شب»^۳، «به حرکت در آوردن»^۴، «هیئت و حالت»^۵ و نیز «مسافر و کاروان»^۶ در قرآن کریم به کار رفته است.

مشاهده می‌شود، کاربردهای قرآنی این ماده نیز بیگانه‌ی از تعاریف لغوی نیست و بلکه بتوان از آن به عنوان مؤیدی بر کلام واژه‌شناسان، بهره برد.

۱-۲. مفهوم اصطلاحی

اجمالاً بیان می‌شود که «سیره» در اصطلاح به سه معنا به کار رفته است:

۱. گاه «سیره» برابر با تاریخ و ثبت وقایع تاریخی قرار می‌گیرد که در این صورت دامنه‌ی وسیعی همانند تاریخ می‌یابد.^۷ به عبارت دیگر، ذکر حوادث و سرگذشت افراد در طول تاریخ، موجبات تدوین سیره‌ها را از سوی تاریخ‌نویسان فراهم آورده است.

در این باره برخی در تعریف ادبی «سیره» نوشته‌اند: «تدوین فضایل حیاة احد المشاهیر و اعماله»^۸ یعنی «سیره» نگارش شرح زندگی و رفتار یکی از بزرگان است. لیکن از آن‌جا که این مفهوم، بیگانه‌ی از مقصد است، اطالهی کلام در باب آن شایسته نخواهد بود.

۲. اطلاق «سیره» بر روش جنگی رسول خدا ﷺ در برخی از کتب فقهی و لغوی و نیز در پاره‌ای از روایات، رواج یافته است. مثلاً در میان فقیهان شیعه، شیخ طوسی در کتاب *النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى* عنوان «کتاب الجهاد و سيرة الامام (عليه السلام)» را به کار برده است.^۹ اقوال لغویان - همان‌سان که در

۱. ن. ک: طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ذیل آیات: (طور (۵۲): ۱۰)، (کهف (۱۸): ۴۷)، (نبأ (۷۸): ۲۰)، (تکویر (۸۱): ۳).

۲. ن. ک: همان، ذیل آیات (یوسف (۱۲): ۱۰۹)، (حج (۲۲): ۴۶)، (روم (۳۰): ۹ و ۴۲)، (فاطر (۳۵): ۴۴)، (غافر (۴۰): ۲۱ و ۸۲)، (محمد (۴۷): ۱۰)، (آل عمران (۳): ۱۳۷)، (انعام (۶): ۱۱)، (نحل (۱۶): ۳۶)، (نمل (۲۷): ۶۹)، (عنکبوت (۲۹): ۲۰).

۳. ن. ک: همان، ذیل آیه‌ی (سبا (۳۴): ۱۸).

۴. ن. ک: همان، ذیل آیات (یونس (۱۰): ۲۲)، (رعد (۱۳): ۳۱).

۵. ن. ک: همان، ذیل آیه‌ی (طه (۲۰): ۲۱).

۶. ن. ک: همان، ذیل آیات (یوسف (۱۲): ۱۰ و ۱۹)، (مائده (۵): ۹۶).

۷. سیره‌های نوشته شده توسط تاریخ‌نگاران، گواه بر این مطلب است.

۸. مسعود، جبران، *الرائد (به زبان عربی)*، ج ۱، ص ۸۵۲.

۹. طوسی، محمد بن حسن، *النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى*، ص ۲۸۹.

سطور گذشته خواندید - نیز مؤید این مطلب است.^۱ افزون بر این، در میان روایات امامیه نیز احادیثی وجود دارد که «سیره» بر روش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در جنگ‌ها اطلاق شده است. به عنوان نمونه امام سجاد علیه السلام، برخورد امام علی علیه السلام با باقیمانده‌ی سپاه جمل را بسان سیره‌ی پیامبر صلی الله علیه و آله در روز فتح مکه می‌داند.^۲ با این وجود، این قسم نیز از مقصد ما خارج است و با این مختصر، از آن می‌گذریم.

۳. آن‌سان که گذشت، فهمیده می‌شود که سیره‌ی مصطلح، گاه به معنای هیئت و حالت فعالیت آدمی است که این رفتار و عملکرد - به ویژه اگر از فاعل حکیم و به صورت پیوسته روی دهد - تابع قانون و سبک ویژه‌ای است که مطالعه پیرامون آن می‌تواند، موجبات دستیابی به قواعد، سبک‌ها و روش‌های عملی - تربیتی را فراهم آورد.^۳

به نظر می‌رسد، آن‌چه در کتب فقهی و اصولی غلبه یافته، کاربرد «سیره» به مفهوم فوق است. پی‌جویی در کتب فقهی و اصولی، نشان‌گر استناد دانشیان به سه گونه از «سیره» در دایره‌ی مفهوم فوق می‌باشد. به بیان دیگر، «سیره» به مفهوم اخیر، به اعتبار مضاف‌الیه، خود بر سه قسم فروکاسته می‌شود:

۱. گاه فقیهان و اصولیان در مسیر استناد، از «سیره‌ی معصوم صلی الله علیه و آله» یاد کرده‌اند که مقصود همان «سنت عملی و فعلی» معصوم صلی الله علیه و آله است که سخن از حجیت آن در مقصد ما جای نمی‌گیرد.^۴

۲. در جایی که «عقلا بما هم عقلا» - در معنای گسترده و وسیع آن - متعلق سیره واقع شود، آن‌گاه به مثابه یک کلان دستگاه رفتاری، مفهومی وسیع خواهد یافت که بیان‌گر طرز خاص رفتاری است که مبنای جهت و هدفی خاص را دنبال می‌کند و با وجود شرایطی چند، خود می‌تواند موجبات دستیابی به قواعد عملی را فراهم آورد.^۵

۱. در این باره ر. ک: فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، ج ۲، ص ۲۹۹؛ تھانوی، محمد اعلی بن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، ج ۱، صص ۶۳۴-۶۳۳؛ طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، ج ۳، ص ۳۴۰؛ بستانی، بطرس، *محیط المحيط/قاموس مطول للغة العربیة*، ج ۱، ص ۱۰۳۸؛ شرتونی، سعید، *اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*، ج ۱، ص ۵۶۲.

۲. «سار فیهم و الله بسیرة رسول الله صلی الله علیه و آله یوم الفتح». (ر. ک: طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، ج ۶، ص ۱۵۵).

۳. مطهری، مرتضی، *سیری در سیره‌ی نبوی*، ص ۲۱.

۴. در این باره ن. ک: حقیقت، زهرا، *بررسی حجیت و ابعاد سنت فعلی*، به راهنمایی محمد تقی فخلعی (دانش‌نامه‌ی کارشناسی ارشد در رشته‌ی فقه و مبانی حقوق اسلامی / دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده‌ی الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری)، ۱۳۹۰.

۵. به علت کثرت موارد، از ذکر منبع یا منابع خاص خودداری می‌کنم.

۳. در موضعی دیگر مشاهده می‌شود که فقیه با اضافه نمودن «سیره» به مجموعه‌ای از متشرعان، درصدد سامان دادن تأسیس معتبر دیگری در جهت دریافت ره‌یافت‌های دقیق عملی است و این مهم خود، گونه‌ی سوم از «سیره» را شکل می‌دهد که مانند دو قسم پیشین، نشان‌گر سبک ویژه‌ی رفتاری جهت‌دار و غایت‌مند است.^۱

آن‌چه در این قسمت مورد نظر است، بررسی گونه‌ی سوم از اقسام سه‌گانه‌ی مذکور می‌باشد؛ اما بیان قسم دوم نیز به جهت مشابهت و استطراداً - از باب فتح سخن از «سیره‌ی متشرعه» - وجیه به نظر آید.

۱-۲-۱. «سیره‌ی عقلا»

امام علیه السلام منابع اصول فقه را کتاب، سنت، عقل و مرتکزات فطری، عرفی و عقلایی برمی‌شمارد.^۲ تأکید ایشان بر مرتکزات فطری، عرفی و عقلایی، دالّ بر این مطلب است که «سیره‌ی عقلا» به عنوان یکی از مصادر اصول فقه، در اندیشه‌ی اصولی ایشان، جایگاه وجیهی یافته است. افزون بر این مطلب امام علیه السلام به دلیل تغییر و تحوّل «عرف» به تبع تغییر اعتباری موضوعات، بر لزوم توجه مجتهدین به دو عنصر زمان و مکان در طریق استنباط حکم شرعی وصیت می‌نماید و از این رو، حضرتش، فقها را به اجتهاد براساس مقتضیات زمان و مکان فرا می‌خواند^۳ و از آن‌جا که امام علیه السلام چون برخی دیگر از اصولیان معاصر، از «عرف» با عنوان «عقلا» یاد می‌کند^۴ می‌توان توصیه‌ی فوق را اماره‌ای بر اهتمام ویژه‌ی ایشان در رجوع به «سیره‌ی عقلا» در طریق استنباط حکم شرعی دانست. «سیره‌ی عقلا» از جمله منابعی است که در ابواب پراکنده‌ی فقهی و اصولی کاربرد وسیعی یافته است؛ به طوری که نقش مؤثر آن در تشخیص موضوعات ابواب فقهی و حقوقی، تطبیق قواعد کلی بر مصادیق، استنباط احکام شرعی و ... غیر قابل انکار است. به گفته‌ی صاحب *مباحث الاصول* تمسک به «سیره‌ی عقلانی» زمانی شکل گرفت که برخی از منابع استنباط حکم شرعی چون «شهرت»، «اجماع» و ... از درجه‌ی اعتبار ساقط گشتند.^۵ اما با وجود این مهم، معدود افرادی از دانشیان اصول فقه در کتب اصولی خود، فصلی مجزاً را به این دلیل اختصاص داده‌اند تا با بیان شقوق مسئله درصدد تنقیح ماهیت، حدود و ثغور ضوابط آن

۱. فصل سوم از این تحقیق، به بررسی «کاربردهای فقهی» این نهاد اختصاص داده شده است و از این رو در این قسمت منبع یا منابع خاصی ذکر نمی‌شود و این مهم را به مباحث آتی خواهیم سپرد.

۲. خمینی، روح الله، *تهذیب الاصول*، ج ۳، ص ۱۴۰.

۳. همو، *منشور روحانیت: پیام تاریخی و مهم حضرت امام خمینی علیه السلام خطاب به روحانیون سراسر کشور و...*، ص ۱۶.

۴. همو، *تهذیب الاصول*، ج ۲، ص ۲۰۲.

۵. صدر، محمد باقر، *مباحث الاصول*، به تقریر سیّد کاظم حسینی حائری، ج ۲، ص ۹۷.

برآیند؛ بلکه تنها در ابواب پراکنده‌ی فقهی و اصولی و نیز متناسب با موضوع، میدان بحث و نظر از دلیل «سیره»^۱ را گشوده‌اند.

مروری بر تعاریف

بحث را با مرور برخی نگاشته‌ها پی می‌گیریم:

تعریف مظفر:

مقصود از «سیره»، استمرار عادت مردم و تبانی عملی آنان بر انجام و یا ترک چیزی است و اگر مقصود از مردم، جمیع عقلا و عرف عام، از هر ملت و مذهب باشد - که در این صورت مسلمانان و غیر مسلمانان را شامل می‌شود - «سیره‌ی عقلانی» و به تعبیر شایع اصولیان متأخر، «بنای عقلا» نام می‌گیرد.^۲

تعریف شهید صدر:

«سیره‌ی عقلا» عبارت است از: میل عمومی عقلا به سوی سلوکی معین که شارع در تکوین آن نقش ایجابی نداشته است. نظیر میل عمومی عقلا در اخذ به ظواهر کلام متکلم، اخذ به خبر ثقه و اعتبار حیات به عنوان یکی از اسباب تملک مباحات اولیه.^۳

همو در جایی دیگر در مقام توضیح مطلب بیان می‌دارد:

هنگامی که عقلای معاصر با عصر تشریع، به سلوکی معین گرایش یابند، گاه عاقل بودن حیثیت تعلیلی می‌یابد - مانند سلوک آنان بر تملک به واسطه‌ی حیات - و گاه تشریع - مانند مسح پا با بخشی از دست در وضو - مورد نخست را «سیره‌ی عقلا» و مورد دوم را «سیره‌ی متشرعه» نام نهند.^۴

و در جایی دیگر می‌افزاید:

مراد از «سیره‌ی عقلایی»، تنها رفتار عینی و ملموس نیست، بلکه شامل مرتکبات ذهنی عقلایی نیز می‌گردد؛ اگرچه به سبب عدم تحقق موضوع، هنوز طبق آن رفتاری عینی انجام نشده باشد.^۵

۱. «سیره» در حالت اطلاق و بدون وجود اضافه و صفت، غالباً بر اراده‌ی «بنای عقلا» انصراف دارد و کاربردش در غیر این معنا، قرینه و نشان می‌طلبد. (ر. ک: علیدوست، ابوالقاسم، *فقه و عرف*، ص ۱۲۲).

۲. مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، ج ۳، ص ۱۷۶.

۳. صدر، محمد باقر، *المعالم الجدیة للأصول (طبع قدیم)*، ص ۱۶۸.

۴. همو، *دروس فی علم الاصول*، ج ۱، ص ۲۴۶.

۵. همو، *بحوث فی علم الاصول*، به تقریر محمود هاشمی شاهرودی، ج ۴، ص ۲۳۴.

تعریف حکیم:

مراد از «بنای عقلا» این است که عقلا در مواجهه‌ی با پیشامدی خاص، سلوکی معین را بدون تأمل پیش گیرند و با وجود اختلاف‌های زمانی، مکانی، فرهنگی، شناختی و تعدّد در ادیان و مذاهب، سلوکی یکسان را دنبال نمایند. نظیر اخذ به ظواهر کلام از جانب جمیع عقلا و محدود نشدن به نصوص قطعی، به گونه‌ای که برخی بر بعضی دیگر، لوازم ظاهر کلامش را تحمیل می‌کند و به این طریق بر او احتجاج می‌نماید.^۱

تعریف وحید بهبهانی:

«سیره‌ی عقلانیّه» عبارت است از: سلوک و عملکرد خارجی عقلا و نیز مرتکبات عقلایی. به بیان دیگر «سیره‌ی عقلانیّه» تعبیر دیگری از عرف عقلا در شئون زندگی است.^۲

تعریف صادق حسینی شیرازی:

«سیره‌ی عقلانیّه» همان ارتکازات عقلایی است که این ارتکازات یا منشأ فطری دارد و یا بنایی. به دیگر سخن، کاشف از این مرتکبات یا ممارسات خارجی است و یا ذهن اشخاص، بدون ملاحظه‌ی ممارسات خارجی.^۳

مشاهده می‌شود وحید بهبهانی، شهید صدر و نیز حسینی شیرازی، بر خلاف دیگر اصولیان که تحقیق و نمود «سیره» را در رفتارهای عینی و خارجی شرط دانسته، با افزودن «ارتکازات عقلایی» در تعاریف خود، دایره‌ی مفهومی «سیره» را وسعت بخشیده‌اند.

میرزا موسی تبریزی (صاحب *اوثق الوسائل*) در این باره می‌نویسد:

علما در کتب فقهی و اصولی خود گاه بر «بنای عرف» و گاه بر «سیره» و وقتی دیگر بر «بنای عقلا» تمسک می‌جویند. این سه ادله، از حیث اتفاق بر امری از امور، دارای وجه اشتراک هستند. لیکن وجه امتیازی نیز میان آنان قابل ذکر است. توضیح آن‌که، اتفاق و اجتماع هم‌سویان بر امری از سه ناحیه سامان می‌یابد: ۱. از جهت فهمی که بطور همگانی دارند ۲. از ناحیه‌ی تدبیر به دینی که مشترک بین همه است ۳. از طریق اندیشه و عقلی که همه از آن برخوردارند. مورد اول «بنای عرف» نامیده می‌شود. نظیر «بنای عرف» بر اعتماد به ظواهر کلام در اخذ مرادات متکلم ... و مورد این دلیل، مختص به ظواهر الفاظ است و مورد دوم، «سیره» نامیده می‌شود؛ مانند استقرار طریقه‌ی مردم بر بیع «معاطاتی»

۱. حکیم، محمد تقی، *الأصول العامة في الفقه المقارن*، متن، ص ۱۹۱.

۲. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، *الفوائد الحائریة*، ص ۷۰.

۳. حسینی شیرازی، صادق، *بیان الاصول*، ج ۱، ۲۱۲.

که ناشی از تدین آنان است ... و بر مورد سوم نیز «بنای عقلا» اطلاق می‌گردد. نظیر «بنای عقلا» بر بقای امر متیقن سابق.^۱

گرچه اکثر دانشیان مستقیماً و در قالب بحثی مجزاً به تعریف «سیره» نپرداخته‌اند، اما لوازم بیانات آنان در مسیر استناد به «سیره‌ی عقلانیته»، مقتضی تعاریفی مشابه است. به عنوان نمونه، حکیم در مقام استناد به «سیره‌ی عقلانیته» جهت اثبات ملکیت ذوالید بیان می‌دارد:

«سیره‌ی عقلا» - بما هم عقلا - با وجود تفاوت در زمان، مکان، کیش و آیین، سیره‌ای است ارتکازی و همگانی که از ادراک عمومی عقلا و به حسب فطرت خدادادی آنان ناشی می‌شود و بر وجود مناسبت بین ید و حکم به ملکیت، بنا گشته است.^۲

مقصود از قید «عقلا بما هم عقلا» که ظاهراً در تکوّن و قوام «سیره» نقشی اساسی دارد، نفی هر گونه انتساب مذهبی، اجتماعی، جغرافیایی، فرهنگی و ... در پدید آمدن «سیره» است.^۳

۲-۱. «سیره‌ی متشرعه»

أ. تعریف لغوی «متشرعه»

واژه‌ی «مُتَشَرِّع» برگرفته‌ی از ریشه‌ی (ش. ر. ع) و اسم فاعل از مصدر ثلاثی مزید (تَشَرَّع) از باب «تَفَعَّل» می‌باشد. زبان‌شناسان، از جمله کاربردها و معانی باب «تَفَعَّل» را «صیورت» یعنی «به حالتی درآمدن» دانسته‌اند؛ طبق این معنا فردی از افراد، صفتی از اوصاف را دارا می‌شود.^۴ پی‌جویی در کاربردهای اوزان این باب، از کارآیی وسیع این معنا - بخصوص - در بیان گرایش به فرقه‌ها و آیین‌ها حکایت دارد.^۵ بنابراین، می‌توان به همین قیاس، مقصود از «تَشَرَّع» را «گرایش به شرع و شریعت» دانست و تبعاً «مُتَشَرِّع» نیز بر گرونده‌ی به «شرع» و «شریعت» اطلاق می‌گردد.

۱. تبریزی، موسی بن جعفر، *أوثق الوسائل فی شرح الرسائل* (طبع قدیم)، صص ۴۶۸ و ۴۶۷.

۲. طباطبایی حکیم، محمد سعید، *المحکم فی أصول الفقه*، ج ۵، ص ۳۶۱.

۳. فخلعی، محمد تقی، مقاله‌ی «پژوهشی در چیستی سیره‌ی عقلا و نسبت آن با حکم عقل»، فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «مطالعات اسلامی: فقه و اصول»، سال چهارم و دوم، شماره پیاپی ۸۴/۱، بهار و تابستان ۱۳۸۹، مؤسسه‌ی چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد، ص ۹۹.

۴. شرتونی، رشید، *مبادئ العربیة فی الصرف والنحو*، ج ۴، ص ۲۰، (پاورقی).

۵. واژگانی نظیر «تمجّس» و «تهوّد» که بر پیروان دین یهود و نیز «تشیّع» که بر پیروان مذهب حق اطلاق می‌گردد، از این قبیلند.

از دیگر سو، واژه‌ی «شرع» - در متون لغوی و دینی - همگن با واژگان «شریعة»، «مشرعة» و «شرعة» دانسته شده است.^۱ کلمه‌ی «شریعة» در اصل به معنای «آبخشور و محلّ ورود آب» است که بدون نیاز به طناب و دلو از آن نوشیده شود.^۲ فراهیدی موضوعّ له این لفظ را محلّی در ساحل دریا دانسته است که برای سیراب نمودن چهارپایان مهیّا شده است.^۳ ازهری در *تهذیب اللغة* در این باره آورده است:

«شرعة» و «شریعة» در کلام عرب، به معنای آبخشوری است که مردم آن را تدارک دیده‌اند، از آن می‌نوشتند و آب بر می‌دارند و گاهی چهارپایان خویش را در آن داخل می‌کنند تا آن که از آن بنوشند و سیراب گردند و عرب در صورتی به آن «شریعة» گوید که همواره جاری و به حسب ظاهر، چشمه‌ای باشد که بدون طناب دلو از آن نوشیده می‌شود.^۴

ابن اثیر در تفسیر حدیث «إن اھون السقی التشریع»^۵ آورده است:

«تشریع» به معنای راندن شتران به رودخانه جهت نوشاندن آب است، بی‌آن که نیاز به کشیدن آب از چاه باشد.^۶

مقصود از «حتى أشرع فی العُضد» نیز رساندن آب به بازو است.^۷

از معانی فوق که بگذریم، واژگان «شرع»، «شریعة»، «مشرعة» و «شرعة» به معنای «دین» و قریب به آن نیز به کار رفته‌اند.^۱ وجه تسمیه‌ی این کاربرد را می‌توان سیراب شدن و طهارت کسانی دانست که

۱. به عنوان نمونه ر. ک: موسی، حسین یوسف، *الإفصاح*، ج ۱، ص ۲۹۲؛ فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، ج ۲، ص ۳۱۰؛ مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۶، ص ۴۰.

۲. ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المحکم و المحيط الأعظم*، ج ۱، ص ۳۶۹؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ج ۸، ص ۱۷۵؛ فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، ج ۲، ص ۳۱۰؛ موسی، حسین یوسف، *الإفصاح*، ج ۱، ص ۲۹۲.

۳. «الشریعة و المشرعة: موضع علی شاطئ البحر أو فی البحر یهیا لشرب الدواب»، (ر. ک: فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، ج ۱، ص ۲۵۲).

۴. «الشريعة و الشریعة فی کلام العرب: المشرعة التي یشرعها الناس فیشربون منها و یستقون و ربما شرعوها دوابهم حتی تشرعها و تشرب منها و العرب لا تسمیها شریعة حتی یشرب الماء عداً لا انقطاع له و یشربون ظاهراً معیناً لا یستقی منه بالرشاء»، (ر. ک: ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، ج ۱، ص ۲۷۱).

۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *الوافی*، ج ۱۶، ص ۱۰۸۵.

۶. «هو إیراد أصحاب الإبل إبلهم شریعة لا یحتاج معها إلی الاستقاء من البئر»، (ر. ک: ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية فی غریب الحدیث والأثر*، ج ۲، ص ۴۶۰).

۷. همان.

راه حق را پوییده و سلوکی هماهنگ با آن داشته‌اند.^۲ سخن عارفان مبنی بر «می‌نوشم اما سیراب نمی‌شوم و اما آن هنگام که معرفت به حق تعالی یابم، بی‌هیچ شربی، سیراب خواهم شد» نیز ناظر بر همین مفهوم است.^۳ مؤید دیگر بر سخن فوق، آیهی ۳۳ سورهی احزاب^۴ خواهد بود.^۵ افزون بر این، واژهی «شَرَع» به معنای «آشکار کردن»^۶ و «شَرَع» نیز به معنای «طریق آشکار» کاربرد دارد.

راغب اصفهانی در این باره می‌نویسد:

«شَرَع» در لغت به معنای «راه آشکار» است. «شَرَعْتُ لَهُ طَرِيقًا» یعنی راهی را به او نمودم و آشکار کردم. «شَرَع» در اصل، مصدر است و سپس برای «راه آشکار»، اسم شده و به آن «شَرَع» (به فتح و یا کسر اول) و نیز «شَرِيعَة» گفته شده است و به طور استعاره، بر طریقه‌ی خدایی اطلاق می‌گردد.^۷ مصطفوی - در مقام تحقیق - در رابطه‌ی با ماده‌ی (ش. ر. ع) بیان می‌دارد:

ماده‌ی (ش. ر. ع)، دارای معنایی واحد و آن «بنیان راهی آشکار اعم از مادی و معنوی» است. این ماده، دارای مصادیقی است. از آن جمله‌اند: «آبشخور»؛ عرب در این باره بیان می‌دارد: «إنه شریعة للماء»... و نیز «شرع من الدین»؛ یعنی از دین و برنامه‌ی معنوی حیات آدمی، طریقی روشن و آشکار بنیان نهاد؛ اما مفاهیمی نظیر «ایضاح»، «ایصال»، «فتح»، «اخذ»، «انفاذ»، «اظهار»، «ابتدا» از لوازم و آثار این اصل هستند. از این رو، «شرع»، به معنای بنا نهادن راهی روشن و آشکار است؛ خواه این راه الهی

۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۱، ص ۲۵۳؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۸، ص ۱۷۵؛ مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۱، ص ۲۳۷؛ موسی، حسین یوسف، الإفصاح، ج ۱، ص ۲۹۲؛ فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۳۱۰؛ مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۶، ص ۴۱.

۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۵۰.

۳. همان.

۴. ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾، (احزاب (۳۳): ۳۳).

۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۵۰.

۶. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، ج ۱، ص ۲۷۱.

۷. «الشَّرَعُ: نهج الطريق الواضح. يقال: شَرَعْتُ لَهُ طَرِيقًا وَ الشَّرَعُ: مصدر، ثم جعل اسما للطريق النهج فقيل له: شَرَعٌ، وَ شَرَعٌ، وَ شَرِيعَةٌ، وَ استعير ذلك للطريقة الإلهية»، (ر. ک: راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۵۰).

باشد یا شیطانی، همان طور که دین می‌تواند به حق باشد یا باطل. مؤید این سخن، قول حق تعالی در کریمه‌ی «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ»^۱ می‌باشد.^۲

در ادامه، توجه به این نکته بایسته است که گرچه مراجعه به کتب لغت، در فهم معانی واژگان بسیار لازم، مفید و کارگشا خواهد بود؛ لیکن به تنهایی قابلیت ارائه‌ی تمامی زوایای یک لغت را ندارد و اصحاب لغت صرفاً در صدد بیان استعمالات عرب بوده‌اند. در این میان، قابلیت متون دینی در ارائه‌ی مفهوم بسیاری از واژگان، بر کسی پوشیده نیست و پر واضح است که این نوشتار نیز خود را بی‌نیاز از این امر نیابد.

ماده‌ی (ش. ر. ع) مجموعاً پنج مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است^۳ و در تمامی این کاربردها، یکی از دو معنای «آشکار و آشکار کردن»^۴ و «شریعت»^۵ را داراست.

بایسته‌ی ذکر است که در نگرش برخی از دانشیان، آیات دالّ بر وحدت دین^۶ و تعدّد شریعت،^۷ تمایز مفهومی و مصداقی دین از شریعت را مقتضی است. طبق این دیدگاه، شریعت مفهومی اخصّ از معنای دین خواهد داشت؛ به عبارت دیگر، شریعت همان طریقه‌ای است که برای امتی از امت‌ها و یا پیامبری از پیامبران مبعوث، تعیین و آماده شده است. نظیر شریعت نوح (علیه السلام)، شریعت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) و اما

۱. کافرون (۱۰۹): ۶.

۲. «أن الأصل الواحد في هذه المادة: هو إنشاء طريق واضح مادياً أو معنوياً. و من مصاديق الأصل: طريق ورود للاستقاء فيقال إنه شريعة للماء ... و شرع من الدين أي انشاء من الدين المعنوي و البرنامج في الحياة طريقاً واضحاً بيناً... و أمّا مطلق مفاهيم الإيضاح، الإيصال، الفتح، الأخذ، الإنفاذ، الإظهار، الابتداء: فليس من الأصل، بل من لوازمه و آثاره ... فالشرع إحداث طريق مبين إمّا من جانب الله الحقّ تعالى، أو من جانب الشركاء و الشياطين الباطلة من دون إذن من الله تعالى. كما أن الدين أيضا أعمّ من الحقّ و الباطل - لكم دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ»، (ر. ک: مصطفوی، حسن، *التحقيق في كلمات القرآن الكريم*، ج ۶، ص ۴۱).

۳. مجمع اللغة العربية، *معجم الفاظ قرآن الكريم*، ج ۲، ص ۱۰.

۴. ر. ک: نوشته‌های تفسیری، ذیل آیات اعراف (۷): ۱۶۳؛ شوری (۴۲): ۱۳ و ۲۱.

۵. ر. ک: همان، ذیل آیات مائده (۵): ۴۸؛ جاثیه (۴۵): ۱۸.

۶. «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»، (آل عمران (۳): ۱۹)؛ «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»، (آل عمران (۳): ۸۵).

۷. «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ»، (مائده (۵): ۴۸)؛ «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شِرْعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبَعْهَا»، (جاثیه (۴۵): ۱۸).

دین عبارت است از سنت و طریقه‌ی الهیه؛ بنابراین، مفهومی عام خواهد داشت و به همین جهت است که شریعت نسخ می‌پذیرد؛ ولی دین به معنای عمومی‌اش قابل نسخ نیست.^۱

در مقابل برخی دیگر از واژه‌شناسان لغت تازی، مقصود از «شرع» و «شریعت» در متون دینی را هر آن حکمی دانسته‌اند که خداوند بر بندگانش وضع نموده باشد؛ اعم از احکامی که موضوع علم فقه و متعلق به کیفیت عمل باشد (احکام فرعی عملی) و نیز احکامی که موضوع علم کلام واقع گشته و به کیفیت اعتقاد مرتبط است و از این روی، اصول عقاید نامیده می‌شود. طبق این مبنا، «شریعت»، «دین» و «ملت» مفاهیمی هم‌سان خواهند بود.^۲

دیگری در این باره آورده است:

«شرع»، «شریعت» و «شرعة» مجموعه احکامی است از کتاب و سنت که بر پیامبر ﷺ وحی شده است؛ خواه متعلق به اعتقادات یا واقعیات باشد و خواه مرتبط با افعال مکلفین.^۳ بعضی دیگر در نقد دیدگاه نخست آورده‌اند:

اخص بودن «شریعت» از «دین»، تعدد شرایع و پذیرش نسخ، در شریعت غیر جامع است و گر نه آن‌جا که صحبت از شریعت جامع محمدی است، یکسانی شریعت و دین و نیز غیر قابل نسخ بودن قطعی است.^۴

در مقام جمع میان دو دیدگاه فوق می‌توان بیان داشت، کاربرد «شریعت» در مجموعه‌ی دین (شامل سه بخش عقاید، احکام و اخلاق) امری غیر قابل انکار و ناظر بر «شریعت بالمعنی الاعم» است و اما «شریعت بالمعنی الاخص» نیز بر استفاده‌ی معنایی خاص از «شریعت» و انحصار آن در احکام (آموزه‌هایی درباره رفتارهای مجاز و غیر مجاز، راجح و مرجوح و گزاره‌های اعتباری وضعی) - بدون آن که معارف اعتقادی یا اخلاقی را نیز دربرگیرد - دلالت دارد.^۵

رهنمود تحقیق فوق، پرسش از مفهوم «مُتَشَرَّع» خواهد بود. پر واضح است که دو عنوان «تدین» و «تَشَرُّع» را نمی‌توان منفک از یک‌دیگر دانست و تبعاً تَشَرُّع هر فرد، مسبوق بر تدین اوست. لیکن با این وجود، این پرسش هم‌چنان باقی است که به لحاظ دقت‌های لغوی، مقصود از تَشَرُّع مُتَشَرَّع، «شریعت بالمعنی الاعم» می‌باشد و یا آن که مفهوم اخص آن مراد است؟

۱. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۳۵۰.

۲. تهنوی، محمد اعلی بن علی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، صص ۷۶۰ و ۷۵۹.

۳. وزارت اوقاف مصر، موسوعة الفقه الاسلامی، ج ۱، ص ۲.

۴. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و عرف، ص ۷۶.

۵. همان، ص ۷۷. [با تلخیص].

پی‌جویی در کتب لغت، ذیل ماده‌ی (ش. ر. ع) و مشتقات آن نتوانست باحث را به پاسخ از این پرسش نایل آورد. البته ناگفته نماند که تهانوی در *کشاف اصطلاحات الفنون*، مقصود از شریعت در لسان فقها را به معنای اخص آن یافته است.^۱ طبق این گفته مقصود از تشرع متشرعه در لسان فقها، صرفاً التزام آنان به افعال و اعمال عبادی (فروع) خواهد بود.

ب. تعریف اصطلاحی «متشرعه»

به نظر می‌رسد، معنای اصطلاحی «متشرعه» چندان تفاوتی با معنای لغوی آن ندارد. بنابراین، مقصود از متشرعه در لسان فقها و اصولیان نیز همان «پایندگان به آموزه‌های دین و شریعت» هستند.

ج. تعریف اصطلاحی «سیره‌ی متشرعه»

بحث را با مرور برخی تعاریف در آثار پاره‌ای از اندیشمندان امامی پی می‌گیریم:
تعریف مظفر:

مقصود از «سیره‌ی متشرعه»، استمرار عادت جمیع مسلمانان - بما هم مسلمون - و یا جمیع خصوص اهل مذهبی خاص از آنان هم‌چون امامیه و تبانی عملی آنان بر فعل و یا ترک چیزی است.^۲
تعریف محمد تقی حکیم:

«سیره‌ی متشرعه»، آن فعل و یا ترک فعلی است که از جانب گروهی از مردم که متصف به دین یا مذهب معینی هستند، صادر می‌شود و آن در حقیقت نوعی از بنای عقلاست که در نوع کسانی که این بنا را اتخاذ نموده‌اند، نوعی تضییق صورت گرفته است.^۳

تعریف شهید صدر:

«سیره‌ی متشرعه»، سلوک عمومی متدینان در عصر تشریع است؛ از قبیل اتفاق آنان بر اقامه‌ی نماز ظهر در روز جمعه، بدل از نماز جمعه.^۴

قید «بما هم مسلمون» در تعریف نخست، نشان‌دهنده‌ی آن است که تدین متشرعه در پیدایش چنین سیره‌ای وجه تعلیلی یافته است. در فصل دوم از این تحقیق، با نقش اساسی این قید، در تکون و قوام «سیره‌ی متشرعه» آشنا خواهیم شد.

۱. تهانوی، محمد اعلی بن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، ج ۱، صص ۷۶۱ و ۷۶۰.

۲. مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، ج ۳، ص ۱۷۶.

۳. حکیم، محمد تقی، *الأصول العامة في الفقه المقارن*، متن، صص ۱۹۲ و ۱۹۳.

۴. صدر، محمد باقر، *المعالم الجديدة للأصول (طبع قدیم)*، ص ۱۶۸.

۲. جداانگاری مفهومی «سیره‌ی عقلا» و «سیره‌ی متشرعه»

«سیره‌ی متشرعه»، تنها بر تأسیسی اطلاق می‌گردد که تدین پدیدآورندگان، علت منحصره و تأمه‌ی تکون آن بوده است و خاستگاه دیگری برای آن قابل فرض نیست. از این رو، جریان‌ش در امور توقیفی محض شرط است. این در حالی است که «حکم ظنی و غیر منجز عقل»^۱ «مصلحت حفظ نظام»^۲ «اراده‌ی سیاسی»^۳ «تربیت پیامبرانه»^۴ «تمایلات غریزی»^۵ «عقل و فطرت»^۶ از جمله خاستگاه‌های شناخته شده برای «سیره‌ی عقلا» است.

۳. تحریر محلّ نزاع به لحاظ مصداق «سیره»

از آنجا که روشن شدن هم‌سویی یا هم‌سانی برخی از مفاهیم^۷ در مقصد اصلی این تحقیق - ماهیت‌شناسی «سیره‌ی متشرعه» - مؤثر است، بحث از تأسیسات مشابه و ارتباط آن با نهاد «سیره‌ی متشرعه» را در دو مطلب، دنبال خواهیم کرد. در وهله‌ی نخست و پس از بررسی ماهوی و جداانگاری مفهومی واژگان «عرف»، «سیره‌ی عقلا» و «سیره‌ی متشرعه»، هم‌اکنون به تحریر محلّ نزاع به لحاظ مصداق «سیره» خواهیم پرداخت؛ چه آن‌که پس از ایضاح مفهومی، واریسی عینیت‌های خارجی و این‌که فلان مصداق، موضوع مورد نظر است یا خیر، مناسب به نظر آید. لازم به ذکر است، بحث از جداسازی و بیان گسست به لحاظ حجّیت را به فصل دوم - به اقتضای ضرورت - خواهیم سپرد. یکی از اشتباهات بسیار رایج نگاشته‌های متقدّم و متأخر، کاربرد ناصحیح «سیره‌ی متشرعه» در مواضع عقلایی است که در نظر نگارنده، به واقع در این گونه از موارد بازگشت «سیره‌ی متشرعه» به

۱. آشتیانی، محمد حسن بن جعفر، *بحر الفوائد فی شرح الفرائد*، ج ۱، ص ۱۷۱.

۲. نائینی، محمد حسین، *فوائد الاصول*، به تقریر محمد علی کاظمی خراسانی، ج ۳، ص ۱۹۳.

۳. همان، ص ۱۹۲.

۴. همان.

۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، ج ۲، ص ۵۸۲.

۶. فخلعی، محمد تقی، مقاله‌ی «پژوهشی در چیستی سیره‌ی عقلا و نسبت آن با حکم عقل»، فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «مطالعات اسلامی: فقه و اصول»، سال چهارم و دوم، شماره‌ی پیاپی: ۸۴/۱، بهار و تابستان ۱۳۸۹، مؤسسه‌ی چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد، ص ۱۰۴.

۷. «سیره‌ی عقلا»، «سیره‌ی متشرعه»، «سنت»، «اجماع»، «ارتکاز» و ... از جمله‌ی مفاهیمی هستند که در فصل آتی در رابطه‌ی با یک‌دیگر، مورد ارزیابی و تحلیل واقع می‌شوند.

«سیره‌ی عقلا» و استناد به آن تنها در حدّ مؤید مفید خواهد بود. نقل برخی نگاشته‌ها در این زمینه، خالی از فایده نخواهد بود:

۱. متشرّعه، بر احترام مال مسلمان و عدم تعدّی و تصرّف بدون اذن مالک، بنا نهاده‌اند و آن هنگام که تعدّی تحقّق یابد، متصرّف متعدّی، مورد مذمت آنان قرار خواهد گرفت.^۱

۲. متشرّعه بر مضمون قاعده‌ی [اقرار] - فی الجملة - بنا نهاده‌اند. مانند صحّت اقرار ولیّ در باب هر آن چیزی که بر آن ولایت دارد و نیز اقرار وکیل در باب هر آن چیزی که در آن وکالت دارد.^۲

۳. همانا من عاقله‌ی امامیه را یافتم که از عهد امیر مؤمنان (علیه السلام) تا زمان ما به علمای خود رجوع و در احکام و عبادات از آنان استفتاء می‌نمودند، علما نیز فتوا می‌دادند و عمل به آن را جایز می‌دانستند و از احدی نشنیدم که به مستفتی خود بگوید: استفتاء جایز نیست ... آنان با عهد ائمه (علیهم السلام) هم‌عصر بودند و هیچ‌کدام از ائمه (علیهم السلام) مخالف عمل آنان نشدند.^۳

دقّت در نمونه‌های فوق - که از سوی برخی از فقیهان معاصر نیز ابراز گردیده است و ما در این مقام مجال بحث مفصل از آن را نداریم - از آمیخت ناصحیح سیره‌های متشرّعه به بنات و مواضع عقلایی خبر می‌دهد.

به عنوان مثال، یکی از فقیهان معاصر در مقام نقد نمونه‌ی سوم بیان می‌دارد:

رجوع به علما از سوی عامه مردم و استفتای از آنان در مسایل دینی، سیره‌ای جاری در میان جمیع ملّی است که دارای احکام دینی مخصوص به خود هستند و این امر خود نشان‌دهنده‌ی آن است که تقلید، مسئله‌ای تعدّی و شرعی نیست؛ بلکه سیره‌ای است عقلایی که بر رجوع جاهل به عالم، قائم شده است.^۴

جالب توجّه آن‌که، برخی دیگر از اصولیان استدلال بر «سیره‌ی متشرّعه» در امور غیر توقیفی نظیر حجّیت خبر ثقه را بی‌اشکال دانسته‌اند. نائینی در این باره بیان می‌دارد:

۱. «قد استقرت السیره عند المتشرّعة علی احترام مال المسلم و عدم التعدّی و التصرّف فیه بدون إذن مالک و إذا تحقّق التعدّی یصبح المتصرف المتعدّی مذموماً عندهم». (ر. ک: مصطفوی، محمد کاظم، القواعد الفقهیة و یحتوی علی خمسین قاعدة فقهیة، ج ۱، ص ۲۴).

۲. «قد استقرت السیره عند المتشرّعة علی مدلول القاعدة فی الجملة کصحّة إقرار الولیّ فیما له الولاية و إقرار الوکیل فیما له الوكالة». (ر. ک: همان، ج ۱، ص ۲۸).

۳. طوسی، محمد بن حسن، القلدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۴.

۴. صدر، رضا، الاجتهاد والتقلید، محقّق و مصحّح: سیّد باقر خسروشاهی، ص ۹۷.

اگر عملی که «سیره» بر مبنای آن قائم است، از امور توقیفی باشد که لاجرم باید تلقی از شارع گردد، شکی در کشف آن «سیره» از جعل شرعی نخواهد بود و اما اگر از امور غیر توقیفی باشد که عرف عقلایی - پیش از شرع - به آن توجه یافته است، به احتمال قریب، رجوع «سیره‌ی مسلمین» به «طریقه‌ی عقلانی» خواهد بود؛ لیکن این موضوع اشکالی بر استدلال به «سیره‌ی متشرّعه» در امور غیر توقیفی وارد نمی‌سازد؛ بلکه نهایت امر آن است که در مورد اجتماع «سیره» و «طریقه‌ی عقلایی» مسئله از قبیل تعدّد دلیل بر امری واحد خواهد بود و «سیره‌ی متشرّعه» نیز در زمره‌ی ادله‌ی مسئله قرار خواهد گرفت.^۱

امام خمینی رحمته‌الله سخن فوق را ناتمام یافته و معتقد است که اتحاد متعلّق دو «سیره» - «سیره‌ی متشرّعه» و «سیره‌ی عقلانی» - مانع از طرح «سیره‌ی متشرّعه» در قالب دلیلی مستقل در مواضع عقلایی است؛ بلکه بی‌شک در این گونه از مسایل، بازگشت «سیره‌ی متشرّعه» به «بنائات عقلایی» خواهد بود.^۲ پرداختن به این بحث، گذشته از آن که در جهت شفاف‌سازی مفهوم «سیره‌ی متشرّعه»، مفید واقع می‌گردد، هادی قاطعی بر تبیین و تمییز مرز مفاهیم مشابه از یک‌دیگر و نیز کاربرد صحیح این واژگان در جایگاه خویش است.

گفتار سوم - «سنت»

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مفهوم لغوی

معانی متعدّدی از سوی اصحاب معاجم برای «سنت» یاد شده است. از آن جمله‌اند: «آن‌چه اسب در پرش، اقبال و ادبار خود دنبال کند»،^۳ «صورت و چهره»،^۴ «معروف»،^۵ «دوام ومرار»،^۱ «راه پیموده شده»،^۲ «راه و روش پسندیده»،^۳ «روشی که عادت مردم شده باشد؛ اعم از نیکو و ناپسند»،^۴ «مطلق راه و روش»^۵ و ...

۱. نائینی، محمد حسین، *فوائد الاصول*، به تقریر محمد علی کاظمی خراسانی، ج ۳، ص ۱۹۴.
 ۲. خمینی، روح الله، *تهذیب الاصول*، مقرّر: جعفر سبحانی تبریزی، ج ۲، ص ۲۰۲؛ همو، *انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة*، ج ۱، ص ۳۱۵.
 ۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، ج ۷، ص ۱۹۷.
 ۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصّحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة*، ج ۵، ص ۲۱۳۹.
 ۵. ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، ج ۱، ص ۱۳۵.

۱-۲. مفهوم اصطلاحی

طریحی در مجمع البحرین گوید: «سنت در اصطلاح عبارت است از طریقه‌ی پیامبر ﷺ از جهت قول، فعل و تقریر؛ به اصل یا به نیابت».^۶

اصولیان اتفاق نظر دارند که «سنت» عبارت است از هر آنچه از قول، فعل و تقریر پیامبر ﷺ صادر شود؛ لیکن در مدلول آن از حیث سعه و ضیق، اختلاف نموده‌اند. برخی از ایشان «سنت» را به سنت صحابه یا خلفای راشدین تعمیم داده و علمای امامیه، سنت اهل بیت پیامبر ﷺ را هم شامل گردانده‌اند.^۷

۲. اقسام

۲-۱. سنت قولی

مقصود از «سنت قولی» احادیثی است که به واسطه‌ی الفاظ، در مناسبت‌های مختلف و به اغراض متفاوت از پیامبر ﷺ صادر شده است و صحابه آن را شنیده و با ما نقل نموده‌اند.^۸ لیکن، فقهای امامیه، از آن‌جا که سخن معصومان (علیهم‌السلام) از اهل بیت پیامبر ﷺ را همانند سخن پیامبر ﷺ، حجت بر بندگان خدا و پیروی از آن را لازم و واجب می‌دانند، اصطلاح «سنت قولی» را به گونه‌ای گسترش داده‌اند که گفتار امامان (علیهم‌السلام) را نیز شامل گردد.^۹

۱. حکیم، محمد تقی، *الأصول العامة في الفقه المقارن*، متن، ص ۱۱۵، [به نقل از کسای].

۲. همان.

۳. همان، [به نقل از خطابی در *ارشاد الفحول*]؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان اللسان: تهذیب لسان العرب*، تهذیب عبد الله علی مهنا، ج ۱، ص ۶۳۲؛ ازدی، عبدالله بن محمد، *کتاب الماء*، ج ۲، ص ۶۷۳.

۴. ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المحکم والمحیط الأعظم*، محقق و مصحح: عبد الحمید هندوانی، ج ۸، ص ۴۱۷.

۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان اللسان: تهذیب لسان العرب*، تهذیب عبد الله علی مهنا، ج ۱، ص ۶۳۲؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، ج ۲، ص ۴۰۹.

۶. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، ج ۱، ص ۲۶۸.

۷. حکیم، محمد تقی، *الأصول العامة في الفقه المقارن*، متن، صص ۱۱۶ و ۱۱۷.

۸. هلال، هیشم، *معجم مصطلح الأصول*، ص ۱۶۷.

۹. مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، ج ۳، ص ۶۴.

۲-۲. سنت فعلی

«سنت فعلی» به افعالی گفته می‌شود که از معصومان (علیهم‌السلام) به قصد تشریع صادر شده است.^۱ به عنوان نمونه: کیفیت و چگونگی گزاردن نماز، از سوی خداوند بیان نشده است و پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) با برپاداشتن نماز در برابر صحابه، کیفیت و چگونگی آن را به مردم آموخت.

۲-۳. سنت تقریری

أ. تقریر در لغت

بیان، بیان معنا با عبارتی روشن، اثبات، تأکید، رضایت نسبت به آن چه از دیگری صادر شود، از جمله معانی ذکر شده برای «تقریر» است.^۲

ب. «سنت تقریری» در اصطلاح

مقصود از تقریر معصوم (علیه‌السلام) آن است که کسی در حضور وی کاری انجام دهد و معصوم (علیه‌السلام) با آن که به آن کار توجه دارد و از آن آگاه است، نسبت به آن سکوت کند؛ البته مشروط بر آن که معصوم (علیه‌السلام) در شرایطی باشد که اگر فعل آن شخص خطا باشد، بتواند وی را متنبه کرده و خطایش را متذکر گردد. این امکان در صورتی فراهم بود که اولاً: وقت کافی برای بیان خطای وی وجود داشته باشد، ثانیاً مانعی از قبیل ترس و تقیه در کار نباشد، ثالثاً احتمال تأثیر ارشاد و تذکر وجود داشته باشد، و اموری از این قبیل. سکوت کردن معصوم (علیه‌السلام) از بازداشتن فاعل یا از بیان چیزی درباره موضوع برای تصحیح آن، تقریر نامیده می‌شود.^۳

۱. کاشف الغطاء، علی، مصادر الحكم الشرعی والقانون المدني، ج ۱، ص ۳۸.

۲. فتح الله، احمد، معجم الفاظ الفقه الجعفری، ص ۱۲۱.

۳. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ج ۳، ص ۷۰.

گفتار چهارم - «اجماع»

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. مفهوم لغوی

اجماع در لغت به معنای عزم و اتفاق است. مثلاً گفته می شود: «اجمع فلان علی کذا»؛ یعنی فلان شخص عزم بر آن کار نمود و یا گفته می شود: «اجمع القوم علی کذا»؛ یعنی قوم بر فلان امر اتفاق یافت.^۱

۱-۲. مفهوم اصطلاحی

أ. «اجماع قولی»

«اجماع قولی» از نظر علمای شیعه، اتفاق نظر فقها و علما بر امری از امور دین است که بر وجهی شامل قول معصوم (علیه السلام) می باشد.^۲

صاحب معالم الدین بیان می دارد: «واژه‌ی اجماع در اصطلاح، از معنای لغویش به معنای اصطلاحی؛ یعنی اتفاق خاص، نقل شده است که عبارت است از: اتفاق بر امری از امور دین از سوی کسانی که در فتاوی شرعی، قول آنان معتبر است».^۳

ب. «اجماع عملی»

«اجماع عملی» عبارت است از: عمل مجتهدان به مسئله‌ای از مسائل اصولی؛ به نحوی که به آن در مقام استنباط، استناد جویند.^۴

۱. تهانوی، محمد اعلی بن علی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۱۰۳. (برگرفته از نرم افزار جامع اصول الفقه/ نور، دی ۱۳۹۱).

۲. کاظمی، اسد الله بن اسماعیل، کشف القناع عن وجوه حجیه الإجماع، ص ۲۵.

۳. ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، ص ۱۷۲.

۴. نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، به تقریر محمد علی کاظمی خراسانی، ج ۳، ص ۱۹۱.

گفتار پنجم - «ارتکاز متشرعه»

یکی دیگر از مباحثی که ارتباطی مستقیم با «سیره‌ی متشرعه» می‌یابد، بحث از «ارتکاز متشرعه» است که در این گفتار، محور گفت‌وگو واقع می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مفهوم لغوی و اصطلاحی «ارتکاز»

اصحاب معاجم ذیل ماده‌ی «ر. ک. ز» به معانی متعددی اشاره کرده‌اند. اهمّ این معانی که به نحوی با مصطلح «ارتکاز» مناسبت یافته است، عبارتند از: «بانگ و صدای بسیار آهسته»^۱ «دفینه و مال پنهان شده که یا کسی آن را در خاک نهاده (نظیر گنج) و یا مانند معادن در اثر آفرینش و خلقت الهی در خاک قرار گرفته است»^۲ «فرو بردن»^۳ «تکیه دادن»^۴ «تثبیت و مستقر نمودن»^۵ و ...

۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، ص ۳۶۴؛ ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المحکم و المحيط الأعظم*، محقق و مصحح: عبد الحمید هندوانی، ج ۶، ص ۷۳۸. [اشاره به آیه‌ی کریمه‌ی ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾]، (مریم ۱۹: ۹۸).

۲. ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، ج ۲، ص ۷۰۸؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية فی غریب الحديث والأثر*، ج ۲، ص ۲۵۸؛ تهانوی، محمد اعلی بن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، ج ۱، ص ۸۷۱؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، ص ۳۶۴. [اشاره به حدیث نبوی «فی الرکاز الخمس»؛ (در این باره ر. ک: ابن بابویه، محمد بن علی، *معانی الأخبار*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، نص، ص ۳۰۳)].

۳. ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، ج ۲، ص ۷۰۸؛ صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، *المحیط فی اللغة*، به تحقیق محمد حسن آل یاسین، ج ۶، ص ۱۹۸؛ زمخشری، محمود بن عمر، *أساس البلاغة*، ص ۲۴۸. [در این باره، گاه در لغت عرب شنیده می‌شود: «رکزت الرمح فی الارض»].

۴. زمخشری، محمود بن عمر، *أساس البلاغة*، ص ۲۴۸؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ج ۵، ص ۳۵۵. [برای نمونه، عرب‌زبان در این باره بیان می‌دارد: «ارتکز علی قوسه؛ أي جنح علی سیتها معتمداً»].

۵. ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، ج ۱۰، ص ۵۶؛ زمخشری، محمود بن عمر، *أساس البلاغة*، ص ۲۴۸؛ تهانوی، محمد اعلی بن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، ج ۱، ص ۸۷۱؛ ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المحکم و المحيط الأعظم*، محقق و مصحح: عبد الحمید هندوانی، ج ۶، ص ۷۳۸. [برای نمونه، عرب عبارت «کلمته فما رأیت له رکزة» را در این معنا به کار برده است].

دیگری ماده‌ی فوق را مشترک لفظی میان دو معنای «تثبیت شیء» و «صوت» دانسته و با اشاره به برخی از مصادیق در لغت عرب، معانی دیگر را راجع به این دو معنا یافته است.^۱

در مقابل، دیگرانی معنای فوق را برنتابیده و در مقام تحقیق، تفسیر دیگری را ارائه داده‌اند. مصطفوی در این باره قائل بر اشتراک معنوی شده است و تمامی کاربردهای لغت عرب را به معنای واحد «تثبیت و تمرکز شیء در جایگاهش» باز می‌گرداند. وی می‌افزاید:

اگرچه استعمال این ماده در مفهوم «صوت» نیز صحیح و ثابت است؛ لیکن مفهومی است مجازی. به دیگر سخن می‌توان چنین بیان داشت که حدوث صوت، از آثار و مظاهر تثبیت و استقرار شیء است و نیز محتمل است گفته شود: مفهوم «صوت» - به اشتباه - متخذ از آیه‌ی کریمه‌ی ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾^۲ است. حال آن‌که معنای صحیح آیه، چیز دیگری است. توضیح آن‌که در آیه‌ی فوق، تفسیر واژه‌ی «رکزاً» به مفهوم «صوت» صحیح نیست؛ چه آن‌که کاربرد واژه‌ی «حس» در کریمه - به خودی خود - تمامی حواس پنج‌گانه و از جمله‌ی آنان «سمع» را دربر می‌گیرد. بنابراین، مراد آیه‌ی کریمه از واژه‌ی «رکزاً» هر آن چیزی است که از ثبات حیات و استقرار معاش افراد بی‌ایمان خبر دهد و این گونه از تعبیر در لغت عرب، فراوان به کار می‌رود. مثلاً عرب زبان بیان می‌دارد: «سمعت أمر الفلانی»؛ یعنی از امور او خبر یافتم. خداوند متعال نیز در قرآن کریم بیان داشته است: ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا﴾^۳؛ یعنی وقتی از مکر آنان خبر یافت، به سوی آنان فرستاد و برای آنان محفلی آماده ساخت. بنا بر این توضیحات، می‌توان آیه را چنین معنا نمود: و ما بسیاری از اشخاص بی‌ایمان را در زمان‌های گذشته به هلاکت رساندیم؛ آیا هیچ اثری از آنان و نیز هر آن‌چه که از استقرار حیات و معاش آنان خبر دهد را درک و احساس می‌کنی؟!^۴

از مجموع آن‌چه گذشت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که مقصود از «امور ارتکازی»، اموری است که در عقول استقرار و رسوخ یافته است^۵ و مراد از «ارتکاز» مصطلح - در یک تعریف تعلیمی و

۱. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۴۳۳.

۲. مریم (۱۹): ۹۸.

۳. یوسف (۱۲): ۳۱.

۴. مصطفوی، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۴، صص ۲۱۲ و ۲۱۳.

۵. بدری، تحسین، معجم مفردات أصول الفقه المقارن، ص ۵۱.

اجمالی - رسوخ و ثبوت مفهومی خاص در ذهن گروه، اکثر و یا همه‌ی مردم است. نظیر ارتکاز محترم بودن قرآن و کعبه نزد مسلمانان و یا ارتکاز حرمت داشتن امامان معصوم (علیهم‌السلام) نزد شیعیان.^۱

۱-۲. مفهوم اصطلاحی «ارتکاز متشرعه»

مقصود از این اصطلاح - که استعمال آن در السنه‌ی برخی از اصولیان متأخر رایج گردید - ظاهراً ادراک و شعور ناخودآگاه متشرعه، نسبت به نوع حکم است که اجمالاً می‌توان بیان داشت، علت پیدایش آن پابندی متشرعه به کیش و مذهب خود بوده است.^۲

به دیگر سخن، علاوه بر وجود «سیره» بر فعل و یا ترک عمل، فهمی عمیق، نسبت به نوع حکمی که انجام و یا ترک شده، در اذهان متشرعه جای گرفته است؛ اگرچه منبعش دقیقاً شناخته نباشد.^۳

۲. اقسام «ارتکاز»

شیخ محمد علی انصاری در تقریر مفصل خود از ماهیت «ارتکاز»، به سه قسم از «ارتکاز» اشاره دارد:

۱. «ارتکاز عقلانی»: اگر «ارتکاز» نزد عقلا بما هم عقلا و صرف نظر از ویژگی‌های دینی و ملیتی صورت گیرد، «ارتکاز عقلایی» نام نهند؛ نظیر ارتکاز عقلا بر اعتبار خبر ثقه.
۲. «ارتکاز مسلمانان»: اگر ارتکاز به نحو عموم نزد مسلمانان - با در نظر داشتن حیثیت اسلام - و صرف نظر از مذاهبشان صورت گیرد، ارتکاز مسلمانان نامند؛ نظیر ارتکاز آنان بر حرمت هتک قرآن و کعبه.
۳. «ارتکاز متشرعه»: هر آن چه که نزد خصوص پابندان به مذهب، مرتکز باشد را «ارتکاز متشرعه» نام نهند؛ نظیر ارتکاز استحباب استقبال قبله در حالت خواب.^۴

۳. مناشیء «ارتکاز»

برخی منشأ «ارتکاز» را در دو امر ذیل منحصر دانسته‌اند:

۱. فطرت و غریزه: در این باره بیان شده است، اموری فطری و غریزی وجود دارد که به عنوان مرتکزات بشری، در عمق اذهان و ضمائر آنان رسوخ و ثبوت یافته است.^۵

۱. انصاری، محمد علی، الموسوعة الفقهية الميسرة، ج ۲، ص ۳۸۹.

۲. حسینی، محمد، الدلیل الفقهي تطبیقات فقهية لمصطلحات علم الأصول، ص ۲۰.

۳. حکیم، محمد تقی، الأصول العامة في الفقه المقارن، متن، ص ۱۹۴.

۴. انصاری، محمد علی، الموسوعة الفقهية الميسرة، ج ۲، صص ۳۹۱ و ۳۹۲.

۵. همان.

مؤید این گفته، سخن شیخ طوسی است که طرق معرفت به اشیاء را از چهار طریق خارج نمی‌داند. این طرق عبارتند از:

أ) شیء از امور ضروری و مرکوز در عقل باشد؛ مانند این که جسم واحد نمی‌تواند در آن واحد در دو مکان متفاوت باشد.

ب) علم به طریق ادراک حسی حاصل گردد.

ج) طریق اخبار، منجر به علم‌یابی گردد.

د) حصول علم به طریق نظر و استدلال باشد.^۱

شهید ثانی نیز علت عدم تعرض فقها به مبحث «نیت» و احکام آن در کتب فقهی را استقرار و ثبوت آن در اذهان عقلا دانسته است؛ به گونه‌ای که انسان عاقل و مختار، هیچ فعلی را به دور از قصد و انگیزه انجام نمی‌دهد.^۲

و نیز گفته شده است که عمل به حالت سابقه، امری مرکوز در تمامی نفوس حتی حیوانات است.^۳ امثال این گونه موارد، در کتب فقهی و اصولی به وفور دیده می‌شود و لیکن نگارنده در تأیید گفته‌ی فوق، به همین مقدار بسنده می‌نماید.

۲. قوه‌ی تشریعی: در توضیح این منشأ بیان شده است که هر اندازه نفوذ و رسوخ این قوه در قلوب آدمیان بیش‌تر باشد، عمق و دوام «ارتکاز» نیز بیش‌تر خواهد بود و در مقابل نیز اگر نیروی قهری و غیرنافذ در ضمیر آدمیان باشد، زمینه‌ی مناسب ارتکاز را نخواهد یافت؛ بلکه چه بسا مردم بر وفق آن عمل نمایند و لیکن ارتکازی اصلاً حاصل نگردد.^۴

نکته‌ی قابل توجه آن است که اگرچه صاحب *الموسوعة الفقهية المیسرة* از «قوه‌ی تشریعی» نیز به عنوان یکی از مناشیء «ارتکاز» یاد نموده است؛ لیکن به باور نگارنده، این سخن نمی‌تواند از دقت لازم برخوردار باشد؛ زیرا آن‌چه در این گفته ظاهر است، حصول سیره‌ای ریشه‌دار ناشی از غلبه‌ی نیروی تشریعی در جامعه است که به دو شرط استمرار عمل و نیز نفوذ آن قوه در اذهان و ضمائر آدمیان، رفته رفته به ارتکازی عقلایی و یا مشرعی تبدیل خواهد شد.

به دیگر سخن، آن‌چه به ظهور و یا به تصریح در این گفته محور گفت‌وگو واقع گشته، سخن از تحقق «سیره» در نتیجه‌ی قهر و غلبه‌ی قوه‌ی تشریعی - اعم از مشروع و غیر مشروع - است که با

۱. طوسی، محمد بن حسن، *الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد*، ج ۱، ص ۹ و ۱۰.

۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان (ط - الحدیثه)*، ج ۲، ص ۶۸۷.

۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، ج ۲، ص ۵۸۲.

۴. انصاری، محمد علی، *الموسوعة الفقهية المیسرة*، ج ۲، ص ۳۹۰.

استمرار و نفوذ در قلوب اصحابش، موجبات تحقق ارتکاز را نیز در دوره‌های متأخر فراهم آورده است. معنای این سخن ابتدای برخی از ارتکازات عقلایی و یا متشرعی به سیره‌های کلان و پایدار خواهد بود. در نتیجه، آنچه دانش‌ور فوق، تحت عنوان «قوه‌ی تشریعی» و به عنوان یکی از مناشیء «ارتکاز» به آن باور یافته، به واقع، خاستگاه سیره‌ای است که در صورت بقا و استمرارش در ادوار بعدی، مبنای ارتکاز واقع می‌گردد.

مؤید سخن فوق، کلام نائینی در *فوائد الاصول* است. وی بیان می‌دارد:

مبدأ و منشأ طریقه‌ی عقلایی، یا قهر قاهر و جبر سلطان جائر است که عقلای روزگار خود را به سلوکی معین واداشته و سپس در اثر عمل عقلای متأخر به این «سیره» و استمرار آن، به ارتکازی عقلایی مبدل گشته است. تربیت پیغمبرانه و امر پیامبری از انبیای الهی نیز به عنوان منشأ دیگری برای طریقه‌ی عقلایی، محتمل است. بر این مبنا «سیره‌ی عقلا» ناشی از آموزه‌های پیامبران در برهه‌ای از زمان شکل می‌گیرد و با استمرارش موجبات ارتکاز را فراهم می‌آورد و احتمال دیگر در باب مناشیء طریقه‌ی عقلایی، منشأ یافتن «سیره» بر مبنای ارتکازات فطری عقلاست که خداوند آن را به مقتضای مصلحت کثیر حفظ نظام، در طبایع بشری به ودیعه نهاده است.^۱

سپس همو تأثیر دو عامل اول - یعنی قهر جائر و نیز تعالیم پیامبران الهی - را در تحقق سیره‌ها عادتاً محال یافته است.^۲

دیگری در وجه امتناع وقوعی تأثیر عامل اول (قهر قاهر) در تحقق «سیره‌ی عقلا» آورده است: تجربه‌ی تاریخی نشان می‌دهد، حکومت‌ها نتوانسته‌اند با تکیه‌ی بر ابزار قدرت، نقش مؤثری در سامان دادن به نظام حیات بشری ایفا نمایند و عقول خردمندان را به نفع تمایلات افسار گسیخته‌ی خود مصادره نمایند؛ بلکه گاه این صاحبان قدرتند که در برابر خردمندان منفعلند.^۳

لازم به ذکر است که مقصود نائینی در گفته‌ی پیشین، انتقای تأثیر آموزه‌های پیامبران در تحقق «سیره»، نسبت به «سیره‌های عقلایی» است^۱ و لیکن، سخن از تأثیر اوامر انبیای الهی در باب تحقق «سیره‌های متشرعه» تمام است؛ چه آن که «سیره‌ی متشرعه» به ناچار باید منشأ شرعی یابد.^۲

۱. نائینی، محمد حسین، *فوائد الاصول*، به تقریر محمد علی کاظمی خراسانی، ج ۳، صص ۱۹۲ و ۱۹۳.

۲. همان، ص ۱۹۳.

۳. فخلعی، محمد تقی، مقاله‌ی «پژوهشی در چیستی سیره‌ی عقلا و نسبت آن با حکم عقل»، فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «مطالعات اسلامی: فقه و اصول»، سال چهارم و دوم، شماره‌ی پیاپی: ۸۴/۱، بهار و تابستان ۱۳۸۹، مؤسسه‌ی چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد، ص ۱۰۶.

آنچه گذشت، به خوبی روشن می‌سازد که طرح «قوه‌ی تشریعی» به عنوان خاستگاه «ارتکاز» پذیرفته نخواهد بود؛ بلکه محتمل است اراده‌ای سیاسی و یا شرعی در مقام تشریع، خاستگاه سیره‌ای واقع گردد که با استمرارش در اعماق ذهن مردم مرتکز گشته است.

اکنون، پرسشی دیگر روی می‌نماید و آن سؤال از نسبت منطقی میان «سیره‌های متشرعه» و «ارتکازات متشرعی» است. به راستی به لحاظ تعیین وجودی، کدام یک بر دیگری تقدم می‌یابد؟ آیا «سیره» بر پایه‌ی «ارتکاز» تحلیل می‌گردد و یا آن که «ارتکاز» وابسته‌ی به تحقق «سیره» است؟ آیا می‌توان خاستگاه مستقلی برای هر یک از آن دو متصور شد؟

با عنایت به این دست از مسایل است که محوری دیگر از بحث گشوده خواهد شد و آن بررسی نسبت «سیره‌ی متشرعه» با «ارتکاز متشرعی» در عالم تعیین و نیز حجیت است که نویسنده، در فصل دوم - به تفصیل - به این موضوع خواهد پرداخت.

مبحث دوم - اعتبارسنجی

مقصود از این مبحث، بحث پیرامون اعتبار سنجی و تصدیق مفاهیمی است که به نوعی با مقصد اصلی ما پیوند خورده‌اند.

گفتار اول - شرایط اعتبار «عرف عملی»

قبل از ورود به مطلب، بایسته است مقدمتاً بیان شود که پی‌جویی از شرایط اعتبار «عرف» در نگاشته‌های عهده‌دار بحث از کاربرد عرف در اجتهاد و شریعت، نشان‌گر اهتمام دانشیان این مذهب به شرایطی چند در این باب است که به نظر نگارنده، بازگشت برخی موارد، به شرایط اعتبار «عرف عملی» و برخی دیگر، به «عرف قولی و استعمالی» خواهد بود و مواردی نیز از شرایط مشترک میان هر دو قسم، محسوب می‌شود که به نظر می‌رسد، برخی از این موارد - حداقل به عنوان شرایط محقق موضوع - نزد دانشیان امامی نیز مقبول واقع گشته است. از این رو، آنچه در این قسمت مورد نظر است، تمیز و بیان آن دسته از شرایط اعتبار «عرف عملی» است که مورد قبول دانشیان مذهب حق نیز

^۱. البته به زعم نگارنده، این سخن تنها در صورتی تمام است که آموزه‌های پیامبران در امور توقیفی و شرعی محض بازتاب یابد و الا سخن از تأثیر تعلیمات پیغمبرانه‌ای که بازتاب ره‌یافت‌های عقلی و تمایلات فطری در امور جمعی و عقلایی است، جهت تحقق «سیره‌ی عقلایی» بی‌اشکال خواهد بود. (جهت تبیین بیش‌تر مطلب ر. ک: منبع پیشین).

^۲. انصاری، محمد علی، الموسوعة الفقهية الميسرة، ج ۲، ص ۳۹۰.

واقع گشته است؛ هرچند که در نگاشته‌های خویش، در باب آن سخنی نرانده باشند. گو آن‌که، برخی از شرایط را به عنوان شرایط محقق موضوع و به طور ضمنی، مفروض انگاشته‌اند.

نکته‌ی دیگر که باید در نظر داشت آن است که عدم پذیرش اعتبار استقلالی نهاد «عرف» و ردّ مکاتب عرفی از سوی بزرگان اصولی امامیه، موجبات وضع شرایطی چند را در میدان حجّیت دلیل «سیره» فراهم آورده است که از آن در مکاتب فقهی و اصولی اهل سنت نمی‌توان سراغ گرفت. به هر روی باید بحث‌های تفصیلی از این قسم شرایط را به مباحث آتی - که محور این پژوهش خواهند بود - سپرد و از این روی با اشاراتی در مقام، از این گفتار می‌گذریم.

۱. اطراد و شیوع اطمینان‌آور (کلیت به جهت تکرار عمل)

مقصود از شیوع اطمینان‌آور - به عنوان یکی از شرایط اعتبار «عرف عملی» - آن است که عمل باید در تمامی و یا اغلب مصادیق و حوادث تکرار شود و ایراد وقفه، آن را فاقد اعتبار خواهد کرد؛ خواه «عرف عملی» از «عرف‌های خاص» و یا «عرف‌های عام» باشد.^۱ در مقابل، برخی دیگر از این شرط تعبیر به «عموم» کرده‌اند؛ به این معنا که «عرف» باید در میان اهلش شایع و مستفیض باشد.^۲ بنابراین، مراد از این عموم، «عرف عام» نخواهد بود؛ چه آن‌که بزرگان این شرط را در هر دو قسم «عرف عام» و «عرف خاص» جاری دانسته‌اند.^۳

۱. فخر رازی، محمد بن عمر، *المحصول فی علم اصول الفقه*، ج ۵، ص ۳۰۵؛ ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم، *الأشباه و النظائر*، ج ۱، صص ۹۵ و ۹۴؛ سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الأشباه والنظائر*، ج ۱، ص ۹۲؛ زحیلی، وهبه، *الفقه الاسلامی و ادلته (المستدرک)*، القرارات و التوصیات، الدورة الخامسة لمجلس مجمع الفقه الاسلامی/ قرار (۹)، ص ۵۶۴؛ محروس، مروان محمد، *تأثیر العرف فی تحدید معنی الکفاءة فی الزواج*، ج ۱، ص ۵؛ نمله، عبد الکریم، *الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح*، ج ۱، ص ۳۹۴؛ مدکور، محمد سلام، *مدخل الفقه الاسلامی*، ص ۸۱؛ بدران، ابوالعینین، *تاریخ الفقه الاسلامی و نظریة الملكية و العقود*، ص ۲۱۵. [به نقل از قرافی در *تنقیح الفصول*]؛ عبده عمر، محمد، مقاله‌ی «*منزلة العرف في التشريع الاسلامي*»، مجله‌ی «*مجمع الفقه الاسلامي*»، ج ۵، ص ۲۸۲۱. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة» / نسخه: ۳/۴۴)؛ دوکوری، ابوبکر، مقاله‌ی «*العرف*»، مجله‌ی «*مجمع الفقه الاسلامي*»، ج ۵، ص ۲۸۱۱. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة» / نسخه: ۳/۴۴).

۲. حسن، خالد رمضان، *معجم أصول الفقه*، ص ۱۸۴.

۳. دیب البغا، مصطفی، *اثر الادلة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) فی فقه الاسلامی*، ص ۲۸۰؛ شلبی، محمد مصطفی، *اصول الفقه الاسلامی*، ج ۱، ص ۳۳۳؛ هذلی، محمد بن مسعود بن سعود عمیری، *القواعد الفقهية الكلية الخمس الكبرى و بعض تطبيقاتها على مجتمعا المعاصر*، ص ۳۸۹.

ابن عابدین در این باره آورده است:

بدان که هر دو نوع از «عرف عام» و «عرف خاص» زمانی معتبر است که میان اهلش شایع باشد؛ به گونه‌ای که همگی آن را به رسمیت بشناسند.^۱

زرقا در این باره می‌نویسد:

مراد از «عرف عام» آن است که در جمیع بلاد، مطّرد باشد و مراد از «عرف خاص» نیز عرفی است که در بعض از بلاد، غالب باشد؛ بنابراین، اطّراد و غلبه در هر دو قسم از «عرف» شرط خواهد بود.^۲

۲. مخالفت نداشتن با «عقل عملی»

با این شرط بسیاری از عرف‌هایی که قبیح و زیان‌آور هستند و «عقل عملی» آن‌ها را نمی‌پذیرد، شامل ادله‌ی اعتبار و حجّیت نخواهد شد.^۳

۳. مقارن بودن با عصر حضور معصوم (علیه السلام)

آن‌گاه که فقیهی امامی مذهب، برای اثبات حکم شرعی به «سیره‌ی عقلا» و یا «سیره‌ی متشرّعه» استناد می‌جوید، یکی از شروطی که در حجّیت و اعتبار آن دو لحاظ نموده، احراز معاصرت آن با عصر معصوم (علیه السلام) است.^۴

۴. اثبات تقریر معصوم (علیه السلام)

در مواردی که دانشیان شیعی برای اثبات حکم شرعی به دلیل «سیره‌ی عقلا» رجوع می‌کنند، علاوه بر احراز مقارنت، تقریر معصوم (علیه السلام) نیز شرط اساسی دانسته شده است. اجمالاً بیان می‌شود که این دیدگاه، خود سه شاخه فرعی یافته است:

۱. ابن عابدین، محمد امین، *مجموعه رسایل ابن عابدین*، رساله نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف، ج ۲، ص ۱۱۴.

۲. زرقا، احمد، *شرح القواعد الفقهیة*، ج ۱، ص ۱۲۵.

۳. واسعی، محمد، *جایگاه عرف در فقه*، ص ۱۱۸.

۴. از آن‌جا که بخشی از مقصد اصلی این پژوهش، «بررسی ماهیت و حجّیت دلیل سیره در مسیر کشف و استنباط حکم شرعی» است، در مباحث آتی به تفصیل از این شرط سخن به میان خواهیم آورد و از این رو، در این‌جا از ذکر منبع یا منابع خاصی خودداری می‌شود.

ا) لزوم امضا و عدم کفایت عدم ردع.

ب) لزوم اثبات عدم ردع.

ج) کفایت عدم ثبوت ردع در امضا.^۱

از آنجا که این شرط با مبحث «سیره‌ی عقلا» پیوند می‌خورد و خارج از حوزه‌ی مقصد اصلی است، در مباحث آتی با اشاراتی در مقام، از آن خواهیم گذشت و هم‌اکنون به ذکر منبع خاصی نمی‌پردازیم.

۵. عدم تصریح به خلاف در موارد کشف از مقصود متکلم

این شرط بیش‌تر در موارد رجوع به «عرف عملی» در معاملات جهت «تنقیح و یا کشف مقصود متکلم»، مطرح است و از این رو، با مقصد ما بیگانه است. تصریح به خلاف در قالب شرط و یا قرارداد، خود نشانه‌ای بر عدم انعقاد ظهور کلام طبق «عرف» می‌باشد.^۲

۶. قدمت عمل

عمل باید برای سالیانی متمادی تکرار شود و الا عادات مرسوم که پس از چندی منسوخ گشته‌اند و یا تازه حادث شده‌اند را نباید که نام «عرف» نهاد.^۳ صاحب جواهر - فقیه امامی مذهب - نیز با عباراتی چون: «انه معلوم الحدوث أو مظهر فلهذا یكون حجة» در مقام ردّ چنین سیره‌هایی برآمده است.^۴

۱. در این باره ن. ک: فخلعی، محمد تقی، مقاله‌ی «بررسی شرط معاصرت سیره‌ی عقلا با عصر معصومان (ع)»، فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «مطالعات اسلامی: فقه و اصول»، شماره‌ی پیاپی ۸۵/۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، مؤسسه‌ی چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد، ص ۸۸.

۲. ابن عبد السلام، عبد العزیز بن عبد السلام، قواعد الأحكام فی مصالح الأنام، ج ۲، ص ۱۵۸؛ مدکور، محمد سلام، مدخل الفقه الاسلامی، ص ۸۱، زحیلی، وهبه، الفقه الاسلامی و ادلته (المستدرک)، القرارات و التوصیات، الدورة الخامسة لمجلس مجمع الفقه الاسلامی/ قرار (۹)، ص ۵۶۴؛ بدران، ابوالعینین، تاریخ الفقه الاسلامی و نظریة الملكية و العقود، ص ۲۱۵؛ حسن، خالد رمضان، معجم أصول الفقه، ص ۱۸۵؛ دوکوری، ابوبکر، مقاله‌ی «العرف»، مجله‌ی «مجمع الفقه الاسلامی»، ج ۵، ص ۲۸۱۱. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة» / نسخه: ۳/۴۴).

۳. شمام، محمود، مقاله‌ی «العرف بین الفقه و التطبيق»، مجله‌ی «مجمع الفقه الاسلامی»، ج ۵، ص ۲۷۸۰. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة» / نسخه: ۳/۴۴).

۴. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۳، ص ۳۱.

۷. تقارن و یا تقدّم «عرف» نسبت به واقعه

ظاهراً این شرط نیز بیش تر در موارد رجوع به «عرف عملی» در معاملات جهت «تنقیح و یا کشف مقصود»، مطرح است و از این رو، این نیز بیگانه‌ی با مقصد ما خواهد بود؛ طبق این شرط، «عرف‌های حادث» پس از واقعه را اعتباری نخواهد بود.^۱

۸. عدم مخالفت با نص^۲

مقصود از «مخالفت با نص» حالتی است که از تمامی جهات به گونه‌ای بر خلاف نص باشد که منجر به ترک کلی آن گردد و این چنین عرفی، در زمره‌ی عرف‌های باطل قرار خواهد گرفت.^۳

۱. شاطبی، ابراهیم بن موسی، *الموافقات فی أصول الفقه*، ج ۲، ص ۲۹۷؛ ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم، *الاشباه و النظائر*، ج ۱، ص ۱۰۱؛ سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الاشباه و النظائر*، ج ۱، ص ۹۶؛ زرقا، احمد، *شرح القواعد الفقهية*، ج ۱، ص ۱۲۶؛ زحیلی، وهبه، *الفقه الاسلامی و ادلته (المستدرک)*، القرارات و التوصيات، الدورة الخامسة لمجلس مجمع الفقه الاسلامی/ قرار (۹)، ص ۵۶۴؛ محروس، مروان محمد، *تأثير العرف في تحديد معنى الكفاءة في الزواج*، ج ۱، ص ۵؛ نمله، عبد الکریم، *الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح*، ج ۱، ص ۳۹۴؛ مدکور، محمد سلام، *مدخل الفقه الاسلامی*، ص ۸۱؛ بدران، ابو العینین، *تاریخ الفقه الاسلامی و نظریة الملكية و العقود*، ص ۲۱۵؛ عبده عمر، محمد، مقاله‌ی «*منزلة العرف في التشريع الاسلامي*»، مجله‌ی «*مجمع الفقه الاسلامی*»، ج ۵، ص ۲۸۲۱. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة»/ نسخه: ۳/۴۴)؛ حسن، خالد رمضان، *معجم أصول الفقه*، صص ۱۸۵-۱۸۴.

۲. شمس الانمة سرخسی، محمد بن احمد، *المبسوط*، ج ۱۲، ص ۳۴۸؛ ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم، *الاشباه و النظائر*، ج ۱، ص ۹۴؛ ابوزهره، محمد، *اصول الفقه*، ص ۲۶۱؛ زرقا، احمد، *شرح القواعد الفقهية*، ج ۱، ص ۱۲۵؛ زحیلی، وهبه، *الفقه الاسلامی و ادلته (المستدرک)*، القرارات و التوصيات، الدورة الخامسة لمجلس مجمع الفقه الاسلامی/ قرار (۹)، ص ۵۶۴؛ محروس، مروان محمد، *تأثير العرف في تحديد معنى الكفاءة في الزواج*، ج ۱، ص ۵؛ نمله، عبد الکریم، *الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح*، ج ۱، ص ۳۹۴؛ مدکور، محمد سلام، *مدخل الفقه الاسلامی*، ص ۸۱؛ هذلی، محمد بن مسعود بن سعود عمیری، *القواعد الفقهية الكلية الخمس الكبرى و بعض تطبيقاتها على مجتمعنا المعاصر*، ص ۳۹۰؛ شمام، محمود، مقاله‌ی «*العرف بين الفقه والتطبيق*»، مجله‌ی «*مجمع الفقه الاسلامی*»، ج ۵، ص ۲۷۸۰. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة»/ نسخه: ۳/۴۴).

۳. ابن عابدین، محمد امین، *مجموعه رسائل ابن عابدین*، رساله نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف، ج ۲، ص ۱۱۴؛ شبلی، محمد مصطفی، *اصول الفقه الاسلامی*، ج ۱، ص ۳۲۴؛ حسن، خالد رمضان، *معجم أصول الفقه*، ص ۱۸۴؛ دوکوری، ابوبکر، مقاله‌ی «*العرف*»، مجله‌ی «*مجمع الفقه الاسلامی*»، ج ۵، ص ۲۸۱۱. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة»/ نسخه: ۳/۴۴).

بدران در این باره می‌نویسد:

«عرف»، موجب کنار گذاشتن نصّ شرعی نخواهد شد و توان معارضه‌ی با قاعده‌ای قطعی را نخواهد داشت و در صورت تعارض با نص، اعتباری برای «عرف» نخواهد بود؛ چه آن‌که معتبر دانستن آن، موجبات اهدار و الغای نص را به همراه خواهد داشت و این در حالی است که هدف اصلی شریعت، مطیع ساختن مکلفان در جهت احکامش است، نه این‌که منقاد عرف‌های مکلفان گردد.^۱

۹. الزام آور بودن^۲

مقصود از الزام آور بودن، آن است که عمل به مقتضای «عرف» در نظر مردم، حتمی و مخالفت با آن موجب عقاب باشد.

۱۰. موافقت با عدالت و نفع عمومی

شلبی از این شرط با عنوان «سداد» یاد می‌کند و مقصود از آن را موافقت «عرف» با نظام عمومی و آداب جمعی می‌داند.^۳

گفتار دوم - عدم حضور سندی «عرف» در فقه شیعه

قبل از ورود به مباحث اصلی - استطراداً و از باب فتح سخن در باب حجّیت و وجوه اعتبار «سیره‌ی متشرّعه» - ناگزیر از بیان مطالبی کلی - هر چند موجز - در باب کارآیی و وجوه اعتبار نهاد «عرف» نزد دانشیان مذهب حق خواهیم بود؛ چه این‌که، آن‌سان که گذشت پیوند قریب دلیل «سیره» با نهاد «عرف» غیر قابل انکار است و پر واضح است که رهاورد موضع متّخذ در باب وجوه اعتبار دلیل «عرف»، در مقصد اصلی تأثیری شگرف خواهد داشت.

قبل از ورود به مطلب، لازم به ذکر است که گفت‌وگوی مفصّل از این مسئله از حوصله‌ی این تحقیق خارج است و از این روی، آنچه در این کوتاه سخن - در باب وجوه اعتبار دلیل «عرف» -

۱. بدران، ابوالعینین، *تاریخ الفقه الاسلامی و نظریه الملكية و العقود*، ص ۲۱۶.

۲. نمله، عبد الکریم، *الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح*، ج ۱، ص ۳۹۴؛ شمام، محمود، مقاله‌ی «*العرف بین الفقه والتطبیق*»، مجله‌ی «*مجمع الفقه الاسلامی*»، ج ۵، ص ۲۷۸۰. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة»/نسخه: ۳/۴۴).

۳. شلبی، محمد مصطفی، *اصول الفقه الاسلامی*، ج ۱، ص ۳۳۳.

خواهد گذشت، خلاصه مطالبی از مباحث عمیق و دقیق کتاب **فقه و عرف**^۱ آقای علیدوست می‌باشد که باحث ضمن گزینش و تلخیص آنان، سعی در پیوند آن با مبحث «سیره‌ی متشرّعه» داشته است؛ بنابراین، بحث را با چنین محوری پی می‌گیریم.

در مجموع، برآیند کلی مطالب در نکات ذیل متجلی است:

به طور کلی در باب نقش «عرف» در فقه و استنباط احکام شرع، می‌توان به دو کاربرد استقلالی و غیر استقلالی (آلی) اشاره داشت. کاربرد نخست، خود نیز در دو نگرش تجلی یافته است:

گروهی «عرف» را هم‌سان با «اراده‌ی الهی» و هر آنچه که صدق «عرف» بر آن قطعی گردد را واجب الاتّباع دانسته‌اند. طبق این وجه، «عرف» مصدر قانون و منبع شریعت خواهد بود.^۲ پر واضح است که این دیدگاه نمی‌تواند نزد دانشیان اسلام مقبول افتد؛ چه آن‌که از جهت نظری، مسلمانان با طرح اندیشه‌ی «توحید در تشریع» و منحصر دانستن حقّ تقنین برای خداوند، اراده‌ی الهی را تنها منشأ پیدایی احکام و مقرّرات می‌دانند. بنا بر این ضرورت، شأن تقنین و تحکیم از «عرف» گرفته می‌شود و به عنوان ابزاری در خدمت تفسیر قانون شرع و یا حداکثر کاشف از شریعت و سندی از اسناد مطرح خواهد شد^۳ و به همین جهت، در ادامه خواهیم خواند که از جهت عملی، اسلام بسیاری از عرف‌ها را امضا یا اصلاح و یا حتی ردع نموده است.

نگرش دیگر در باب کارآیی استقلالی، طرح «عرف» به عنوان سند و دلیل کشف شریعت است. در این گزینه، «عرف» نیز در کنار سایر ادله‌ی اربعه (کتاب، سنت، اجماع، عقل)، کاشف از شریعت خواهد بود.^۴

نگرش سوم که بر پایه‌ی کارآیی آلی «عرف» شکل گرفته است، «عرف» را ابزاری در خدمت ادله‌ی احکام معرفی می‌نماید که مفاهیم به کار رفته در آن ادله را مورد تفسیر و داوری قرار می‌دهد.^۵ از آن‌جا که محور بحث در این جستار، «سیره‌ی متشرّعه» در طریق استنباط حکم است نه در میدان و مجال موضوعات، آوردن مطالبی که در زمینه‌ی کارآیی ابزاری «عرف» مجال دارد، در این مقام وجیه نخواهد بود؛ با وجود این، سخن در این باب را با گزیده مطالبی از **فقه و عرف** به پایان می‌رسانیم.

۱. مشخصات منبع مورد نظر: (علیدوست، ابوالقاسم، **فقه و عرف**، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، سازمان انتشارات، ۱۳۸۴، تعداد صفحه: ۴۸۴).

۲. همان، ص ۱۳۵.

۳. همان، ص ۲۶.

۴. همان، ص ۱۳۵.

۵. همان.

در مجموع، موارد و نمودهای کارآیی آلی «عرف» را می‌توان به شرح ذیل لیست نمود:

۱. مراجعه‌ی به «عرف» در مفاهیم مفردات و هیأت‌های به کار رفته در دلیل.
۲. مراجعه‌ی به «عرف» در برداشت از مجموعه‌ی دلیل یا ادله و امور پیرامون. (تنقیح مناط، الغای خصوصیت، اولویت عرفی، توسیع و تضییق دلیل، فهم مناسبات حکم و موضوع و ... از نمودهای این کارآیی است).
۳. مراجعه‌ی به «عرف» در تطبیق مفاهیم عرفی بر مصادیق.
۴. کارآیی «عرف» در امور پیرامون تقنین. (استهجان عرفی تخصیص و تقیید اکثر از عام و مطلق، رجوع به «عرف» در نحوه و حد کفایت بیان قانون، از نمودهای این کارآیی است).
۵. حضور «عرف» در عرصه‌ی ادله و اسناد. (فهم تعارض ادله، جمع و تنسيق اسناد، توسیع واژه‌های مذکور در دلیل و ... از نمودهای این کارآیی است).
۶. حضور «عرف» در قراردادها و معاملات.^۱

پیش‌تر گفته آمد که بحث در این تحقیق، در باب مرجعیت «سیره‌ی مشرعه» در کشف حکم شرعی به عنوان سندی از اسناد است. در این باره، علیدوست برای عرف نشئت‌گرفته‌ی از تدین متدینان، دو حیثیت «عرفی» و «عقلی یا نقلی» قائل است. لذا معتقد است که در اعتبار چنین عرف‌هایی، می‌توان از دو ناحیه، اقامه‌ی دلیل نمود؛ چنان‌که با سند نبودن صرف «عرف» - بما هو عرف - تنها می‌توان از ناحیه عقلی یا نقلی، بر اعتبارش اقامه‌ی برهان نمود. وی حیثیت دو دلیل را متفاوت از یک‌دیگر می‌خواند؛ به طوری که اثبات یا ردّ یکی، تأثیری بر دیگری نخواهد داشت.^۲

همو در ادامه اذعان می‌دارد:

اصل و قاعده‌ی نخستین، عدم سندیت «عرف» - بما هو عرف - و هر پدیده‌ی دیگری است؛ چه آن‌که نمی‌توان ادعا نمود که گزاره‌ی سندیت، ذات یا ذاتی «عرف» است؛ لذا تا به دلیلی دیگر، سندیت آن برای کشف شریعت ثابت نگردد، اسناد آن به شرع انور، مصداق بارز «افتراء علی الله» خواهد بود ...^۳

در جایی دیگر می‌نویسد:

بدون شک، اندیشه‌ی حاکم از فقیهان و اصولیان شیعه، عدم مرجعیت «عرف» - بما هو عرف - در کشف شریعت است. دانشیان شیعه، به همان شدت که بر کارآیی آلی «عرف» تأکید کرده، در

۱. همان، صص ۲۱۴ تا ۳۱۲.

۲. همان، ص ۱۶۳.

۳. همان، ص ۲۰۱.

صحنه‌ی کارآیی استقلالی راه را بر او بسته و لذا از ذکر «عرف» در کنار سایر ادله، خبری نیست و هر گاه سخن از «عرف» در این کاربرد به میان آید، بر اتصال آن تا زمان معصوم (علیه السلام) و یا امضای آن توسط وی تأکید می‌شود. طبیعی است که اصرار بر لزوم این اتصال، به معنای از خاصیت انداختن «عرف» و ارجاع آن به «سنت تقریری» است...^۱

بنابراین، در ناحیه‌ای دیگر از اعتبار «عرف» سراغ می‌گیرید و می‌افزاید:
با ارجاع «عرف» به هر سند دیگر، خاصیتی برای «عرف» نخواهد بود و باید اعتبارش را در ناحیه‌ی مرجوع‌إلیه دنبال نمود...^۲

به هر روی، بحث در باب ادله‌ی عدم حجیت و کارآیی استقلالی «عرف»، از دایره‌ی این تحقیق خارج است و بهتر است که به همین مقدار بسنده شود. هدف نگارنده از طرح این سطور، آشنایی ذهن مخاطب با انگاره‌های مطرح در باب حجیت «سیره‌ی متشرعه» به عنوان یکی از اقسام «عرف عملی» بود.

حاصل آن، ابطال سندانگاری استقلالی دلیل «سیره» در طریق استنباط حکم شرعی و نیز طرح آن به عنوان یکی از اقسام «سنت»^۳ است؛ اما بحث در این باب، مفصل و مباحثی از فصل دوم به تبیین آن اختصاص یافته است.

مبحث سوم - دیرینه

مطالب مورد نظر در این گفتار، پس از بیان چند مقدمه، ارائه می‌گردد.
مقدمه‌ی نخست: محققانی که موشکافانه در صدد مطالعه و بررسی مسایل علمی برآیند، هنگامی که خویش را در بطن مسئله یابند، بر این حقیقت واقف می‌شوند که بحث از مسایل علمی و فهم عمیق آن، منفک از بررسی و مطالعه‌ی دیرینه و تاریخ آنان نخواهد بود و وقوف کامل بر اسرار و نهان‌های هر یک از مسایل علمی، خود نیازمند فحص دقیق و فهم عمیق دیرینه‌ی آنان است.

در این میان، مسایل مربوط به دو دانش فقه و اصول نیز مستثنای از این قاعده‌ی کلی نخواهند بود؛ چه آن‌که، ظهور و بروز فقهای بنام در هر دوره از ادوار تاریخ فقه و اصول، نقش مهمی در غنی‌سازی میراث کهن فقهی و اصولی و به تبع آن، تدوین و تصنیف مجموعه‌ها و رسایل فقهی و اصولی متعدد و غیر قابل احصا داشته است که در نتیجه‌ی آنان، محقق، ناگزیر باید با اتخاذ نگاهی شمول‌گرا در

۱. همان، ص ۱۶۹.

۲. همان، ص ۱۶۵.

۳. اقسام سه‌گانه‌ی «سنت» (قولی، فعلی و تقریری) مراد است.

میدان بحث و نظر، مسایل را مورد نقد و تحلیل قرار دهد تا آن که به شناختی همه‌جانبه و کامل از مسئله، نایل آید.

مقدمه‌ی دوم: بر خواننده‌ی محترم پوشیده نیست که سخن از تاریخ هر مسئله، به معنای تبیین پیدایش شیء و تحوّل آن در طول زمان است. از این رو، پر واضح است که تدوین دیرینه‌ی مسایل علمی نیز خود، مستلزم ظهور و بروز شیء در میادین فقه و اصول و نیز ایجاد تحوّل - فی الجملة - در آن است. بنابراین، به هیچ وجه نمی‌توان انتظار داشت که اندیشمندان صدر اوّل، به این مهم همت گماشته و به تاریخ مسئله‌ای علمی دست‌یافته باشند؛ در نتیجه، باید توجه داشت که از نفس تألیفات فقهی و احیاناً اصولی همین بزرگان است که می‌توان به تاریخ تحوّل مسئله‌ای خاص پی برد.^۱

بنا بر نکته‌ی فوق دانسته می‌شود که بحث از دیرینه و تاریخچه‌ی مسایل علمی، در بدو امر، مستلزم علم و وقوف اجمالی باحث بر مسئله است تا در پرتو اتخاذ نگاهی شمول‌گرا در میدان تحقیق علمی، به تصویری روشن از دیرینه و تاریخ تحوّل مسئله‌ی علمی دست یازد و در نتیجه، علم تفصیلی و همه‌جانبه از اسرار و نهان‌های آن مسئله حاصل گردد.

به دیگر بیان، علم تفصیلی باحث به دیرینه‌ی مسئله‌ای علمی، منوط بر علم اجمالی وی از آن مسئله است و آن‌گاه علم تفصیلی به اسرار و نهان‌های مسئله، در پرتو علم تفصیلی باحث بر دیرینه‌ی آن محقق خواهد بود.

مقدمه‌ی سوم: باید توجه داشت که زمینه‌ی تحوّل در تمامی مسایل فقهی و اصولی یکسان نیست؛ برخی از مسایل در طول تاریخ پر فراز و نشیب خویش و به مقتضای زمان، به وفور و یا به حدّ قابل توجهی دگرگون می‌شوند و در بعضی دیگر، به ندرت می‌توان از زمینه‌ی تحوّل در آنان سراغ گرفت؛ بلکه گاه وضعیتی که باعث تغییر آنان شود، اصلاً پدید نمی‌آید.

در همین راستا گفته شده است:

عوامل گوناگونی در تحوّل و سیر تاریخی مسایل علمی مؤثرند. بدون تردید، پیشرفت زمان و نیز تحوّل امور زندگانی از منظر پدیده‌ها و رخدادهای تازه، تأثیر فراوانی در تکامل و تطوّر مسایل علمی خواهد داشت. از دیگر سو، پیشرفت مسایل علمی در مراحل گذشته، تأثیر انکارناپذیری بر تطوّر آن در طی مراحل آتی دارد؛ چه آن که فقه‌های هر دوره، از همان جایی به اظهار مسایل جدید خود پرداخته‌اند که فقیهان مرحله‌ی پیش، آن را به اتمام رسانیده بودند. البته باید توجه داشت که بی‌شک تحقق هریک از مراکز علمی فقه شیعه نیز سهم بسزایی در تبلور، رشد، نمو و گوناگونی مسایل فقهی

^۱. گرجی، ابوالقاسم، **تاریخ فقه و فقها**، ص ۴.

و اصولی داشته است. افزون بر این، تأثیر توانایی‌های فردی هر یک از دانشوران از جهت فکر و دوراندیشی، در تکامل مسایل علمی، غیر قابل انکار و اغماض می‌باشد.^۱

در این میان، به نظر می‌رسد که نهاد «سیره»، در زمره‌ی آن دسته از مسایلی قرار گیرد که به لحاظ شرایط اعتبار در بستر تاریخی خویش، دستخوش تغییر و تحوّل نشده است و آن‌چه بیش‌تر جلوه می‌کند، نمایندگی تعبیر گوناگون از واژه‌ی «سیره» در طول تاریخ است.

مقدمه‌ی چهارم: پیش از ورود به مطلب، بهتر است این نکته را نیز از نظر بگذرانیم که مفاهیم «تقدّم» و «تأخّر»، در زمره‌ی مفاهیم اعتباری و نسبی قرار دارند؛ به این معنا که چه بسا فردی نسبت به افراد پیشین خویش، از افراد «متأخّر» محسوب شود و لیکن، در ادوار بعدی در زمره‌ی «متقدّمان» قرار گیرد. مدرسی طباطبایی در این باره می‌نویسد:

معمولاً در متون فقهی، ادوار فقه شیعی را به دو دوره‌ی «متقدّمان» و «متأخّران» تقسیم می‌کنند. در متون فقهی قرن‌های ششم و هفتم، معمولاً مقصود از «متقدّمان»، فقهای معاصر ائمه (علیهم‌السلام) و «متأخّران» فقهای پس از دوران حضور امام (علیه‌السلام) از (سال ۳۶۰ به بعد) می‌باشند. گاه نیز اصطلاح «متقدّمان»، بر شیخ الطائفه و فقهای مقدّم بر او و اصطلاح «متأخّران»، بر دانشمندانی که پس از وی آمده‌اند، اطلاق شده است. هم‌چنان که اصطلاح «متأخّر» گاه نیز در معنای لغوی خود؛ یعنی دانشمندانی که «در همین اواخر» و نزدیک به زمان گفت‌وگو پدیدار شده‌اند، به کار رفته است. در متون فقهی قرن‌های بعد، «متقدّمان»، دانشمندان پیش از محقق یا علامه حلّی و «متأخّران»، فقهای پس از آنانند. در متون فقهی قرن سیزدهم نیز معمولاً اصطلاحی دیگر به شکل «متأخّری المتأخّرين» دارند که مراد از آن در آثار قدیمی‌تر، فقهای پس از شهید اول و در آثار متأخرتر فقهای هستند که پس از صاحب مدارك آمده‌اند.^۲

حاصل آن‌که، نوشته‌ی حاضر به انگیزه‌ی تبیین دقیق دیرینه و تاریخچه‌ی «سیره‌ی مشرّعه» و در نتیجه، تمهید زمینه‌ی فهم صحیح ماهیّت و موقعیّت این نهاد در مجال کشف و استنباط، سامان یافته است. پر واضح است که وقوف کامل بر دیرینه و تاریخ تحوّل و تطوّر این نهاد نیز هم‌چون دیگر مسایل علمی - در بدو امر - مستلزم علم اجمالی باحث بر ماهیّت و موقعیّت مسئله مورد نظر خواهد بود. از این رو، آن‌چه در این نگاشته به عنوان دیرینه و برای نخستین بار ارائه خواهد شد، نتیجه‌ی اهتمام نگارنده در جهت اتخاذ رویکردی استقرایی در کاربردها، تلاش در جهت موضوع‌شناسی،

۱. جناتی، محمد ابراهیم، *ادوار فقه و کیفیت بیان آن*، صص ۱۲ و ۱۱.

۲. مدرسی طباطبایی، حسین، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه/ کلیات و کتاب‌شناسی*، ترجمه‌ی محمد آصف فکرت، صص ۳۰ و

ماهیت‌شناسی و تبیین دقیق جایگاه و حجیت «سیره‌ی متشرعه» - در پرتو مباحث ارائه شده در منابع فقهی و اصولی امامیه (اعم از متقدم و متأخر) - است.

نکته‌ی دیگر آن‌که، نگارنده با توجه به نسبی بودن دو مفهوم «تقدم» و «تأخر»، سخن خویش را بر محور مبنایی معین و مشخص دنبال خواهد نمود. بنابراین، آن‌چه در این تحقیق به نام «متقدمان» مطرح است، مقصود اندیشمندان پیش از محقق حلی^۱ خواهند بود و دانش‌وران پس از وی، به عنوان «متأخران» شناخته خواهند شد.

هم‌اکنون با چنین پیش‌درآمدی، سیر تاریخی «سیره‌ی متشرعه» را پی می‌گیریم. از مطالب پیشین دانسته شد که تاریخ دارای دو جنبه است: یکی بیان جنبه حدوث؛ یعنی وجود پس از عدم مطلق شیء و دیگری بیان تحوّل حادث در طول زمان.^۲ پی‌جویی در نصوص دینی و نیز متون فقهی و اصولی، نتوانست باحث را به تصویری واضح از زمان و مکان حدوث استناد به دلیل «سیره‌ی متشرعه» به عنوان نخستین بار نایل آورد.

با این وجود، تتبع در نصوص دینی حاکی از وجود روایاتی است که مضمون آن‌ها معلوم می‌دارد که حضرات معصوم (علیهم‌السلام) در مقام بیان حکم شرعی مسئله، مردم را متوجه آن دسته از سیره‌های رایج در میان مردم می‌ساخته‌اند که مورد رضایت و تقریر ایشان قرار گرفته است. گو آن‌که، تقریر برخی از عرف‌های رایج در میان مسلمانان از سوی حضرات معصوم (علیهم‌السلام) سرمشقی بر متصدیان اجتهاد در ادوار بعدی قرار گرفته است.^۳

بایسته‌ی ذکر است که پی‌جویی در متون فقهی و اصولی عالمان شیعی، متبّع را به مواردی رساند که از آشنایی دیرین دانشیان فقه و اصول با «سیره‌ی متشرعه» و ورود آن به عرصه‌ی اجتهاد و استنباط خبر می‌دهد.

فقه‌های متقدم، اگرچه بحثی مستقل در باب اعتبار و وجوه حجیت این نهاد ترتیب نداده؛ لیکن در برخی از مواضع و آن‌هم در قالب استنادات خرد فقهی، به این نهاد توجه داشته و اجمالاً آن را در زمره‌ی ادله‌ی استنباط قرار داده‌اند.

۱. محقق حلی، جعفر بن حسن (۶۰۲ - ۶۷۶ ق.).

۲. گرجی، ابوالقاسم، *تاریخ فقه و فقه‌ها*، ص ۹.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی (ط - الإسلامیة)*، ج ۳، ص ۸۱؛ ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۲، ص ۳۳۴.

البته لازم به ذکر است که ورود واژه‌ی «سیره‌ی متشرعه» در منابع فقهی و اصولی، جز در ادوار متأخر (آن هم ظاهراً در دو قرن اخیر) دیده نمی‌شود^۱ و اما در دوران متقدم، وجود تعابیری از قبیل «اعرف المتشرعه»،^۲ «إنّ المسلمين من ابتداء الاسلام إلى وقتنا هذا»،^۳ «إنّ المسلمين من لدن النبی ﷺ إلى وقتنا هذا»،^۴ «الناس من عهد النبی ﷺ إلى وقتنا هذا»،^۵ «المعمول به من وقت النبی ﷺ إلى وقتنا هذا»،^۶ «الناس يفعلون هذا من عهد النبی ﷺ إلى يومنا هذا»،^۷ «عمل المسلمين من لدن النبی ﷺ إلى الآن»،^۸ «إنّ المسلمين من عهد الرسول ﷺ إلى يومنا هذا»،^۹ «عمل المسلمين»،^{۱۰} «مسنونة للمسلمين»^{۱۱} و دیگر تعابیر از این دست، حاکی از توجه یافتن فقهای متقدم به عرف‌های رایج در میان مسلمانان و معتبر یافتن آن در طریق استنباط حکم شرعی است.

به دیگر سخن، آنچه از بررسی دیرینه و بذل دقت نظر در منابع فقهی و اصولی بدست می‌آید، موقعیت قوی «سیره‌ی متشرعه» در مجال استنباط نزد دانشیان اسلام است که میراث کهن فقهی و اصولی گواه بر آن خواهد بود؛ هرچند تصریح به اعتبار آن در متون متقدم دیده نشود؛ بلکه بر مخاطب است تا با فراست خویش و به مقتضای قراین مقالیه و حالیه‌ی محفوف به کلام مصنف، بر آن دست یابد.

شایسته‌ی ذکر است که تتبع در متون فقهی فوق، حاکی از توجه یافتن فقهای متقدم به دو شرط «معاصرت» و «عدم ثبوت ردع قطعی» از جانب معصومان (علیهم‌السلام) در حجیت و اعتبار یافتن دلیل «سیره» است؛ مضاف بر آن که نزد این دسته از دانشیان، «ثبوت ردع» از جانب علما و اکابر اصحاب نیز اگرچه هم‌ردیف و مترادف با ردع حضرات معصوم (علیهم‌السلام) نباشد؛ لیکن اطمینان به مشروعیت «سیره» را با

۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین، الطهارة، ج ۱، ص ۲۲۵.

۲. علم الهدی، علی بن حسین، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۷.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۵۷.

۴. همان، ج ۲، ص ۱۹.

۵. طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، ج ۱، ص ۴۸۸؛ همان، ج ۲، ص ۴۰۹.

۶. همو، المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۱، ص ۱۸۴.

۷. طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، ج ۳، ص ۲۱۵.

۸. ابن زهره، حمزه بن علی، غنیة النزوع إلى علمی الاصول والفروع، ص ۱۶۰.

۹. ابن ادریس، محمد بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۶۶.

۱۰. محقق حلّی، جعفر بن حسن، المعتمد فی شرح المختصر، ج ۱، ص ۴۲۲؛ همان، ج ۲، ص ۲۲۸.

۱۱. همان، ج ۱، ص ۲۵۸.

مشکلی به غایت بنیادین مواجه خواهد نمود؛^۱ حال آن که حجیت هر حجّتی تا به علم ختم نگردد، تمام نخواهد بود.^۲

گفتنی است که تعابیر فوق، در بستر تاریخ دینی خویش با تغییرات عدیده‌ای مواجه شده است که در این مقام متعزّض نمونه‌هایی چند از آن - به ترتیب سیر تاریخی - خواهیم شد.

آن‌چه دانشیان شیعه در ادوار متأخّر به کار برده‌اند، تعابیری چون: «سیره شرعیّة»^۳ «سیره الناس»^۴ «السیره المستمرة»^۵ «سیره المسلمین»^۶ «احوال السلف»^۷ «سیره اهل الاسلام»^۸ «سیره الشیعة»^۹ «سیره المتدینین»^{۱۰} «السیره القطعیّة»^{۱۱} «سیره قطعیه»^{۱۲} «السنة الفعلیّة»^{۱۳} «الاجماع العملی»^{۱۴} «سیره المتشرّعة»^{۱۵} «سیره قاطبة المسلمین»^{۱۶} «السیره المتشرّعیّة»^{۱۷} «بناء المسلمین»^{۱۸} «سیره المتشرّعین»^{۱۹} «سیره المؤمنین»^{۲۰} و ... می‌باشد. نمونه‌های یاد شده، بخشی است اندک از آن‌چه در

۱. ابن زهره، حمزه بن علی، غنیة النزوع إلى علمی الاصول والفروع، ص ۱۶۰.

۲. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ج ۳، ص ۱۸۱.

۳. علامه حلّی، حسن بن یوسف، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۱، کلمة المقدّم ۳۹.

۴. بحرانی، یوسف بن احمد، الحقائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۲۵، ص ۴۸.

۵. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط. ق)، ج ۱، ص ۲۷.

۶. همان، ج ۱، ص ۲۱۸.

۷. همان، ج ۲، ص ۳۷۹.

۸. همان، ج ۱، ص ۱۹۳.

۹. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، محقّق: عباس قوچانی، ج ۲۲، ص ۶۲.

۱۰. همان، ج ۲۹، ص ۶۹.

۱۱. همان، ج ۱، ص ۹۰.

۱۲. همان، ج ۸، ص ۶۸.

۱۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین، الطهارة، ج ۲، ص ۳۵۱.

۱۴. همان.

۱۵. همان، ج ۱، ص ۲۲۵.

۱۶. قزوینی، علی بن اسماعیل، ینایع الاحکام فی معرفة الحلال والحرام، ج ۱، ص ۸۶۸.

۱۷. صدر، محمد باقر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۴، ص ۳۵۴.

۱۸. نائینی، محمد حسین، مکاسب و البیع، به تقریر محمد تقی آملی، ج ۱، ص ۴۰۳.

۱۹. محقّق داماد، محمد، کتاب الصلاة، به تقریر عبد الله جوادی آملی، ص ۴۵۹.

۲۰. روحانی، محمد صادق، منهاج الفقاهة التعليق علی مکاسب الشیخ الاعظم، ج ۱۳، ص ۱۶۳؛ همو، فقه الصادق (علیه السلام)، ج ۱۵، شرح: ص ۸۹.

نصوص فقهی وجود دارد که در استنادات خرد فقهی، به وفور دیده می‌شود و نگارنده، به ترتیب سیر تاریخی کتب فقهی، به ذکر اولین استناد از آنان اکتفا نموده است.

گفتنی است، غرض از بیان نمونه‌های مذکور، بررسی سیر تاریخی تمسک به «سیره‌ی متشرعه» و موقعیت آن در مجال استنباط است؛ فارغ از این بحث که چنین کاربردی صحیح است یا خیر؟ و به تعبیری دیگر، شرایط و وجوه اعتبار دلیل «سیره» در این استناد فراهم است یا خیر؟

با این حال، جست‌وجو از روند تاریخی «سیره‌ی متشرعه» نشان می‌دهد که اگرچه تعبیر فقها از این نهاد در طول تاریخ، دست‌خوش تغییرات عدیده‌ای شده و لیکن به لحاظ اعتبار و شرایط حجیت، مورد وفاق همگان قرار گرفته است. البته تنها در حدود قرن دوازدهم برخی فایده‌ی «سیره‌ی متشرعه» را در میدان تأیید و ترجیح - در مقام اختلاف آرا و تعارض اخبار - منحصر دانستند و به این طریق با مدّعی‌ای خویش، مسئله‌ی «حجیت سیره‌ی متشرعه» را از دایره‌ی اجماعیات خارج نمودند.^۱

جالب این‌که با وجود ظهور و بروز مخالفت‌هایی از سوی برخی از دانش‌وران در برهه‌ای از زمان؛ صاحبان این اندیشه نتوانستند آن را در قالب دلیل و برهان، ابراز و به دیگران تفهیم نمایند و از این روست که پی‌جویی در متون اصولی دو قرن اخیر، حاکی از اهتمام ویژه‌ی برخی از دانش‌وران اصولی متأخر جهت تثبیت و تنقیح جایگاه دلیل «سیره» - اعم از «سیره‌ی عقلا» و «سیره‌ی متشرعه» است.

در این میان، مظفر باب هفتم از مباحث حجیت در *اصول الفقه* را به دلیل «سیره» اختصاص و به حدّ قابل توجهی آن را مورد واکاوی قرار می‌دهد و به نوعی، کاستی موجود در کتب اصولی را می‌زداید.^۲ حکیم نیز با قرار دادن «سیره‌ی متشرعه» در زمره‌ی طرق قطعی احراز «سنت»، سخن از حجیتش را در طیّ مبحثی مشیع، سامان می‌بخشد.^۳ شهید صدر هم در مقام بیان حجیت امارات شرعی نظیر «ظواهر» و «خبر ثقه»، خویش را نیازمند بحثی مستقل از دلیل «سیره»، میزان دلالت و وجوه اعتبار آن می‌یابد و بحثی مفصل را در این باب سامان می‌دهد و ابعاد گوناگون آن را باز می‌شناساند.^۴

همو بر خلاف دیگر اصولیان که تحقق و نمود «سیره» را در «رفتارهای عینی و خارجی» شرط می‌دانستند، با افزودن «ارتکازات» در تعریف خویش از «سیره»، دایره‌ی مفهومی آن را وسعت بخشید.^۵ پیش از وی، ظاهراً وحید بهبهانی قائل بر این موضوع بوده است.^۱

۱. کاظمی، اسد الله بن اسماعیل، *کشف القناع عن وجوه حجة الإجماع*، ص ۲۱۶؛ نراقی، احمد بن محمد مهدی، *عوالم الايام في بيان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال والحرام*، ص ۶۹۱.

۲. مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، ج ۳، صص ۱۷۶ تا ۱۸۲.

۳. حکیم، محمد تقی، *الأصول العامة في الفقه المقارن*، متن، صص ۱۹۵ تا ۱۹۳.

۴. صدر، محمد باقر، *بحوث فی علم الاصول*، به تقریر محمود هاشمی شاهرودی، ج ۴، صص ۲۳۳ تا ۲۴۸.

۵. همان، ص ۲۳۴.

از آن جا که شهید صدر، تنها کسی است که در رابطه‌ی با «سیره» بحثی مفصل را سامان داد، آشنایی با مکتب اصولی وی در این مقام، وجیه به نظر آید. در رابطه‌ی با ویژگی‌های مکتب اصولی شهید صدر بیان شده است:

«توجه و تمرکز شهید صدر بر پاره‌ای از مباحث زیربنایی که آثار و لوازم آن در مواضع دیگری از علم اصول آشکار می‌گردد، از ویژگی‌های مکتب اصولی وی است. این در حالی است که اصولیان این گونه مباحث را به طور ضمنی و پراکنده، مورد نظر قرار می‌دادند و هیچ‌گاه، نگاه مستقل، خاص و نیز بحثی متمرکز و منسجم راجع به آن نداشته‌اند. بدین رو، هر جا که نیاز به این مباحث زیربنایی داشتند، بیانی مجزا می‌آوردند و گاه این بیانات تکراری جمع می‌شد و تکراری همراه با تفاوت‌ها و تغایرات به چشم می‌آمد ... مشهور، هنگامی که ادله‌ی اربعه را در دلالت بر حجیت برخی ظنون مورد نظر قرار می‌دادند، به «سنت» که می‌رسیدند، گاه آن را در قالب روایات خاص و گاه در قالب سیره‌ی که کاشف از «سنت» است، لحاظ می‌کردند و در کلام آنان تفکیک مناسبی میان «سیره‌ی متشرعه» و «سیره‌ی عقلا» به لحاظ نحوه‌ی دلالت دیده نمی‌شد؛ لیکن شهید صدر، بحث درباره‌ی «سیره» را از شکل سنتی و از جایگاه معهودش خارج کرده و به آن هویتی مستقل می‌بخشد.^۲

شایسته‌ی ذکر است که با وجود اقبال عام دانشیان امامیه به «سیره‌ی متشرعه» به عنوان سندی از اسناد کشف شریعت، مع‌الأسف کم‌تر افرادی به فحص از ادله‌ی اعتبار آن در میان آیات و روایات همت گماشته است. با این وجود، در میان صدها متون فقهی و اصولی که حاکی از حضور چشم‌گیر «سیره‌ی متشرعه» در میدان کشف و استنباط است، تنها یک اثر - آن هم از میان معاصران - یافتیم که به این مهم همت گماشته و درصدد بیان هر چه دقیق‌تر شقوق مسئله برآمده است. این نگاشته اصولی، ابتدا به تنقیح موضوعی و ماهوی دلیل «سیره» پرداخته و پس از فراغت یافتن از این مهم، به تفصیل، بحث از ادله‌ی اعتبار این نهاد را مطرح کرده و از آیات، روایات و نیز «سیره‌ی عقلائی» بهره برده است تا حجیت «سیره‌ی متشرعه» را به اثبات برساند.^۳

حاصل سخن آن که مطالعه‌ی پیشینه، روشن ساخت که «سیره‌ی متشرعه» بسی پیش‌تر از «عرف» توانسته است در میدان اجتهاد و استنباط وجاهت یابد و مورد پذیرش دانشیان فقه و اصول واقع گردد.

۱. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، *الفوائد الحائریه*، ص ۷۰.

۲. اسلامی، رضا، مقاله‌ی «مکتب اصولی شهید آیه الله صدر»، فصل‌نامه‌ی «پژوهش و حوزه»، شماره‌های ۲۷ و ۲۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۵، صص ۱۴۷ و ۱۵۶.

۳. حسینی شیرازی، صادق، *بیان الاصول*، ج ۱، صص ۲۱۲ تا ۲۳۶.

نکته‌ی دیگر که در این باب نباید نادیده گرفت، بحث جداانگاری کارآیی دلیل «سیره» در مجال مدالیل و مفاهیم الفاظ از نقش آن در میدان کشف و استنباط است که - مع الأسف - برخی از نویسندگان معاصر، نسبت به ضرورت جداسازی مؤلفه‌ها و اسناد این دو مبحث از یک‌دیگر، غفلت ورزیده و به اشتباه واژگانی هم‌چون «عرف الشرع» و «العرف الشرعی» را نماینده‌ی تعبیر یاد شده دانسته‌اند.^۱

به واقع، بررسی آثار مکتوب متقدم و متأخر نشان داد که کارآیی غیر سندی عرف‌های متشرّعه نیز از دیرباز مورد وفاق همگان بوده؛ به گونه‌ای که کاربرد آن در تفسیر واژگان و مفردات به کار رفته در ادله و نصوص شرعی به وفور از سوی فقهای متقدم و متأخر مورد توجه قرار گرفته است. سید مرتضی (فقیه متقدم شیعی) در این باره بیان می‌دارد:

اگر الفاظ وارده در قرآن و نصوص شرعی - به لحاظ مفهوم - میان وضع لغوی و یا عرف شرعی محتمل الوجهین باشد، حمل آن بر «عرف شرعی» واجب است و از این روست که دانشیان اصول فقه، الفاظی هم‌چون «صلاة»، «زکاة»، «صیام» و «حج» را بر «عرف شرعی» آن و نه مفهوم لغویش حمل می‌نمایند.^۲

یکی از فقیهان متأخر نیز با بیانی روشن‌تر، یادآور اهمیت این موضوع می‌گردد:

اگر در مسئله‌ای عرف‌ها متعدّد باشند ملاک، «عرف شرعی» در مسئله خواهد بود و اگر عرفی شرعی در آن مسئله منعقد نباشد ملاک، اقرب بلاد و لغات به شرع می‌باشد؛ بنابراین، مفهوم به لغت عرب و شهرهای آن انصراف می‌یابد؛ چه آن که در این صورت به مفهوم شرعی‌اش نزدیک‌تر است.^۳

خلاصه‌ی سخن آن که، اندکی تتبع در متون فقهی کافی است تا باحث را با موارد زیادی از این کاربرد در قالب الفاظی نظیر «العرف الشرعی»،^۴ «عرف الشریعة»،^۵ «عرف الشرع»^۶ و صرفاً در متون متأخر در قالب «عرف المتشرّعة»^۷ آشنا نماید؛ لیکن، تا آن جا که نگارنده تتبع نمود، فقهای متقدم - برخلاف برخی از معاصران - کاربرد این دست از الفاظ را صرفاً در تعیین و تبیین مفهوم مفردات

۱. جبار گلباغی ماسوله، علی، *درآمدی بر عرف*، ص ۱۲۲.

۲. علم الهدی، علی بن حسین، *الانتصار فی انفرادات الامامیه*، ص ۲۷۱.

۳. جزایری، سید عبد الله بن سید نور الدین نعمت الله، *التحفة السنیه فی شرح نخبة المحسنیه [نسخه خطی]*، ص ۱۰۷.

۴. علم الهدی، علی بن حسین، *المسائل الناصریات*، ص ۳۰۶.

۵. همو، *الانتصار فی انفرادات الامامیه*، ص ۲۴۲.

۶. علم الهدی، علی بن حسین، *المسائل الناصریات*، ص ۲۱۵.

۷. فاضل هندی، محمد بن حسن، *کشف اللثام عن قواعد الاحکام*، ج ۹، ص ۹۹.

منحصر دانسته و به هیچ وجه در طریق کشف و استناد - آن گونه که در «سیره‌ی متشرّعه» مطرح است - از آنان یاد نکرده‌اند.

در این میان، برخی از تسامحات لفظی در نگاشته‌های متصدیان بحث از دلیل «سیره» نیز از همان ادوار نخستین رخ می‌نماید که در بخش پایانی از این جستار با اشاره‌ای بر نمونه‌هایی از آن، سعی در از بین بردن آشفتگی‌های ذهنی مخاطب در طریق موضوع‌شناسی نهاد «سیره‌ی متشرّعه» - به مفهوم خاص آن - خواهیم داشت.

ضرورت این کار زمانی بهتر رخ می‌نماید که مخاطب، در صدد فهم شرایط اعتبار و دلالت «سیره‌ی متشرّعه» و نیز در مقام فحص از کتب متقدّم و متأخّر، با تأسیسات مشابهی مواجه گردد که - مع الأسف - عدم بکارگیری تعبیر دقیق علمی در مورد آنان، وی را به آسیب امتزاج و خلط ناصحیح مباحث گرفتار نماید.

بستر تاریخی «سیره» گواه بر آن است که برخی هم‌سویی دو مبحث «عرف» و «سیره» را مسلم دانسته و از این رو، نمایندگی واژگان «عرف» و «عادت» را از «سیره» صحیح پنداشته‌اند. ارائه‌ی نمونه‌هایی چند در این باب، موضوع فوق را بر خواننده، بیش‌تر روشن می‌سازد:

۱. «دلیل چهارم آن است که عرف، به مورد تراضی در خطبه‌ی نکاح اکتفا می‌کند؛ بی آن که تحدیدی صورت پذیرد».^۱

۲. «... جهت طهارت باطن اجسامی [چون: صابون و دانه‌هایی که غیر قابل فشردن هستند] ریختن آب بر ظاهر آنان، به حدّی که آب پاک به درونشان نفوذ کند، کافی است؛ چه آن که، شستن این دسته از اشیاء به این نحو است و این شیوه، از طریقه‌ی عرف در تطهیر این اشیاء از قذراتی که نسبت به آن تنفّر می‌ورزند، کشف می‌شود؛ زیرا آنان در ازاله‌ی نجاست و غسل این اشیاء، به ریختن آب طاهر بر ظاهر و رسیدن آن به اعماقش اکتفا می‌کنند».^۲

۱. «و رابعاً: الاستناد بما يقع عند العرف من الاكتفاء في خطبة النكاح بذكر (ما تراضيا عليه) من دون تحديد». (ر. ک: مفید، محمد بن محمد، رساله فی المهر، تحقیق شیخ مهدی نجف، صص ۶ و ۷).

۲. «... و فی بواطن الأجسام المذكورة [فی مثل الصابون و الجبوب من الأجسام غیر القابلة للعصر] یکفی صبّ الماء علی ظواهرها إلی أن یصل الماء الطاهر إلی جوفها؛ لأنّه غسلها و یکشف عن ذلک ملاحظة عمل العرف فی تطهیرهم لهذه الأجسام من القذرات التي یتنفّرون عنها، فإنّهم یکتفون فی إزالتها و غسلها بصبّ الماء الطاهر علی ظاهرها إلی أن ینفذ فی أعماقه». (ر. ک: فاضل موحّدی لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة: غسل الجنابة - التیمم - المطهرات، ص ۵۳۸).

۳. دلیل عقل نمی‌تواند بر بطلان وقف در صورت عدم تعیین موقوف علیه قائم گردد؛ چه آن‌که، وقوع چنین وقفی نزد عرف - به ویژه آن‌جا که مُعینی چون: قرعه وجود داشته باشد - وجدان شده است و از این رو، اصحاب فقهی به صحت چنین وقفی فتوا داده‌اند؛ البتّه منوط بر این‌که به واسطه‌ی قرعه، جزء مبهم پس از وقف تعیین گردد.^۱

همان‌طور که ملاحظه می‌نمایید، آن‌چه در نمونه‌های فوق رخ می‌نماید، نمایندگی واژه‌ی «عرف» از «سیره‌ی متشرّعه» در برخی از استنادات خرد فقهی است؛ شایسته‌ی تأمل این‌که، هر چند کاربرد واژه‌ی «عرف» در سیره‌ها و بنائات عقلایی نیز نفی نگردیده - بلکه در متون فقهی و اصولی بسیار متداول و رایج است - لیکن، در مورد امثال فوق می‌توان جریان «سیره» در امور توقیفی محض را مشیر بر سیره‌های متشرّعی دانست که در کلام فقهای متقدّم و متأخّر مورد استناد واقع گشته‌اند. به دیگر سخن، در تمامی امثال فوق، پایبندی به شرع انور و تدبّین و تعهّد متشرّعان است که در پیدایش چنین سیره‌هایی وجه تعلیلی می‌یابد؛ چه آن‌که «جواز عدم تحدید مهر در عقد نکاح و اکتفای به تراضی در آن»، «اکتفای به ریختن آب در ازاله‌ی نجاست و تطهیر برخی از اشیا از قبیل صابون»، «عدم اشتراط تعیین موقوف علیه در صحت وقف» مسایلی توقیفی هستند که تنها می‌توان در میان متشرّعان از آن نشانی گرفت.

از دیگر سو، پی‌جویی در نوشته‌های فقهی و اصولی متقدّم و متأخّر نشان داد که گاه تعبیری از قبیل «الاجماع العملي» نیز نماینده‌ی «سیره‌ی متشرّعه» واقع گشته و از این رو در حریم بحث داخل شده است.

البته باید توجه داشت که در این کاربرد، تعبیر به «اجماع عملی» نیز از معنای مصطلح خود فاصله گرفته و به جهت هم‌سویی کلی، در قالب تعبیری مسامحی به معنای «سیره‌ی متشرّعه» به کار رفته است.^۲

نکته‌ای که در انجام این بحث باید بر آن تأکید کرد، اهمیّت شگرف و وسعت میدان بحث و نظر از دلیل «سیره» می‌باشد که به باور نگارنده با وجود تلاش‌هایی که در این زمینه صورت گرفته است،

۱. «اشتراط تعیین الموقوف علیه ... و المتحصّل من جمیع ما ذکرناه أنّ أدلّة بطلان هذا الوقف - المستدلّ بها فی کلمات الأصحاب - أربعة ثلاثة ... أمّا الوجه العقلي المذكور فلا يمكن المساعدة علیه؛ لشهادة الوجدان علی وقوعه عند أهل العرف فیما إذا كان هناك معین كالقرعة ونحوها و من هنا أفتی الأصحاب بالصحة لو عین المبهم بالقرعة بعد الوقف». (ر. ک: سیفی، علی اکبر، *دلیل تحریر الوسيلة - الوقف*، ص ۳۳۴).

۲. در فصل آتی - بنا بر ضرورت - با برخی از این کاربردها آشنا خواهید شد و از این رو، در این‌جا از ذکر منبع یا منابع خاصی در این رابطه، خودداری می‌نمایم.

بحث و گفت‌وگو در اطراف این مسئله، مجالی واسع می‌طلبد. هم‌اکنون، سخن در این باب را با گزیده‌ای از سخنان شیخ جعفر کاشف الغطاء، در باب اهمیت دلیل «سیره‌ی متشرّعه» به پایان می‌رسانیم:

برای فقهی که در طریق استدلال بر مطلبی از مطالب فقهی اهتمام ورزیده، شایسته نخواهد بود که به ادله و طرق شرعی ظنی - از اخبار و غیر آن - تمسّک جوید؛ بلکه بایسته آن است که این طرق را برای اوقات ضرورت و فقدان مندوحه، ذخیره نماید؛ چه آن که فقیه امامی مذهب، با وجود آیات قرآنی، اخبار متواتر معنوی و نیز سیره‌ی قطعی و مستمر از زمان حضور ائمه‌ی معصوم (علیهم‌السلام)، خود را بی‌نیاز از تمسّک به طرق شرعی ظنی خواهد یافت.^۱

چکیده‌ی فصل

۱. سه معنای «امر متعارف و متداول»، «امور پسندیده از ناحیه‌ی فطرت، عقل و شرع» و «اتصال، تابع و پی‌درپی بودن» نزد دانشیان لغت و دین‌پژوهان، ذیل واژه‌ی «عرف»، مورد اتفاق است.
۲. «عرف» در اصطلاح، عادتی است بر قول، فعل و یا ترک که مردم آن را به رسمیت شناخته و به آن انس گرفته‌اند و طبق آن سیر می‌کنند.
۳. نهاد «عرف»، گاه در قالب «مفاهیم ارتکازی» و زمانی دیگر در قالب «سلوک و عمل جمعی» رخ می‌نماید.
۴. عرف مرتبط با اعمال و سلوکیات بشر را «عرف عملی» نام‌نهند.
۵. «عرف عملی» به اعتبار «کثرت و قلّت مصدر» بر دو قسم «عرف عام» و «عرف خاص» فرو کاسته می‌شود.
۶. اگر قائل به توسعه‌ی زمانی و مکانی در مفهوم «عمومیت» شویم، «عرف عملی عام» منحصر در «سیره‌ی عقلا» خواهد شد و «سیره‌ی متشرّعه» را باید در زمره‌ی «عرف‌های خاص» قرار داد.
۷. «سیره» در لغت به «راه و رسم اعمال» و نیز «هیئات، کیفیات و سبک سلوک میان مردم» - خواه حسن باشد، خواه قبیح - اطلاق می‌گردد.
۸. «سیره» در اصطلاح فقه و اصول، به معنای هیئت و حالت فعالیت آدمی است که این رفتار و عملکرد، تابع قانون و سبک ویژه‌ای است که مطالعه پیرامون آن، موجبات دستیابی به قواعد، سبک‌ها و روش‌های عملی - تربیتی را فراهم می‌آورد و به سه قسم «سنت فعلی»، «سیره‌ی عقلا» و «سیره‌ی متشرّعه» فرو کاسته می‌شود.

^۱. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط. ق)، ج ۱، ص ۳۹.

۹. مقصود از «سیره عقل» میل عمومی آنان به سوی سلوکی معین است که شارع در تکوین آن نقش ایجابی نداشته است.
۱۰. واژه «مشرّعه» در لغت، به گروندگان به «شرع» و «شریعت» اطلاق می‌گردد.
۱۱. کاربرد «شریعت» در مجموعه‌ی دین (شامل سه بخش عقاید، احکام و اخلاق)، ناظر بر «شریعت بالمعنی الاعم» است و اما «شریعت بالمعنی الاخص» نیز بر استفاده‌ی معنایی خاص از «شریعت» و انحصار آن در احکام، دلالت دارد.
۱۲. به عقیده‌ی برخی، مقصود از شریعت در لسان فقها، معنای اخص آن است. طبق این گفته، مقصود از تشرّع مشرّعه در لسان فقها، صرفاً التزام آنان به افعال و اعمال عبادی (فروع) خواهد بود.
۱۳. مقصود از «سیره‌ی مشرّعه» در یک تعریف تعلیمی، سلوک عمومی مشرّعه‌ی عصر تشریع است که تدین آنان در تکوّن و قوام چنین سیره‌ای وجه تعلیلی یافته است.
۱۴. تفاوت اساسی «سیره‌ی مشرّعه» از «سیره‌ی عقل» را بایستی در ناحیه‌ی خاستگاه «سیره» دنبال نمود.
۱۵. یکی از اشتباهات رایج نگاشته‌های متقدّم و متأخّر، کاربرد ناصحیح «سیره‌ی مشرّعه» در مواضع عقلایی است؛ در این گونه از موارد بازگشت «سیره‌ی مشرّعه» به «سیره‌ی عقل» و استناد به آن تنها در حدّ مؤید، مفید خواهد بود.
۱۶. «سنت» عبارت است از هر آنچه از قول، فعل و تقریر پیامبر ﷺ صادر شود و به سه قسم «سنت قولی»، «سنت فعلی»، «سنت تقریری» تقسیم می‌شود.
۱۷. مقصود از «اجماع قولی»، اتفاق نظر فقها بر فتواست؛ به نحوی که کاشف از رأی معصوم (علیه السلام) باشد.
۱۸. مقصود از «اجماع عملی»، اتفاق فقها در عمل به مسئله‌ای اصولی است.
۱۹. مقصود از «امور ارتکازی»، اموری است که در عقول استقرار و رسوخ یافته و مراد از «ارتکاز» مصطلح - در یک تعریف تعلیمی - رسوخ و ثبوت مفهومی خاص در ذهن گروه، اکثر و یا همه‌ی مردم است.
۲۰. ادراک و شعور ناخودآگاه مشرّعه، نسبت به نوع حکم را «ارتکاز مشرّعه» نام نهند که اجمالاً می‌توان بیان داشت، علت پیدایش آن پابندی مشرّعه به کیش و مذهب خود بوده است.
۲۱. طرح «قوه‌ی تشریعی» به عنوان خاستگاه «ارتکاز» پذیرفته نخواهد بود؛ بلکه محتمل است اراده‌ای سیاسی و یا شرعی در مقام تشریع، خاستگاه سیره‌ای واقع گردد که با استمرارش در اعماق ذهن مردم مرتکز گشته است.

۲۲. اندیشه‌ی حاکم از فقیهان و اصولیان شیعه، عدم مرجعیت «عرف» - بما هو عرف - در کشف شریعت است.

۲۳. با ارجاع «عرف» به هر سند دیگر، خاصیتی برای «عرف» نخواهد بود و باید اعتبارش را در ناحیه‌ی مرجوع‌إلیه (سنت) دنبال نمود.

۲۴. آنچه از بررسی دیرینه بدست می‌آید، موقعیت قوی «سیره‌ی متشرعه» در مجال استنباط نزد دانشیان اسلام است؛ هرچند تصریح به اعتبار آن در متون متقدم دیده نشود.

۲۵. جست‌وجو از روند تاریخی «سیره‌ی متشرعه» نشان می‌دهد که اگرچه تعبیر فقها از این نهاد در طول تاریخ، دست‌خوش تغییرات عدیده‌ای شده و لیکن به لحاظ اعتبار و شرایط حجیت، مورد وفاق همگان قرار گرفته است.

فصل دوم: سیره‌ی مشرعه در مقام کشف و استنباط

• شرایط حجّیت

• تأسیسات مشابه

• میزان دلالت

• ادله‌ی حجّیت

درآمد

این فصل، عهده‌دار بیان بحثی مستوفی و مستقل از شرایط و ادله‌ی حجّیت، میزان اعتبار و دلالت نهاد «سیره‌ی متشرّعه» در منابع اصول فقه امامیه خواهد بود.

پر واضح است که یکی از سطوح اعتبار این نهاد، دخالت آن در مقام کشف و استنباط است که مع الأسف، علی‌رغم آن‌که بررسی کهن‌ترین متون فقهی و اصولی امامیه، از آشنایی دیرین دانشجویان با این نهاد و ورود آن به عرصه‌ی اجتهاد و استنباط خبر می‌دهد، کم‌تر افرادی به بحثی مستقل از شرایط حجّیت و وجوه اعتبار این نهاد پرداخته و تنها تنی چند از معاصران به این مهم همت گماشته‌اند.

بنابراین به رغم روشن بودن کلیت اعتبار این نهاد نزد دانشجویان، تلاش جهت تشخیص و تبیین ماهوی و دلّالی این تأسیس، راهی بس دشوار را پیش روی می‌نهد که دقّتی مضاعف در منابع فقهی و اصولی را می‌طلبد.

غفلت از فحص و بحث در باب ادله و وجوه اعتبار دلیل «سیره» از سوی بسیاری از دانشجویان - به رغم استناد فراوان آنان در منابع فقهی متقدّم و متأخّر - ضمن آن‌که مظنه‌ی مفروض انگاشتن حجّیت از سوی آنان را قویاً مطرح نمود، باعث را بر آن واداشت تا ضمن بررسی تفصیلی مباحث اصولی ارائه شده از سوی برخی متأخران، با اتخاذ رویکردی استقرایی در کاربردها، موضوع «سیره‌ی متشرّعه» و جایگاه و حجّیت آن را در پرتو مباحث ارائه شده در منابع فقهی و اصولی امامیه - اعم از متقدّم و متأخّر - باز کاویده و در آن مباحثی چند فرا روی نهد.

نکته‌ی دیگر آن‌که، اگر ذهنی کاوش‌گر درصدد ماهیت‌شناسی دلیل «سیره» برآید و جهت نیل به این مقصود، سعی بر آن داشته باشد که آرای مختلف دانشجویان فقه و اصول شیعی را از میان ابواب متشّت اصولی و فقهی بیرون کشد و با اتخاذ رویکردی تطبیقی، در میان حجم انبوهی از سخن، نقد و نظر به داوری بنشیند، در بدو امر متوجّه ارتباط تنگاتنگ مفهوم «سیره» با مفاهیم مشابهی نظیر «عرف»، «بنای عقلا»، «سنّت»، «اجماع»، «شهرت» و ... خواهد شد که در پرتو مبانی متّخذ از سوی بزرگان علم اصول فراهم آمده است.

از این رو به زعم نگارنده، هیچ یک از دو وجه ثبوتی و اثباتی دلیل «سیره‌ی متشرّعه» را نمی‌توان تنها با داشتن نگاهی استقلالی و یک‌جانبه دنبال نمود و تنها با اتخاذ رویکردی همه‌جانبه در میدان بحث و نظر از این دسته مفاهیم مشابه و بررسی شقوق و زوایای امر است که می‌توان حقّ مطلب را در طریق ارائه‌ی پژوهشی جامع، ادا نمود.

به هر روی، علی‌رغم اعتقاد راسخ نگارنده به نکته‌ی مذکور، نباید فراموش نمود که موضوع تحقیق، مجال ارائه‌ی گفت‌وگویی جامع در این زمینه را نخواهد داد و از این رو، باحث صرفاً خواهد کوشید ضمن توجّه به رسالت اصلی پژوهش و بنا بر ضرورت، با اتخاذ و ارائه‌ی رویکردی تطبیقی در میدان بحث و نظر، موجبات تبیین هر چه دقیق‌تر مسئله را فراهم آورد.

کوتاه سخن آن‌که جستار حاضر، نتیجه‌ی اهتمام نگارنده در جهت تنقیح هر چه بیش‌تر وجوه حجّیت و اعتبار دلیل «سیره» است که اگر نگوییم نگاهی متمایز به مباحث بخشیده است، دست کم با جمع‌آوری و انضباط بخشیدن به مباحث متشّت و پراکنده‌ی مرتبط با بحث در کتب فقهی و اصولی، سعی در از میان برداشتن کاستی‌های موجود در جستارهای پیشین داشته است. پر واضح است که آنچه در این نوشتار آمده، حاصل تأمل نگارنده در حدّ فهم و دریافت او از منابع است و ادّعای تمام بودن سخن در این باب، به هیچ روی پذیرفته نخواهد بود. امید که در طی تحقیقات آتی، پرتو دیگری از حقیقت نمایان گردد.

در این میان، به نظر می‌رسد که پیش از ورود به مطلب، توجّه به نحوه‌ی فتح سخن از دلیل «سیره» از سوی نوع دانشیان، در تثبیت هرچه دقیق‌تر جایگاه «سیره‌ی متشرّعه» در میان ادلّه و اباحات اصول فقهی، خالی از فایده نخواهد بود.

همان‌طور که از مطالعه‌ی دیرینه فهمیده شد، معدود افرادی از دانشیان اصول فقه در کتب اصولی خود فصلی مجزّاً را به این دلیل اختصاص داده‌اند تا با بیان شقوق مسئله، درصدد تنقیح ماهیّت، حدود و ثغور ضوابط آن برآیند؛ بلکه تنها در ابواب پراکنده‌ی فقهی، اصولی و متناسب با موضوع، میدان بحث و نظر از دلیل «سیره» را گشوده‌اند.

در این میان، سیّد محمد تقی حکیم پس از مفروض انگاشتن حجّیت «سنّت محکی»، بحث از طرق و وسایل مثبت «سنّت» را - به ویژه در ادوار پس از حضرات معصوم (علیهم‌السلام) - امری بسیار ضروری می‌یابد و سپس در یک تقسیم‌بندی کلی و به ملاک میزان دلالت و کاشفیّت، تمامی طرق را ضمن دو قسم

«طرق قطعی» و «طرق غیر قطعی» تحلیل می‌نماید. آن‌گاه با قرار دادن «سیره‌ی متشرّعه» در زمره‌ی طرق قطعی احراز «سنت»، سخن از حجّیتش را در طّی مبحثی مشبع سامان می‌بخشد.^۱

مشاهده می‌شود، تعبیر به «وسایل مثبت سنت» در نگاشته‌ی فوق و نیز پرهیز عملی مصنّف از به کار بردن عبارت «سندی دیگر از اسناد کشف شریعت» در مورد بناها و بنیان‌هایی نظیر «سیره‌ی متشرّعه» که به نحوی به امضای شرع انور رسیده‌اند، رهنمای قاطعی بر موضوع از خاصّیت انداختن «سیره‌ی متشرّعه» به عنوان دلیلی مستقل در کنار سایر ادلّه و نیز طرح آن را به عنوان یکی از اقسام «سنت» خواهد بود.

شهید صدر در بحوث به گونه‌ی دیگری باب سخن از حجّیت «سیره» را می‌گشاید. وی در مقام بیان حجّیت امارات شرعی نظیر «ظواهر» و «خبر ثقه» است که پیش از ورود به مطلب، خویش را نیازمند بحثی مستقل از دلیل «سیره»، میزان دلالت و وجوه اعتبار آن می‌یابد؛ وی با اذعان بر این مطلب که استدلال به «سیره» تنها به مباحث اصولی و باب امارات خلاصه نمی‌شود؛ بلکه در فقه نیز شایع و رایج است، مهم‌ترین دلیل بر حجّیت امارات از قبیل «ظواهر» و «خبر ثقه» را دلیل «سیره» یافته و از این رو، ابتدا بحثی مشبع را در این باب گشوده است.^۲

همو در باب اهمیّت «سیره» یادآور می‌شود:

شایسته آن است در مواردی که قبلاً از دلایل دیگری مانند «اجماع منقول»، «شهرت» برای اثبات مسلّمات و مرتکرات فقهی استفاده می‌شد، به جای آن‌ها از «سیره» استفاده شود تا در تنگنای استفاده از فتاوی‌ای قدمای اصحاب و یا آرای مشهور فقهی، بتوان آنان را کنار گذاشت و به واسطه‌ی دلیل «سیره» به نتایج مطلوب نایل آمد.^۳

همو در جایی دیگر، بحث از «سیره» را در میدان «راه‌های اثبات صدور دلیل شرعی (اثبات صغرای دلیل شرعی)» جویا می‌شود. وی ابتدا طرق احراز صدور بیان شرعی را در یک تقسیم‌بندی در دو دسته‌ی «وسایل اثبات وجدانی» و «وسایل اثبات تعبّدی» جای می‌دهد و در خلال بحث از طرق وجدانی، بحث از «سیره‌ی متشرّعه» را سامان می‌بخشد.

۱. حکیم، محمدتقی، *الأصول العامة في الفقه المقارن*، متن، صص ۱۸۵ تا ۱۸۸.

۲. صدر، محمد باقر، *بحوث فی علم الاصول*، به تقریر محمود هاشمی شاهرودی، ج ۴، ص ۲۳۳.

۳. همان.

وی بیان می‌دارد:

وسایل اثبات وجدانی - نسبت به غیر معاصران شارع - همان طرقی است که موجبات علم به صدور بیان شرعی از جانب شارع را فراهم آورد. این طرق اگرچه محصور و محدود نخواهند بود و لیکن، ابراز سه طریق اساسی در این زمینه خالی از فایده نخواهد بود. این طرق عبارتند از: ۱. «خبر متواتر» که اخبار حسّی متعدّدی است که موجبات یقین را فراهم آورد. ۲. اخبار حدسی متواتری که «اجماع» نام می‌گیرد. ۳. آثار محسوسی که بر سیل برهان «ائی» کاشف از دلیل شرعی خواهند بود و «سیره‌ی متشرّعه» نام گیرد.^۱

بایسته است بدانیم، مراجعه‌ی به برخی از نوشته‌ها و رسایل عالمان دینی از آمیخت بی‌ضابطه دو مبحث «اجماع» و «سیره» خبر می‌دهد؛ به گونه‌ای که گاه فرد در مجال تقریر وجوه اجماع در مسئله‌ای، سخن از «سیره‌ی متشرّعه» را سامان بخشیده است. این نیز خود، وجه دیگری از فتح سخن در باب «سیره‌ی متشرّعه» را به تصویر می‌کشد.

مثلاً فردی نگاشته‌ای در باب حجّیت «اجماع» فراهم آورده و در خلال مباحث، درصدد ردّ حجّیت «سیره‌ی متشرّعه» به عنوان یکی از وجوه تقریر «اجماع» برآمده است.^۲

صاحب *اجود التقریرات* در مجال دلالت «اجماع» بر حجّیت خبر واحد، بحث از «سیره‌ی متشرّعه» را پیش می‌کشد.^۳

دیگرانی نیز از «سیره‌ی متشرّعه» به عنوان یکی از وجوه دلالت «اجماع» بر «برائت» یاد می‌کنند.^۴ خویی نیز دلیل سوم بر حجّیت «خبر ثقه» را «اجماع» قرار می‌دهد و آن را به وجوهی از جمله «سیره‌ی متشرّعه» تقریر می‌نماید.^۵

به هر حال در نظر نگارنده، اطلاق تعبیر «اجماع عملی» بر «سیره‌ی متشرّعه» نه منشأ یافته‌ی از غفلت بزرگان، بلکه تعبیری مسامحی در این زمینه است که نگاشته‌های علمی خالی از این دست تعابیر مسامحی نمی‌باشند؛ بلکه بر مخاطب است تا با فراست خویش میان «اجماع» مصطلح و «سیره‌ی متشرّعه» تمایز بخشد.

۱. همو، *دروس فی علم الاصول*، ج ۱، ص ۲۴۱.

۲. کاظمی، اسد الله بن اسماعیل، *کشف القناع عن وجوه حجّية الإجماع*، ص ۲۱۶.

۳. نائینی، محمد حسین، *اجود التقریرات*، ج ۲، صص ۱۱۴ و ۱۱۵.

۴. سبحانی تبریزی، جعفر، *إرشاد العقول الی مباحث الأصول*، ج ۳، ص ۳۸۹؛ محقق داماد، محمد، *المحاضرات (مباحث اصول الفقه)*، به تقریر سید جلال الدین طاهری، ج ۲، ص ۲۳۴.

۵. خویی، ابوالقاسم، *غایة المأمول*، به تقریر محمد تقی جواهری، ج ۲، صص ۱۸۰ و ۱۸۱.

مبحث اوّل - شرایط حجّیت

گفتار اوّل - اشتراط معاصرت

همان طور که پیش‌تر بیان گشت، از خاصیت انداختن «عرف» به عنوان دلیلی مستقل در کنار سایر ادله،^۱ موجبات طرح آن را به عنوان یکی از اقسام «سنت» فراهم می‌آورد. در این صورت، دلیل «سیره» باید تمامی وجاهت و اعتبار خویش را در ناحیه مرجوعّ الیه دنبال نماید و تبعاً این امر خود، اصرار بر لزوم اتصال «سیره» به ادوار معصومان (علیهم‌السلام) را مقتضی است. بر این اساس است که یکی از اصولیان با توجّه به شرط مذکور، از ۴ قسم «سیره‌ی متشرّعه» یاد می‌کند:

۱. سیره‌هایی که یقیناً به زمان معصوم (علیه‌السلام) می‌رسد و وی عامل به آن بوده است.
 ۲. آن دسته از سیره‌هایی که یقیناً به زمان معصوم (علیه‌السلام) می‌رسد و اگرچه وی عامل به آن نبوده؛ لیکن آن را تقریر نموده است. (نظیر عدم التزام بر «محمل الحرمة» بعد از فحوص و عدم وجدان).
 ۳. سیره‌هایی که حدوث آنان در ادوار پس از معصومان (علیهم‌السلام) یقینی است.
 ۴. آن دسته از سیره‌هایی که در مورد شرط معاصرت آنان با عصر معصومان (علیهم‌السلام) تردید وجود دارد.^۲
- آن‌گاه می‌افزاید: سیره‌های نوع اوّل و دوم همانند «اجماع قولی» که موجب حدس قطعی به رأی معصوم (علیه‌السلام) است، یقیناً حجّت و کاشف قطعی از رأی معصوم (علیه‌السلام) خواهد بود؛ و لیکن سیره‌های متشرّعه از نوع سوم و چهارم (سیره‌های غیر معاصر) را بار ارزشی نخواهد بود؛ چه آن‌که این دسته از سیره‌ها، حدّاکثر کاشف ظنی از موافقت شارع خواهند بود و مجالی برای اعتماد به آن در کشف از موافقت شارع - به نحو قطع و یقین - باقی نخواهد ماند.^۳

۱. مغنیه، محمد جواد، *فقه الامام الصادق (علیه‌السلام)*، ج ۶، ۱۷۱؛ علیدوست، ابوالقاسم، *فقه و عرف*، صص ۲۰۱ و ۱۶۹.

۲. مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، ج ۳، ص ۱۷۹.

۳. همان.

وی در ادامه از اولویّت سیره‌های مستحدث متشّعه در سلب حجّیت، نسبت به اجماعات قولی مستحدث^۱ سخن به میان می‌آورد و در بیان فلسفه‌ی عدم حجّیت سیره‌های غیر معاصر، ریشه‌ی بحث را در چگونگی پیدایش عادت‌ها و تأثیر آن‌ها در میان مردم جو یا می‌شود و بیان می‌دارد:

«دلیل بر عدم اعتماد به این قسم از «سیره» همان چیزی است که ما در مورد چگونگی پیدایش عادات بشری و تأثیر این عادات بر عواطف مردم می‌دانیم. بعضی از مردم بانفوذ و ماجراجو، کاری را بر اساس عادات غیر اسلامی و لهوی خویش و یا به موجب تأثیرات خارجی چون: تقلید از بیگانگان و نیز در پی انگیزه‌ها و انفعالات نفسانی نظیر علاقه‌ی به پیروزی بر خصم و اظهار عظمت خود یا دینشان، انجام می‌دهند و افراد دیگر نیز در عمل از آنان تقلید می‌کنند و عِلّت این امر غفلت، تسامح، ترس یا کثرت عاملان به این «سیره» است؛ به گونه‌ای که دیگر کسی به سخنان ناصحان گوش فرا نمی‌دهد. سپس هنگامی که بر عمل به این «سیره»، ادواری طولانی بگذرد، «سیره‌ی عملی» مسلمانان خواهد شد و تاریخ این عادات فراموش می‌شود و به دنبال استقرار این «سیره»، مخالفت و خروج از این عادت به منزله‌ی مخالفت با عادات محکمی است که نزد مردم شأنی از قداست یافته و مخالفت با آن، مخالفت با قانون اسلام و شرع انور است. سیره‌ی بوسیدن دست، بلند شدن به هنگام ورود افراد جهت احترام، جشن گرفتن در عید نوروز، آراستن مساجد و قبور و امثال این عادات اجتماعی مستحدث، از این قبیل سیره‌ها هستند ... و به همین خاطر جایی برای اعتماد به سیره‌های کنونی باقی نمی‌ماند».^۲

شیخ انصاری نیز در بحث از «معاطات» از کتاب بیع آورده است:

«اما ثبوت و استمرار «سیره‌ی متشّعه» بر توریث آن‌چه که به نحو معاطات خریداری می‌شود، همانند سایر سیره‌های مردم است که ناشی از مسامحه و کمی عنایت و توجّه مردم در امر دین می‌باشد که این نوع از سیره، در عبادات و معاملات مردم فراوان و غیر قابل احصا و شمارش می‌باشد».^۳

پر واضح است که شیخ، همین قسم از «سیره‌ی متشّعه» را قصد نموده است.

در این میان محتمل است که بتوان با تردید افکنی در شرط لزوم معاشرت «سیره»، راهی به سوی تعمیم حجّیت «سیره‌ی متشّعه» به سیره‌های مستحدث در ادوار پس از معصومان (علیهم‌السلام) گشود. با این بیان

^۱. به نظر می‌رسد، وجه این اولویّت آن است که: اجماعات قولی مستحدث با وجود آن که از سوی فقهای محتاط شکل گرفته، فاقد حجّیت است؛ چه رسد به سیره‌های مستحدث متشّعه که چه بسا از سوی مردمی لایبالی در امر دین شکل گرفته باشد و نمی‌توان منشأ آن را منحصر در شرع دانست.

^۲. همان، صص ۱۸۱ تا ۱۷۹.

^۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *المکاسب (ط - القدیمة)*، ج ۱، صص ۳۲۲ و ۳۲۳.

که به موجب «قاعده‌ی لطف»، خداوند مظهر لطف است و لطف او در قرب انسان به طاعت و بعد او از معصیت تجلّی یافته و این امر لابدیّتی عقلی را در مسئله مقتضی است؛ به بیان روشن‌تر، خداوند بایستی به حکم عقل و به موجب لطفش، زمینه‌ی آن‌چه را که موجب قرب به طاعت و بعد از معصیت بندگان است را فراهم سازد.^۱ حال اگر این لابدیّت عقلی را در عصر غیبت نیز ثابت انگاریم، می‌توان راهی به سمت حجّیت سیره‌های مستحدث متشرّعه نیز گشود و حجّیت آنان را نیز ثابت دانست.

به دیگر سخن، عهد و شأنی از جانب معصومان (علیهم‌السلام)، موجبات موضع‌گیری آنان در برابر عرف‌ها و عادات غیر شرعی فعلی را فراهم آورده است. همین عهد و شأن نیز اقتضا می‌کند که وی در قبال بناها و تأسیسات آینده نیز موضع بگیرد و آن را اعلام دارد و الا سکوتش هادی قاطعی به رضا و امضای اوست.^۲

امام خمینی (رحمه‌الله) نیز لزوم رجوع جاهل به عالم را ارتکازی عمومی در ضمیر تمامی انسان‌ها می‌داند و با تکیه‌ی بر این امر و نیز احاطه‌ی غیبی معصومان (علیهم‌السلام) بر حوادث آینده، عهد و شأن فوق را نسبت به ادوار بعدی نیز ثابت می‌انگارد و به این طریق، راهی به سمت تعمیم دلالت سکوت و تقریر آنان بر سیره‌های بعدی ترسیم می‌نماید.

حضرتش در این باره می‌نویسد:

رجوع جاهل به عالم، ارتکازی همگانی است. حضرات معصوم (علیهم‌السلام) نیز به خوبی بر این امر واقف بوده‌اند که در عصر غیبت، چاره‌ای جز اجتهاد و مراجعه به ادله برای عالمان شیعی مذهب باقی نخواهد بود و از این رو عوام نیز با تکیه‌ی بر همان ارتکاز، به علمای خود در اخذ معالم دینی رجوع خواهند نمود. بنابراین، اگر چنین سیره‌ای مرضی امامان معصوم (علیهم‌السلام) نمی‌بود، بر آنان بود تا از این ارتکاز نهی نمایند.^۳

دیگری در این باره بیان می‌دارد:

شارع مقدّس، موظّف به جلوگیری و پیش‌گیری از منکر است؛ پس اگر می‌داند که سیره‌ای غیر مرضی و منکر، در آینده تحقّق می‌یابد، باید با ردع از آن، نارضایتی خود را اعلام نماید و در نتیجه با عدم ردع، رضایت وی را احراز می‌کنیم. شرع مقدّس شیوه‌ای خاص و تعبّدی در نهی از منکر ندارد و

۱. حسینی میلانی، علی، *الإمامة في أهم الكتب الكلامية و عقيدة الشيعة الإمامية*، ص ۴۶؛ ربانی گلپایگانی، علی، *القواعد الكلامية يبحث عن اصول عامة يعتمد عليها في حل المسائل الكلامية*، ص ۹۷؛ لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، *سرمایه‌ی ایمان*، به تصحیح صادق لاریجانی، ص ۷۹.

۲. علیدوست، ابوالقاسم، *فقه و عرف*، ص ۱۷۵.

۳. خمینی، روح الله، *الرسائل*، ج ۲، صص ۱۳۰ تا ۱۲۹.

شیوه او عقلانی است و عقل دلالت دارد که اگر نسبت به سیره‌های آینده ناراضی است، عدم رضایت خود را بیان کند. بر این پایه است که ما اعتبار شرعی سیره‌های مستحدث را مشروط به اتصال آن تا عصر ائمّه‌ی معصوم علیهم‌السلام نمی‌دانیم.^۱

در مقابل، دیگرانی معتقدند که مقتضای قاعده‌ی لطف، القای خلاف و جلوگیری از انحراف رفتاری مردم به روش‌های متعارف است و وظیفه‌ی تبلیغی حضرات معصوم علیهم‌السلام نهایتاً اقتضا دارد که در برابر تأسیسات عصر حضور، موضع خویش را اعلام نمایند. در این صورت است که می‌توان بیان داشت سیره‌های مستحدث متشرّعه، سهمی از حجّیت ندارند.

در این باره، مظفر در پایان بحث از اجماع بیان می‌دارد:

اجماع‌ات عصر غیبت به طریق عقلی نشان از موافقت شارع ندارد؛ چه آن‌که قاعده‌ی لطف حدّاکثر اقتضا دارد که امام علیه‌السلام در عصر حضور و به طرق عادی مانع از بروز انحراف شود و معصوم علیه‌السلام در عصر غیبت، به نهی از منکر مکلف نیست و این امر مستلزم کوتاهی امام علیه‌السلام در وظیفه‌ی واجب خود که تبلیغ احکام است، نخواهد بود و می‌توان اظهار داشت همان چیزی که علّت غیبت معصوم علیه‌السلام و فوت مصالح ظهور، گشته است، می‌تواند علّت بر مخفی ماندن احکام قرار گیرد ...^۲

در مقابل برخی این سخن که «بنای شرع در بیان احکام بر معجزه و اعمال غیب و گزارش از آینده نیست»^۳ را بی‌دلیل یافته‌اند و معتقدند که بنا بر «قاعده‌ی لطف» حتی لازم نیست که بحث را در تأسیساتی که خمیر مایه و بنیه‌ی اصلی آنان در زمان معصوم علیه‌السلام است، دنبال نمود.^۴

به گفته‌ی برخی دیگر، شاید دیدگاه معتدل در این مسئله، تفکیک سیره‌های کلان و پایدار از خرد سیره‌ها و عادات اجتماعی محدود و گذرا باشد. با این توضیح که بر فرض پذیرش این موضوع که رویه‌ی معصومان علیهم‌السلام در بیان شریعت، بر غیب‌گویی نبوده، با این حال این طور هم نبوده است که در

۱. فرمایشات سیّد موسی شبیری زنجانی در تاریخ ۱۳۸۲/۳/۹ به نقل از علیدوست، ابوالقاسم، *فقه و عرف*، ص ۱۷۲.

۲. مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، ج ۳، ص ۱۱۹.

۳. خمینی، مصطفی، *تحریرات فی الاصول*، ج ۴، ص ۳۸۲.

۴. علیدوست، ابوالقاسم، *فقه و عرف*، ص ۱۷۵.

برابر رویه‌های باطل سرنوشت‌ساز که در میان جوامع رسوخ، استمرار و دوام یافته است، وظیفه‌ای در اعلام موضع خویش نداشته باشند.^۱

به هر حال به نظر نگارنده، وقتی تمامیت قاعده‌ی لطف در حجّیت اجماعات قولی مبتلا به اشکال‌های عدیده است، اجماعات عملی و سیره‌ها نیز تکلیفش معلوم خواهد بود.

طرق احراز معاصرت

تا آن‌جا که نگارنده جست‌وجو کرده است، در میان تمام کسانی که در رابطه با دلیل «سیره» بحثی سامان داده‌اند، شهید صدر تنها کسی است که به مقام حاضر، اهتمام ورزیده و در طی بحثی مشبع، در پی نقد و بررسی راه‌های احراز معاصرت «سیره» برآمده است. از این رو، بحث را با محوریت سخنان وی پی می‌گیریم.

راه حلّ اول: فرض نکات فطری و تمایلات نوعی مشترک بین عقلا به عنوان منشأ «سیره» و صعوبت در تحوّل «سیره» به سیره‌ای مغایر؛ از این رو، وجود چنین سیره‌ای در زمان حاضر، دالّ بر وجود آن در ادوار پیشین است.^۲

نقد: صعوبت در تحوّل ناگهانی و غیر ارادی «سیره» فرض می‌شود؛ اما فرض تحوّل تدریجی «سیره» و در ظرف زمانی طولانی به دور از ذهن نخواهد بود. افزون بر این مطلب، نمی‌توان خاستگاه «سیره» را در امور فطری منحصر دانست.^۳

از دیگر سو، در نظر نگارنده بر فرض تمام بودن چنین راه‌کاری، صرفاً اثبات معاصرت «سیره‌های عقلایی» ممکن خواهد بود و لیکن جریان سیره‌های متشرّعه در امور توقیفی و شرعی محض خبر از آن دارد که به هیچ وجه از فطرت ناب عقلایی منشأ نیافته‌اند؛ بلکه سیره‌های متشرّعی بایستی نشئت گرفته‌ی از قوّه تشریعی و نیز آموزه‌های دینی پیغمبرانه باشد.

راه حلّ دوم: نقل و شهادت تاریخی در محدوده و حوزه‌ی تاریخ عمومی، روایات فقهی و نیز فتاوای جمهور فقها، مشروط بر آن‌که یا به دلیل استفاضه موجب حصول اطمینان و علم گردند و یا آن‌که

۱. فخلعی، محمد تقی، مقاله‌ی «بررسی شرط معاصرت سیره‌ی عقلا با عصر معصومان (ع)»، فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «مطالعات اسلامی: فقه و اصول»، سال چهل و دوم، شماره‌ی پیاپی: ۸۵/۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، مؤسسه‌ی چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد، ص ۹۹.

۲. صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۴۷.

۳. همان، ص ۲۴۸.

شرایط حجّیت تعبدی در آنان جمع و فراهم باشد. البته باید توجّه داشت، در صورتی که دلیل بر حجّیت خبر ثقه را چیزی جز «سیره‌ی متشرّعه» بدانیم، آن گاه می‌توانیم نقلی که شرایط حجّیت تعبدی در آن فراهم است را نیز برای احراز معاصرت «سیره» کافی بیایم و الاً مستلزم دور خواهد بود؛ چه آن که در این فرض، حجّیت خبر ثقه در گرو احراز شرط معاصرت سیره‌ی متشرّعه‌ای خواهد بود که بر عمل به خبر ثقه بنا نهاده است و این در حالی است که می‌خواهیم شرط معاصرت «سیره» را از طریق نقل واحد و خبر ثقه احراز نماییم.^۱

در ادامه شهید اذعان می‌دارد، مسامحاتی که از جانب ناقلان اجماعات منقول ثابت است، قاذح این مقام نخواهد بود؛ زیرا این مسامحات در مقام نقل فتواست؛ نه در مقام نقل التزام عملی. به دیگر بیان، از آن جا که محلّ بحث، مقام نقل «سیره» و خبر دادن از یک عمل عینی است - نه اخبار از یک مسئله‌ای علمی تا آن که به مجرد فراهم آمدن دلیل و اقتضایش بر فتوا، اجماع در آن مسئله‌ی علمی تحصیل شود - تسامحی در آن ثبت نشده است.^۲

راه حلّ سوم: در کار نبودن سیره‌ی معاصر عصر حضور بر حکم مورد نظر، لازمی داشته باشد که وجداناً منتفی است؛ بنابراین از خلال انتفای لازم، ملزوم هم منتفی است و انتفای ملزوم، عبارت دیگری از قیام سیره‌ی معاصر بر حکم مورد نظر است. مثلاً اگر - فرضاً - درصدد اثبات قیام سیره‌ی معاصر معصومان (علیهم‌السلام) بر کفایت مسح سر به بخشی از کف دست هستیم، در مقام استدلال گفته می‌شود: اگر حقیقتاً سیره بر این موضوع (جواز مسح به بخشی از کف دست) منعقد باشد، این انعقاد دلیل بر عدم وجوب مسح به تمامی کف دست نزد کسی است که درصدد شناخت حکم مسئله است و فرد را از سؤال راجع به حکم مسئله (از معصومان (علیهم‌السلام) و یا رجوع به روایات) بی‌نیاز می‌کند. لیکن اگر حقیقتاً سیره، بر جواز مسح به بخشی از کف دست منعقد نباشد و فرض وجوب مسح به تمام کف دست در سلوک عملی کثیری از متشرّعه‌ی عصر تشریع وارد باشد، شناخت حکم مسئله، در گرو سؤال از حضرات معصوم (علیهم‌السلام) می‌باشد؛ چه آن که، مسح به تمام کف توسط متشرّعه، برای اثبات وجوب کافی نخواهد بود و «وجوب»، نیازمند قیدی زاید است و نیز از آن جا که مسئله، مورد ابتلای عموم افراد مکلف است و حکم وجوب مسح به تمامی کف دست، موجب عنایت خاصی است که انسان را به سؤال کردن برمی‌انگیزد، پس طبیعتاً باید سؤالات و به تبع آن، جواب‌ها در این مسئله، کثیر باشد و در این صورت نیز فرض بر آن است که عادتاً باید حدّ اقل مقداری از آن به دست ما برسد و

۱. همو، بحوث فی علم الاصول، به تقریر محمود هاشمی شاهرودی، ج ۴، ص ۲۴۰.

۲. همان.

هنگامی که سؤال و جواب‌ها به ما واصل نباشد، پی می‌بریم که سؤال و جوابی و در نتیجه، نیازی به شناخت حکم از طریق سؤال و جواب نبوده است و این خود فرض قیام سیره بر جواز مسح به بخشی از کف دست را متعیّن می‌سازد و بر خواننده‌ی محترم پوشیده نخواهد بود که این استدلال متوقّف بر آن است که (۱) سیره، مورد ابتلای عموم مکلفان باشد. (۲) حکم مخالف (و جوب مسح به تمام کف در این مثال) سلوکی را بطلبد که فطرت انسان - بنفسه - مقتضی آن نباشد. (۳) انگیزه‌ها برای نقل آن‌چه در حکم مسئله اراده شده است، زیاد باشد. (۴) توجیه و عذری جهت اخفای سؤال و جواب‌ها و حکم مسئله نباشد و نیز جهت اثبات حکم مخالف، مقدار قابل توجهی از روایات یا فتاوی‌ای فقهی متقدّم در دست نباشد.^۱

راه حلّ چهارم: فرض تصوّر بدل و جایگزینی برای «سیره» وارد باشد؛ آن‌گونه که این طریقه‌ی جدید، ظاهر اجتماعی غریبی را بطلبد که اگر حقیقتاً واقع می‌بود، به اعتبار آن که خلاف عرف و عادت است، قطعاً ضبط و واصل می‌شد و انتفای چنین امری، فرض وجود سیره‌ی کنونی در عصر تشریع را نیز متعیّن می‌گرداند.^۲

نقد و نظر نگارنده: ظاهراً این طریق صرفاً جهت احراز معاصرت «سیره‌های عقلایی» و ره‌یافت‌های مسلّم بشری راه‌گشاست و معاصرت سیره‌های جریان یافته‌ی در امور شرعی محض، بیگانه‌ی از انگاره‌ی فوق خواهد بود.

راه حلّ پنجم آن است که استقرای اوضاع اجتماعی جوامع مختلف، سیره‌ای واحد را نشان دهد، آن‌گاه وجود این سیره‌ی واحد را به سایر جوامع عقلایی حتّی جوامع هم‌عصر با ائمه (علیهم‌السلام) تعمیم دهیم. لیکن به نظر می‌رسد که این راه حلّ هم موهوم و مناقشه‌ی آن روشن است؛ چه آن‌که تعمیم حکم در جایی است که فارق در میان نباشد؛ حال آن‌که به دلیل فاصله‌ی زمانی زیاد میان عصر حاضر و دوران حضرات معصوم (علیهم‌السلام) نمی‌توان از وجود فارق میان این دو عصر دست کشید.^۳ گفتنی است، نقد و نظر گذشته‌ی نگارنده بر راه کار پیشین، در این مورد نیز صادق است.

به گفته شهید، بسیاری از راه‌حل‌های جزئی دیگر نیز جهت احراز شرط معاصرت براساس نکات و خصوصیات غیر مضبوط وجود دارد که معمولاً فقیه با آن‌ها در فقه مواجه می‌شود. به عنوان مثال: گاه از طریق لسان روایات و طرز سؤال در آن‌ها می‌توان «ارتکاز متشرّعه» عصر تشریع را اثباتاً یا نفیاً

۱. همو، *دروس فی علم الاصول*، ج ۱، ص ۲۴۹.

۲. همان؛ همو، *بحوث فی علم الاصول*، به تقریر محمود هاشمی شاهرودی، ص ۲۴۱.

۳. همو، *بحوث فی علم الاصول*، به تقریر محمود هاشمی شاهرودی، ص ۲۴۰.

کشف نمود. مثلاً روایاتی نشان می‌دهد که همواره از معصومان (علیهم‌السلام) راجع به نجاست اهل کتاب با فرض این که شراب می‌نوشیده‌اند، سؤال می‌شده است. ما از زبان همین روایات می‌توانیم دریابیم که نزد اصحاب، سیره، بر نجاست ذاتی اهل کتاب منعقد نبوده است؛ زیرا پرواضح است که اگر نجاست ذاتی اهل کتاب، مسئله‌ای رایج نزد آنان می‌بود، دیگر نیازی به فرض نجاست عرضی و طرح آن همه سؤال نبود.^۱

آن‌چه بیان گردید، واریسی گونه‌ها و طرق احراز مقارنت «سیره» با ادوار حضرات معصومان (علیهم‌السلام) بود که در نگرش شهید در هر دو قسم از «سیره» - «سیره‌ی عقلا» و «سیره‌ی متشرّعه» - جاری است^۲ که در این جهت، مناقشاتی از سوی نگارنده وارد گشت.

به هر حال، نگارنده معتقد است که تأمل در مناقشات وارده، راه‌حلّ دوم را به عنوان نظریه‌ی مختار برجسته می‌سازد؛ راه‌کاری که شاید در میان سایر انگاره‌های مطرح، به واقعیت امر نزدیک‌تر، تصویر و تصدیق آن در عالم تعین ساده‌تر و از این رو وجیه‌تر به نظر آید؛ چه آن‌که بسیاری از کتب تاریخی، بازتاب حیات و ظواهر اجتماعی جوامع پیشین است و از این رو، متبّع را بر وجود برخی از سیره‌ها و ظواهر معاش آن زمان واقف می‌سازد. از دیگر سو، برخی از احادیث فقهی و نیز فتاوی‌ای جمهور متقدّم نیز دربردارنده‌ی آن دسته از سؤالات جمعی است که می‌تواند دالّ بر اوضاع اجتماعی ادوار پیشین قرار گیرد.

گفتار دوم - شرطیّت امضا

دیدگاه رایج اصولی، حجّیت بی‌قید و شرط سیره‌های متشرّعه، پس از احراز شرط معاصرت با ادوار حضرات معصوم (علیهم‌السلام) است.^۳ گو آن‌که به صرف اثبات معاصرت، حجّیت اقتضایی آن فعلیّت یابد. به دیگر سخن، گرچه اصل اوّلی، عدم سندیت سیره‌های بشری است؛ لیکن حیثیّت تشرّع در «سیره‌ی متشرّعه»، مقتضی نفی هرگونه ردع احتمالی در مسئله و اعتبار سیره‌ی رایج است و از این روی به صرف اثبات معاصرت، سندیت آن، فعلی و در نتیجه، هرگونه ردعی نیازمند اثبات است و گر نه حتّی نیازی به فحص از رادع نخواهد بود.

۱. همان، ص ۲۴۱.

۲. همو، *دروس فی علم الاصول*، ج ۱، ص ۲۴۷.

۳. مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، ج ۳، ص ۱۷۹؛ صدر، محمد باقر، *مباحث الاصول*، به تقریر سید کاظم حسینی حائری، ج ۲، ص ۲۳۵؛ نجم‌آبادی، ابوالفضل، *الاصول: من تقریرات بحث العلمین الایتین النائینی و العراقي*، ج ۲، ص ۲۵۸؛ حکیم، محمد کاظم، *المدخل إلى علم الاصول دروس فی مبادئ علم الاصول*، ص ۷۶.

در این میان، به نظر می‌رسد که تمامی وجاهت و اعتبار سیره‌های متشرّعه نیز در پیوند با موضع ملائم و موافق معصوم (علیه السلام) تحلیل می‌گردد و تأکید بر اتصال «سیره» تا عصر معصومان (علیهم السلام) نیز بر همین مبنا سامان یافته است؛ لیکن از آن‌جا که سیره‌های معاصر متشرّعه، خود برخاسته‌ی از احساس متدینانه‌ای است که از هر گونه احساسات مشوب گشته به بدعت و اوهام، بدور است، دیگر نیازی به اثبات و احراز موافقت، ولو به طریق عدم ثبوت ردع و فحوص از رادع نخواهد بود؛ به طوری که صرف اثبات معاصرت، نشان از موافقت شارع دارد؛ مگر آن‌که به دلیل خاص، ردعی قطعاً ثابت باشد. (نظیر ردع شارع از اعتماد به خبر ثقه در خصوص شهادت در باب منازعات).

در این جستار، باحث خواهد کوشید با مقارنه‌ای - هر چند موجز - در باب شروط حجّیت دو قسم از دلیل «سیره» (سیره‌ی عقلانیّه و سیره‌ی متشرّعه)، تثبیت نظریّه‌ی مختار را با ذکر چند نکته سامان دهد:^۱

نکته‌ی نخست: از نگاه فلسفه‌ی فقه دلایل وابستگی «سیره‌ی عقلا» به شرط امضا از چند وجه ذیل بیرون نیست:

نخست آن‌که با عنایت به اصل بنیادین اندیشه‌ی توحیدی - که حقّ مالکیت مطلق در عرصه‌ی تشریع از آن خداوند است - پذیرش راه کارهای بشری در امر تقنین، به مفهوم نهادن انسان در جایگاه خداوند و موجب شرک تشریعی است. در وهله‌ی دوم نیز اندیشه‌ی جامعیت شریعت مقدّس اسلام، اقتضا دارد که برای هر واقعه‌ای، حکمی الهی وجود داشته باشد. بنابراین، حکم نمودن به لزوم امضای «سیره» نیز در راستای تثبیت این دو اندیشه تحلیل می‌گردد. افزون بر این دو نکته، سلوک عقلایی نیز کوششی خردگرایانه و با دستاوردی ظنی است؛ بنابراین، در حجّیت خود نیازمند تأیید و حمایت شارع خواهد بود. با عنایت به این نکته‌هاست که اصولیان پیوسته از ضرورت امضا یا عدم ردع شرعی «سیره‌ی عقلا» سخن به میان آورده‌اند.^۲

^۱ باید اعتراف نمود که سخن در باب این نکات بسیار زیاد است؛ اما با توجه به موضوع این نوشتار، بسنده کردن به این اندک شایسته می‌نماید.

^۲ فخلعی، محمد تقی، مقاله‌ی «بررسی شرط معاصرت سیره‌ی عقلا با عصر معصومان (علیهم السلام)»، فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «مطالعات اسلامی: فقه و اصول»، سال چهارم و دوم، شماره‌ی پیاپی: ۸۵/۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، مؤسسه‌ی چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد، صص ۸۷ و ۸۶.

نکته‌ی دوم بر این بنیان استوار است که انگیزه‌ی عمده و اصلی دانشیان اصول، بر اشتراط اثبات معاصرت «سیره» با عصر معصومان (علیه السلام)، در به دست آوردن موضع اثباتی و نفی آنان در قبال سیره‌ی رایج، رخ می‌نماید.^۱

نکته‌ی سوم آن که به باور نگارنده، دقت در نگاشته‌های فوق از وجود دو وجه اول در باب «سیره‌ی متشّعه» نیز خبر می‌دهد. توضیح مطلب آن که بی‌تردید اصل «توحید در تشریع و تقنین»، در برابر هر یک از راه‌حل‌ها و انگاره‌های بشری - اعم از مسلمانان و غیر مسلمانان - که قد برافرازد، از قطعیات دین محسوب می‌شود. در طرف دیگر به هر روی، اندیشه‌ی شمول شریعت نیز بر این بنیان استوار گردیده است که برای هر حکمی، دلیلی از شریعت بیابد و هیچ بنایی از «عرف» - اعم از عرف عام عقلایی و یا عرف خاص متشّعی - را تا وجهی شرعی نیابد، معتبر نداند.

در این میان نیز به نظر نمی‌رسد که حیثیت تشّرع متشّعان، به تنهایی بتواند رنگ و لعاب عرفی بودن را از چهره‌ی سیره‌های رایج در میان مسلمانان بشوید و بدان صبغه‌ای از تأسیس و تشریع ببخشد. از دیگر سو، آنچه حاصل پی‌جویی در نصوص فقهی و اصولی است، فهم این نکته می‌باشد که دانشیان فقه و اصول، نتیجه‌ی احراز شرط معاصرت در «سیره‌ی متشّعه» را فعل و یا تقریر معصومان (علیه السلام) دانسته‌اند.^۲

آیا دلالت این تعابیر و نظایر آن - که به وفور در باب حجّیت «سیره‌ی متشّعه» دیده می‌شود - جز آن است که «سیره‌ی متشّعه» در حجّیت خود نیازمند موافقت شارع است؟! حاصل این تحقیق، بیان‌گر اشتراط ضمنی موافقت شارع است که در هر دو قسم از سیره‌های عقلایی و متشّعی - البته با لحاظ تمایزاتی در لزوم اثبات و طرق احراز (بر مبنای اقسام و دیدگاه‌های موجود در مسئله)^۳ - بروز می‌نماید.

در این میان یکی از شارحان معاصر با نگاه تیزبین خویش، حجّیت «سیره‌ی متشّعه» را مشروط به دو شرط دانسته است. وی بیان می‌دارد:

اساسی‌ترین و مهم‌ترین شرط در حجّیت «سیره‌ی متشّعه»، شرط معاصرت «سیره» با عصر تشریع است و الا صلاحیت دلیلیت و کاشفیت از حکم شرعی را نخواهد داشت و اما شرط دومی نیز فرض است و آن عدم ثبوت ردع معصوم (علیه السلام) می‌باشد.^۴

۱. حکیم، محمد تقی، *الأصول العامة في الفقه المقارن*، متن، ص ۱۹۳.

۲. مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، ج ۳، ص ۱۷۹؛ حکیم، محمد تقی، *الأصول العامة في الفقه المقارن*، متن، ص ۱۹۳.

۳. در ادامه‌ی جستار، به ایضاح بیش‌تر مطلب در این باب خواهیم پرداخت.

۴. حسینی، محمد علی، *التعليق والشرح المفيد للحلقة الاولى*، ج ۱، ص ۲۹۷.

در ادامه‌ی بحث شایسته است بیان گردد، هر چند حاصل نگاشته‌ی فوق، وضوح مدّعی مورد گفت‌وگوست و اصولاً باید موضوع و حجم تحقیق، ما را از ادامه‌ی بحثی گسترده در این باره منع نماید؛ لیکن نگارنده، مباحث مطرح در نوشته‌های اصولی را ناکافی دانسته است و از این رو بحث، با مقارنه‌ی دو قسم از دلیل «سیره» - «سیره‌ی عقلانیّه» و «سیره‌ی متشّعه» - در باب نیازمندی آنان به امضای معصوم (علیه السلام) پی گرفته می‌شود؛ تا از این رهگذر بتوان بر آشفتگی‌های ذهنی فایق آمد.

اصولیان، دلالت «سیره‌ی متشّعه» بر موضع موافق شارع نسبت به مضمون «سیره» را به دلالت برهانِ اِنّی (شیوه‌ی کشف علت به واسطه‌ی معلول) شبیه یافته‌اند. با این توضیح که ما از متشّعان معاصر با عهد ائمّه (علیهم السلام) سخن می‌گوییم که امکان اخذ احکام و معارف شرعی، به طریق حسی و یا نزدیک به حس را - از طریق پرسش از ائمّه‌ی معصوم (علیهم السلام) - یافته‌اند. از دیگر سو، مفروض آن است که «سیره» در مسئله‌ی شرعی محض منعقد شده است و اگر فرض شود که سلوک عملی آنان مرضی شارع نیست، این به معنای فرض غفلت حسی از سوی تعداد زیادی از مردم است که یا غفلت از اصل فحص و سؤال داشته و یا غافل از فحص تام بوده‌اند که این به حساب احتمالات و منطق استقرا منتفی است؛ چه آن‌که این غفلت در حقّ یک نفر، معقول و منطقی است، اما غفلت جمیع مردم در مسئله‌ای حسی، پذیرفته نخواهد بود و ویژگی کثرت، تمامی احتمالات حسی را منتفی می‌نماید؛ اساساً چگونه در نتیجه‌ی غفلت‌های متفاوت، یک نتیجه‌ی واحد و مورد قبول همگان به دست آمده است؟!^۱

کوتاه سخن این که هنگامی که متشّعان معاصر - بر اساس وصف تشّرعشان - سلوکی را دنبال نمایند، لاجرم آن را از شارع گرفته‌اند و هرگاه شمول این «سیره» و توافق زیادی از متشّعان بر آن لحاظ شود، احتمال خطای حسی بر مبنای حساب احتمالات و منطق استقرا، ضعیف و غیر قادح خواهد بود و از این رو، «سیره‌ی متشّعه» به صرف معاصرت، حجّیت می‌یابد.

آن‌چه نقل شد، نهایت تلاشی است که می‌توان در جهت تثبیت مبنای عقلی حجّیت سیره‌های معاصر متشّعه، به کار بست.

به هر روی به زعم نگارنده، در مسئله‌ی حجّیت «سیره‌ی متشّعه» گرچه نیازی به اثبات و احراز موافقت شارع و فحص از رادع نخواهد بود؛ لیکن سخن بزرگان مبنی بر حجّیت بی‌قید و شرط سیره‌های معاصر متشّعه نیز از دقّت لازم برخوردار نیست؛ بلکه شایسته آن است که گفته شود، اصل و قاعده‌ی نخستین، عدم حجّیت و سندیت «سیره‌ی متشّعه» به عنوان یکی از اقسام «عرف» است؛ لذاست که اعتبار «سیره» در ناحیه‌ی مرجوعّ الیه (سنت) دنبال می‌شود و این چنین است که تمامی

^۱. صدر، محمد باقر، *بحوث فی علم الاصول*، به تقریر محمود هاشمی شاهرودی، ج ۴، ص ۲۴۲.

و جاهت «سیره» در سایه‌ی موضع ملائم شارع، تحلیل می‌گردد؛ اما پر واضح است که صرف احراز معاصرت، حاکی از موضع موافق شارع خواهد بود؛ چه آن‌که - بنا بر تحلیل سابق - احتمال ردع از «سیره‌های معاصر متشرّعه» - در سایه‌ی تشرّع و ویژگی کثرت - منتفی است و این ردع است که در صورت احتمال باید ثابت شود و این چنین است که صرف اثبات معاصرت، رهنمای قاطعی بر موضع موافق شارع خواهد بود.

اما این بیان نمی‌تواند در مورد «سیره‌ی عقلانیّه» صادق باشد؛ چه آن‌که ممکن است فرض شود که مرتکبات عقلایی به علّت نفوذش در مردم و تبدیل آن به عادت‌ی ناخودآگاه، منشأ استقرار سلوکی معین شده است که سببش تنها در اخذ «سیره» از شارع منحصر نیست.^۱

به همین دلیل است که در نگرش برخی از دانشوران، علم یافتن به موضع موافق شارع ضروری است.^۲

طبق دیدگاه برخی دیگر نیز در اثبات دلالت «سیره‌ی عقلایی» ناگزیر از بکارگیری دو قضیه‌ی شرطی هستیم:

اول آن‌که اگر شارع موافق با مضمون «سیره» نمی‌بود، قطعاً از آن ردع می‌نمود. دوم آن‌که اگر شارع از آن ردع می‌نمود، قطعاً به ما می‌رسد.^۳ بنابراین، از آن‌جا که ردعی واصل نیست، ردعی صورت نگرفته است^۴ و این عدم وصول ردع، کاشف از عدم ثبوت ردع و در نتیجه، کاشف از امضای شارع است.^۵

۱. همان، ج ۴، ص ۲۴۳؛ نجم‌آبادی، ابوالفضل، *الاصول: من تقریرات بحث العلمین الایتین النائینی و العراقی نقلاً*، ج ۲، ص ۲۵۸، (پاورقی).

۲. عراقی، ضیاء الدین، *مقالات الاصول*، ج ۲، صص ۱۱۰ و ۱۱۱.

۳. مبنای این استدلال آن است که حجم، میزان و عمق ردع از هر سیره‌ای به ملاک اهمیت، بسط نفوذ و وسعت آن «سیره» تعیین می‌گردد؛ بنابراین، خبر ردع معصوم (علیه‌السلام) از عمل فردی مکلف که مخالف موازین شرعی است، ممکن است که به ما نرسد، جز آن‌که ردع از تصرف نوعی و همگانی عامه‌ی مردم، در اوضاع و شرایط گوناگون باید تکرار و ریشه‌دار گردد تا آن‌که این ردع متناسب با میزان نفوذ و سعه‌ی سیره‌ی مردوع گردد و تبعاً در نتیجه‌ی اهترازی که در ابتدای ردع از «سیره» ایجاد می‌شود، چنین ردعی، دقت متشرّعان در سؤال و بازتاب آن در روایات را مقتضی است که به حساب احتمالات و منطق استقرا، مخفی ماندن همه‌ی این روایات و آثار منقول به دور از ذهن خواهد بود. (ر. ک: صدر، محمد باقر، *بحوث فی علم الاصول*، به تقریر محمود هاشمی شاهرودی، ج ۴، ص ۲۴۴).

۴. همان، ص ۲۴۳.

۵. سپس همو در یک بیان تکمیلی دلالت تامّ «سیره‌ی عقلانیّه» را موقوف به سه مقدمه می‌نماید: ۱. ثبوت عدم ردع دالّ بر امضای شارع است و به دو طریق برای اثبات این ادعا اشاره می‌نماید: (أ) طریق عقلی: توضیح اجمالی آن‌که وظیفه‌ی

بنابراین، در نگرش این دسته از دانشیان، گرچه می‌توان امضای شارع را به طریق اثبات عدم ردع بدست آورد، لیکن احراز عدم ردع ضروری است.

نهایت امر آن است که مطابق با دیدگاه بعضی دیگر، بتوان صرف عدم ثبوت ردع را در احراز موافقت شارع کافی دانست.^۱ به گفته‌ی دیگر، به دلیل آن که شارع احد العقلا و بلکه سیّد العقلاست، «سیره‌ی عقلا» حجّیت اقتضایی دارد و عدم ثبوت مانع، آن را فعلی می‌گرداند^۲ و لازم نیست عدم المانع ثابت شود.^۳

تحقیق فوق، هادی بر این مطلب است که گرچه بنا بر برخی از مبانی، عدم ثبوت ردع در حجّیت بنائات عقلایی کافی است و به مثابه سیره‌های متشرّعی احتمال رادعیّت، قادح حجّیت واقع نمی‌گردد و تنها در صورت ثبوت ردع است که موجبات طرح «سیره» فراهم می‌آید؛ لیکن این سخن، موجب انتقای وظیفه‌ی فحص از رادع - آن‌گونه که در سیره‌های متشرّعه مطرح است - در باب بنائات عقلایی نخواهد شد؛ بلکه وظیفه‌ی فحص و یأس از وجود رادع قطعی، هم‌چنان ثابت است.

معصوم (علیه السلام) ابلاغ رسالت است و اگر در برابر اوضاع اجتماعی مردم موضعی مخالف دارد، باید ردع و منع صورت پذیرد و الا نقض غرض خواهد بود. (ب) طریق استظهاری: سکوت معصوم (علیه السلام) در برابر سیره‌ی عقلایی عام، ظهور حالی دارد در این که او موافق با این «سیره» است. البته این ظهور حالی باید به مرتبه یقین رسد تا حجّت واقع گردد.^۲ عدم وصول ردع، کاشف از عدم ثبوت ردع است؛ چون امکان ندارد که ردعی نوعی صورت پذیرد و واصل نشود؛ چه آن که ردع نوعی مستلزم تکرار در ادوار مختلف است.^۳ ردعی واصل نگردد. البته مقصود از عدم وصول ردع، عدم وصول مطلق ردع است، نه آن که مقصود فقط عدم وصول ردع در قالب خبری صحیح یا موثّق باشد. بنابراین، وصول ردع ولو در محمل خبری ضعیف، در عدم تمامیت استدلال به «سیره‌ی عقلانیّه» مجزی خواهد بود. (همان، صص ۲۴۳ و ۲۴۴).

۱. آشتیانی، محمد حسن بن جعفر، *بحر الفوائد فی شرح الفرائد*، ج ۲، ص ۲۷۷؛ آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *کفایة الأصول*، ص ۳۰۴؛ عراقی، ضیاء الدین، *نهایة الافکار*، به تقریر محمد تقی بروجردی نجفی، ج ۳، ص ۱۳۸.
۲. اصفهانی، محمد حسین، *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*، ج ۲، ص ۲۳۳؛ مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، ج ۳، ص ۱۷۷.
۳. تفاوت عملی دو دیدگاه سابق، در شیوه‌ی احراز موضع ملائم شارع به هنگام ورود رادع احتمالی رخ می‌نماید. با این توضیح که اشتراط احراز عدم ثبوت ردع در سیره‌های عقلایی، احتمال رادعیّت اخبار ضعیف را قویاً مطرح می‌نماید و از آن جا که احتمال ردع، مانع از اثبات عدم ردع خواهد شد، ورود رادع احتمالی در مسئله نیز قادح حجّیت «سیره‌ی عقلا» خواهد بود. اما در سیره‌هایی که عدم ثبوت ردع در موضع موافق شارع کافی است، احتمال ردع اخبار ضعیف نمی‌تواند قادح حجّیت آنان باشد. (ر. ک: فخلی، محمد تقی، مقاله‌ی «بررسی شرط معاصرت سیره‌ی عقلا با عصر معصومان (علیهم السلام)»، فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «مطالعات اسلامی: فقه و اصول»، سال چهارم و دوم، شماره‌ی پیاپی: ۸۵/۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، مؤسسه‌ی چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد، ص ۹۱).

از این روست که در باب حجّیت «سیره‌ی عقلا»، تحصیل موافقت شارع ولو به طریق عدم ثبوت ردع، شرط است و این در حالی است که «سیره‌ی متشرّعه» بنفسه و تنها با احراز شرط معاصرت، حجّت خواهد بود.^۱

و اما تفاوت «سیره‌ی متشرّعه» با «سیره‌ی عقلا» نیز بنا بر آن دسته از مبانی که علم به موافقت شارع را شرط حجّیت «بنائات عقلایی» قرار داده و یا دست کم اثبات عدم ردع را شرط دانسته‌اند، روشن است.

گفتنی است که اکثر دانشیان اصول فقه، احتمال مطرح شده در باب رادعیّت آیات نهی از اتّباع ظن^۲ را صرفاً در باب سیره‌های عقلانیّه مطرح نموده و آن را در باب سیره‌های متشرّعه، به طور قطع منتفی دانسته‌اند^۳ که به باور نگارنده، وجه تمایز را باید در نکته‌ی پیشین دنبال نمود؛ زیرا «سیره‌ی متشرّعه» برخاسته‌ی از احساس خالص متشرّعی است که در قوام سیره، وجه تعلیلی یافته و به همین جهت، علم به موافقت معصوم (علیه السلام) - به صرف اثبات معاصرت - قطعی است. در این صورت، «سیره‌ی متشرّعه» موضوعاً از شمول آیات نهی از اتّباع به ظن، خارج است.

وجه تمایز «سیره‌های متشرّعی» از «بنائات عقلایی» در مقام دلیلیّت و اثبات

به باور نگارنده، بحث از این مقام می‌تواند مخاطب را تا حدّ زیادی از آسیب امتزاج و آمیختگی‌های نامبارکی که در باب دلیلیّت دو قسم از دلیل «سیره» - «سیره‌ی عقلا» و «سیره‌ی متشرّعه» - دیده می‌شود

۱. اصفهانی، محمدحسین، حاشیه کتاب المکاسب (ط - الحدیثه)، ج ۱، صص ۱۰۵ و ۱۰۴؛ مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ج ۳، ص ۱۷۹.

۲. ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾، (اسراء: ۱۷)؛ ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾، (نجم: ۵۳: ۲۳)؛ ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾، (نجم: ۵۳: ۲۸).

۳. عراقی، ضیاء الدین، *نهایة الافکار*، به تقریر محمد تقی بروجردی نجفی، ج ۳، صص ۱۳۷ و ۱۳۸؛ صدر، محمد باقر، *مباحث الاصول*، به تقریر سید کاظم حسینی حائری، ج ۲، صص ۱۴۴ و ۱۴۵؛ نجم‌آبادی، ابوالفضل، *الاصول: من تقریرات بحث العلمین الایتین النائینی والعراقی نقلاً*، ج ۲، ص ۲۵۹.

و موجبات آشفته‌گی ذهن را فراهم می‌آورد، حفظ نماید. البته ما در این مقام، مجال بسط این بحث را نداریم و این خود، تحقیقی مستقل می‌طلبد و از این رو به اشارتی در مقام اکتفا می‌کنیم.^۱

آن چه پیش‌تر گذشت، به خوبی وجه تمایز «سیره‌ی متشرّعه» از «سیره‌ی عقلا» را در مقام اثبات، با تکیه‌ی بر مبانی روشن نمود؛ اما هم‌اکنون، شایسته آن است که وجه تمایز «سیره‌ی عقلا» از «سیره‌ی متشرّعه» را در پرتو اقسام نیز تحلیل نماییم. توضیح آن که مظفر به ملاک شرایط حجّیت، سیره‌های عقلانیّه را در سه قسم جای می‌دهد:

قسم نخست، آن دسته از سیره‌های عقلانیّه است که شارع در آن متحد المسلك با عقلاست و مانعی از قبیل لزوم جهل و احتیاج، در این اتّحاد مسلک وجود ندارد. مانند رجوع به بینّه در مسایل مربوط به دادرسی. در این قسم اولاً: معاصرت «سیره» با عصر معصوم (علیه السلام) شرط نمی‌باشد؛ چه آن که اگر «سیره‌ی عقلا» انگیخته‌ی از ادراکات ناب عقلی باشد، از آن جا که شارع خود رئیس العقلاست و مانعی در جهت اتّحاد مسلک وجود ندارد، می‌توان با استناد به قانون ملازمه‌ی حکم عقل و شرع، اشتراط معاصرت را در این قسم از حجّیت «سیره‌ی عقلانیّه» منتفی دانست. ثانیاً: در حجّیت این قسم، صرف عدم ثبوت ردع کافی است و حتی رادع احتمالی نیز نمی‌تواند قادح حجّیت باشد؛ چه آن که شارع خود احدالعقلا بلکه رئیس العقلاست و در مقام شارعیت سلوکی عقلایی دارد، مگر در مواردی که مانع باشد که در این صورت شارع از آن ردع خواهد کرد و یا موضعی جدید را اتّخاذ می‌کند که باید این ردع و موضع جدید به دلیلی قطعی ثابت شود؛ به طوری که ردع احتمالی هم نمی‌تواند قادح باشد و در نتیجه، می‌توان بیان داشت که حجّیت اقتضایی «سیره‌ی عقلا» ایجاب می‌کند که صرف عدم ثبوت ردع را در احراز موافقت شارع و حجّیت این قسم از «سیره‌ی عقلا» کافی بدانیم.^۲

قسم دوم، آن دسته از سیره‌های عقلانیّه است که در جهت اتّحاد مسلک شارع با عقلا در آن «سیره»، مانع وجود دارد؛ لیکن جریان این «سیره‌ی عقلانیّه» در امور شرعی معلوم است. مانند بنای عقلا بر متیقّن سابق. مظفر تنها شرط حجّیت این قسم را عدم ثبوت ردع دانسته و در مقام تعلیل آورده است: جریان «سیره» در امور شرعی نشان می‌دهد که «سیره» از موضوعاتی بوده که شارع به آن اهتمام داشته است و اگر به آن راضی نمی‌بود - در صورت عدم وجود مانع از قبیل تقیّه - باید به هر شکل ممکن از آن ردع می‌نمود و نهی خویش را به هر طریق به آنان می‌رساند. از دیگر سو، عبارت «لأنّ

^۱ ارتباط تنگاتنگ این مبحث با مقصد اصلی، موجبات ایراد آن را در مباحث اصلی فراهم آورد و اگرچه در بدو امر، طرح آن در فصل کلیات، وجه به نظر آید؛ لیکن این نکته، طرح آن را در فصل دوم وجه‌تر می‌نماید.

^۲ مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ج ۳، ص ۱۷۷.

ذلک ممّا یعنیه» در عبارات مظفر، نشان‌گر آن است که در حجّیت این قسم از «سیره‌ی عقلا»، معاصرت سیره با عصر معصوم (علیه‌السلام) فرض است.^۱

قسم سوم، آن دسته از سیره‌های عقلانیّه است که برای اتّحاد مسلک شارع با عقلا در آن «سیره» مانع وجود دارد و جریان آن در امور شرعی معلوم نیست. مانند رجوع به اهل خبره در اثبات لغات. در این قسم از «سیره‌ی عقلا»، اثبات معاصرت شرط است؛ چه آن که شارع در مسلک خویش با عقلا متحد نمی‌باشد و در نتیجه، نمی‌توان با استناد به قانون ملازمه‌ی حکم عقل و شرع، شرط معاصرت «سیره» را در حجّیت آن منتفی دانست. هم‌چنین، برای کشف موقف ملائم شارع بر اجرای «سیره» در امور شرعی باید دلیل خاص اقامه گردد. علّت این مطلب آن است که چه بسا گفته شود شارع، عقلا را از اجرای «سیره» منع کرده است و آنان نیز به تبع همین نهی، آن را در امور شرعی جریان نداده‌اند و یا آن که اگر مسلمانان از جانب خود - و نه به نهی شارع - این «سیره» را در امور شرعی جاری نکرده‌اند، در این صورت وظیفه‌ی شارع نیست که اگر به جریان «سیره» در شرعیّات راضی نیست، از اجرای آن در امور شرعی منع کند.^۲

دیگری در باب این قسم تصریح می‌کند:

حتّی احراز موضع ملائم شارع نسبت به جریان سیره در امور معاش، برای حجّیت آن در امور معاد کافی نیست؛ چه آن که ممکن است به علّت عدم جریان «سیره» در امور معاد، شارع وظیفه‌ای بر ردع از آن احساس نکرده باشد. بنابراین، در حجّیت این قسم از سیره‌های عقلایی جریان «سیره» در امور دین و معاد، ضروری است.^۳

نگارنده بر این باور است که با عنایت به اقسام پیشین، به دقّت می‌توان مرز سیره‌های عقلایی را از سیره‌های متشرّعه تمایز بخشید. با این توضیح که گفته شود:

اگر در مقام بیان وجه تمایز، آن دسته از سیره‌های عقلایی قصد شود که منشأ کاملاً عقلانی و فطری داشته است، نمی‌توان وجه تمایز را صرفاً در میدان اشتراط موافقت شارع - به طریق عدم ثبوت ردع - و فحص از رادع در ناحیه‌ی سیره‌های عقلانیّه دنبال نمود؛ بلکه تفاوت دیگر در میدان شرط معاصرت بروز می‌یابد. با این توضیح که می‌توان با استفاده از قانون ملازمه‌ی حکم عقل و شرع، قائل بر عدم اشتراط معاصرت، در حجّیت سیره‌های عقلانیّه شد و این در حالی است که در سیره‌های

۱. همان، صص ۱۷۸ و ۱۷۷.

۲. همان، ص ۱۷۸.

۳. نجم‌آبادی، ابوالفضل، الاصول: من تقریرات بحث العلمین الایتین النائینی والعراقی، ج ۲، ص ۲۵۹.

متشرّعه احراز شرط معاصرت سیره با عصر معصوم (علیه السلام) شرط است؛ چه آن که ممکن است «سیره»، انگیزه‌ای از عادات باطلی باشد که در میان جوامع اسلامی ریشه دوانده است؛ به گونه‌ای که مخالفت با آن قبیح و رعایت آن حسن می‌نماید.

اما اگر در مقام بیان وجوه اختلاف، به آن دسته از بنائات عقلایی اشاره شود که در مسیر اتحاد مسلک شارع با عقلا، مانع وجود دارد - چه «سیره» در امور شرعی جاری باشد و چه جریان آن در امور شرعی معلوم نباشد - در این صورت مناسب‌تر آن است که وجه تمایز را صرفاً در باب اشتراط احراز موضع موافق شارع و فحوص از رادع، در ناحیه‌ی «سیره‌ی عقلا» - بر خلاف «سیره‌ی متشرّعه» - دنبال نماییم و اشتراط معاصرت نیز در زمره‌ی وجوه تشابه آن دو قرار خواهد گرفت. افزون بر این، در منابع متأخر شیعی تفصیل‌های دیگری نیز گزارش شده است. به عنوان نمونه، شهید صدر از سه قسم «سیره» یاد می‌کند:

۱. قسم اول، سیره‌ای است که بر امور توقیفی و شرعی محض واقع گشته و پرواضح است که در آن تشرّع متشرّعه حیثیتی تعلیلی یافته است. نظیر «سیره‌ی متشرّعه» بر جهر در نماز ظهر در روز جمعه (در قالب فرض). به مثل چنین سیره‌ای، «سیره‌ی متشرّعه به معنای خاص» گفته می‌شود.

۲. قسم دوم، سیره‌ای است که ممارست متشرّعه بر آن می‌تواند از حیث تشرّعشان باشد و یا به مقتضای طبع عقلایی‌شان؛ مانند: سیره‌ی اصحاب ائمه (علیهم السلام) بر عمل به مضمون اخبار ثقات، بدون آن که قطع داشته باشیم که این «سیره» از طبیعت عقلایی آنان منشأ یافته است و یا از حیث تشرّعشان. به مثل چنین سیره‌ای، «سیره‌ی متشرّعه به معنای عام» اطلاق می‌گردد.

۳. قسم سوم و نقطه مقابل دو قسم اخیر، سیره‌ای است که در آن احراز شده است که طبیعت عقلایی بدون وجود دواعی خارجی، انعقاد چنین سیره‌ای را مقتضی است.^۱

در دو قسم اول از «سیره»، احراز شرط معاصرت لازم است؛ چه آن که در میدان استنباط حکم شرعی، سیره‌ای مفید است که کاشف از موضع شارع باشد و کشف از موضع شارع بر معاصرت سیره با عصر تشریع، متوقّف است.^۲

هم‌چنین هر دو معنا از «سیره‌ی متشرّعه» به طریق برهان‌ی و کشف علت به واسطه‌ی معلول، حجّیت می‌یابند؛^۳ بدین معنا که صرف اثبات معاصرت، در حجّیت آنان کافی است. جز آن که، دلالت

۱. صدر، محمد باقر، *بحوث فی علم الاصول*، به تقریر محمود هاشمی شاهرودی، ج ۴، صص ۲۴۷ و ۲۴۸.

۲. همان، ص ۲۳۷.

۳. نقد: به نظر می‌رسد که معنای دوم نمی‌تواند به ملاک کشف علت به واسطه‌ی معلول، حجّیت یابد؛ زیرا محتمل است که «سیره»، ریشه در ارتکازات ناب عقلایی داشته باشد. به دیگر بیان، اگرچه غفلت از فحوص و پرسش نسبت به موقف

«سیره‌ی متشّعه به معنای خاص» از دلالت «سیره‌ی متشّعه به معنای عام» قوی‌تر است؛ زیرا از یک سو احتمال آن که منشأ آن طبع عقلایی باشد، منتفی است و از طرف دیگر منشأ وقوع خطا در آن ممکن است خطای حسّی و به عبارت دیگر خطای متشّعه در دریافت بیان شرعی باشد که این احتمال، بر اساس ویژگی کثرت، حساب احتمالات و منطق استقرا منتفی است.^۱

نکته‌ای که باید در رابطه‌ی با قسم دوم توجه داشت آن است که برخی از اصولیان استدلال بر «سیره‌ی متشّعه» در امور غیر توقیفی نظیر حجّیت خبر ثقه را بی‌اشکال دانسته‌اند؛ از این رو، حجّیت «سیره‌ی متشّعه» در کنار بنائات عقلایی، از قبیل تعدّد ادله در موضوعی واحد است.^۲ در مقابل، دیگرانی بازگشت این قسم از «سیره‌ی متشّعه» را به بنائات عقلایی می‌دانند؛ به گونه‌ای که نخواهد توانست به عنوان دلیلی مستقل در کنار بنائات عقلایی قد برافرازد.^۳

اما نسبت به قسم سوم - که وجه تمایز «سیره‌ی متشّعه» از «سیره‌ی عقلا» در قیاس همین قسم با دو قسم پیشین مبّین می‌شود - کافی است ثابت شود که طبیعت عقلایی در صورت عدم ردع و رهایی از قیود خارجی، اقتضای چنین عملی را دارد؛ هرچند که عمل اصحاب ائمه (علیهم‌السلام) و عقلای معاصر آنان بر طبق مقتضای این طبیعت، ثابت نگردد و اما در حجّیت مثل چنین سیره‌ای، صرف عدم ثبوت ردع کافی نیست، بلکه عدم ردع باید ثابت گردد؛ چه آن که انعقاد «سیره‌ی عقلائیه» - بر خلاف «سیره‌ی

شرعی از سوی جمیع متشّعه - به حساب احتمالات و منطق استقرا - ممتنع است و در نتیجه، «سیره» - بنفسه - استناد به موقف شارع یافته و دیگر نیازی به فحص از رادع نخواهد بود؛ لیکن این سخن در مواردی که ارتکاز امری راسخ در طبع عقلایی باشد، تمام نخواهد بود؛ چه آن که در این صورت عمق و وسعت رسوخ ارتکاز، مظنه‌ی غفلت جمعی از فحص و پرسش را قوّت می‌بخشد؛ به گونه‌ای که موجبات تخیل نسبت به موضع ملائم و موافق شارع را فراهم می‌آورد. با این توضیح، بر خواننده‌ی محترم پوشیده نخواهد بود که قسم دوم از «سیره‌ی متشّعه» در حجّیت خود نیازمند اثبات عنایتی زاید (یعنی فحص از رادع) خواهد بود؛ بله، تنها می‌توان بیان داشت که در صورت وجود رادع، التزام و تدبّر متشّعه مانع از انعقاد «سیره» می‌گشت؛ بنابراین، صرف تحقق «سیره» برای اثبات عدم ردع کافی است و این بیان، تنها در مورد سیره‌های متشّعی نوع نخست، صادق است. (هاشمی شاهرودی، محمود، *اصواء و آراء: تعلیقات علی کتابنا «بحوث فی علم الاصول»*، ج ۲، ص ۲۴۷).

۱. صدر، محمد باقر، *بحوث فی علم الاصول*، به تقریر محمود هاشمی شاهرودی، ج ۴، ص ۲۴۸.

۲. نائینی، محمد حسین، *فوائد الاصول*، به تقریر محمد علی کاظمی خراسانی، ج ۳، ص ۱۹۴.

۳. خمینی، روح الله، *انوار الهدایه فی التعلیقه علی الکفایه*، ج ۱، ص ۳۱۵؛ حائری، عبدالکریم، *درر الفوائد (طبع جدید)*، ص ۳۹۳؛ مؤمن قمی، محمد، *تسدید الاصول*، ج ۲، ص ۱۰۲.

متشرّعه» در دو قسم اخیر - معلول و زائیده‌ی بیان شرعی نمی‌باشد، بلکه زائیده‌ی قضیه‌ای است عقلایی که شرعاً احتمال ردع از آن محتمل است.^۱

یادآوری

متأسفانه عدم دقّت در بکارگیری تعابیر مناسب - در برخی از نوشته‌های متکفّل بحث از دلیلیّت «عرف» و «سیره» - موجبات خلط مباحث و در نتیجه، آشفتگی ذهنی را فراهم آورده است که بر مخاطب است تا با در نظر داشتن سایر قرائن موجود در متن، مراد واقعی نویسنده را دریابد که بدون شک توجّه به نکاتی از این دست، در فهم درست مخاطب تأثیری به غایت بنیادین خواهد داشت.

به عنوان نمونه، در کتب اصولی شهید صدر، دو بیان دیگر نیز در رابطه با گونه‌های «سیره»^۲ دیده می‌شود. وی در یک تقسیم‌بندی، سخن از سیره‌هایی به میان آورده است که جهت کشف حکم شرعی واقعی یا ظاهری به کار می‌آید و از این رو حجّیت آنان بر اثبات عنایتی زاید یعنی همان موضع موافق شارع که حدّ اقل آن سکوتی تقریرآمیز است، متوقف می‌باشد.^۳

وی از این قسم، با عنوان «سیره‌ی متشرّعه» یاد می‌کند؛ لیکن به نظر می‌رسد که «سیره‌ی متشرّعه» به مفهوم خاص را اراده نکرده باشد؛ بلکه در این مقام مقصود از «سیره‌ی متشرّعه»، همان سیره‌ی مُشرّع حکم شرعی - اعم از عقلایی و متشرّعی - است.^۴

همو در تقسیمی دیگر، از دو قسم «سیره» یاد نموده است که این تقسیم نیز در راستای قسم سابق، توجیه می‌شود. به بیان دیگر، از آن‌جا که «سیره» گاه جهت کشف از حکم شرعی به کار می‌آید و این حکم نیز گاه واقعی و زمانی دیگر ظاهری است، دو قسم از «سیره» لحاظ می‌شود:

۱. «سیره» به لحاظ مرحله‌ی واقع که منظور همان سلوک معین در مسایل مربوط به حکم شرعی واقعی است؛ اعم از آن که تکلیفی باشد و یا وضعی.^۵

۱. صدر، محمد باقر، *بحوث فی علم الاصول*، به تقریر محمود هاشمی شاهرودی، ج ۴، ص ۲۴۷.

۲. به گفته‌ی شهید، مقصود از «سیره» در این تقسیم‌بندی، اعم از «سیره‌ی عقلا» و «سیره‌ی متشرّعه» می‌باشد. (ر. ک:

صدر، محمد باقر، *بحوث فی علم الاصول*، به تقریر محمود هاشمی شاهرودی، ج ۴، ص ۲۳۴).

۳. همان، ص ۲۳۶.

۴. هاشمی شاهرودی، محمود، *اضواء و آراء: تعلیقات علی کتابنا «بحوث فی علم الاصول»*، ج ۲، ص ۲۴۴.

۵. صدر، محمد باقر، *دروس فی علم الاصول*، ج ۲، ص ۱۱۴ و ۱۱۵؛ همو، *بحوث فی علم الاصول*، به تقریر محمود

هاشمی شاهرودی، ج ۴، ص ۲۳۶.

۲. «سیره» به لحاظ مرحله‌ی ظاهر که منظور همان سلوک معینی است که به هنگام شک در حکم واقعی اتخاذ می‌شود. به دیگر سخن، مقصود همان سلوک جمعی در اکتفا نمودن به ظنّ خاص و حجّیت امارات است که موجب کشف از حکم شرعی ظاهری می‌گردد.^۱

چکیده‌ی گفتار

آنچه بیان شد، گزارش کوتاهی از اشتراط امضا در حجّیت دلیل «سیره» بود که در پرتو مقارنه‌ای موجز، تحلیل گشت. قصد اصلی ما در این جستار، تبیین کامل وجوه تمایز و تفارق میان این دو قسم از دلیل «سیره» نبود؛ بلکه آنچه مقصود ما واقع گشت، تمییز این دو مفهوم از یک‌دیگر در جهت اشتراط موضع موافق شارع بود؛ تمایزی که ضمن تنقیح و تثبیت مدّعا، موجبات آشفته‌گی علمی را فراهم نیاورد.

حاصل آن‌که، مقایسه و مقارنه‌ی انگاره‌های مطرح در باب حجّیت هر دو قسم از دلیل «سیره»، ما را به محوری مشترک در گفته‌ها؛ یعنی موضع ملائم و موافق شارع - که حداقل آن عدم ثبوت ردع است - واقف می‌سازد؛ چه این که آن‌چه در همه این گفته‌ها - به صراحت یا به ظهور - مورد تأکید قرار گرفته، سخن از فعل و تقریر معصوم (علیه السلام) است که معنایی جز اشتراط ضمنی مافوق ندارد؛ جز آن‌که در شیوه‌ی دلالت هر یک بر موضع موافق شارع، تفاوت‌هایی ظاهر می‌شود. از این رو، متصدّی استنباط کوشیده است تا به «سیره‌ی متشرّعه» در چهارچوب «سنت»، تفسیری روشن بخشد که در مبحث پیش‌رو، متعرّض نکاتی در این باره خواهیم شد.

مبحث دوم - نسبت سنجی با تأسیسات مشابه

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، وقوف کامل بر «سیره‌ی متشرّعه» - چه در مرحله‌ی ثبوت و چه در مرحله‌ی اثبات - در گرو اتخاذ رویکردی مقارنه‌ای با تأسیسات مشابه است. در مبحث پیشین، تا حدّی به رابطه‌ی این نهاد با «سیره‌ی عقلا» پرداخته شد. هم‌اکنون در مبحث پیش‌رو، رابطه‌ی این نهاد را با اقسام سنت و نیز «ارتکاز متشرّعی» تبیین می‌نماییم و اما رابطه‌ی «سیره‌ی متشرّعه» با اجماع - بنا بر ضرورت - در مباحث آتی مورد بررسی و مذاقّه قرار گرفته است.

^۱ همان.

گفتار اوّل - نسبت «سیره‌ی متشرّعه» با «سنت»

مطالب پیشین نشان داد که حجّیت «سیره» - اعم از سیره‌ی عقلا و سیره‌ی متشرّعه - بر مبنای شرط «معاصرت» و به عنوان یکی از اقسام «سنت» پایه‌ریزی شده است. از این رو، سیره‌ای حجّت است که کاشف از «سنت قولی»، «سنت فعلی» و «سنت تقریری» باشد؛ در غیر این صورت، اگر بازگشت «سیره» به یکی از این سه نباشد، فاقد حجّیت است؛ زیرا آن‌چه به قطع منتهی نشود، حجّت نخواهد بود و شک در حجّیت شیء، جهت عدم حجّیت آن کافی است.^۱

لیکن باید توجه داشت، از آن‌جا که «سیره‌ی متشرّعه» به ملاک کشف از رأی معصوم (علیه السلام) در امور شرعی محض، حجّیت یافته است، حکم مستفاد از این قسم سیره، حکمی تأسیسی از جانب معصوم (علیه السلام) است که از قول یا فعل وی حکایت دارد.^۲ طبق این منطق، می‌توان بازگشت «سیره‌ی متشرّعه» را به «سنت قولی» و یا «سنت فعلی» منحصر دانست.

به دیگر بیان، جریان «سیره‌ی متشرّعه» در امور توقیفی محض، حاکی از وجود تأسیسی از جانب شارع در قالب قول یا فعل است که مبنای عمل متشرّعه واقع گشته است؛ زیرا بنا بر دکرین شیعه، موضع منفعل شارع در توقیفیات مطرح نیست و در این گونه مواضع به ناچار بایستی سراغ از تأسیس شارع گرفت.

طبق این منطق، طرق دست‌یابی به رأی معصوم (علیه السلام) منحصر در اخبار حاکی از کلام یا فعل وی نیست؛ بلکه «سیره‌ی متشرّعه» نیز اگرچه همانند روایات، به طور مستقیم، اخبار از قول و رأی معصوم (علیه السلام) ندارد و لیکن به نحو غیر مستقیم، دالّ بر آن است که عمل متشرّعان، ناشی از توجیهی از جانب شارع است؛ توجیهی که به مقتضای زمان بر ما مخفی مانده است.^۳

به دیگر بیان، از وجود چنین سیره‌ای حدسی قطعی بر وجود خبر حاکی از قول و فعل معصوم (علیه السلام) زده می‌شود که در گذر زمان ضایع گردیده است. چنین سیره‌ای، «خبر حدسی» نام می‌گیرد؛ هم‌چنان که روایات، اخبار حسّی نام دارند.

بنا بر سخن فوق، بازگشت «سیره‌ی متشرّعه» به «سنت تقریری» امتناع وقوعی می‌یابد؛ چه آن‌که به لحاظ ماهوی، «سیره‌ی متشرّعه» - به معنای مصطلحش - به سیره‌ای اطلاق می‌گردد که در امور توقیفی محض، جریان یابد و به هیچ عنوان، حیثیت عقلایی اصحاب سیره، در تکوّن آن، وجه تعلیلی نداشته

۱. حکیم، محمد تقی، *الأصول العامة في الفقه المقارن*، متن، ص ۱۹۳.

۲. قوچانی، علی، *تعليقة القوچانی على كفاية الأصول*، ج ۲، ص ۵۴۵.

۳. حکیم، محمد کاظم، *المدخل إلى علم الأصول دروس في مبادئ علم الأصول*، ص ۷۴.

باشد. این در حالی است که مقصود از «تقریر»، کشف تأیید و رضایت معصوم (علیه السلام) نسبت به چیزی است که عرف یا عقلا، مستقلاً معتبر دانسته‌اند. از دیگر سو، موضع منفعل شارع در امور توقیفی، پذیرفته نیست و ابراز رأی از سوی ایشان، ضروری است؛ از این رو، با وجود تأسیس شارع - اعم از قولی یا فعلی - در امور شرعی محض، تقریر معصوم (علیه السلام) در برابر افعال متشّرعان، لغو و به دور از شأن شاریت است. طبق این گفته، بازگشت «سیره‌ی متشّعه» به «سنت تقریری» محال می‌شود.

لیکن، به باور نگارنده، تنها یک فرض در مسئله باقی است و آن امکان بازگشت «سیره‌ی متشّعه» به «سنت تقریری» در مباحث مربوط به شُئِن^۱ است؛ زیرا ممکن است عملی در زمره‌ی شُئِن، از جانب فردی پایه‌گذاری شده و سپس در قالب سیره‌ی رایج، در میان متشّعه استمرار یافته و آن‌گاه امام (علیه السلام) آن را تقریر نموده است.

از دیگر سو، احکام مستفاد از بناهای عقلایی، به عنوان احکامی عقلایی، در زمره‌ی مسایل امضایی قرار می‌گیرند که در این صورت، «سیره‌ی عقلاییه» کاشف از «سنت تقریری» است؛ زیرا حاکی از تأیید شارع نسبت به مضمون آن چیزی است که عقلا مستقلاً معتبر یافته‌اند. از این رو، سکوت معصوم (علیه السلام) در برابر فعل و یا ترک فعلی که در منظر او انجام گیرد - در صورتی که مانعی از ابراز رأی نباشد و ردعی نیز ثابت نباشد - کاشف از رضایت‌مندی او خواهد بود. این سکوت می‌تواند در برابر فعلی شخصی و در واقعه‌ای معین صورت پذیرد و یا آن‌که معصوم (علیه السلام) در برابر سلوکی جمعی، سکوت تقریرآمیز خویش را نشانی بر رضایت قرار دهد. قسم اخیر، در لسان دانشیان با عنوان «سیره‌ی عقلا» شناخته می‌شود.^۲

تحقیق فوق ما را به وجود سه تفاوت، هدایت می‌کند:

۱. به لحاظ شکلی، «سیره» از جنس عملی شایع است و این در حالی است که در «سنت تقریری» - به مفهوم خاص آن - ما در واقعه‌ای معین با عملی فردی روبه‌رو هستیم؛ اگرچه در هر دو، سکوت معصوم (علیه السلام) دالّ بر رضای اوست.

۲. در «سنت تقریری»، فعلی جزئی در منظر معصوم (علیه السلام) انجام می‌گیرد؛ به این معنا که حضور امام (علیه السلام) در محل وقوع فعل، شرط است و این در حالی است که آنچه در «سیره‌ی عقلا» اهمیت یافته، ممارست بر عمل، در زمان حیات امام (علیه السلام) است؛ هرچند امام (علیه السلام) مستقیماً شاهد بر آن نبوده باشد. به

^۱. مقصود از شُئِن در این‌جا همان اعمال مستحب و نوافلی است که فرد بر انجامش، مستحقّ ثواب و اقا بر ترک آن، غیر معاقب است. (ر. ک: انصاری، زکریا بن محمد، *الحدود الانیقة و التعریفات الدقیقة*، ج ۱، ص ۷۶).

^۲. صدر، محمد باقر، *دروس فی علم الاصول*، ج ۲، صص ۱۱۶ و ۱۱۵.

دیگر سخن، «سیره‌ی عقلانیّه» به دلیل طبیعت گسترده‌اش، موضع‌گیری امام علیه السلام را در عصر حضور می‌طلبد و نبود موضع‌گیری سلبی، دلیل بر امضای مضمون «سیره» است.

۳. به باور نگارنده، تفاوت دوم را می‌توان در طریق احراز موضع موافق شارع دنبال کرد. با این توضیح که سکوت و عدم ردع شارع در برابر سلوک شخصی، باید با دلیل خاص اثبات گردد؛ چه بسا شارع فرد را از رفتار منع نموده باشد؛ لیکن به دلیل شخصی بودن فعل، بر تکرار ردع اهتمام نداشته است و از این رو، شاهد بازتاب آن در روایات نمی‌باشیم. اما در رابطه با سلوک نوعی عقلا، صرف عدم وصول ردع، کاشف از عدم ردع خواهد بود؛ زیرا ردع از رفتار جمعی، در شرایط گوناگون تکرار می‌گردد و به حساب احتمالات، مخفی ماندن همه‌ی این روایات به دور از ذهن است.

گفتار دوم - نسبت «سیره‌های عملی» با «ارتکازات ذهنی» متشرّعه

فقه‌ها در برخی از مواضع و آن هم در قالب استنادات خرد فقهی، به «ارتکاز متشرّعه» نیز توجّه داشته و اجمالاً آن را در زمره‌ی ادله‌ی استنباط قرار داده‌اند. پیش‌تر گذشت که مقصود از این اصطلاح، ظاهراً ادراک و شعور ناخودآگاه متشرّعه نسبت به نوع حکم است که اجمالاً می‌توان بیان داشت علّت پیدایش آن، پابندی متشرّعه به کیش و مذهب خود بوده است.^۱

به باور نگارنده، بنا بر تعریف فوق می‌توان بیان داشت، حکمی که در اثر تکرار مستمرّ سیره‌های متشرّعی مشروع، در ذهن ثبوت و استقرار یافته باشد را «ارتکاز متشرّعه» نامند که به شرط معاصرت و عدم ثبوت ردع قطعی^۲ دلالتی بس قوی‌تر از «سیره‌ی متشرّعه» دارد؛ لیکن، اثبات چنین نتیجه‌ای در عالم دلیلیّت و اثبات، خود در گرو تحلیل ارتکازات متشرّعه بر پایه‌ی سیره‌های متشرّعی در عالم تعین و وجود است؛ به دیگر سخن، تنها آن دسته از ارتکازاتی حجّیت می‌یابند که معلول و مولود سیره‌های رایج و مشروع متشرّعه باشند؛ این چنین است که می‌توان بیان داشت، در بدو امر، سیره‌ای مشروع نمود خارجی یافته و به تدریج در طول زمان، استمرار «سیره» منجر به فهم عمیق متشرّعه نسبت به نوع حکم گردیده است که به لحاظ رتبه‌ی حجّیت بر «سیره‌ی متشرّعه» برتری دارد.

تثبیت نظریه‌ی مختار را با بررسی اندیشه‌ها در رابطه‌ی با نسبت ارتکازات و سیره‌های متشرّعی در عالم تعین پی می‌گیریم.

۱. حسینی، محمد، *الدلیل الفقهي تطبیقات فقهية لمصطلحات علم الأصول*، ص ۲۰.

۲. انصاری، محمد علی، *الموسوعة الفقهية المیسرة*، ج ۲، ص ۳۹۲.

صاحب *بیان الاصول* رابطه‌ی «ارتکاز» با «سیره» را از نوع تلازم عرفی علی - معلولی می‌داند. به دیگر سخن، هر سیره‌ای، نتیجه‌ی ارتکاز و هر ارتکازی، علّت سیره است. مثلاً گفته می‌شود: «سیره‌ی عقلا» بر حجّیت خبر ثقه در مقام تنجیز و اعدار، نتیجه‌ی «ارتکاز عقلایی» در آن مقام است؛ هم‌چنان که «ارتکاز عقلایی» بر حجّیت قول ثقه، علّت تکوّن و تحقّق «بنای عقلا» بر معامله‌ی خبر ثقه به منزله‌ی علم - در مقام تنجیز و اعدار - است. مشابه تقریر فوق، در «سیره‌ی متشرّعه» و «ارتکاز متشرّعی» نیز جاری است.^۱

لیکن به عقیده‌ی نگارنده، با تأمل در مسئله، رابطه‌ای از نوع «عموم و خصوص من وجه» میان «ارتکاز» و «سیره» تصویر می‌یابد؛ زیرا ممکن است ارتکازی تحقّق یابد، لیکن به علّت وجود موانعی چون تقیّه، سیره‌ای بر طبق آن شکل نگیرد. از طرف دیگر تکوّن «سیره» ناشی از وجود مصالحی خاصّ در مسئله نیز محتمل است؛ بی‌آن‌که بر پایه‌ی ارتکازی قبلی تحلیل گردد.

لازم به ذکر است، تصویر رابطه‌ی فوق در قالب نسبت «عموم و خصوص من وجه» تنها علیّت منحصره‌ی «ارتکاز» را در معرض انکار قرار می‌دهد؛ یعنی ممکن است سیره‌ای ناشی از عاملی غیر ارتکاز چون وجود قوّه‌ی تشریعی، جریان یابد. هم‌چنین، اگرچه «ارتکاز»، مقتضی وجود «سیره» است و لیکن گاه به علّت عدم تحقّق موضوع و یا وجود مانعی از قبیل تقیّه، تحقّق «سیره» ممتنع می‌گردد. با این حال، سید صادق حسینی شیرازی تقریر فوق را ناتمام یافته است و در مقام علّت بیان می‌دارد: «کلام در باب حجّیت است، نه در باب موانع؛ علم به حجّت نیز موانع محتمل از قبیل «تقیّه» را منتفی می‌دارد».^۲

مشاهده می‌شود که گفته‌ی فوق نه تنها راه‌گشا نیست؛ بلکه رمزگشایی سخن مبهم مصنّف، از امتزاج ناصحیح مواضع خبر می‌دهد.

به دیگر سخن، امعان نظر در مطلب فوق گواه بر آن است که به باور مصنّف وجود موانع خارجی، حجّیت حجّت را تحت شعاع خود قرار می‌دهد و مانع با اصابت به حجّت در ظرف تقیّه، آن را فاقد حجّیت می‌سازد.

حال در محلّ بحث چنین می‌توان گفت: اصابت مانعی خارجی از قبیل تقیّه به ارتکازات ذهنی، منجر به عدم نمود خارجی آنان در قالب سیره‌ی رایج خواهد شد و در نتیجه، این دسته از ارتکازات ذهنی، فاقد حجّیت خواهند بود.

۱. حسینی شیرازی، صادق، *بیان الاصول*، ج ۱، ص ۲۳۷.

۲. همان.

در ادامه، گویا مصنّف بر این باور می‌یابد که نسبت «سیره» و «ارتکاز» را بایستی در مقام حجّیت دنبال نمود. بر این بنیان بیان می‌گردد که در عالم اثبات و در مقام حجّیت است که میان «ارتکاز» و «سیره»، رابطه‌ای علیّ - معلولی تصویر می‌یابد؛ چه آن‌که، بنا بر تحلیل پیشین از باور مصنّف - مبنی بر انتفای حجّیت در صورت وجود مانع - تنها آن دسته از ارتکازاتی حجّت خواهند بود که با مانع خارجی مواجه نشده‌اند و در نتیجه در قالب سیره‌ی رایج، نمودی عینی یافته‌اند. بر این بنیان، علم به حجّت، موانع محتمل را منتفی می‌دارد؛ در این صورت است که به ضرس قاطع می‌توان بیان داشت: هر ارتکازی، علّت «سیره» خواهد بود. به باور نگارنده، این که مصنّف عبارات خویش را در مقام بیان رابطه‌ی علیّ - معلولی «ارتکاز» و «سیره»، در قالب قضیه‌ی موجهی کلیّه بیان داشته، گواه بر معتقد فوق است؛ چه آن‌که صرفاً در مقام حجّیت و با اعتقاد به انتفای حجّیت به طریق مانع است که تلازم علیّ - معلولی دو نهاد فوق، به صورت موجهی کلیّه تصویر می‌یابد.

بنا بر این بنیان است که نسبت «عموم و خصوص من وجه» در این مقام معنای محصلی ندارد؛ بلکه «عموم و خصوص من وجه» در مقام تعین خارجی و در حاقّ واقع است که تحقّق می‌یابد؛ چه آن‌که گاهی از اوقات ارتکازی شکل می‌یابد، لیکن به لحاظ وجود موانع در مسئله، فاقد نمود خارجی خواهد بود.

خلاصه‌ی سخن آن‌که تمامی استدلال مصنّف در ناتمام یافتن رابطه «عموم و خصوص من وجه» میان «سیره» و «ارتکاز»، حول دو محور سامان می‌یابد: ۱. اعتقاد به انتفای حجّیت در صورت وجود مانع ۲. تحلیل تلازم علیّ و معلولی در مقام حجّیت و عالم اثبات.

لازم به ذکر است، آن‌چه در کلام فوق بیان گشت، صرفاً تحلیل ذهنی نگارنده از عبارت موجز و به غایت مجمل مصنّف بود که ما را به مناقشات وارد بر کلام مصنّف واقف می‌سازد: نخست آن‌که، دو چیزی که مصنّف بر آن باور یافته، محلّ بحث و کلام، و اثبات آن بر عهده‌ی مدّعی است.

دوم آن‌که، بر فرض تمام بودن معتقّدات مصنّف و بنا بر تحلیل وی، صرفاً اثبات علیّت «ارتکاز» نسبت به سیره‌های رایج ممکن خواهد بود و اما اثبات این موضوع که هر سیره‌ای، نتیجه‌ی ارتکاز است (در قالب قضیه‌ی موجهی کلیّه)، خود دلیلی مستقل می‌طلبد؛ چه آن‌که فرض حصول «سیره»، بدون تحقّق ارتکاز نیز محتمل است که مصنّف متعرّض آن نشده است. بنابراین، مصنّف با تحلیل خویش - بر فرض صحت آن - باز هم نخواهد توانست تلازم عرفی میان دو نهاد را اثبات کند؛ بلکه نهایت امر، تصویر رابطه‌ی «عموم و خصوص مطلق» میان آنان خواهد بود. با این توضیح که در مقام حجّیت و در عالم اثبات بیان گردد: هر ارتکازی، علّت «سیره» واقع می‌گردد؛ لیکن «سیره» می‌تواند

ریشه در ارتکاز داشته باشد و یا آن که بدون تحقّق آن، شکل گیرد. مؤید این سخن نیز مطلبی از شیخ محمد علی انصاری است که بیان می‌دارد:

هر اندازه، نفوذ و رسوخ قوه‌ی تشریعی - به عنوان یکی از مناشیء ارتکاز - در قلوب آدمیان بیش‌تر باشد، عمق و دوام ارتکاز نیز بیش‌تر خواهد بود و در مقابل نیز اگر نیروی قهری و غیرنافذ در قلوب آنان باشد، زمینه‌ی مناسب ارتکاز را نخواهد یافت؛ بلکه چه بسا مردم بر وفق آن عمل نمایند و لیکن ارتکازی اصلاً حاصل نگردد.^۱

دیگری نیز نسبت «ارتکاز» و «سیره» را چنین بیان می‌دارد:

مفهوم مرتکز در اذهان، گاه مفهوم نظری صرف است (نظیر ارتکاز این که دو نفر، بیش از یک نفر است) و گاه مفهومی است نظری که بر پایه‌ی آن عملی مبتنی است (نظیر ارتکاز عقلاً بر حجّیت خبر ثقه که عقلاً حیات و معیشت خویش را بر این اصل مرتکز، مبتنی ساخته‌اند و یا نظیر ارتکاز مسلمانان بر حرمت کعبه و قرآن، به گونه‌ای که متعرّض به آن دو را به اشدّ مجازات خواهند رساند) ... با این حال، مراد از «ارتکاز» به عنوان دلیل - بنا بر آن چه از موارد استعمال آن در کلمات فقیهان و اصولیان استفاده می‌شود - ارتکازی است که سیره‌ی عملی بر طبق آن موجود باشد و «ارتکاز»، در حقیقت پشتوانه‌ی فکری «سیره» به شمار آید.^۲

مشاهده می‌شود که طبق این گفته نیز «سیره» بر پایه‌ی «ارتکاز» تحلیل می‌گردد.

در مقابل اندیشه‌ی فوق، صاحب *الأصول العامة فی الفقه المقارن* می‌افزاید:

افزون بر انعقاد فراوان «سیره» بر فعل و یا ترک عمل، یک نوع فهم عمیق نسبت به نوع حکم در اذهان متشرّعه شکل می‌گیرد و به عنوان ارتکاز متشرّعی - مشروط به شرایطی - حجّیت می‌یابد.^۳ مشاهده می‌شود، گفته‌ی وی در تقدّم رتبی «سیره» بر «ارتکاز» در عالم وجود، ظاهر است.

دیگری نیز بیان می‌دارد:

آن چه از «سیره» که در اثر تکرار بیش‌تر در ذهن و عقل مردم جایگزین شده و ثبوت و استقرار یافته باشد و مبدأ آن معلوم نباشد، آن را «ارتکاز عقلاً» نامند و اگر چنین باشد، ارتکاز و مرتکرات عقلایی حتی از «سیره‌ی عقلاً» و عرف، قوی‌تر هستند.^۴

۱. انصاری، محمد علی، *الموسوعة الفقهية الميسرة*، ج ۲، ص ۳۹۰.

۲. همان، ص ۳۹۱.

۳. حکیم، محمد تقی، *الأصول العامة فی الفقه المقارن*، متن، ص ۱۹۴.

۴. فیض، علی رضا، مقاله‌ی «ارتکازات عرفی»، فصل‌نامه‌ی «فقه و مبانی حقوق (دانشگاه آزاد بابل)»، ش ۱، پاییز ۱۳۸۴، ص ۳۲.

پیش‌تر گذشت که شهید صدر و برخی دیگر از اصولیان، مقصود از «سیره» را اعم از فعل و ارتکاز خارجی دانسته‌اند؛ ارتکازاتی که به علّت عدم تحقّق موضوع، سلوکی خارجی بر پایه‌ی آن شکل نیافته است.^۱

تحلیل مطالب فوق - در عرض یک‌دیگر - موجبات آشفتگی ذهنی را فراهم می‌آورد و پرسش از این سؤال که «کدام یک از دو نهاد «سیره» و «ارتکاز» بر پایه‌ی دیگری تحلیل می‌یابد؟» هم‌چنان به قوّت خود باقی است.

به اعتقاد نگارنده، پاسخ این پرسش را بایستی در مقام تفکیک میان دو قسم از «سیره» - «سیره‌ی عقلانیّه» و «سیره‌ی متشرّعه» دنبال نمود.

به دیگر سخن، در تحلیل نسبت میان «سیره» و «ارتکاز»، هیچ‌یک از گفته‌های فوق تامّ و کامل نمی‌باشد؛ بلکه نظر صحیح، ساختاری آمیخته از این دو - آن هم در مقام تفکیک دو قسم از سیره‌ی عقلایی و متشرّعی - خواهد بود.

به دیگر سخن، به زعم راقم این سطور، اشتباه بزرگ دیگری که ره‌آورد پربشانی و آشفتگی نوشته‌ها در باب دلیل «سیره»، خلط ناصحیح مباحث و در نتیجه، امتزاج مباحث مربوط به دو قسم از دلیل «سیره» - سیره‌های عقلایی و متشرّعی - می‌باشد، عدم گسست میان ارتکازات عقلایی و ارتکازات متشرّعی است که موجبات آشفتگی ذهن مخاطب را فراهم می‌آورد. نگارنده در تقریر ذیل با تفکیک مباحث سعی در به دور ماندن از آفت و آسیب فوق دارد. به تقریر ذیل که حاصل اهتمام نگارنده، جهت ماهیّت‌شناسی دقیق و صحیح دلیل «ارتکاز» است، توجّه نمایید.

ابتدا بحث را با محوریت «بنائات و ارتکازات عقلایی» دنبال می‌کنیم:

به باور نگارنده، سخن از نسبت «عموم و خصوص مطلق» در باب رابطه‌ی «سیره‌ی عقلانی» و «ارتکاز عقلایی» تمام است؛ چه آن‌که گاه محتمل است، ارتکازی عقلایی، منشأ یافته‌ی از فطرت و غریزه، تحقّق یابد؛ لیکن به جهت وجود مانع و یا عدم تحقّق موضوع در عالم خارج، در قالب سیره‌ای رایج، نمود خارجی نیابد. مثلاً در رابطه‌ی با ثبوت کریت به طریق قول ذوالید، چنین استدلال شده است:

سیره‌ی عملی در این مقام، اگرچه به علّت ندرت ابتلا، غیر ثابت است؛ لیکن سیره‌ی ارتکازی محقّق است؛ چه آن‌که نزد متشرّعه تردیدی بر جواز اعتماد به خبر ذوالید در کریت و نجاست و غیر آن دو وجود ندارد و سیره‌ی ارتکازی نیز هم‌چون سیره‌های عملی حجّت است.^۱

۱. صدر، محمد باقر، *بحوث فی علم الاصول*، به تقریر محمود هاشمی شاهرودی، ج ۴، ص ۲۳۴؛ وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، *الفوائد الحائریة*، ص ۷۰؛ حسینی شیرازی، صادق، *بیان الاصول*، ج ۱، ص ۲۱۲.

گفتنی است، باید توجّه داشت که اگرچه حکیم در نمود فقهی فوق، سخن از ارتکازات متشرّعه را به میان آورده است؛ لیکن گو آن که این بزرگ نیز - مع الأسف - از آسیب امتزاج مباحث به دور نبوده است و عنوان متشرّعه را با توجّه به حیثیت عقلایی آنان لحاظ نموده است؛ چه آن که بر خواننده‌ی محترم پوشیده نخواهد بود که اعتماد بر خبر ذوالید از مواضع عقلایی است؛ خواه مورد آن مسئله‌ای کاملاً شرعی از قبیل کریت و نجاست باشد و یا مسایل عقلایی محض از قبیل ملکیت.^۲

مشاهده می‌شود در مثال فوق، ابتدا ارتکازی بر مبنای مسئله‌ی فطری و عقلایی اعتماد به خبر ذوالید، تحقّق یافته که - به باور حکیم - به سبب عدم تحقّق موضوع، عینیت خارجی نیافته است. در دیگر سو، می‌توان از ارتکازاتی عقلایی ناشی از فطرت و غریزه یاد نمود که منشأ تحقّق «سیره‌ی عقلا» واقع شده‌اند. نظیر ارتکاز عقلا بر حجّیت خبر ثقه که عقلا حیات و معیشت خویش را بر این اصل مرتکز مبتنی ساخته‌اند.^۳ برخی دیگر از اصولیان، عمل به استصحاب را از امور فطری و مرتکزات عقلایی دانسته‌اند.^۴

در مقابل می‌توان به آن دسته از طرق عقلایی اشاره کرد که بر پایه‌ی ارتکازات قبلی تحلیل نمی‌گردند؛ بلکه خود رفته رفته منشأ تحقّق ارتکاز شده‌اند. در این باره بیان شده است، آن دسته از آموزه‌های پیامبران که بازتاب ره‌یافت‌های عقلی و تمایلات فطری است، موجب خیزشی عقلانی و تحقّق سیره‌ای ریشه‌دار در جوامع بشری می‌گردد که با استمرارش رفته رفته به ارتکازی عقلایی مبدّل شده است.^۵

نکته‌ی قابل توجّه آن است که - در قالب قضیه‌ی موجهی کلیّه - هر سیره‌ای عقلایی به ناچار باید به ارتکازات عقلایی مبدّل گردد؛ چه آن که با استمرار و تکرار عمل در نتیجه‌ی «سیره»، موجبات

۱. حکیم، محسن، *مستمک العروة الوثقی*، ج ۱، ص ۲۱۵.

۲. در فصل آخر، به تفصیل از این مطلب سخن به میان می‌آوریم.

۳. انصاری، محمد علی، *الموسوعة الفقهية المیسرة*، ج ۲، ص ۳۹۱.

۴. نائینی، محمد حسین، *فوائد الاصول*، به تقریر محمد علی کاظمی خراسانی، ج ۴، ص ۳۳۲.

۵. فخلعی، محمد تقی، مقاله‌ی «پژوهشی در چیستی سیره‌ی عقلا و نسبت آن با حکم عقل»، فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «مطالعات اسلامی: فقه و اصول»، سال چهارم و دوم، شماره‌ی پیاپی: ۸۴/۱، بهار و تابستان ۱۳۸۹، مؤسسه‌ی چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد، ص ۱۰۶.

تحقق «ارتکاز» فراهم است و سخن از حصول عاداتی گذرا و مقطعی که منجر به حصول ارتکازات عقلایی نگردد،^۱ نیز ناشی از عدم درک لازم نسبت به ماهیت «سیره» است.

به دیگر بیان، عنصر تکرار و استمرار در ماهیت «سیره» اخذ شده است^۲ و اگر فرض شود حاکمی جابر در برهه‌ای از زمان، روشی را به زور پیاده نماید، از میان رفتن آن دیری نخواهد پایید^۳ و از این رو، عنوان «سیره» به آن صدق نخواهد کرد.

برآیند کلی تحقیق فوق، تصویر نسبت «عموم و خصوص مطلق» میان دو نهاد «سیره» و «ارتکاز» در قالب مجموع قضایای منطقی ذیل است:

بعضی از ارتکازات فطری و عقلایی، به حصول «سیره» می‌انجامد (موجبه‌ی جزئیّه).
برخی از ارتکازات فطری و عقلایی، منشأ تحقق «سیره» نخواهند شد (موجبه‌ی جزئیّه).
هر سیره‌ی مستمرّ عقلایی، منجر به حصول ارتکازات عقلایی خواهد شد (موجبه‌ی کلیّه).
پس از فراغت از مطلب فوق، هم‌اکنون بحث را با محوریت «بنائات و ارتکازات متشرّعی» پی‌می‌گیریم.

قبل از ورود به مطلب، نگارنده نظریه‌ی مختار خویش را بر چند نکته‌ی ذیل مبتنی می‌سازد:
نکته‌ی نخست آن‌که، در نگرش نگارنده، تعیین نوع حکم به طریق «ارتکازات متشرّعی» نشان از آن دارد که مقصود از واژه‌ی شریعت در اباحت مرتبط با کشف و استنباط حکم شرعی به طریق «سیره» و «ارتکاز»، «شریعت بالمعنی الاخص» و انحصار آن در احکام شرعی (آموزه‌هایی درباره‌ی رفتارهای مجاز و غیر مجاز، راجح و مرجوح و گزاره‌های اعتباری وضعی) است.

بنابراین، در مباحث مرتبط با «ارتکازات متشرّعی»، تشرّع متشرّعه ناظر بر احکام تکلیفی و وضعی است؛ بدون آن‌که معارف اعتقادی یا اخلاقی را نیز دربرگیرد.^۱ طبق این گفته، مقصود از «ارتکاز

^۱ این دسته از سیره‌ها به واقع، ریشه در قوه‌ی تشریعی و اراده‌ی سیاسی حاکم داشته که نتوانسته است عقول خردمندان را با خود همراه سازد و در ضمائر و نفوس آدمیان جای گیرد و سپس به عنوان سیره‌ای فراگیر با استمرار خویش موجبات ارتکاز اذهان را فراهم آورد.

^۲ صاحب *فوائد الاصول* در این باره آورده است: «طریقه و بنای عقلا - که گاه از آن به بنای عرف تعبیر می‌شود - تکرار و استمرار عمل عقلا - بما هم عقلا - می‌باشد». (ر. ک: نائینی، محمد حسین، *فوائد الاصول*، به تقریر محمد علی کاظمی خراسانی، ج ۳، صص ۱۹۳ و ۱۹۲).

لنگرودی نیز «تکرار عمل و وصول آن به حدّ غالب و عموم» را از عناصر بنای عقلا بر می‌شمارد. (ر. ک: جعفری لنگرودی، جعفر، *دانش‌نامه‌ی حقوقی*، ج ۲، ص ۶۰).

^۳ فیض، علی رضا، مقاله‌ی «نقش زمان و مکان در فقه و اجتهاد»، فصل‌نامه‌ی «حضور»، ش ۵ و ۶، ۱۳۷۱ ش، ص ۲۳.

متشّعه» در لسان فقها، صرفاً نوعی شعور و ادراک ذهنی آنان نسبت به نوع حکم افعال و اعمال عبادی (فروع) خواهد بود.

نکته‌ی دیگر آن‌که، آن‌چه مسلّم است، دریافت ره‌یافت‌های دقیق و محض شرعی - در مسایل مربوط به فروع - نه به طریق فطرت و عقل؛ بلکه به طریق آموزه‌های انبیا و اوصیای الهی و نیز مراجع موثق دینی ممکن است؛ گو آن‌که متشّعه در عصر حضور، بر مبنای آموزه‌هایی از سنت قولی و فعلی معصومان (علیهم‌السلام) بر حکمی از احکام شرعی، التزام و ممارست یافته‌اند و رفته رفته، در نتیجه‌ی تکرار و استمرار عمل، نوع حکم، مرتکز ذهن آنان شده است؛ گرچه هم اکنون منبع آن نامعلوم باشد.

نکته‌ی سوم آن‌که، جریان «سیره» و «ارتکازات متشّعی» در امور شرعی محض، فرض تحلیل ارتکازات متشّعی بر پایه‌ی فطرت و غریزه را بر نمی‌تابد.

نکته‌ی بعدی بر این بنیان استوار است که به نظر می‌رسد بیان آموزه‌ها و فروع دینی از سوی معصومان (علیهم‌السلام) نسبت به آن‌چه که فاقد موضوع و زمینه برای تحقّق است، کاری لغو و عبث خواهد بود و اساساً بنای این بزرگان - دست‌کم در احکام و دستورالعمل‌های عملی، بر گزارش از آینده نبوده است. از این رو، فرض تحقّق ارتکازی متشّعی ناشی از تعالیم پیغمبرانه و نیز مصاحبت متشّعه با نزدیکان آن حضرت در موضوعاتی که فاقد زمینه‌ی تحقّق بوده است، وجیه به نظر نمی‌رسد.

حاصل نکات فوق، تصویر رابطه‌ای علی - معلولی میان «سیره» و «ارتکاز» در قضیه‌ی موجهی کلیه است که از جانب «سیره» سامان می‌یابد؛ به گونه‌ای که ممارست متشّعه بر اعمال سلوکی معین بر مبنای آموزه‌های دینی ائمه (علیهم‌السلام) و به تبع آن، حصول سیره، علت تحقّق ارتکاز واقع می‌گردد.

مؤید این سخن را کلامی از حکیم قرار می‌دهیم. وی بیان داشته است:

به لحاظ روان‌شناختی، شکل‌گیری ارتکاز در افکار عمومی به بیش‌تر از ثبت و درج فتوا - مثلاً بر حرمت - در دو یا سه نسل، نیاز ندارد تا آن‌که فتوا در نفوس عاملان به آن ارتکاز شود.^۱

و اما اخذ عنصر «استمرار» در ماهیت «سیره» نیز فرض عدم حصول ارتکاز را از ناحیه‌ی برخی عرف‌های مقطعی منتفی می‌دارد.

^۱. بر این مبنا می‌توان تفاوت «ارتکاز متشّعه» و «مذاق شرع» را حول این محور سامان داد؛ به طوری که دایره‌ی مباحث مرتبط با مذاق شرع، علاوه بر فروع و اعمال عبادی، معارف اعتقادی یا اخلاقی را نیز در بر گیرد.

^۲. حکیم، محمد تقی، *الأصول العامة في الفقه المقارن*، متن، ص ۱۹۴.

مبحث سوم - میزان دلالت

شهید صدر، میزان دلالت سیره را به شکل ذیل ارائه می‌دهد:

۱. آن هنگام که «سیره‌ی متشرّعه» بر عدم تقیید حکم به فعلی - از قبیل مسح پا به تمام کف دست - منعقد باشد، دالّ بر عدم وجوب است.

۲. آن گاه که بر انجام یا ترک فعل واقع گردد، شکی در جواز به معنای عام آن - که نقطه‌ی مقابل حرمت و کراهت است - نخواهد بود.

نسبت به اثبات وجوب، استحباب یا مطلق مطلوبیّت به طریق «سیره» نیز بیان می‌شود:

۱. اگر عنوان عمل متشرّعه در «سیره» احراز شود و به دنبال آن دانسته شود که ملاک عمل متشرّعه، استحباب و فضیلت «سیره» بوده است، همین احراز ملاک، مبنای حجّیت «سیره» قرار می‌گیرد.

۲. در صورت وجود اجمال در وجه و عنوان عمل متشرّعه، دو فرض در مسئله تصویر می‌یابد:

أ. در فرض وجود عوامل طبیعی و انگیزه‌های خارجی در التزام متشرّعه، انعقاد عمل کاشف از مطلوبیّت نخواهد بود.

ب. در فرض عدم وجود دواعی خارجی و عوامل طبیعی، مطلوبیّت عمل - حداقل در حدّ استحباب - کشف می‌شود.^۱

دیگری در این باره می‌افزاید:

عمل، ذاتاً مجمل است و هیچ دلالتی بیش از دلالت بر مشروعیت فعل و یا ترک ندارد. در این باب نیز نمی‌توان از استمرار عمل متشرّعه، استحباب فعل را استظهار نمود؛ (بدین معنا که گفته شود: مداومت متشرّعه بر فعلی، حداقل نمایان‌گر رجحان آن است)؛ چه آن‌که، اگر مسلم شود که این استحسان منشأ گرفته‌ی از شرع است، بدان اخذ می‌شود و لیکن اگر منشأ، مورد تردید باشد و مظنه‌ی آن رود که جریان عادت مردم بر آن فعل، موجب مطلوبیّت و محبوبیّت آن نزد جمهور گشته و به واقع، عمل - فی حدّ ذاته - فاقد رجحان است، نمی‌توان قائل بر استحباب آن شد.^۲

به دیگر سخن، سیره‌های متشرّعه تنها دالّ بر احکام وضعی چون: مشروعیت، عدم وجوب، عدم حرمت، صحت و ... خواهند بود و هیچ دلالتی بر احکام تکلیفی (حرمت، وجوب، کراهت، استحباب) نخواهند داشت. در مقام بیان علّت می‌توان چنین بیان داشت که «سیره» دلیلی لُبّی و اطلاق‌گیری از آن

۱. صدر، محمد باقر، *بحوث فی علم الاصول*، به تقریر محمود هاشمی شاهرودی، ج ۴، ص ۲۴۶.

۲. مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، ج ۳، ص ۱۸۱ و ۱۸۲.

ممتنع است و نهایت امری که «سیره» بر آن دلالت می‌کند، مشروعیت فعل و یا ترک خواهد بود و اما استفاده وجوب و یا حرمت، نیازمند دلیلی دیگر است.

بایسته است که بدانیم، در پرتو نکته‌ی اخیر است که اصولیان در وجه تمایز «سیره» و «ارتکاز» بیان می‌دارند:

از آن‌جا که «سیره‌ی متشّعه» از جنس فعل و یا ترک و نیز فاقد لسان است، از حیث تعیین حکم، مجمل است؛ گرچه دالّ بر معنای عام جواز - در صورتی که «سیره» بر فعل باشد - و نیز عدم وجوب فعل - در صورتی که «سیره» بر ترک باشد - خواهد بود؛ لیکن به طریق «ارتکاز متشّعه»، نوع حکم اعم از وجوب، حرمت و غیر آن تعیین می‌شود.^۱

با عنایت به نکته‌ی پیشین است که ضرورت بحث از «حجّیت ارتکازات متشّعه» نیز محوری دیگر از بحث را بر نگارنده می‌گشاید. از این رو، نکته‌ی آخر از این مبحث به بررسی این موضوع اختصاص یافته است.

حجّیت «ارتکازات متشّعه»

به گفته‌ی اصولیان، حجّیت «ارتکاز متشّعه» نیز به مثابه «سیره‌ی متشّعه» تنها در صورتی تمام است که علم به وجود این ارتکاز در زمان معصومان (علیهم‌السلام) نیز حاصل باشد تا امکان تأیید یا ردّ آن فرض شود.^۲

افزون بر این، اشتراط قدرت ظاهری معصوم (علیه‌السلام) بر انکار نیز روشن است تا به این طریق برای ایشان امکان ردع از سیره‌های نامشروع وجود داشته باشد^۳ و در صورت شک در قدرت بر ردع، اصل، قدرت و عدم وجود مانع از قبیل تقیه است.^۴

مشکل عمده‌ای که در مسیر این اندیشه و در باب آن دسته از ارتکازات عقلایی که نمود خارجی نیافته‌اند بروز می‌کند، پرسش از این مطلب است که آیا می‌توان وظیفه‌ی ردع را برای شارع حتی نسبت به ارتکازاتی عقلایی که به دلیل فقدان موضوع، نمود خارجی نیافته است، پیاده کرد؟!^۵ محتمل

۱. حکیم، محمد تقی، *الأصول العامة في الفقه المقارن*، متن، ص ۱۹۴.

۲. همان؛ انصاری، محمد علی، *الموسوعة الفقهية الميسرة*، ج ۲، ص ۳۹۲.

۳. آشتیانی، محمد حسن بن جعفر، *الرسائل التسع*، ص ۱۵۰.

۴. طباطبایی، محمد بن علی، *مفاتیح الأصول*، ص ۲۹۰.

۵. برخی این وظیفه را برای شارع بنا بر «قاعده‌ی لطف» ثابت دانسته‌اند: «فنقول ان السيرة و لو لم تكن حجة ما دام لم تكن عملية و لكن الارتکاز يوجب ان يردع عنه الامام (علیه‌السلام) الخبير بأحوال الناس لو ثبت لها ذلك من باب

است از آن‌جا که شارع برای خویش وظیفه‌ی ردع احساس ننموده است، علی‌رغم مخالفت وی با ارتکاز موجود، ردعی از آن صورت نگرفته باشد!

تحقیق راجع به «ارتکازات عقلایی» از موضوع این بحث خارج است؛ و لیکن نگارنده صرفاً تحلیل ذهنی خویش را از مسئله‌ی فوق بیان می‌دارد:

پیش‌تر گفته آمد، آن دسته از ارتکازات عقلایی که نمود خارجی نیافته‌اند، عموماً ریشه در فطرت و ره‌یافت‌های دقیق عقلانی دارند؛ همان مسایلی که شارع در آن جهت با عقلا همراه و متحد‌المسلک خواهد بود و از این رو، فرض مخالفت و انکار از سوی وی امتناع وقوعی خواهد یافت و از این رو، پرسش از سؤال فوق معنای محصلی نخواهد داشت.

نگارنده، سخنی از صاحب‌النور الساطع *فی الفقه النافع* را مؤید سخن خود قرار می‌دهد:

جواز رجوع جاهل به عالم، قطعی و یقینی است که این علم ناشی از فطرت و ارتکازی است که خداوند در وجود آدمیان به ودیعه نهاد و چنین علم و ارتکازی، بی‌نیاز از امضای شارع است.^۱

بنابراین، بحث از اشتراط امضا و عدم ردع شارع را صرفاً باید در آن دسته از ارتکازاتی از عقلا پیاده نمود که در اثر استمرار سیره در برهه‌ای از زمان، در دوران متأخر حاصل شده‌اند.

مبحث چهارم - ادله‌ی حجّیت

گفتار نخست - ادله‌ی موافقان

کم‌تر افرادی به فحص از ادله‌ی اعتبار «سیره‌ی متشّعه» همّت گماشته و تنها مسئله‌ای که به صراحت یا به ظهور، محور بحث واقع گردیده، اعتماد بر حجّیت اقتضایی یا عقلی این نهاد، پس از احراز

اللفظ حتی لا يقع الناس فی المهلكة من حیث لم يشعروا فالسيرة الارتكازية أيضا يمكن ان تكون دليلا على قبول قول ذي الید فی الکریة». (ر. ک: آملی، هاشم، *المعالم المأثورة*، ج ۱، ص ۲۳۳).

۱. «العلم القطعی الیقینی للعوام بجواز رجوع الجاهل بشیء لمن یعلم بذلك الشیء و هذا العلم و القطع قد حصل لهم بفطرتهم و جبلتهم و مرتکز فی قرار نفوسهم لا من مقدمات علمیه و لا برهان عقلی بل خلقه الله لهم فی نفوسهم نظیر علمهم بأن الإحسان حسن و الظلم قبیح و لهذا ما اشتهر من رجوع العالم إلى الجاهل. و العلم القطعی حجة بنفسه لا يحتاج إلى إمضاء الشارع و لا شیء آخر». (ر. ک: کاشف‌الغطاء، علی، *النور الساطع فی الفقه النافع*، ج ۲، ص ۲۱).

معاصرت است^۱ که به باور نگارنده، علّت عبور جمع زیادی از نویسندگان و بحث نکردن جدّی از ادلّه‌ی اعتبار را بایستی در همین نکته دنبال نمود؛ به گونه‌ای که متصدّی استنباط، خود را بی‌نیاز از فحص دانسته و از این رو در نوشته‌ی خویش صرفاً به ذکر طریقی عقلی در حجّیت بخشی به این نهاد اکتفا نموده است. لیکن شایسته بود که اصولیان با پی‌جویی در متون دینی (کتاب و سنّت)، وجوه اعتبار این نهاد را در میان ادلّه‌ی لفظی نیز مورد توجّه قرار دهند. آن‌چه در این گفتار مورد نظر است، فحص از ادلّه‌ی اعتبار این نهاد و نقد و تحلیل آنان است.

۱. عقل

پر واضح است که اگر در مسئله‌ای دلیل عقل قائم گردد، حجّیت ذاتی آن، ما را بی‌نیاز از سایر ادلّه می‌کند و ذکر سایر حجج در کنار آن، صرفاً معاضد و مؤیّد حکم عقل است. از این روی به باور نگارنده، مناسب‌تر آن است که بحث از ادلّه در این گونه از مباحث با ذکر دلیل عقل گشوده شود؛ هر چند بر خلاف رسم رایج و غالب در پژوهش‌های دینی باشد.

احکام عقلیه نزد اصولیان به دو دسته‌ی «مستقلّات عقلیه» و «غیر مستقلّات عقلیه» تقسیم می‌شود.^۲ مراد از «مستقلّات عقلیه» در نگاه مشهور اصولی، مدرکات «عقل عملی»^۳ است؛ همان قضایایی که بدون انضمام مقدمه‌ای شرعی و تنها به انضمام مدرک نظری عقل، در طریق استنباط حکم شرعی به کار می‌روند. در این گونه از موارد برای کشف حکم شرعی، مدرک عقل عملی را صغرا قرار می‌دهند و سپس با اضافه نمودن مدرک عقل نظری (هر چه عقل بدان حکم کند، شرع نیز به آن حکم خواهد کرد) حکم شرعی بدست می‌آید.^۴

۱. صدر، محمد باقر، *بحوث فی علم الاصول*، به تقریر محمود هاشمی شاهرودی، ج ۴، ص ۲۴۲.

۲. مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، ج ۲، ص ۲۶۳.

۳. عقل عملی، اموری را ادراک می‌کند که مربوط به چگونگی عمل است. مانند آن که گفته شود «عدل حسن است» و در مقابل آن، عقل نظری عبارت است از تعقّل در اموری که هدف، علم به آن‌هاست و تعلّق به عمل ندارد. مانند «کل از جزء بزرگ‌تر است». (همان، ۲۷۸).

۴. سنقر، محمد، *المعجم الاصولی*، ج ۲، صص ۲۶۶ و ۲۶۷.

مثال: صغرا: به حکم عقل، ظلم قبیح است (مدرک عقل عملی).

کبرا: به حکم عقل، هر آن‌چه عقل به آن حکم کند، شرع نیز به آن حکم می‌کند (مدرک عقل نظری).

نتیجه: به حکم عقل، ظلم حرام است شرعاً.

با این وجود، برخی دلالت «سیره‌ی متشرّعه» بر حکم شرعی را نیز در زمره‌ی «مستقلّات عقلیه» قرار داده‌اند. صاحب‌المعجم‌الاصولی به نقل از شهید صدر بیان می‌دارد:

هنگامی که به واسطه‌ی حساب احتمالات و منطق استقرا، عقل دریابد که تنها علّت انعقاد «سیره‌ی متشرّعه» صدور حکمی شرعی بوده است، وجود معلول (انعقاد سیره‌ی متشرّعه) را دالّ بر وجود علّت (حکم شارع) قرار می‌دهد؛ به گونه‌ای که مدرک عقلی برای وصول به حکم شرعی، بی‌نیاز از انضمام مقدّمه‌ای شرعی است و کشف حکم شرعی به طریق برهان «إِنّی»^۱ سامان می‌یابد.^۲

بنا بر تحلیل فوق، مشاهده می‌شود که در دلالت «سیره‌ی متشرّعه» بر حکم شرعی، مدرک عقلی، بی‌نیاز از انضمام مقدّمه‌ی شرعی است و از این روی دلالت «سیره‌ی متشرّعه» بر حکم شرعی در زمره‌ی «مستقلّات عقلیه» قرار گرفته است؛ اگرچه مدرک عقل نظری باشد.

بنابراین می‌توان چنین گفت، هنگامی که عقل در درک حکم شرعی، بی‌نیاز از دلیل شرعی باشد؛ مدرک عقل را مستقل عقلی گویند؛ خواه در حوزه‌ی عمل و مربوط به عقل عملی باشد و خواه در حوزه‌ی علم و مربوط به عقل نظری.

به دیگر سخن، متشرّعان معاصر با عهد ائمّه (علیهم‌السلام)، امکان اخذ احکام شرعی به طریق حسّی و یا نزدیک به حس را داشته‌اند. از دیگر سو، مفروض آن است که «سیره» در مسئله‌ی شرعی محض منعقد شده است. پس اگر فرض شود که سلوک عملی آنان مرضیّ شارع نبوده، این به معنای فرض غفلت حسّی از سوی تعداد زیادی از مردم است که یا غفلت از اصل فحوص و سؤال داشته‌اند و یا غافل از فحوص تام بوده‌اند که این به حساب احتمالات و منطق استقرا منتفی است؛ زیرا غفلت جمیع مردم در مسئله‌ای حسّی، پذیرفته نخواهد بود.^۳

بنابراین، هنگامی که متشرّعان معاصر - بر اساس وصف تشرّعاتشان - سلوکی را دنبال نمایند، لاجرم آن را از شارع گرفته‌اند و هرگاه شمول این «سیره» و توافق جمعی متشرّعان بر آن لحاظ شود، احتمال خطای حسّی بر مبنای حساب احتمالات و منطق استقرا، ضعیف و غیر قادح است و از این رو، به حکم قطعی عقل، سیره‌ی متشرّعه‌ی عصر تشریع حجّیت می‌یابد.

۱. اگر حدّ وسط تنها واسطه‌ی در اثبات باشد و وساطتی در ثبوت نداشته باشد، بدان قیاس، برهان إِنّی گویند. به دیگر بیان، در این قسم از برهان، حدّ وسط در اصغر، معلول اکبر می‌باشد (مظفر، محمد رضا، المنطق، ص ۳۶۳)؛ بنابراین برهان إِنّی، کشف علّت به واسطه‌ی ثبوت معلول است.

۲. صنفور، محمد، المعجم‌الاصولی، ج ۲، صص ۲۶۸ و ۲۶۹.

۳. صدر، محمد باقر، بحوث فی علم‌الاصول، به تقریر محمود هاشمی شاهرودی، ج ۴، ص ۲۴۲.

بنابراین، به باور نگارنده بنا بر مطالب فوق، کشف از حکم شرعی به طریق «سیره‌ی متشرّعه» از مجموع دو برهان ذیل سامان می‌یابد:

۱. برهان نخست، قیاسی استثنایی است که ماده‌ی آن را قضایایی یقینی و بدیهی از نوع حدسیات شکل داده است و به شکل ذیل سامان می‌یابد:

صغرا: اگر علّت انعقاد «سیره‌ی متشرّعه» چیزی جز بیان شرعی می‌بود، با توجّه به حیثیت تشرّع، چنین سلوکی از ناحیه‌ی کثیری از متشرّعه استمرار نمی‌یافت.

کبری: سلوک عملی متشرّعه، استمرار یافته است.

نتیجه: تنها علّت انعقاد «سیره‌ی متشرّعه»، صدور بیان شرعی است.

۲. برهان دوم، قیاسی است اقترانی که ماده‌ی آن را قضایایی یقینی و بدیهی شکل داده، که صغرای آن، نتیجه‌ی استنتاج سابق و کبری آن از اولیّات است و به شکل ذیل سامان می‌یابد:

صغرا: تنها علّت انعقاد «سیره‌ی متشرّعه»، صدور بیان شرعی است.

کبرا: معلول محال است از علّت خود جدا شود.

نتیجه: از انعقاد «سیره‌ی متشرّعه» لزوماً صدور بیان شرعی اثبات می‌شود.

گفتنی است، برخی به تقریری مشابه، دلالت «سیره‌ی عقلا» را در مقام، تمام یافته‌اند. بر این اساس گفته شده است: عقلا بر کشف نظر رئیس، در پرتو اتّفاق مرئوسان بنا نهاده‌اند؛ مگر در جایی که خلاف آن آشکار گردد. مثلاً معلوم شود که اتّفاق آن‌ها ناشی از تبانی و هماهنگی قبلی بوده است.^۱

لیکن بنا بر آنچه گذشت، به باور نگارنده، بیان فوق نمودی از امتزاج ناصحیح مباحث عقلی با مواضع عقلایی است. به ویژه آن‌که، نویسنده‌ی مذکور در باب شیوه‌ی احراز معاصرت و نیز موافقت شارع با مسلک عقلا، هیچ سخنی نرانده و بحث را صرفاً به لحاظ صغروی (اصل تحقّق سیره) دنبال نموده است؛^۲ گو آن‌که با بازگشت «سیره‌ی عقلانیّه» به دلیل عقل، حجّیت «سیره» نیز به مانند دلیل عقل، بی‌آن‌که مقید به شرط یا شروطی گردد، ذاتی است.

از دیگر سو، هیچ مانعی نیست از این‌که همین مدرکات عقلی، در جامعه‌ی خردمندان مقبولیت عمومی یابد و این خاستگاه عقلی، سلوکی عقلایی را نیز در پی داشته باشد. در این صورت قضیه‌ی «کشف نظر رئیس در پرتو اتّفاق مرئوسان» در زمره‌ی «مشهورات بالمعنی الاعم» قرار می‌گیرد.

۱. حسینی شیرازی، صادق، *بیان الفقه فی شرح العروة الوثقی (الاجتهاد والتقلید)*، ج ۱، ص ۷۴؛ همو، *بیان الاصول*، ج ۱، ص ۲۲۵.

۲. همو، *بیان الاصول*، ج ۱، ص ۲۲۶.

مشهورات به معنای عام، آن قضایایی است که همه‌ی عقلا در اعتقاد به آن با هم توافق دارند؛ اگرچه منشأ این اعتقاد همگانی آن باشد که قضیه‌ی مورد نظر، یک قضیه‌ی اولی و فی نفسه ضروری و جزء یقینیاتی است که در آن مطابقت با واقع و نفس الامر، معتبر است.^۱

طبق سخنان فوق، باید توجه داشت که برخورداری از پذیرش و اعتراف عمومی جامعه‌ی خردمندان بر کشف نظر رئیس در پرتو اتفاق مرئوسان، شرط حجّیت «سیره‌ی متشّعه» نیست؛ بلکه حجّیت آن به حکم قضایای عقلی مذکور، ذاتی است.

به دیگر بیان چنین باید گفت که اگر در مسئله‌ای شرعی، با اتفاق جمعی متشّعه مواجه شویم، حدس قطعی می‌زنیم به این که دیدگاه آنان نمی‌تواند برگرفته‌ی از رأی پیشوا و امامشان نباشد^۲ و این بیان، هادی قاطعی بر طریقه‌ی عقلی در حجّیت بخشی به سیره‌های متشّعه عصر تشریع^۳ و محوریت دلیل عقل است.

۱. اما «مشهورات به معنای خاص» قضایایی هستند که تنها مقتضی برای تصدیق آنان، اعتراف همگانی است؛ گرچه عقل و یا حس در آن هیچ حکمی نداشته باشد. (مظفر، محمد رضا، *المنطق*، ص ۳۴۰).

۲. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، *الرسائل الاصولیة*، متن، صص ۳۰۲ تا ۳۰۴؛ مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، صص ۱۱۴ و ۱۱۵.

۳. نکته‌ی قابل توجه آن که گرچه «قیاس»، رکن و پایه‌ی استدلال منطقی و موجب یقین است؛ اما چون بر یک مقدمه‌ی کلی تکیه دارد، به ناچار پایه‌ی آن «استقرا» است. از دیگر سو، پر واضح است که غالب قواعد کلی، دارای افراد بی‌شمار است و از این رو تحصیل «استقرای تام» که موجب یقین باشد، در آن ممکن نیست. بنابراین، لازم می‌آید که بیش‌تر قواعدی که برای تحصیل قیاس‌ها بر آن‌ها تکیه می‌کنیم، ظنی باشد؛ لیکن این سخن در صورتی تمام است که «استقرا» تنها بر مشاهده مبتنی باشد. اما استقرای مبتنی بر مشاهده و تعلیل، مفید قطع است. بدین صورت که پس از مشاهده برخی از جزئیات، پژوهش‌گر به دنبال یافتن علت ثبوت آن وصف می‌رود و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که وصف مورد نظر، به خاطر آن علت، ثابت است و عقل تردیدی ندارد که هرگز علت از معلولش جدا نمی‌شود. در این جاست که استقراکننده، یقین پیدا می‌کند که آن وصف برای همه‌ی جزئیات آن نوع ثابت است (مظفر، محمد رضا، *المنطق*، صص ۳۱۱ و ۳۱۲).

در ما نحن فیه نیز اگر در قالب قضیه‌ای کلی بیان شود که تمامی سیره‌های متشّعه عصر تشریع، مرضی شارع است، به ناچار اساس و پایه‌ی این قضیه‌ی کلی، استقرای ناقص است؛ زیرا از یک سو هیچ قاعده‌ی کلی جز از راه بررسی جزئیات بدست نمی‌آید و از دیگر سو سیره‌های متشّعی فراوانند و امکان «استقرای تام» در مورد آنان وجود ندارد؛ لیکن به مقتضای حیثیت تشرع و ویژگی کثرت دانسته می‌شود که انعقاد «سیره‌ی متشّعه» معلول بیان شرعی است. از دیگر سو هرگز علت از معلول خود جدا نمی‌شود. در نتیجه، با همین استقرای ناقص، به صدور بیان شرعی در مورد تمامی سیره‌های متشّعه عصر تشریع جزم خواهیم یافت و احتمال وجود آن دسته از سیره‌های متشّعه که ناشی از عادات بشری باشد، منتفی می‌گردد.

به نظر می‌رسد آنچه نقل شد، نهایت تلاشی است که می‌توان جهت تثبیت مبنای عقلی حجّیت سیره‌های معاصر متشرّعه به کار بست.

در این میان، محتمل است که بتوان به قیاس اولویّت نیز حجّیت «سیره‌ی متشرّعه» را ثابت دانست. با این تقریب که ظنّ حاصل از «سیره» به مراتب از ظنّ حاصل از خبر واحد، قوی‌تر است؛^۱ زیرا در خبر، گاه راوی واحد است؛ اما «سیره»، شعاع وسیعی از جامعه را در بر می‌گیرد. بر این اساس، اگر ادله‌ی حجّیت «خبر واحد» دلالت بر حجّیت خبری می‌کنند که مفید گمان ضعیف‌تری است، پس به اولویّت قطعیه بر حجّیت سیره‌ای که به مراتب ظنّ برانگیزتر است، دلالت خواهند داشت. از این رو به قیاس اولویّت می‌توان «سیره» را حجّت نامید.

ممکن است به تقریب فوق چنین اشکال شود که:

قیاس اولویّت فوق، از نوع اولویّت‌های ظنی است. توضیح آن که گاه استخراج مناط حکم، ظنی است؛ هرچند الحاق آنچه دارای مناط است، نسبت به اصل، اقوی باشد. در ما نحن فیه نیز اگر مناط در حجّیت «خبر واحد» - به قطع - افاده ظنّ باشد، آن‌گاه می‌توان به قیاس اولویّت قطعی، حجّیت «سیره» را به اثبات رسانید؛ لیکن چنین امری مسلم نیست و از این رو، استدلال از قبیل اولویّت ظنی خواهد بود.^۲ به بیانی روشن‌تر، انحصار مناط حجّیت «خبر واحد» در افاده‌ی ظنّ، معلوم نیست.^۳ چه بسا مناط، خصوص ظنّ حاصله از خبر ثقه - به تعبّد - باشد^۴ و بر فرض تعبّدی بودن حجّیت خبر واحد، سرایت حکم به سایر موارد بی‌دلیل خواهد بود.

به باور نگارنده، ملاک حجّیت خبر تعبّدی نیست؛ بلکه حصول اطمینان عقلایی است و از این رو به باور برخی، طریقه‌ی عقلا دلیل اصلی بر حجّیت خبر ثقه است؛ به گونه‌ای که اگر فرض شود سایر ادله را بتوان مورد مناقشه قرار داد، طریقه‌ی عقلایی را که بر اعتماد به خبر ثقه و تکیه‌ی بر آن در گفت‌ووشنودهایشان است، هرگز نمی‌توان مورد مناقشه قرار داد.^۵

به دیگر سخن، بی‌تردید سیره‌ی عملی عقلا بر پذیرش خبر کسی است که به سخنش وثوق و به صدقش اطمینان دارند. سبب تحقّق این سیره آن است که آنان به احتمال‌های ضعیفی که در مقابل آن مطرح می‌شود، وقعی نمی‌نهند؛ زیرا منشأ بروز خلاف در اخبار ثقه، اشتباه حسّی مخبر و یا تعمّد او در

۱. حسینی شیرازی، صادق، بیان الاصول، ج ۱، ص ۲۳۲.

۲. مروّجی، علی، تمهید الوسائل فی شرح الرسائل، ج ۲، صص ۳۸۰ تا ۳۸۲.

۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۰۵.

۴. صدر، رضا، الاجتهاد والتقليد، محقق و مصحح: سید باقر خسروشاهی، ص ۲۷۱.

۵. نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، به تقریر محمد علی کاظمی خراسانی، ج ۳، ص ۱۹۵.

کذب است که عقلا بر عدم اعتنا بر اشتباهات حسّی بنا نهاده‌اند. از دیگر سو، ویژگی وثاقت راوی نیز احتمال کذب وی را منتفی می‌دارد.^۱ بنابراین، مناط در حجّیت خبر ثقه، حصول اطمینان عقلایی در نتیجه‌ی انتفای احتمالات ضعیف است.

با توجّه به توضیحی که گذشت، می‌توان حجّیت «سیره‌ی متشرّعه» را به قیاس اولویّت ثابت دانست؛ زیرا بنا بر تحلیل سابق، انعقاد «سیره‌ی متشرّعه» نه تنها موجب اطمینان عقلایی به صدور بیان شرعی است؛ بلکه به حکم قطعی و یقینی عقل دالّ بر وجود حکم شرعی است. بنابراین، ادله‌ی حجّیت «خبر ثقه» به اولویّت قطعیه، دالّ بر حجّیت «سیره‌ی متشرّعه» خواهند بود.

۲. کتاب

۲-۱. آیه‌ی ۱۱۵ از سوره‌ی نساء: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا﴾.^۲

برخی «سبیل مؤمنان» را عبارت دیگری از «سیره‌ی مؤمنان» و آن‌گاه با ادعای ظهور آیه در حجّیت سبیل مؤمنان، دلالت کریمه را بر مقام، تمام یافته‌اند.^۳

به باور نگارنده، ظاهر آیه و توجّه یافتن به سایر مؤیدات^۴ حاکی از آن است که «سبیل مؤمنان» در سایه‌ی موضوعیّت تامّ «اطاعت و تبعیّت» و در واقع، به جهت اطاعت خداوند، نصرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم

۱. مروّجی، علی، *تمهید الوسائل فی شرح الرسائل*، ج ۲، صص ۳۸۲ و ۳۸۳.

۲. «هر که پس از آشکار شدن راه هدایت، با پیامبر مخالفت ورزد و از شیوه‌ای جز شیوه‌ی مؤمنان پیروی کند، به آن سوی که پسند اوست بگردانیمش و به جهنّمش افکنیم و جهنّم سرانجام بدی است»، (نساء (۴): ۱۱۵).

۳. حسینی شیرازی، صادق، *بیان الاصول*، ج ۱، ص ۲۲۷.

۴. مثلاً در بخشی از سفارش‌های امیر مؤمنان علیه السلام به هنگام جهاد و در باب زکات آمده است: «زکات» در کنار «نماز» مایه‌ی نزدیکی مسلمانان به خدا قرار داده شده است و هر کس آن را با طیب نفس و به امید دریافت بهای بهتر نپردازد، نسبت به «سنت» نادان، در پاداش زیان دیده و در زندگی گمراه است و به جهت ترک دستور الهی و رویگردانیدن از کاری که بندگان صالح خدا می‌کنند، دچار پشیمانی دراز مدّت خواهد بود و خداوند می‌فرماید: *مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا*. (کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی (ط - الإسلامية)*، ج ۵، ص ۳۶).

در حدیثی دیگر می‌خوانیم: وقتی امیر مؤمنان علیه السلام در کوفه بود، مردم از ایشان تقاضا کردند تا برایشان امام جماعتی قرار دهد تا نافله‌ی ماه رمضان را پشت سر او بخوانند. حضرت آن‌ها را نهی کرد. پس مردم خواستند تا بر مظلومیّت رمضان بگریند و شعار وا رمضان سر دهند. حارث أعرور به حضرت گفت: مردم به سخن شما روی خوش نشان نداده و

و تبعیت از سنت معصومان (علیهم‌السلام) مطلوبیت یافته^۱ و از این رو، می‌توان بیان داشت که آیه‌ی کریمه در موضوع و محلّ بحث (حجّیت «سیره‌ی متشّعه») وارد است؛ زیرا بنا بر دکترین شیعه، «سیره‌ی متشّعه» نیز به عنوان کاشف قطعی از «سنت»، کاربردی غیر استقلالی یافته است و لذا با گذر از اشکال وارده^۲ می‌توان دلالت آیه را در مقام تمام یافت.

به دیگر سخن می‌توان چنین گفت: تقارن دو امر - «مشاقّه‌ی با رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)» و نیز «تبعیت از راه غیر مؤمنان» - نشان از پیوند قریب آن دو دارد. آنچه به عنوان نقطه‌ی مقابل «مشاقّه» شناخته می‌شود، مناصرت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در تمامی امور است و راه مؤمنان، همان طریق نصرت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) خواهد بود؛ هم‌چنان که مشاقّه‌ی با رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، طریق افراد بی‌ایمان است و چون اطاعت از رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، اطاعت از خدای تعالی است، پس راه مؤمنان همان اطاعت از خدا و اوصیای اوست.

با این وجود به باور نگارنده، تحمیل چنین معنایی ما را به تنگنایی از تکلف در میدان تفهیم و تفاهم می‌کشانند که دلیل اطمینان‌بخشی، توجیه‌گر آن نخواهد بود؛ پس شایسته آن است که با تحدید

شعار سر می‌دهند. حضرت فرمود: آنان را رها کنید تا هر چه می‌خواهند انجام بدهند و هر کس می‌خواهد با آنها نماز تراویح بخواند. سپس فرمود: «هر کس غیر از راه مؤمنان را تبعیت کند، او را بر همان چیزی که هست و می‌گذاریم». (مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار، ج ۳۴، ص ۱۷۱).

۱. طباطبایی در تفسیر این آیه آورده است: مشاقّه‌ی با رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، معنایی جز مخالفت کردن با رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و سرپیچی از اطاعت وی ندارد و جمله‌ی «وَاَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» بیان دیگری برای مشاقّه‌ی با رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) است. پس مراد از سبیل مؤمنان، اطاعت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) است و اطاعت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، اطاعت خدای تعالی است. به دیگر سخن، مؤمنان به آن جهت که بر ایمان به خدا اجتماع کرده‌اند، جامعه‌ای تشکیل می‌دهند و این اجتماع همان اجتماع بر اطاعت خدا و رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) است و به دیگر بیان گفته می‌شود، راه مؤمنان عبارت است از اجتماع بر اطاعت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)؛ چون حافظ وحدت سبیل مؤمنان، همان اطاعت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) است. (طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۸۲).

۲. ممکن است اشکال شود که لفظ «المؤمنین» جمع مضاف و ظاهر در عموم است؛ پس اگر ثابت شود که جمیع مؤمنان در جمیع اعصار بر عملی بنا نهاده‌اند، اشکالی در حجّیت عمل آنان باقی نمی‌ماند؛ زیرا در این صورت به قطع می‌توان اظهار داشت که معصومان (علیهم‌السلام) نیز به عنوان اظهر مصادیق انسان‌های مؤمن در جمع آنان وارد بوده‌اند. اما در «سیره‌ی متشّعه» آنچه موضوعیت یافته، عمل جمهور و بدنه‌ی جامعه‌ی ایمانی است و از این رو، آیه‌ی کریمه از بحث حاضر خارج است (حسینی شیرازی، صادق، بیان الاصول، ج ۱، ص ۲۲۸). در پاسخ گفته می‌شود: اگرچه لفظ «المؤمنین» دلالت بر عموم دارد؛ لیکن عرف، الفاظ عام را در احکام و موضوعات اغلبی نیز به کار می‌گیرد. با این توضیح می‌توان بیان داشت که لفظ مذکور به حمل شایع، در بدنه‌ی جامعه‌ی ایمانی ظهور یافته است (همان).

موردی دلالت آیه در «نصرت و یاری رساندن به پیامبر در عرصه‌ی مقابله‌ی اسلام و کفر» از تحمیل معنایی بیش از این خودداری شود.

۲-۲. آیه‌ی ۶ از سوره‌ی حجرات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبِيٍّ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^۱.

صدر آیه، دالّ بر وجوب فحص و تبیین از خبر فاسق است. از طرفی ذیل آیه، وجوب تبیین را بر عبارت «أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» معلّل نموده و از آن‌جا که علت، موجب تعمیم حکم است، به صورت موجهی کلیه بیان می‌گردد: هر جا چنین علتی فراهم باشد، تبیین واجب است؛ آن‌گاه، به مفهوم مخالف و نقیض می‌توان بیان داشت: هر جا از چنین امری ایمن باشیم، اخذ به آن جایز است.

به نظر می‌رسد که یکی از صغریات و مصادیق این نقیض، «سیره‌ی متشرّعه» است؛ زیرا «سیره» از جنس عملی فراگیر است و از این رو ویژگی کثرت، احتمال هر گونه جهل، سفاهت و ندامت - که غالباً ناشی از خطاهای حسّی است - را منتفی می‌نماید.

به بیانی روشن‌تر، ما از جمع کثیر متشرّعانی سراغ می‌گیریم که به حکم معاصرت، امکان فحص حسّی و یا نزدیک به حسّ را از طریق سؤال از حضرات معصوم (علیهم‌السلام) داشته‌اند و از این رو تنها احتمال خطای حسّی در مسئله است که می‌تواند انسان را به آفت جهالت و به تبع آن، ندامت دچار سازد که ویژگی کثرت، این احتمالات خطای حسّی را منتفی می‌سازد؛ در نتیجه، با انتفای جهالت و ندامت، به حکم مفهوم مخالف آیه، می‌توان «سیره‌ی متشرّعه» را حجّت دانست.

لیکن باید توجه داشت، بیش‌ترین چیزی که تعلیل آیه دالّ بر آن است، مانعیت «آسیب رساندن از روی نادانی» در تأثیر مقتضی برای حجّیت خبر ثقه است و دلالت ندارد بر این که هر چه مانع حجّیت در آن نیست، مقتضی حجّیت هم در آن موجود است. پس نبودن مانع از حجّیت در چیزی مثل «سیره»، مستلزم وجود مقتضی حجّیت در آن نیست.^۲

بنا بر تحلیل فوق و به باور نگارنده، نقیض تعلیل در آیه‌ی فوق را صرفاً می‌توان دلیلی بر تأیید و امضای حجّیت اقتضایی و عقلی «سیره‌ی متشرّعه» قرار داد.

۱. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر فاسقی برایتان خبری آورد تحقیق کنید. مباد از روی نادانی به مردمی آسیب برسانید. آن‌گاه از کاری که کرده‌اید پشیمان شوید»، (حجرات (۴۹): ۶).

۲. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ج ۳، ص ۱۷۱.

۳. سنت

۳-۱. نامه‌ی ششم از نهج البلاغه (نامه‌ی امیر مؤمنان علیه السلام به معاویه، پس از جنگ جمل به سال ۳۶ هجری و در باب علل مشروعیت حکومت امام علیه السلام):

«آن مردمی که با ابوبکر، عمر و عثمان بیعت کردند با همان شرایط و مقررات با من نیز بیعت کردند. پس آن کسی که در بیعت حضور داشت، نمی‌تواند خلیفه‌ای دیگر انتخاب کند و آن کس که غایب بود، نمی‌تواند بیعت مردم را نپذیرد. شورا برای مهاجرین و انصار است. اگر بر مردی در خلافت اجتماع کردند و او را پیشوا نامیدند، خداوند به آن راضی است؛ بنابراین، اگر کسی از فرمان اهل شورا با انکار و بدعت بیرون رود، او را به آن برمی‌گردانند و اگر فرمان آنان را نپذیرد، با او به خاطر آن که به راه مسلمانان درنیامده است، می‌جنگند و خداوند او را به عذاب دوزخ دچار سازد»^۱.

مشاهده می‌شود، ظاهر سخن امام علیه السلام، دالّ بر لزوم تبعیت از راه مؤمنان است که سرپیچی از آن، عذاب وعده‌داده شده از سوی حق تعالی را در پی خواهد داشت.

تقریب استدلال:

متناسب با عملکرد عینی مسلمانان در مسایل مربوط به حکومت و بیعت آنان با خلفا، سیره‌ای مبنی بر اشتراط رضایت مردم در فعلیت یافتن حکومت، تصویر می‌یابد؛ به گونه‌ای که مخالفت و خروج از این سیره، به منزله‌ی مخالفت با عادات محکم و سیره‌ای شرعی است که نزد عموم مردم شأنی مقدّس یافته است و مخالفت با آن، منکر و زشت و نیز مخالفت با شرع و قانون اسلام شمرده می‌شود.

این «سیره» نه تنها مورد انکار امام معصوم علیه السلام قرار نگرفته؛ بلکه به فرمایش حضرت، مرضیّ خداوند متعال است و استناد به این «سیره» در فرمایشات حضرت - جهت اثبات علل مشروعیت خلافت و ولایت ایشان - خود تقریری روشن بر مضمون سیره‌ی رایج در شئون سیاسی و اجتماعی زندگی مردم خواهد بود.

۱. «إِنَّهُ بَايَعَنِي الْقَوْمُ الَّذِينَ بَايَعُوا أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ وَ عَثْمَانَ عَلَى مَا بَايَعُوهُمْ عَلَيْهِ فَلَمْ يَكُنْ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَخْتَارَ وَلَا لِلْغَائِبِ أَنْ يَرُدَّ وَ إِنَّمَا الشُّورَى لِلْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ فَإِنْ اجْتَمَعُوا عَلَى رَجُلٍ وَ سَمَوْهُ إِمَامًا كَانَ ذَلِكَ لِلَّهِ رِضًا فَإِنْ خَرَجَ عَنْ أَمْرِهِمْ خَارِجٌ بَطْعَنٍ أَوْ بِدْعَةٍ رَدُّوهُ إِلَى مَا خَرَجَ مِنْهُ فَإِنْ أَبَى قَاتَلُوهُ عَلَى اتِّبَاعِهِ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ وَ وَلَّاهُ اللَّهُ مَا تَوَلَّى». (ر. ک: علی بن ابی‌طالب علیه السلام (امام اول، ۲۳ قبل از هجرت)، نهج البلاغه / تألیف شریف الرضی، با تصحیح صالح صبحی، صص ۳۶۷ و ۳۶۶).

بنا بر منطق فوق، اگرچه در باب امامت و پیشوایی جامعه پس از رحلت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله اصل، تنصیصی بودن امامت به عنوان منصبی الهی است؛ لیکن این امر با پذیرش تأثیر دو مقوله «بیعت» و «شورا» منافاتی ندارد؛ بلکه می‌توان با تفکیک در شئون امامت، میان آن دو جمع نمود. به دیگر سخن، ولایت باطنی و تکوینی امامان معصوم علیهم السلام امری ضروری است که رأی و نظر مردم - ثبوتاً و اثباتاً - در آن نقشی ندارد؛ لیکن تحقق و فعلیت ولایت ظاهری، مشروط به اقبال عمومی است. این سخن به این معناست که گرچه وظیفه‌ی قطعی مردم، توالی به امام معصوم علیه السلام است و به واسطه‌ی ترک آن، در قیامت معاقب خواهند بود؛ لیکن در صورت عدم همراهی عموم مردم، امام بر حق، هیچ تکلیفی فعلی برای تشکیل حکومت نمی‌یابد.^۱

بنابراین، در مورد حضرات معصوم علیهم السلام نیز محتمل است که اگرچه در مورد ایشان، نصب الهی علت تامه برای مشروعیت ولایت است؛ لیکن آنان هرگز سعی نکردند که ولایت سیاسی و اجتماعی خویش را بدون توجه به خواست و بیعت مردمی دنبال نمایند و تقریر حضرت، نسبت به سیره‌ی رایج در میان مسلمانان مبنی بر اشتراط اقبال عمومی در فعلی یافتن حکومت سیاسی - اجتماعی نیز این احتمال را قوت می‌بخشد.

افزون بر این مطلب به نظر نگارنده، سخن از جریان سیره‌ی رایج و دلالت آن نسبت به اشتراط اقبال عمومی در مشروعیت ولایت و حکومت غیر معصوم و نیز مسایل حکومتی عصر غیبت، در سایه‌ی استناد و تقریر معصوم علیه السلام تمام است.

بر بنیان فوق، اشتراط رضایت عاقله در مشروعیت حکومت ولی فقیه، یک حکم شرعی وضعی است که یکی از ادله‌ی اثبات آن، سیره‌ی رایج در عهد خلفاست که نه تنها مورد انکار امام علیه السلام قرار نگرفته؛ بلکه به بیان حضرت، مرضی خداوند نیز واقع گشته است و از این طریق می‌توان آن را مشروع و مُشرّع دانست.

در بیانی تکمیلی باید افزود: مشروعیت حکومت فقیه جامع الشرایط در مبدأ جعل و اعتبار به نحو اقتضایی ثابت و تمامیت آن در گرو خواست مردمی به عنوان شرط شرعی و بخش اخیر علت تامه‌ی مشروعیت است. این سخن به این معناست که گرچه همه‌ی مشروعیت از جانب خداست؛ لیکن او

^۱. فخلعی، محمد تقی، مقاله‌ی «بازخوانی آرای فقهی معاصر در باب مشروعیت سیاسی»، فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «مطالعات اسلامی: فقه و اصول»، شماره‌ی پیاپی: ۶۹، پاییز ۱۳۸۴، مؤسسه‌ی چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد، صص ۱۱۸ و ۱۱۹.

مقرّر نموده است که فقیه جامع الشرایط و برخوردار از مقبولیت مردمی به ولایت منصوب گردد و از این روست که پذیرش مردم، شرط شرعی و مشترط خداوند است.^۱

با این حال، دلالت نامه با ایرادی به غایت بنیادین همراه است؛ زیرا چه بسا گفته شود که سخن امام (علیه السلام)، روش استدلال و مناظره بر اساس باورهای خصم است. به دیگر سخن، معاویه به ولایت و امامت امام علی (علیه السلام)، نصب الهی و ابلاغ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اعتقاد نداشت و تنها در شعارهای خود، بیعت مردم و شورای مسلمانان را مطرح می‌کرد. از این رو، امام (علیه السلام) نیز در استدلال با معاویه، به ناچار معیارهای مورد قبول او را طرح نمود. با این بیان که اگر بیعت را قبول داری، مردم با من بیعت کردند و اگر شورا را قبول داری، شورای مهاجر و انصار نیز مرا برگزیدند؛ پس دیگر چه بهانه‌ای می‌تواند برای تو باشد؟!^۲

در این باره قراین متعدّدی در کار است. این قراین عبارتند از:

«یکم این که، روایت سیّد رضی در نهج البلاغه از این نامه، مثل بسیاری از موارد دیگر، تقطیع شده است و پیش از او نصر بن مزاحم در الصّفتین صدر نامه را با این عبارت می‌آغازد: «أما بعد فإنّ بیعتی بالمدينة لزمتمک و أنت بالشّام لأتّه بايعنی القوم علی ما بايعوا ابابکر و عمر و عثمان فلم یکن للشّاهد أن یختار و لا للغائب أن یردّ و إنّما الشوری ...».^۳ این عبارت امام (علیه السلام) در مقام جدل و الزام مخاطب به مسلمات نزد او بوده است؛ چه آن که بیعت خلفای سه گانه، نزد معاویه صحیح و مشروع تلقی می‌شده است؛ پس او باید همین باور را به بیعت با علی (علیه السلام) بدون هیچ گونه تمایزی داشته باشد.

دوم این که، بسیاری از جملات حضرت در نهج البلاغه و غیر آن به درستی حاکی از آن است که ایشان نسبت به گزینش خلفای پیشین شاکی و ناخرسند بوده و آن را نادرست می‌دانسته است. صریح‌ترین شکوه‌های آن بزرگوار را در خطبه‌ی شقشقیه^۴ می‌توان یافت. بنابراین، احتجاج حضرت

۱. همان، ص ۱۳۹.

۲. علی بن ابی طالب (علیه السلام) (امام اول، ۲۳ قبل از هجرت)، نهج البلاغه/ تألیف شریف الرضی، ترجمه‌ی محمد دشتی، ص ۴۸۶ (پاورقی).

۳. نصر بن مزاحم، وقعه صّفتین، ص ۲۹.

۴. علی بن ابی طالب (علیه السلام) (امام اول، ۲۳ قبل از هجرت)، نهج البلاغه/ تألیف شریف الرضی، با تصحیح صالح صبحی، ص ۴۸.

به بیعت‌های پیشین، نه به عنوان تعیین دو ملاک معتبر شورا و بیعت در تعیین خلیفه؛ بلکه در مقام الزام و اقناع مخاطب انجام گرفته است.

سوم: این که امام (علیه السلام) شورا را حقّ مهاجر و انصار می‌داند، برای اسکات خصم و مسدود نمودن راه بهانه‌جویی است تا این که معاویه نتواند مدّعی شود که از آن جا که در این بیعت حضور نداشته است، هیچ پیمانی بر عهده‌ی خویش نمی‌یابد؛ بلکه بپذیرد که همانند خلفای پیشین، بیعت اهالی مدینه و مهاجر و انصار حاضر در آن برای عقد خلافت کافی بوده و نسبت به غایبان هم الزام‌آفرین است.^۱ از دیگر سو، مستنداتی نیز موجود است که به خواست مردمی در فعلیت بخشی به حکومت و خلافت بر حق، نقشی مؤثر می‌بخشد. در این صورت نمی‌توان بیان داشت که امام (علیه السلام) صرفاً در مقام مناظره‌ی با خصم و به واقع، منکر نقش شورا و بیعت در فعلیت یابی خلافت مشروع بوده‌اند. به نمونه‌ای از این مستندات نظر کنید:

۱. در عبارت آخر خطبه‌ی شقشقیّه امام (علیه السلام) فرموده است: «لو لا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر و ما أخذ الله علی العلماء أن لا یقارّوا علی کظة ظالم و لا سغب مظلوم لألقیت حبلاً علی غاربها و لسقیت آخرها بکأس اولّها».^۲ این سخن، دالّ بر آن است که در صورت فقدان حضور و خواست مردم، امام (علیه السلام) هیچ وظیفه‌ی فعلی برای تصدّی امر خلافت به دوش خود احساس نکرده و حضور مردم است که حجت را تمام می‌کند.^۳

۲. علی بن طاووس در کشف المحجّه نامه‌ای از امام علی (علیه السلام) به برخی از شیعیان را آورده است که در بخشی از آن آمده است: «قد کان رسول الله (صلی الله علیه و آله) عهد إلیّ عهداً فقال یا بن ابی طالب لک ولاء امّتی فأن ولّوک فی عافیة و أجمعوا علیک بالرّضا فقم بأمرهم و إن اختلفوا علیک فدعهم و ما

۱. فخلعی، محمد تقی، مقاله‌ی «بازخوانی آرای فقهی معاصر در باب مشروعیت سیاسی»، فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «مطالعات اسلامی: فقه و اصول»، شماره‌ی پیاپی: ۶۹، پاییز ۱۳۸۴، مؤسسه‌ی چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد، صص ۱۱۶ و ۱۱۷.

۲. علی بن ابی‌طالب (علیه السلام) (امام اوّل، ۲۳ قبل از هجرت)، نهج البلاغه/ تألیف شریف الرضی، با تصحیح صالح صبحی، ص ۴۸.

۳. فخلعی، محمد تقی، مقاله‌ی «بازخوانی آرای فقهی معاصر در باب مشروعیت سیاسی»، فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «مطالعات اسلامی: فقه و اصول»، شماره‌ی پیاپی: ۶۹، پاییز ۱۳۸۴، مؤسسه‌ی چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد، صص ۱۱۸ و ۱۱۹.

هم فیه^۱. این روایت به دو حقیقت اشاره دارد: نخست این که منصب ولایت حقیقتاً و ثبوتاً اختصاص به علی (علیه السلام) دارد و تابع رأی و درخواست مردم نیست. دوم این که فعلیت یافتن امر حکومت، در گرو خواسته و رضایت مردم است.^۲

در نهایت، اگر نتوانیم بر اشکال اساسی وارد شده، فایق آییم و هم‌چنان معتقد شویم که استدلال امام (علیه السلام) بر مبنای الزام خصم و جدال احسن بوده است، دیگر نمی‌توان به طریق این نامه، موافقت معصوم (علیه السلام) را نسبت به سیره - به ویژه نسبت به امر ولایت حضرات معصوم (علیه السلام) - ثابت دانست و از این رو، اثبات اشتراط رضایت عاقله در مشروعیت حکومت غیر معصوم (علیه السلام) نیز به طریق این نامه ممکن نخواهد بود.

حاصل تحقیق فوق آن‌که، استدلال بر حجّیت «سیره‌ی متشرّعه» به طریق نامهی مذکور، با سه اشکال اساسی مواجه خواهد بود:

نخست آن‌که، اگر نتوانیم بر اشکال وارد شده فایق آییم و مسئله هم‌چنان در دایره‌ی دو احتمال سرگردان بماند، استدلال بر حجّیت «سیره‌ی متشرّعه» به طریق این نامه، تمام نخواهد بود. دوم آن‌که، بر فرض فراغت از اشکال وارده نیز حجّیت «سیره‌ی متشرّعه» صرفاً در این موضوع خاص (اشتراط رضایت عاقله در مشروعیت حکومت) که با تقریر مستقیم امام (علیه السلام) مواجه شده است، قابل اثبات خواهد بود و نمی‌توانیم از آن برای اثبات حجّیت «سیره‌ی متشرّعه» به نحو عام استفاده نماییم.

سوم آن‌که: افزون بر اشکال فوق، به نظر می‌رسد که روایت مورد بحث نمی‌تواند به نحو قضیه‌ی حقیقه دالّ بر حجّیت «سیره‌ی متشرّعه» در تمامی نسل‌های عصر حضور - حتی در موضوع خاص روایت (اشتراط رضایت عاقله در مشروعیت حکومت) - باشد؛ چه آن‌که مورد این روایت، مهاجران و انصاریانی هستند که نسل اولیه‌ی مسلمانان را شکل می‌دهند و دلیلی برای تعمیم حکم به نسل‌های پس از مهاجر و انصار وجود ندارد؛ گو آن‌که شورای مهاجر و انصار به سبب داشتن ویژگی خاص (حضور امام علی (علیه السلام) در میان آن‌ها) در تعیین خلیفه پس از پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) اعتباری ویژه یافته است. طبق این منطق، روایت تنها بیان‌گر نحوه‌ی تعیین خلیفه‌ی پس از پیامبر (صلی الله علیه و آله) در نسل صحابه است و

۱. ابن طاووس، علی بن موسی، کشف المحجّة لثمره المہجّة، ج ۱، ص ۱۸۷.

۲. فخلعی، محمد تقی، مقاله‌ی «بازخوانی آرای فقهی معاصر در باب مشروعیت سیاسی»، فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «مطالعات اسلامی: فقه و اصول»، شماره‌ی پیاپی: ۶۹، پاییز ۱۳۸۴، مؤسسه‌ی چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد، صص ۱۱۸ و ۱۱۹.

سخن حضرت مبنی بر اعتبار سیره‌ی رایج در تعیین خلیفه، نهایتاً عصر خلفای اربعه را دربرمی‌گیرد و الغای خصوصیت از مهاجر و انصار و تعمیم حکم به سایر نسل‌ها، ظنی خواهد بود.

۳-۲. روایت ابوحمزه

«محمد بن یحیی از احمد بن محمد از ابن محبوب از ابوحمزه نقل می‌کند: به امام باقر (علیه السلام) خبر رسید که یکی از زنان در دل شب، چراغ طلب نموده است تا پاکی خود را از حیض بررسی کند. حضرت بر این عمل خرده گرفتند و فرمودند: چه زمانی زنان چنین عملی را انجام می‌داده‌اند؟!»^۱

بررسی سندی:

به شهادت اهل رجال و بنا بر نقل راویان از یک‌دیگر در سلسه سند حدیث، مقصود از راوی نخست محمد بن یحیی، ملقب به عطار قمی و با کنیه‌ی ابوجعفر است که وثاقت وی مورد وفاق می‌باشد.^۲

مقصود از راوی دوم نیز احمد بن محمد، ملقب به اشعری قمی و با کنیه‌ی ابوجعفر است که وثاقت وی نیز مورد قبول رجالیان می‌باشد.^۳

مقصود از ابن محبوب، حسن بن محبوب ملقب به زَرَاد یا سَرَاد کوفی و با کنیه‌ی ابوعلی است که دانشیان علم رجال او را ثقه، جلیل‌القدر و از اصحاب اجماع خوانده و بر نقلش صحّه گذاشته‌اند.^۴ مقصود از ابوحمزه، ثابت بن دینار ملقب به ثمالی اُزدی کوفی است که وثاقت وی نیز مورد تأیید بزرگان است.^۵

۱. «محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن أبي حمزة، عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه بلغه أن نساء كانت إحداهن تدعو بالمصباح في جوف الليل تنظر إلى الظهر فكان يعيب ذلك ويقول: متى كانت النساء يصنعن هذا؟!». (ر. ک: کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۳، ص ۸۱).

۲. علامه حلّی، حسن بن یوسف، رجال العلامة الحلی، ص ۱۵۷؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، ص ۳۵۳.

۳. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، ص ۳۵۱؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، ص ۸۲؛ کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی، ص ۵۱۲.

۴. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، صص ۳۳۵ و ۳۵۴؛ همو، فهرست الطوسی، ص ۱۲۲؛ کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی، ص ۵۵۶.

۵. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی، ص ۲۰۳؛ طوسی، محمد بن حسن، فهرست الطوسی، ص ۱۰۵.

از مجموع آن‌چه گذشت، چنین نتیجه می‌شود که روایت فوق مسندی صحیح و به لحاظ اصل صدور، مورد اطمینان است.

بررسی دلالتی:

مشاهده می‌شود که امام علیه السلام با استفهام انکاری خویش، درصدد خرده گرفتن بر عمل آن زن برآمده‌اند که این سخن با حجّیت عمل زنان آن دوره، تلازم عرفی می‌یابد. از طرفی پر واضح است که مراد از «نساء» در روایت فوق، جز «متشرّعات» نخواهد بود؛ همان کسانی که بر قواعد و احکام شرعی مرتبط با طهارت ملتزمند و از این رو، استدلال بر عمل غیر آنان - در باب احکام شرعی - پذیرفته نیست. بنا بر این منطق، روایت در حجّیت «سیره‌ی متشرّعه» ظاهر است؛ لیکن دلالت آن از چند جهت مورد مناقشه است:

نخست آن که مورد روایت، مجرای استصحاب موضوعی (استصحاب طهر به هنگام شک در حیض پس از طهر و یا استصحاب حیض به هنگام شک در طهر پس از حیض) است. بنابراین، آن‌چه مبنای عمل زنان و در نتیجه، مبنای استدلال واقع شده، اجرای استصحاب موضوعی از سوی جامعه‌ی نسوان بوده است که خود را بی‌نیاز از فحص یافته‌اند؛ نه آن که زنان - بدون توجّه به حالت سابقه و جریان استصحاب - سیره‌ای بنا نهاده و امام علیه السلام به صحت آن «سیره» - بدون توجّه به منشأ و خاستگاه آن - تعلیل نموده باشند.^۱

در نظر نگارنده، به نظر می‌رسد که اشکال فوق وارد باشد؛ زیرا در این صورت، سیره مدرکی^۲ است و نمی‌توان به عنوان دلیلی مستقل به آن استناد نمود.

دوم آن که مورد روایت، ارجاع به عمل نساء در تعیین موضوع حیض است؛ حال آن که محلّ بحث در حجّیت بخشی به «سیره‌ی متشرّعه»، ارجاع به آن در کشف از حکم شرعی است.^۳ در مقابل گفته شده است، انکار امام علیه السلام ظهور در تعلیل دارد و از این رو مورد حکم و سایر موارد را نیز در بر می‌گیرد.^۴

۱. حسینی شیرازی، صادق، *بیان الاصول*، ج ۱، ص ۲۳۰.

۲. در فصل سوم، در باب سیره‌ی مدرکی مطالب و شواهدی ارائه خواهد شد.

۳. حسینی شیرازی، صادق، *بیان الاصول*، ج ۱، ص ۲۳۰.

۴. همان.

لیکن به باور نگارنده، پاسخ فوق محلّ بحث و کلام، و اثبات آن بر عهده‌ی مدّعی است؛ زیرا کارآیی غیر سندی عرف‌های متشرّعه (کاربرد آنان تعیین موضوعات) مورد وفاق فقهاست و تعمیم این حجّیت به میدان کارآیی سندی و استنباط حکم شرعی، دلیل خاص می‌طلبد. از دیگر سو، با گذر از اشکال فوق نیز روایت مورد بحث، نهایتاً بیان‌گر حجّیت «سیره‌ی متشرّعه» در مورد خاصّ روایت است که با تقریر مستقیم امام معصوم (علیه السلام) مواجه شده است. افزون بر این، روایت در تقریر مستقیم «سیره» از جانب شارع، ظاهر است. از این رو، محتمل است که گفته شود: تنها آن دسته از سیره‌ها که امام (علیه السلام) در واقعه‌ای معین و به مناسبت، به آن التفات یافته و آن را مستقیماً مورد تأیید قرار داده است، قابلیت استناد می‌یابد و از این رو شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که روایات نمی‌توانند - به صرف اثبات معاصرت - «سیره» را رنگ و لعاب حجّت بخشند؛ چه آن‌که، محور مشترک تمامی این روایات، تقریر مستقیم معصوم (علیه السلام) نسبت به سیره‌ای معین است؛ حال اگر ما با «سیره‌ای معاصر» مواجه شویم، جهت استناد به آن باید تقریر مستقیم معصوم (علیه السلام) را نیز - در مسئله - احراز نماییم.

۳-۳. روایت حمّاد

«حمّاد نَوّاء از امام صادق (علیه السلام) پرسید یا در همان حال که او حاضر بود، از آن حضرت پرسیدند که: حکم مُحرمی که در قماش از بُرد^۱ احرام بندد چیست؟ امام (علیه السلام) فرمود: باکی نیست، آیا مردم جز در بُردها محرم می‌شدند؟!»^۲

تقریب استدلال

مشاهده می‌شود که در این روایت نیز امام (علیه السلام) با استفهام انکاری خویش، درصدد تأیید عمل برآمده‌اند و پر واضح است که این نحو از بیان، با حجّیت «سیره‌ی مسلمانان» - در همین موضوع خاص - تلازم عرفی می‌یابد. بنابراین، به باور نگارنده، دلالت این روایت نیز بر اعتبار «سیره» - به لحاظ شکلی و در موضوع روایت - تمام خواهد بود؛ جز آن‌که طریق «حمّاد نَوّاء» از سوی برخی از بزرگان، ضعیف دانسته شده است و او را غیر حسن و غیر قابل اعتماد شناخته‌اند.^۳

^۱. آن‌چه آغشته به حریر باشد.

^۲. «و سأله حماد النواء أو سئل و هو حاضر عن المحرم يحرم في برد. قال: لا بأس به و هل كان الناس يحرمون إلا في البرود؟». (ر. ک: ابن بابویه، محمد بن علی، من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۳۳۴).

^۳. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۶، ص ۲۴۶.

گفتنی است، ضعف سندی روایت مورد بحث، ما را از بررسی دلّالی آن بی‌نیاز می‌کند.

۳-۴. مرفوعه‌ی زراره

ابن ابی‌جمهور احسائی در *عوالی اللثالی* از قول علامه از زراره آورده است: «از امام باقر (علیه السلام) پرسیدم: فدایت شوم، گاهی از قول شما دو خبر و دو حدیث متعارض برایمان نقل می‌شود، به کدام یک اخذ نمایم؟ حضرت فرمودند: ای زراره، آن را اخذ کن که در میان اصحاب مشهور است و شاذ و نادر را طرح کن و واگذار».^۱

در طریق حجّیت بخشی به «سیره‌ی متشّعه»، استدلال به این حدیث را می‌توان به دو تقریب سامان بخشید:

نخست آن که اطلاق صله، حاکی از آن است که مراد از (ما)ی موصول در عبارت «خذ بما اشتهر»، مطلق چیزی است که شهرت دارد؛ اعم از روایت، فتوا و عمل. از این رو، این حدیث می‌تواند دالّ بر اعتبار سلوک مشهور در میان مسلمانان باشد.^۲

دوم آن که، بر فرض این که مراد از موصول، خصوص اخبار مشهور باشد؛ لیکن به طریق دیگر می‌توان شمول حدیث نسبت به افعال را ثابت نمود؛ با این بیان که حکم وجوب اخذ به حدیث، معلق و منوط بر شهرت شده است؛ گو آن که معیار در این حکم، صرفاً شهرت و حکم وجوب اخذ، دایر مدار آن است؛ بی‌آن که در خود حدیث، خصوصیتی باشد. بنابراین، عمل مشهور مسلمانان نیز به مثابه حدیث مشهور، حجّت خواهد بود.^۳

لیکن دلالت این روایت نیز به دو جهت دلّالی و سندی مورد مناقشه است.

اشکالات سندی:

۱. روایت، مرفوعه و ضعیف السند است؛ چه آن که سلسله سند از علامه تا زراره برداشته شده است و ما وسایط را نمی‌شناسیم.^۴

۱. «و رَوَى الْعَلَّامَةُ قُدْسَتْ نَفْسُهُ مَرْفُوعاً إِلَى زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ الْبَاقِرَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فَقُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ يَا تَبِي عَنْكُمْ الْخَبْرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبَيَّاهُمَا آخِذٌ فَقَالَ يَا زُرَّارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعْ الشَّاذَّ النَّادِرَ». (ر. ک: ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین الدین، *عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، ج ۴، ص ۱۳۳).

۲. حسینی شیرازی، صادق، *بیان الفقه فی شرح العروة الوثقی (الاجتهاد و التقليد)*، ج ۱، ص ۷۵.

۳. همان.

۴. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، ج ۲، ص ۷۷۳؛ حسینی شیرازی، صادق، *بیان الاصول*، ج ۱، ص ۲۳۱.

۲. برخی هم چون صاحب *الحدائق الناضرة* نیز به این حدیث و به کتاب *عوالی اللثالی* و نیز به صاحب آن طعن وارد نموده‌اند. وی در این باره بیان می‌دارد:

«روایت مزبور را جز در کتاب *عوالی اللثالی* ندیده‌ام که علاوه بر مرسل بودن و کوتاهی و تساهل (پیرامون افراد) در نقل اخبار، میان کم‌ارزش و پرارزش، درست و نادرست خلط نموده است؛ چنان که بر بیننده و بررسی‌کننده‌ی این کتاب پوشیده نمی‌ماند».^۱

بایسته‌ی ذکر است که مرفوعه‌ی زراره با همه‌ی جهات ضعف سندی خود، در میان معظم فقها «شهرت عملی» یافته و از این رو محتمل است که شهرت عملی‌اش، جابر ضعف سند واقع گردد.^۲

اشکالات دلّالی:

۱. تعیین موصول، لزوماً به واسطه‌ی صله انجام نمی‌پذیرد؛ بلکه گاه این قراین است که با احتفاف به کلام، موجبات تبیین آن را فراهم می‌آورد. در ما نحن فیه نیز سؤال راوی مبین موصول است؛ به دیگر سخن، مطابقت جواب با سؤال مسلّم است و از این رو به قرینه‌ی سؤال مقدّم، مراد، خصوص حدیث مشهور خواهد بود، نه مطلق مشهور (بما هو مشهور).^۳

۲. ظاهر روایت، تعلیق حکم از سوی امام (علیه السلام) به خصوص شهرت خبری و یا دست کم چنین امری محتمل است و با طرح احتمال در مسئله، مجالی برای استدلال باقی نخواهد ماند.^۴

۳. روایت در مقام تعارض و ترجیح یکی از دو حجت بر دیگری وارد شده است و الا «شهرت» را ابتداءً ارزش و اعتباری نخواهد بود.^۵

۴. به نظر نگارنده، با توجه به سیاق کلام به نظر می‌رسد که مقصود از «اصحاب» در روایت فوق، خصوص فقها و مجتهدان باشند و این در حالی است که مقصود از «سیره»، عملی شایع در بدنه‌ی جامعه‌ی ایمانی است.

۱. بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، ج ۱، ص ۹۹.

۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، ج ۲، ص ۱۷۶.

۳. مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، ج ۳، ص ۱۷۹.

۴. همان.

۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، ج ۱، ص ۳۶۵.

۳-۵. «ما رأه المسلمون حسناً فهو عند الله تعالى حسن»

روایت فوق، روایتی است منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که برخی از اهل سنت برای تحکیم جایگاه «عرف و عادت» به آن استناد کرده‌اند؛^۱ به طوری که ابن نجیم بنیان قاعده‌ی «العادة محكمة» را روایت فوق می‌داند.^۲

در مقام بیان کیفیت استدلال بر «سیره‌ی متشرّعه» به طریق روایت فوق، آمده است:
«اخذ واژه‌ی «مسلمون»، مشعر به علیّت است و قهراً محور سخن، اندیشه‌ها و اعمالی است که مسلمانان - چون مسلمانند - نیکو می‌بینند و عرف با چنین پیشینه‌ای، عرف مستند به اسناد معتبر شرعی است و بدون تردید سندیت دارد؛ چون مقتضا و مدلول مدرک معتبر است».^۳
لیکن مناقشه در این روایت به دو جهت سندی و دلالتی روشن است که در این باب به وجوهی چند اشاره می‌شود.

اشکالات سندی:

۱. این روایت مرفوع و از عبد الله بن مسعود است نه از پیامبر صلی الله علیه و آله؛
احمد بن حنبل که این روایت را آورده است این گونه نقل می‌کند:
عبد الله بن مسعود گفت: خداوند به قلوب بندگان نظر کرد و قلب محمد را بهترین یافت؛ بنابراین، آن را برای خود برگزید و به رسالت مبعوث نمود. بار دیگر در قلوب بندگان - جز قلب محمد - نظر افکند و قلب اصحاب او را بهترین یافت و از این رو، آن‌ها را وزیران و کمک کاران وی قرار داد که برای حفظ دین او جهاد می‌کنند؛ بنابراین، آن‌چه را مسلمانان نیکو دیدند، نزد خداوند نیکو و آن‌چه گناه و زشت شمردند، نزد او نیز گناه است.^۴

۱. شمس الاثمه سرخسی، محمد بن احمد، المبسوط، ج ۱۲، ص ۷۸؛ ابن همام، محمد بن عبد الواحد، فتح القدير، ج ۷، ص ۱۵.

۲. ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم، الاشباه والنظائر، ج ۱، ص ۹۳.

۳. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و عرف، ص ۱۹۰.

۴. زیلعی، جمال الدین أبو محمد، نصب الراية لأحاديث الهداية (مع حاشيته بغية الأكمي في تخریج الزيلعی)، ج ۴، ص ۱۳۳؛ رأفت سعید، محمد، مقاله‌ی «عقد الاستصناع وعلاقته بالعقود الجائزة»، مجله‌ی «مجمع الفقه الاسلامی»، ج ۷، ص ۱۱۳۱، (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المكتبة الشاملة» / نسخه: ۳/۴۴).

۵. سخاوی، محمد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنة فی بیان كثير من الأحاديث المشتهرة علی الأکسنة، ج ۱، ص ۵۸۱؛ علیدوست، ابوالقاسم، فقه و عرف، ص ۱۸۹.

هر چند برخی، درصدد آن برآمده‌اند که به طرق «شهرت عملی علما»، «عدم مخالفت صحابه با مضمون روایت»، «همراهی حکم عقل در مسئله» و نیز «تأیید روایت به طریق برخی از آیات قرآن و روایات دیگر» اخذ روایت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را ثابت بدانند.^۱ ابن نجیم به نقل از علایی گوید:

این حدیث را با پی‌جویی بسیار و سؤال زیاد در کتب حدیث، حتی با سند ضعیف نیافتم. گفته‌ای است از عبد الله بن مسعود، بدون این که سند از او تجاوز و به پیامبر صلی الله علیه و آله برسد.^۲ ۲. ابن حزم نیز وجودی برای این حدیث در مسندی صحیح قائل نیست.^۳

اشکالات دلّالی:

۱. سیاق کلام می‌رساند که مراد از مسلمون، «صحابه» و «مجتهدان» هستند نه عموم مردم.^۴
۲. گفته شده است: دلالت مرسله بر حجّیت «سیره‌ی متشّعه» ضعیف و بیگانه‌ی از بحث خواهد بود؛ زیرا واژه‌ی «المسلمون» به طور استغراق، جمیع مسلمانان را دربر می‌گیرد و حجّیت چنین اجماعی به قطع، ثابت است؛ زیرا چنین اجماعی قطعاً متضمّن رأی معصوم صلی الله علیه و آله خواهد بود.^۵

چکیده‌ی بحث:

روایات و ادلّهی نقلی مورد بحث، اگر به لحاظ اصل صدور مورد مناقشه نباشد، نهایتاً بیان‌گر حجّیت «سیره‌ی متشّعه» در موضوعات خاصی است که با تقریر مستقیم امام علیه السلام مواجه شده است و این در حالی است که هیچ‌یک از نافیان حجّیت «سیره»، این معنا را منکر نیست که «سیره» به دلیلی خاص و نیز در موضوعی خاص که به تقریر مستقیم امام علیه السلام رسیده است، حجّت باشد. لیکن، پرواضح است که از حجّیت «سیره» در مورد خاص، نمی‌توان حجّیت آن را در همه‌ی موارد، به مثابه قاعده‌ای کلی اثبات نمود. بنابراین، تنها اگر دلالت آیات تمام باشد، حجّیت «سیره» به عنوان یک قاعده‌ی فراگیر اثبات خواهد شد. لیکن به باور نگارنده، تحمیل چنین معنایی به آیات، ما را به تنگنایی از تکلف در

۱. الفی، محمد جبر، مقاله‌ی «العرف (بحث فقهی مقارن)»، مجله‌ی «مجمع الفقه الاسلامی»، ج ۵، ص ۲۶۹۳، (برگرفته‌ی از نرم‌افزار «المکتبة الشاملة» / نسخه: ۳/۴۴).

۲. ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم، *الاشباه والنظائر*، ج ۱، ص ۹۳.

۳. جعیت، کمال الدین، مقاله‌ی «العرف»، مجله‌ی «مجمع الفقه الاسلامی»، ج ۵، ص ۴۳۵، (برگرفته‌ی از نرم‌افزار المکتبة الشاملة، نسخه: ۳/۴۴).

۴. همان.

۵. حسینی شیرازی، صادق، *بیان الاصول*، ج ۱، ص ۲۳۲.

میدان تفهیم و تفاهم می‌کشاند که دلیل اطمینان‌بخشی، توجیه‌گر آن نیست. از این رو، وجه اعتبار «سیره‌ی متشرّعه» در دلیل عقل منحصر می‌شود. بنابراین، طریقت آن در کشف از حکم شرعی، ذاتی و ذکر سایر ادله در کنار آن - بر فرض تمام بودن استدلال - صرفاً معاضد و مؤید حکمی عقلی است که سلوکی عقلایی را نیز در پی داشته است. از این رو، متصدی استنباط، خود را بی‌نیاز از فحص دانسته و لذا در نوشته‌ی خویش صرفاً به ذکر طریقی عقلی در حجّت‌بخشی به این نهاد اکتفا نموده است. طبق این گفته، اگر احراز اتصال «سیره» به عصر تشریع ممکن و چنین امری واقع باشد، «سیره‌ی متشرّعه» به عنوان یکی از اسناد کشف شریعت، نقشی مؤثر در مجال استنباط خواهد یافت.

گفتار دوم - ادله‌ی مخالفان

مباحث پیشین تحقیق، عهده‌دار اثبات جایگاه «سیره‌ی متشرّعه» در طریق استنباط احکام شرعی بود و تا آن‌جا که نگارنده جست‌وجو نمود، اکثر قریب به اتفاق دانشیان بر حجّت «سیره‌ی متشرّعه» توافق یافته و به آن به عنوان سندی از اسناد کشف شریعت نظر کرده‌اند.

با این وجود جالب است بدانیم، برخی فایده‌ی «سیره‌ی متشرّعه» را در میدان تأیید و ترجیح - در مقام اختلاف آرا و تعارض اخبار - منحصر دانسته‌اند.^۱

صاحبان این اندیشه برآنند که تنها صلاحیت «سیره»، تأیید حکم عقل - در صورت موافقت - و یا تأیید حکم شرعی ثابت شده به نصّ شرعی - در صورت مخالفت با حکم عقل - است.^۲

آن‌چه در این گفته، محور و سند اظهار نظر واقع گشته، کاشفیت «سیره» نسبت به اجماع علما است. بر این بنیان، حجّت «سیره» حول یکی از دو محور ذیل، شکل خواهد گرفت:

۱. مبنای حجّت «سیره»، کشف از اجماع علماست؛ اجماعی که خود کاشف از قول «حجّت» است.

۲. مبنای حجّت «سیره»، کشف از قول و رأی معصوم (علیه السلام) است.

لیکن حول محور نخست بیان می‌گردد: تحصیل وفاق علما، ضمن تحقّق «سیره» ما را بی‌نیاز از حجّت «سیره» خواهد نمود.

فرض تحقّق «سیره» به همراه سکوت علما در مسئله نیز، مانع از انعقاد «سیره» کاشفه و حجّت آن خواهد شد؛ چه آن‌که علما در مقام تبلیغ دین، بایستی نقش تبلیغی خویش را در برابر سیره‌ی رایج و کاشف از حکم شرعی، ایفا نمایند و چون سکوت ورزند، نشان از تحفّظ آنان نسبت به سیره‌ی رایج

۱. کاظمی، اسد الله بن اسماعیل، کشف القناع عن وجوه حجة الإجماع، ص ۲۱۶.

۲. همان.

خواهد بود. اساساً با وجود سکوت و تحفّظ علما در برابر سیره‌ی رایج، چگونه می‌توان به چنین سیره‌ای رنگ و صبغه‌ی شرعی و دینی بخشید؟!

وجود مخالفت علما با سیره‌ی رایج نیز به طریق اولی، قاذح حجّیت آن است و نیازی به توضیح بیش‌تر در این باره نخواهد بود.^۱

و اما بر طبق مبنای دوم، باز هم نمی‌توان برای «سیره» وجهی از اعتبار را قائل شد. توضیح آن‌که: پیش‌تر گفته آمد که «سیره» تمامی وجاهت و اعتبار خویش را در ناحیه‌ی شرط معاصرت و احراز موافقت معصوم (علیه‌السلام) یافته است و این در حالی است که عمل غیر فقها - عامه‌ی مردم - نه نقل می‌شود و نه مضبوط است و اگر هم نادراً ضبط شده، مربوط به اهل یک زمان و یک دوران است.

به دیگر سخن، چگونه اثبات تحقّق «سیره» از سوی عامه‌ی مردم - به مقداری که از عمل حجّت کشف نماید - بدون واسطه شدن اقوال علما و افعال آنان امکان‌پذیر است؟!

با این توضیح، پر واضح است که تنها با توسیط فتاوا، اقوال و افعال علماست که می‌توان شرط معاصرت را کسب نمود و بدون آن، اطلاع یافتن بر «سیره» کاری است بس دشوار؛ حال آن‌که با وجود آرا و اقوال بزرگان نیز دیگر ما را حاجتی به «سیره» نخواهد بود.^۲

دیگری با تقریری مشابه، بیان می‌دارد:

«سیره‌ی متشرّعه» بر دو مبنا استوار است: ۱) اختلاف علما به نحوی که مانع از کاشفیت «سیره» نسبت به اجماع آنان باشد، دانسته نشود. ۲) اتفاق قولی و عملی فقها، ما را بی‌نیاز از «سیره» نکند. لیکن تحقّق «سیره» با دو شرط مذکور، شاذّ و نادر است؛ چه آن‌که، یا به واسطه‌ی وجود مخالفی از نصّ و فتوا، کاشفیت «سیره» دچار معارض می‌شود و یا آن‌که، به واسطه‌ی تحقّق اجماع در مسئله، بی‌نیاز از دلیلیت «سیره» خواهیم بود؛ فرض تحقّق «سیره» - بدون وجود مخالفی از نصّ و فتوا و یا بدون فرض تحقّق اجماع در کنار آن - نیز اگر محال نباشد، موردی است به غایت شاذّ و نادر. از این رو، در کتب اصولی دیده می‌شود که «سیره» را - بنفسه - به عنوان یکی از ادلّه محسوب نکرده‌اند.^۳

شایسته‌ی تأمل این‌که، وقتی سیره‌ی عملی و شیوه‌ی فقهی برخی از منکران را ملاحظه می‌نماییم، حضور و قرار این اندیشه در سیره‌ی فقهی آنان نیز محسوس است.

۱. در این میان یکی از اصولیان معاصر، ملاک در تحقّق و حجّیت «سیره» را قیام غالب مردم در بنا نهادن بر آن دانسته است؛ هرچند که تعدادی از علما با آن مخالفت ورزند. (خرازی، سید محسن، عمدة الأصول، ج ۵، ص ۳۲۸).

۲. نراقی، احمد بن محمد مهدی، عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، ص ۶۹۱.

۳. کاظمی، اسد الله بن اسماعیل، کشف القناع عن وجوه حجّية الإجماع، ص ۲۱۶.

نقد و نظر نگارنده:

دَقّت در بیان فوق و تأمّل در مباحث دیگر روشن می‌سازد که این بیان نه تنها نقضی بی‌پاسخ بر حجّیت «سیره‌ی متشرّعه» نخواهد بود، بلکه تأکیدی بر حجّیت آن است.

توضیح آن‌که، اشتراط معاصرت و موضع ملائم شارع در حجّیت «سیره‌ی متشرّعه»، مقتضی آن است که در مقام نسبت‌سنجی، اجماعات عصر حضور در کانون توجّه قرار گیرد. اجماعات عصر حضور نیز ذیل اجماعات حسی و یا در نهایت امر، ضمن اجماعات تقریری تحلیل می‌شود. در این میان، به نظر می‌رسد که اجماعات حسی معماگونه‌ترین سرنوشت را در میان اجماعات امامیه یافته است و هیچ‌گونه تصویر واضحی از ارتکازات سید مرتضی^۱ - به عنوان مُبدع آن - قابل تصوّر نخواهد بود؛ چه آن‌که، وجود رأیی متمایز از سوی فردی مجهول النسب که نشان از دخول حسی امام (علیه السلام) در صف مجمعان داشته باشد،^۲ فاقد معنای محضّل است. از این رو، تحصیل اجماعات عصر حضور، ممتنع است؛ گرچه امکان تحصیل رویکردی مجموعی و برآیندی از آن دوره وجود دارد.

در مورد اجماعات تقریری نیز باید به این نکته توجّه نمود که اگرچه حال غیبت با استظهار امضا از سکوت ناسازگار است^۳ و در نتیجه، طرح اجماعات تقریری صرفاً در عصر حضور معنا می‌یابد؛ لیکن دانشیان، این نوع از اجماع را بر اساس شروط «سنت تقریری» تحلیل نموده‌اند^۴ و از این رو، حاجتی بر توسّل به اجماع نخواهد بود.

از دیگر سو، نهاد «سیره» در فضا و رویکردی عمومی، پایه‌گذاری شده است؛ به گونه‌ای که صرف تحقّق و استمرار رفتاری خارجی در بدنه‌ی جامعه‌ی ایمانی عصر حضور، می‌تواند رنگ و لعاب عرفی بودن را از چهره‌ی عرف‌های رایج بزدايد و به واسطه‌ی کشف از رأی حجت، بدان صبغه‌ای از تشریع و تأسیس ببخشد.

با توضیحی که گذشت، فرق بین «سیره» و اجماع روشن می‌گردد؛ اجماع جز با اتّفاق همه‌ی امت و یا اتّفاق همه‌ی مجتهدان امت و یا اتّفاق همه‌ی مجتهدان مذهبی خاص و معین - با توجّه به اختلاف مبانی که در باب اجماع هست - محقّق و منعقد نمی‌شود. در هر حال، عنصر اتّفاق در اجماع، مأخوذ

۱. علم الهدی، مرتضی، *الذریعة إلى أصول الشریعة*، ج ۲، صص ۱۵۴ تا ۱۵۶.

۲. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، *قوانین الأصول (طبع قدیم)*، ص ۳۵۰.

۳. صدر، محمد باقر، *دروس فی علم الاصول*، ج ۱، ۲۳۵.

۴. مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، ج ۳، ص ۱۱۵.

است و این در حالی است که این عنصر، در «سیره» وجود ندارد؛ بلکه سلوکی اکثری و اغلبی جهت انعقاد «سیره» کافی است؛ گرچه استثنائاتی هم در میان باشد.^۱

حاصل آن‌که، محدودیت‌های نهاده شده در طریق استناد به اجماع، پیدایش قطع به قول معصوم (علیه السلام) را کمیاب و راه را بر متصدی استنباط، تنگ می‌سازد و اگر رأی مشهور اکابر امامیه، بر اعتبار اجماع نمی‌بود، بسیاری از اهل تحقیق و نظر، عصای احتیاط را بر زمین می‌نهادند و با کشیدن خط بطلان بر چهره‌ی مبهم اجماعات، پرونده‌ی رازآلود آن را در صحنه‌ی ادله و استنباط کنار می‌نهادند.

این در حالی است که «سیره» به صرف وجود گرایشی مجموعی، به منصه‌ی ظهور می‌رسد و این گشایش و انعطاف موجب می‌گردد که متصدی استنباط با فراغت از محدودیت‌ها و دشواری‌های اجماع، به ردیابی و تحصیل رویکرد جمعی تا عصر حضور پردازد و این چنین است که «سیره»، قابلیت استناد بیش‌تری خواهد یافت.

با توجه به مطالبی که گذشت، بر خواننده‌ی محترم پوشیده نخواهد بود که بر خلاف مقاله‌ی نراقی و تستری، اجماعات عصر حضور نه تنها نمی‌توانند در برابر سیره‌های متشرّعه قد برافرازند؛ بلکه با تحقق «سیره» است که دیگر نیازی به تحصیل آرای یک‌پارچه فقها نخواهد بود؛ چه آن‌که از یک سو، فقها نیز به عنوان بخشی از جامعه‌ی ایمانی در این سلوک حدّاکثری واردند و از دیگر سو، شیوع و نفوذ غالبی «سیره» در کشف از قول و رأی حجت، کافی است.

هم اکنون تثبیت نظریه‌ی مختار را با ذکر سخن پاره‌ای از اندیشمندان اصولی پی می‌گیریم:
در نگرش شهید صدر، «سیره‌ی متشرّعه» غالباً حلقه‌ی میانی اجماع و دلیل شرعی را شکل می‌دهد. وی در این باره اظهار می‌دارد:

توافق فقها بر حکمی که مستند به نصوص موجود نمی‌باشد، به ظنّ متأخّم به یقین، کاشف از توافق عملی و ذهنی متشرّعان عصر تشریع است و این به نوبه‌ی خود، کاشف از دلیل شرعی خواهد بود و به عبارت دیگر، اجماع و توافق فقها کاشف از روایتی غیر مکتوب و این روایت غیر مکتوب، همان راه و رسم زندگی عملی و ذهنی عموم متشرّعان است.^۲

۱. حکیم، محمد تقی، *الأصول العامة في الفقه المقارن*، متن، ص ۴۰۶.

۲. صدر، محمد باقر، *دروس فی علم الاصول*، ج ۱، ص ۲۴۷.

مشاهده می‌شود، در نگرش شهید صدر - برخلاف نظر نراقی و تستری - این «اجماع» است که بر پایه‌ی «سیره» تحلیل می‌شود؛ از این رو، به لحاظ رتبی، مقام «سیره» قبل از «اجماع» خواهد بود و وجود «سیره» ما را غنی از «اجماع» و تحصیل آن خواهد نمود.

به بیان روشن‌تر، بر اساس دکترین شیعه، اجماع، منشأ یافته‌ی از دلیل شرعی معتبر است و «سیره» به واسطه‌ی کاشفیت خود، حلقه‌ی میانی اجماع و این دلیل شرعی واقع می‌گردد. گو آن که اجماع، مولود «سیره» و «سیره» خود نیز مولود دلیل شرعی است. در نتیجه می‌توان بیان داشت که مقاله‌ی نراقی و تستری در باب نیازمندی دلیل «سیره» به اجماع - در طریق کشف از رأی معصوم (علیه السلام) - فاقد معنای محصل است و به هیچ روی پذیرفته نیست؛ چه آن که با تحقق «سیره» دیگر حاجتی به تحصیل «اجماع» نخواهد بود.

برخی همین نکته را جهت ردّ اعتراض محقق اصفهانی بر کاشفیت اجماع از دلیل شرعی به کار گرفته‌اند. توضیح آن که، صاحب *نهایة الدرایة* به تقریب ذیل متعزّض دلیلیت «اجماع» گشته است: ملاک کاشفیت «اجماع»، کشف از وجود دلیل شرعی و تسالم بزرگان بر این سخن است که فقهای متقدّم به جهت تورّع و عدالتشان، بدون وجود مدرکی از میان ادله‌ی اربعه فتوا نمی‌داده‌اند. بذل تأمل در مسئله، فرض قرار گرفتن «کتاب»، «دلیل عقل» و نیز «اجماع» را ممتنع می‌سازد؛ چه آن که اعتقاد به عدم تحریف کتاب و نیز ثابت بودن قضایا و مستقلّات عقلیه، فرض عدم حصول مدرک نزد متأخّران را منتفی می‌دارد. استناد به «اجماع» نیز در این مسئله به تسلسل می‌انجامد. بنابراین، فرض استناد مجمعان به «سنت»، متعیّن می‌گردد که آن نیز به تقریب ذیل ممتنع است؛ زیرا فرض آن که مجمعان حکم را شفاهاً از امام (علیه السلام) تلقّی نموده و یا فعل و تقریر ایشان را شاهد بوده‌اند، یقینی نخواهد بود. از این رو، مدرک در «سنت حاکی» منحصر می‌گردد که آن نیز به جهت سندی و دلالی مخدوش است؛ چه آن که اولاً: مبانی فقها در اعتبار بخشی به اخبار آحاد متفاوت است و ثانیاً: از جهت دلالت نیز استظهار فقهای متقدّم بر فقهای متأخّر حجت نخواهد بود.^۱

یکی از شارحان در مقام جواب از اعتراض فوق بیان می‌دارد:

کسی ادّعا نکرده است که مستند مجمعان به ناچار باید نصّی روایی باشد تا آن گاه اشکال فوق حاصل گردد؛ بلکه مستند آنان می‌تواند ارتکازات و سیره‌های متشرّعی باشد که به لحاظ اعتبار، اقوی

^۱. اصفهانی، محمد حسین، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، ج ۲، صص ۱۷۷ و ۱۷۸.

از روایت است. بنا بر این بنیان، «سیره‌ی متشرّعه» حلقه‌ی واسطه‌ی بین اجماع و دلیل شرعی خواهد بود.^۱

وی در ادامه اذعان دارد که دأب فقها ذکر ادله‌ی استنادی در فتواست و اگر اجماع، مدرکی نباشد و دلیل مجمعان بر ما مخفی بماند، این خود کاشف قطعی از استناد آنان به «ارتکاز» و «سیره‌ی متشرّعه» است.^۲

برآیند کلی همه این تعابیر برتری و تقدّم رتبی «سیره‌ی متشرّعه» بر اجماع مصطلح، به لحاظ حجّیت است و از این رو می‌توان چنین فرض کرد که با طرح «سیره‌ی متشرّعه» در بین مستندات، به راحتی می‌توان از ساز و کار رازآلود اجماع، دست شست.

نتایج نهایی فصل

۱. موضع موافق شارع، در حجّیت «سیره‌ی متشرّعه» - همانند «سیره‌ی عقلا» - شرط است؛ جز آن‌که تفاوت، در شیوه‌ی دلالت هر یک بر موضع ملائم شارع ظاهر می‌گردد.
۲. «ثبوت ردع» از جانب علما و اکابر اصحاب اگرچه هم‌ردیف و مترادف با ردع حضرات معصوم (علیهم‌السلام) نباشد؛ لیکن اطمینان به مشروعیت «سیره» را با مشکلی به غایت بنیادین مواجه خواهد نمود.
۳. «سیره‌ی متشرّعه» به لحاظ دلالتی، در چهارچوب سنّت فعلی و قولی تحلیل می‌گردد.
۴. «سیره‌ی متشرّعه» بر «اجماع» تقدّم دلالتی می‌یابد.
۵. «ارتکاز متشرّعه» بر پایه‌ی «سیره‌ی متشرّعه» تحلیل عینی یافته است.
۶. «ارتکازات متشرّعی» بر «سیره‌های متشرّعی» به لحاظ حجّیت برتری دارند.
۷. حجّیت «سیره‌ی متشرّعه»، ذاتی و وجه اعتبار آن، در دلیل عقل منحصر است.

۱. حیدری، کمال، *الدروس شرح الحلقة الثانیة*، به قلم علاء سالم، ج ۲، ص ۲۵۴.

۲. همان.

فصل سوم: موقعیت سندی سیره‌ی مشرعه

• کارآیی سیره‌ی مشرعه در اصول فقه

• کارآیی سیره‌ی مشرعه در استنباطات فقهی

مبحث اول - کارآیی «سیره‌ی متشرعه» در اصول فقه

اگرچه بسیاری از اصولیان، در اثبات تعداد زیادی از حجج، امارات و قواعد اصولی به «سیره‌ی متشرعه» تمسک نموده‌اند؛ لیکن به نظر می‌آید، «سیره‌ی متشرعه» نیز چون «اجماع» در مسایل اصولی، فاقد حجیت است.

توضیح مطلب آن‌که، اصولیان، بر عدم حجیت «اجماع» در مسایل اصولی، وفاق یافته‌اند؛ زیرا اغلب آنان مباحث عرفی و عقلایی است و بخشی اندک از آن را نیز مباحث عقلی شکل می‌دهد و به این جهت است که شارع نمی‌تواند در آن نقش ایجابی داشته باشد. این در حالی است که اجماع فقها به عنوان یک دلیل تعبدی، باید کاشف از رأی معصوم (علیه السلام) باشد و کشف از رأی معصوم (علیه السلام) در مسایل فرعی فقهی معنا می‌یابد و چنین چیزی در مسایل اصولی محقق نمی‌شود؛ چون در زمره‌ی تأسیسات شرعی نیستند.

محقق کلباسی در مورد علت عدم جریان «اجماع» در مسایل اصولی بیان می‌دارد: «مناط در حجیت اجماع، حدس به قول معصوم (علیه السلام) است و چنین چیزی در مسایل اصولی ممکن نیست؛ چون شأن معصوم (علیه السلام) بیان مسایل اصولی نیست».^۱

مثل چنین سخنی در مورد «سیره‌ی متشرعه» نیز مطرح می‌گردد. توضیح آن‌که:

«سیره‌ی متشرعه»، یک مسئله‌ی اصولی است؛ چون ملاک در کبرای استنباط واقع شدن را داراست؛ لیکن «سیره‌ی متشرعه» نمی‌تواند دلیل بر دلیل (مسئله‌ی اصولی) واقع شود؛ زیرا همان طور که گفته شد، طبیعت مسایل اصولی به گونه‌ای است که جریان «سیره‌ی متشرعه» در آن - به طوری که به حیثیت تشرعشان بخواهند عمل کنند - جایگاهی ندارد.

از این رو، به باور نگارنده آن دسته از سیره‌های متشرعی که در مسایل اصولی مورد استناد واقع شده‌اند، به احتمال قوی به سیره‌های عقلایی بازمی‌گردند. احتمال دیگر در مسئله، محدود کردن دایره‌ی «متشرعه» در فقها و بازگشت «سیره‌ی متشرعه» به «اجماع عملی»؛ یعنی سیره‌ی عملی فقها در

^۱. کلباسی، محمد بن محمد ابراهیم، *رسائل المحقق الكلباسی*، متن، ص ۹۱۷.

جریان مسایل اصولی است. به ویژه آن که مسایل اصولی، مربوط به مردم کوچه و بازار نمی شود که در آن سیره‌ای بنا نهند؛ پس به ناچار دایره‌ی «متشرعه»، در فقها محدود خواهد شد. هم‌اکنون، دو نمونه از استناد دانشیان به «سیره‌ی متشرعه» در مجال اصول، ارائه و مورد نقد و تحلیل واقع می شود.

۱. جریان «سیره‌ی متشرعه» در حجّت خبر واحد

گفته شده است، نه تنها اجماع علما؛ بلکه اجماع مسلمانان و سیره‌ی عملی آنان بر عمل به «خبر واحد» و حجّت دانستن آن استقرار یافته است. به عبارت دیگر، اگر به تاریخ مسلمانان مراجعه نماییم، خواهیم دید که در طول تاریخ، بنای عملی مسلمانان بر این بوده است که احکام شرعی را از روات موثق شنیده و به آن عمل کنند. به واقع، آنان به وسایط ثقه که از قول معصوم (علیه السلام) برای آنان نقل حدیث می‌نموده‌اند، اعتماد کرده‌اند.^۱ دیگری بیان می‌دارد:

متشرعه و روات در عصر ائمه‌ی هدی (علیهم السلام) چنین بوده‌اند که به خبرهای اشخاص ثقه؛ اگرچه برای آنان مفید اطمینان شخصی نباشد، عمل می‌کردند و حصول اطمینان و یقین را معتبر نمی‌دانستند. از طرفی شکی نیست که تعداد عدیدی از اخبار ثقات در دست متشرعه‌ی معاصر با عهد ائمه (علیهم السلام) بوده است و حکم آن؛ یعنی جواز یا عدم جواز عمل به این گونه اخبار، در محلّ ابتلای آنان به طور گسترده‌ای داخل بوده است. بنابراین، ردع شارع از این عملکرد به ناچار بایستی به ما می‌رسید و عدم ردع، خود نشانه‌ی رضایت است.^۲

لیکن به باور نگارنده، در پاسخ به چنین استدلالی باید گفت:

بدیهی و روشن است که عمل مسلمانان به اخبار ثقات، مستند به دلیل خاصّ شرعی که از ناحیه‌ی معصوم (علیه السلام) به آنان رسیده باشد، نیست؛ بلکه به دلیل ارتکازی عقلایی است. وقتی به عقلای عالم مراجعه نماییم، خواهیم دید که آنان - با هر مشرب و گرایشی - در شئون مختلف زندگی خویش، بر اعتماد به اخبار ثقه بنا نهاده‌اند؛ حتّی اوامری که از جانب موالی به سوی عبید صادر شود. بنابراین، می‌توان بازگشت این استناد را به «سیره‌ی عقلا» دانست.

۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، ج ۱، ص ۱۶۲.

۲. صدر، محمد باقر، *دروس فی علم الاصول*، ج ۱، ص ۲۵۷.

بعضی دیگر از این مباحث اگرچه در محدوده‌ی مسایل مربوط به اصول فقه گنجانده شده و چه بسا مورد استناد فراوان فقها در طریق استنباط حکم شرعی واقع گشته‌اند؛ لیکن تجزیه و تحلیل برخی از مبانی اصولی در فرآیند استنباط فقهی و بذل دقت نظر، خبر از آن دارد که گاه برداشت ناصحیح و ناروای متصدیان اجتهاد از برخی مباحث اصولی - به غلط - نقش والا و ارزنده‌ای به آن در مجال استنباط بخشیده است؛ اگرچه عملاً نتوان آن مبانی را به میزان قابل توجهی در ساحت فقه، واقع یافت. بنا بر آنچه گذشت به باور نگارنده، بررسی ثمری عملی هر یک از گزاره‌های اصولی در مجال استنباط فقهی نیز وظیفه‌ای است که متوجه پژوهش‌گران عرصه‌ی اصول فقه خواهد بود که حاصل آن تبیین دقیق مفاهیم و مبانی اصولی، کاربرد صحیح آنان در مواضع فقهی و پیراستن علم اصول از آن دسته مباحثی است که در عملیات استنباط فقهی، ثمری عملی قابل توجهی ندارند.

بر این اساس، در این پژوهش نیز پس از تبیین دقیق مواضع اصولیان در رابطه با ماهیت «سیره‌ی متشرّعه» و شرایط حجّیت آن، واری‌های کاربردهای فقهی نیز ضروری به نظر آید. برای نیل به این مهم، نگارنده، موقعیت استنادی «سیره‌ی متشرّعه» را در عمده‌ترین مصادیق فقهی، به لحاظ اصل تحقق موضوع، فراهم بودن شرایط حجّیت و ادله‌ی موافق با مدلول سیره، مورد بررسی و مذاقه قرار داده است.

در پایان نگارنده، مخاطب را متوجه این نکته می‌سازد که هرچند کارآیی «سیره‌ی متشرّعه» به عنوان عنصری مؤثر در اجتهاد، عقلاً مورد قبول است؛ لیکن چنین امری در مجال استنباط فقهی به ندرت تحقق یافته است؛ چه آن‌که بخشی از استنادات فقهی به لحاظ صغروی (اصل تحقق سیره) و برخی دیگر به لحاظ کبروی (فراهم بودن شرایط استناد به دلیل سیره) مورد مناقشه هستند و چه بسا با طرح ادله‌ی موافق با مدلول سیره، سیره‌ی مدرکی از حیث انتفاع ساقط گردد و یا آن‌که نقش آن در حدّ مؤیدات فقهی فرو کاسته شود.

تفصیل بحث در این باره را پس از واری‌های کاربردهای فقهی «سیره‌ی متشرّعه» که بنا بر ابواب فقهی عبادات، عقود و احکام ارائه می‌گردد، ملاحظه خواهید نمود. قبل از ورود به بحث، تذکر این نکته نیز ضروری است که استدلال به آیات و روایات در مباحث فقهی پیش‌رو، بنا بر ضرورت و در محدوده‌ی دلالت «سیره‌ی متشرّعه» انجام پذیرفته و نقد و تحلیل دقیق هر یک از ادله از حوصله‌ی این تحقیق خارج است.

گفتار اول - عبادات

۱. طهارت

۱-۱. تنجیس متنجّس (سرایت نجاست از ملاقی عین نجس به ملاقی‌های بعدی)

۱-۱-۱. بررسی فقهی مسئله

یکی از احکامی که نزد فقهای متأخر و در باب طهارت مورد بحث و تحلیل قرار گرفته، مسئله‌ی تنجیس متنجّس و سرایت نجاست از ملاقی عین نجس است. به دیگر سخن، آیا متنجّس نیز همانند عین نجاست، منجّس ملاقی خود خواهد بود و احکام نجاست حقیقی بر آن بار می‌شود و یا آن‌که نجاست ملاقی عین نجس، حکمی است و از این رو، تنها حکم به اجتناب از آن می‌شود و اما اجتناب از ملاقی متنجّس لازم نیست؟^۱

به طور کلی می‌توان به دو قول در مسئله اشاره نمود:

۱. قول مشهور در میان فقهای متأخر، سرایت نجاست از متنجّس به اشیای دیگر است^۲ و ادّعی استفاضه و تواتر^۳ روایات وارده در این باب^۴ و نیز مغروسیت موضوع در اذهان مشرعه، به حدّی است که برخی این مسئله را از ضروریات فقهی محسوب نموده^۵ و ادّعی اجماع نیز از سوی بزرگان، منقول

۱. یادآوری: شکی در سرایت نجاست از آن دسته متنجّساتی که عین نجاست از آنان زایل نگردیده، نخواهد بود؛ هم‌چنان که فقها بر سرایت نجاست از متنجّسات مایع نیز متّفق القول هستند؛ بنابراین، بحث در سرایت نجاست از متنجّسات جامد، پس از زوال عین نجاست است. (ر. ک: صدر، محمد باقر، *بحوث فی شرح العروة الوثقی*، ج ۴، ص ۱۸۶).

۲. همدانی، رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقیه*، ج ۸، ص ۷؛ خویی، ابوالقاسم، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، مقرّر: علی غروی تبریزی، ج ۲، ص ۲۲۲؛ همو، *موسوعة الامام الخویی*، ج ۳، ص ۲۰۵؛ همو، *فقه الشیعة - کتاب الطهارة*، ج ۳، ص ۳۵۴؛ سبزواری، سید عبد الاعلی، *مهدّب الاحکام*، ج ۱، ص ۴۴۸؛ تبریزی، جواد، *تنقیح مبانی العروة - کتاب الطهارة*، ج ۲، ص ۳۲۱؛ آملی، محمد تقی، *مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی*، ج ۱، ص ۴۷۲.

۳. بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، *حاشیة الوافی*، ص ۱۷۹؛ سبزواری، سید عبد الاعلی، *مهدّب الاحکام*، ج ۱، ص ۴۴۸.

۴. برای نمونه ن. ک: کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی (ط - الاسلامیة)*، ج ۶، ص ۲۶۴، (حدیث دهم از باب «طعام اهل الذمّة»؛ همان، ج ۶، ص ۴۲۲، (حدیث اول از باب «المسکر یقطر منه فی الطعام»).

۵. روحانی، محمد صادق، *فقه الصادق (علیه السلام)*، ج ۳، ص ۳۴۸؛ صافی گلپایگانی، علی، *ذخیره العقبی فی شرح العروة الوثقی*، ج ۲، ص ۳۲۲.

است.^۱ در این میان، به عقیده‌ی برخی از فقها ظهور روایات صحیح در موضوع، منجسیت منتجس را تحت قاعده‌ی اصطیادی «کلّ منتجس منجس» درآورده است.^۲

۲. برخی دیگر از فقها سرایت منتجس را نپذیرفته^۳ و ظهور روایاتی صحیح در این موضوع را کانون استدلال خود قرار داده^۴ و نیز با مخدوش یافتن ادله‌ی قول مشهور،^۵ مرجع همیشگی به هنگام شک در نجاست شیء را بنا بر قاعده‌ای کلی، طهارت آن دانسته‌اند.^۱

۱. بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، حاشیه‌ی الوافی، ص ۱۷۹؛ صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام فی ثوبه الجدید، ج ۱، ص ۳۰۷؛ بلاغی، محمد جواد بن حسن، الرسائل الفقہیة، ص ۱۰۹.

۲. حکیم، محسن، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴۸۴.

۳. در این باره ر. ک: ابن ادریس، محمد بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۱، ص ۱۶۳؛ فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، الوافی، ج ۶، ص ۱۴۵؛ آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، اللمعات النيرة فی شرح تکملة التبصرة (چاپ جدید)، به تحقیق صالح مدرسی، ج ۱، ص ۲۴؛ موسوی جزایری، عبد الکریم، البرهان المؤسس لتحقیق أنّ المنتجس لا ینجس، تحقیق حمید رسولیان، صص ۴۹۳ تا ۵۰۲.

فیض کاشانی در این باره بیان می‌دارد: «انما یجب غسل ما لاقى عین النجاسة و أما ما لاقى الملاقى لها بعد ما أزيل عنه العین بالتمسح و نحوه، بحيث لا یبقى فیہ شیء منها فلا یجب غسله، كما یستفاد من المعتبرة. علی أنا لا نحتاج الی دلیل فی ذلك، فان عدم الدلیل علی وجوب الغسل دلیل علی عدم الوجوب، إذ لا تکلیف الا بعد البیان، و لا حکم الا بالبرهان»؛ تنها غسل ملاقی عین نجاست واجب است و اما غسل ملاقی ملاقی عین نجاست (ملاقى منتجس) پس از ازاله‌ی کامل عین نجاست به طریق مسح و مانند آن، ضروری نیست و در این باره نیازی به دلیل اثبات حکم نداریم؛ بلکه عدم دلیل بر وجوب اجتناب از ملاقی منتجس، خود بهترین دلیل بر عدم وجوب اجتناب از آن است؛ زیرا تکلیف بلا بیان وجود ندارد و هیچ حکمی مگر با برهان ثابت نیست. (فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، مفاتیح الشرایع، ج ۱، ص ۷۵).

۴. برای نمونه ن. ک: حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۴۰۱، (حدیث شماره‌ی ۳۹۷۶)؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ۳، ص ۵۵، (حدیث چهارم از باب «باب البول یصیب الثوب أو الجسد»؛ طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، محقق و مصحح: حسن الموسوی خرسان، ج ۱، ص ۴۲۱، (حدیث شماره‌ی ۱۳۳۱).

۵. آخوند خراسانی در این باره آورده است: «ثم إن وجه تخصيص الحكم بأنه ینجس بملاقاة عین النجاسة أنه لا إجماع علی الإنفعال بملاقاة المنتجس، و لا خبر دلّ علیه خصوصا أو عموما منطوقا أو مفهوما؛ لا اختصاص الأخبار الخاصة بعین النجاسة، و انسباقها من الشیء فی الأخبار العامة، كما ادّعی فی خبر «خلق الله الماء» فلا یوجب تغیره بالمنتجس نجاسته»؛ وجه تخصیص حکم نجاست آب در ملاقی با عین نجس آن است که ادعای اجماع بر انفعال به ملاقات با منتجس، مخدوش است و هیچ روایت خاص یا عامی، دلالت منطوقی یا مفهومی بر چنین امری ندارد؛ چه آن که اخبار خاص به نجاست با ملاقی عین نجس اختصاص یافته است و در اخبار عام نیز چنین معنایی به

به هر حال، واقع این است که داوری میان این دو اندیشه به دلیل اهمیت، ظرافت و به غایت کاربردی بودن بحث، کار آسانی نیست و در مجال این تحقیق نمی‌گنجد. از دیگر سو، وسعت قلمرو بحث در این باب، موجبات تدوین رسایلی مستقل را فراهم آورده است و نگارنده در این مقام، با ارجاع مخاطب به نوشته‌های تفصیلی مرتبط،^۲ بحث را صرفاً در محدوده‌ی دلالت «سیره‌ی متشرعه» دنبال خواهد نمود.

۱-۱-۲. استدلال به «سیره‌ی متشرعه»:

اگرچه از منظر هر دو اندیشه، ظاهر روایات مورد استناد، دلالت بر مدّعا دارد؛ لیکن حساسیت مورد بحث باعث گردیده، فقیهان با ذکر سایر ادله نیز بر مدّعی خویش تأکید ورزند. در این میان، استناد به «سیره‌ی متشرعه» از منظر هر دو اندیشه، تمام است.

مشهور متأخران، به معروفیت و مغروسیت سرایت، نزد اذهان متشرعه و بنای عملی آنان بر اجتناب از ملاقی متنجّس استناد کرده‌اند. در این باره گفته شده است:

به درستی که مرتکز در ذهن متشرعه، حکم به سرایت در مطلق نجاسات است؛ اعم از آن که ذاتی باشد و یا حکمی. برای سرایت نجاست در هر یک از نجاست نیز نیازی به دلیل خاص نیست؛ بلکه الغای خصوصیت در نصوص دالّ بر سرایت نجاست در بعض از نجاسات، جهت اثبات مدّعا کافی است.^۳

لیکن نباید غفلت کرد که جست‌وجو از ذهنیت و ارتکاز متشرعه، در واقع طریقی به سوی تحصیل رأی و نظر شارع است و از این رو، بر فرض محقّق یافتن آن، اثبات معاصرتش با عهد معصوم (علیه السلام) ضروری است. این در حالی است که یکی از فقیهان متأخر در خصوص سیره‌ی مورد بحث آورده است:

ذهن متبادر می‌گردد ... (آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *اللمعات النيرة فی شرح تكملة التبصرة* (چاپ جدید)، به تحقیق صالح مدرّسی، ج ۱، ص ۲۴).

۱. ابن ادریس، محمد بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، ج ۱، ص ۱۶۳؛ فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *مفاتیح الشرایع*، ج ۱، ص ۷۲.

۲. جهت آشنایی با برخی از این نوشته‌ها ر. ک: مقدّمه‌ی «موسوی جزایری، عبدالکریم، *البرهان المؤسّس لتحقیق انّ المتنجّس لا ینجّس*، ترجمه‌ی حمید رسولیان، برگرفته‌ی از کتاب *رساله‌های خطی فقهی*، تحقیق گروهی از محققان، زیر نظر آیه الله سیّد محمود هاشمی شاهرودی، صص ۴۸۷ تا ۴۸۹».

۳. حکیم، محسن، *مستمسک العروة الوثقی*، ج ۱، ص ۴۷۹.

اتصال چنین حکمی به عصر ائمه (علیهم‌السلام) محرز نیست؛ پر واضح است که با فتوای مراجع تقلید بر حکمی در برهه‌ای از زمان و تبعیت مقلدان آن عصر از مراجع خود، مغروسیش نزد اذهان حتمی است؛ به گونه‌ای که گاه آن را از ضروریات شریعت برمی‌شمارند.^۱

جایی دیگر آمده است:

معروفیت اجتناب از ملاقی متنجس نزد متشرعه، به تنهایی نمی‌تواند دالّ بر وجوب اجتناب باشد؛ چه آن‌که اتفاق فقها در فتوا - ولو در اعصار متأخر - موجبات معروفیت آن را - به گونه‌ای که احتمال خلاف در آن نرود - فراهم آورده است. بنابراین، بین این ارتکاز و وصول حکم به متشرعه از جانب معصومان (علیهم‌السلام) ملازمه‌ای نیست و شاید بتوان مستند وجوب در اجتناب از ملاقی متنجس را به اجماع علما منحصر کرد.^۲

دیگری بیان می‌دارد:

بر فرض تحقق این سیره از زمان وحید بهبهانی و یا کمی قبل از آن، تحصیل سیره‌ی قبل از ایشان و نیز عهد اصحاب ائمه (علیهم‌السلام) غیر ممکن است؛ چه آن‌که هیچ نشانی از آن در کتب روایی و تاریخی نیامده و در نتیجه فهمیده می‌شود که سیره‌ی این زمان و گذشته‌ی نزدیک به آن، به پیروی از فتوای اصحاب شکل گرفته است ... به دیگر سخن، شناسایی سیره‌ی گذشتگان در مورد بحث، به طریق استصحاب قهقرا شباهت می‌یابد.^۳

همو خطاب به مرحوم بلاغی چنین می‌نویسد:

من در میان متقدمان، احدی را نیافتم که به تنجیس متنجس فتوا دهد؛ چه برسد به این که مورد اجماع آنان نیز واقع شده باشد. پس اگر به فتوایی از آنان دست یافتید، مرا نیز از آن با خبر سازید و الاّ سخن سیّد بحرالعلوم را که می‌گوید: «حکم به تنجیس متنجس، مورد اجماع فقیهان گذشته است و مخالفان این حکم در میان فقیهان متأخر نیز اندک است»^۴ را تغییر داده و بیان می‌دارم: حکم به تنجیس متنجس از نوآوری‌های فقیهان متأخر است و در بین فقیهان گذشته، قائلی برای آن نیافتم.^۵

۱. خویی، ابوالقاسم، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، مقرّر: علی غروی تبریزی، ج ۲، ص ۲۲۳؛ همو، *موسوعة الامام الخویی*، ج ۳، صص ۲۰۵ و ۲۰۶. (شبه چنین تعبیری از دیگر متأخران نیز بیان شده است، برای نمونه ن. ک: روحانی، محمد صادق، *فقه الصادق (علیه‌السلام)*، ج ۳، ص ۳۴۸).

۲. همدانی، رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقیه*، ج ۸، صص ۱۸ و ۱۹.

۳. نجفی اصفهانی، محمد رضا، *عدم تنجیس المتنجس الجامد مع تعدّد الواسطة*، صص ۶۷۶ و ۶۷۷.

۴. «و الحكم بالتنجیس إجماع السلف و شد من خالفهم من الخلف»

۵. «و الحكم بالتنجیس احداث الخلف و لم نجد قائله من السلف»

۶. خویی، ابوالقاسم، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، مقرّر: علی غروی تبریزی، ج ۲، ص ۲۲۴.

بر این بنیان به باور نگارنده، سخن از معاصرت ارتکاز و سیره‌ی مورد بحث، ناپذیرفتنی است؛ اساساً ظهور و بروز ارتکازی مغروس در ذهن، بدون همراهی فقهای که در زمره‌ی اکابر متشرّعه جای دارند، چگونه ممکن است؟! به دیگر بیان، از مدّعیان وجود چنین ارتکازی باید پرسید: بر فرض ظهور و بروز چنین ارتکازی، آیا همراهی فقیهان متقدّم در فتوا و عمل، انتظاری نابجاست؟! از دیگر سو، قائلان به عدم تنجّس ملاقی متنجّس نیز در اثبات مدّعی خویش به «سیره‌ی متشرّعه» تمسّک کرده‌اند.

عبارت **مصباح‌الفقیه** در مورد استدلال به «سیره» چنین است:

متشرّعه در مقام عمل، نسبت به اجتناب از ملاقی متنجّس، مسامحه می‌ورزند؛ به طوری که فرد خارج شده از طریق معهود - به مثل کسی که از ساختمان‌های شهر به این بهانه که معمار در حرفه‌ی خویش از آلاتی استفاده نموده که در اماکن نجس نیز به کار گرفته می‌شود و یا به مانند آن کسی که از هم‌نشینی با بعضی از اشخاص اجتناب می‌ورزد و عذر وی در این باره، رابطه‌ی آن شخص با افراد بی‌مبالات از قبیل کفّار است - را مورد طعن خود قرار می‌دهند و وی را به وسواسی و انحراف از طریقتان متهم می‌سازند. این موضوع خود شاهدی است بر آن که مرتکز متشرّعه، اجتناب از ملاقی متنجّس نبوده است.^۱

در پاسخ می‌توان چنین بیان داشت: دلیل مسامحه‌ی متشرّعه در اجتناب از ملاقی متنجّس، مغروسیّت عدم لزوم اجتناب در اذهان آنان نیست؛ بلکه اساساً تردید در تحقّق اصل موضوع و حصول ملاقات در موارد مذکور است و از این رو با جریان اصالة الطهارة، اجتناب از چنین مواردی، موجبات طعن و اتهام فرد به وسواسی را فراهم می‌آورد.^۲

دیگری می‌نویسد:

استدلال به «سیره‌ی متشرّعه» برای اثبات عدم وجوب اجتناب از ملاقی متنجّس، زمانی تمام است که مدّعی نجاست، تنجیس متنجّس را به قول مطلق (چه با واسطه و چه بدون واسطه) و در اعم از مایعات و جمادات اراده نموده باشد؛ اما اگر بر تنجیس متنجّس بدون واسطه و یا متنجّس با واسطه در خصوص مایعات، اکتفا شود، استدلال به «سیره‌ی متشرّعه» بر عدم اجتناب تمام نخواهد بود؛ چه آن‌که

^۱ همدانی، رضا بن محمد هادی، **مصباح‌الفقیه**، ج ۸، ص ۲۴.

^۲ حکیم، محسن، **مستمسک‌العروة الوثقی**، ج ۱، ص ۴۸۵؛ آملی، محمد تقی، **مصباح‌الهدی فی شرح العروة الوثقی**، ج ۱، ص ۴۷۳؛ صافی گلپایگانی، علی، **ذخیره‌العقبی فی شرح العروة الوثقی**، ج ۲، صص ۳۳۱ و ۳۳۲.

قیام سیره بر عدم اجتناب از ملاقی متنجس بدون واسطه، قطعاً منتفی است؛ بلکه متیقن از سیره، قیام آن بر عدم اجتناب از ملاقی متنجس همراه با وسایط است.^۱

بنابراین، به باور نگارنده هیچ یک از دو بیان فوق نمی‌تواند بر اندام «سیره» لباس سندیت ببوشاند و در مسئله‌ی مورد بحث، «سیره‌ی متشرعه» از حیث انتفاع ساقط است و با طرح روایات صحیح وارده، نقش «سیره‌ی مدرکی»^۲ تنها در حد یک مؤید در مسئله‌ی مورد بحث، فرو کاسته می‌شود.

۱. خویی، ابوالقاسم، *موسوعة الامام الخوئی*، ج ۲، ص ۲۲۱.

۲. اگرچه بررسی کتب و رسایل فقهی نمی‌تواند باعث را به مصادیقی از کاربرد این اصطلاح برساند؛ و لیکن، گاه با مواردی از استناد به «سیره‌ی متشرعه» مواجه می‌شویم که به دلیل مظنون المدرک بودنش، مورد مناقشه‌ی بزرگان واقع شده است. به گفته‌ی آنان، با طرح سایر ادله در کنار «سیره‌ی متشرعه» نمی‌توان به آن به عنوان دلیل لبی دیگر در مسئله نظر داشت. (ن. ک: هاشمی شاهرودی، محمود، *قاعدة الفراغ والتجاوز*، ص ۳۰).

به نظر می‌رسد که سخن از موقعیت سیره‌ی مدرکی، بدون ملاحظه‌ی مبنای حجیت و نیز مناط کشف در «سیره‌ی متشرعه» ممکن نباشد. پیش‌تر گفته آمد، عدم اعتبار «عرف»، موجبات طرح «سیره» را ذیل «سنت قولی و فعلی» فراهم آورده و از این رو، اعتبار آن در پرتو دو شرط موافقت و معاصرت، تمام است. طبق این گفته، مبنای حجیت «سیره‌ی متشرعه» کشف از قول و یا فعل معصوم (علیه السلام) و مناط این کشف، تراکم ظنون و منتهی شدن آن به اطمینان - با لحاظ حساب احتمالات و منطق استقراء - است. لیکن، واقع این است که احراز شرط معاصرت، کار آسانی نیست و هیچ‌یک از متصدیان اجتهاد، در باب آن سخنی نرانده و آنچه مسلم است، صرفاً ارائه‌ی راه‌کارهایی در جهت احراز شرط معاصرت «سیره‌های عقلایی» با تکیه‌ی بر مبانی فطری و عقلایی است. در این میان، اگر به دلیل خاص مثلاً: نقل و شهادت تاریخی در حوزه‌ی تاریخ عمومی و روایات فقهی بتوان شرط اتصال را احراز کرد، به نظر می‌رسد که طرح سایر مدارک در عرض «سیره» قاذح اعتبار آن نخواهد بود؛ در این صورت، علاوه بر مستندات موجود، «سیره‌ی متشرعه» نیز به عنوان کاشف قطعی از قول یا فعل معصوم (علیه السلام) در زمره‌ی مستندات قرار می‌گیرد. این نظریه زمانی تقویت می‌گردد که باور آوریم، اصحاب که در زمره‌ی اکابر متشرعه قرار داشتند، هرچه را سلوک خویش قرار داده، از امام (علیه السلام) تلقی کرده‌اند و فتاوی آنان به منزله‌ی روایت کردن آنان است. از این رو، فرض پرداختن به تفریع‌های اجتهادی بر مبنای مدارک دیگر و به دنبال آن حصول سیره‌ای عملی در میان متشرعه‌ی عصر حضور، اگر منتفی نباشد، موردی به غایت نادر است و چه بسا گفته شود: بر فرض حصول اجتهاد بر مبنای مدارک معتبر چون کتاب، عدم ردع امام (علیه السلام) نه تنها حاکی از صحت سیره‌ی رایج، بلکه نشانه‌ی تقریر وی نسبت به دلالت دلیل مزبور است. لیکن، همان‌طور که گفته آمد مسئله‌ی اصلی در حجیت «سیره‌ی متشرعه»، احراز شرط اتصال است. در این میان، به نظر می‌رسد که ساده‌ترین راه، تکیه‌ی بر اصل تلقی باشد و در این صورت است که مدرکی بودن «سیره»، مخلّ حجیت آن است. توضیح آن‌که، جریان «سیره‌ی متشرعه» در برهه‌ای از زمان، با وجود شرایطی می‌تواند کاشف از این باشد که چنین سیره‌ای از طبقه‌ی بالاتر تلقی شده است و اگر این سلسله طبقات، تا عصر حضور ادامه داشته باشد، شرط معاصرت و نیز تلقی حکم از معصوم (علیه السلام) قطعیت می‌یابد. مثل چنین سیره‌ای را شاید بتوان «سیره‌ی تلقی» نام نهاد. گفتمانی است، از جمله شرایط معتبر در این طریق، مدرکی نبودن سیره است؛ به این معنا که در عرض «سیره»، سایر مدارک مطرح نباشد؛ زیرا در این صورت محتمل است، اصحاب سیره آن را از طبقه‌ی پیش از خود دریافت نکرده

۱-۲. حلیت اکل خون باقی مانده در ذبیحه‌ی مأكول اللحم

۱-۲-۱. بررسی فقهی مسئله

از دیگر مباحثی که «سیره‌ی متشرعه» در آن کاربرد یافته، مسئله‌ی حلیت خون باقی مانده در ذبیحه‌ی مأكول اللحم است. مرحوم سیّد طباطبایی یزدی در این باره بیان می‌دارد:

خونی که در بدن حیوان، پس از ذبح باقی می‌ماند، از حرمت و نجاست خون استثنا شده است؛ به شرط آن که، خون به اندازه‌ی متعارف، از مذبج بیرون آید و به واسطه‌ی نفس کشیدن، به داخل بدن حیوان برنگردد.^۱

ظاهر اقوال برخی از بزرگان، طهارت و نیز حلیت خون باقی مانده در ذبیحه، به طور مطلق است؛ بدون مقید نمودن حکم مسئله به خونی که جزئی از لحم محسوب شود.^۲ محقق ثانی در این باره می‌نویسد:

از آن جایی که حرمت و نجاست خون، صرفاً در خون ریخته (دم مسفوح) ثابت است - و آن خونی است که به هنگام قطع عروق خارج می‌شود - غیر آن؛ یعنی آن خونی که پس از ذبح و قذف معمول، در ذبیحه باقی می‌ماند، طاهر و نیز حلال است؛ البته در صورتی که در جزء حرام ذبیحه نباشد و فرقی نمی‌کند که این خون در عروق، یا در گوشت و یا در بطن حیوان باقی مانده باشد.^۳

باشند؛ بلکه وجود این «سیره» به واقع از کیفیت اجتهاد مفتی و تقلید از او حکایت دارد نه از رأی معصوم (علیه السلام). به دیگر سخن، «سیره‌ی متشرعه» نتیجه‌ی تقلید آنان از فتاوی مراجع است. شرط دوم در این طریق، آن است که مورد سیره از مسائل مبتنی بر نقل باشد، نه از مسائل تفریعی که از قواعد کلی، استنباط شود؛ زیرا تنها با لحاظ این شرط می‌توان بیان داشت: اگر سیره‌ای در برهه‌ای از زمان رایج گردد و مدرک و مستند حکم بر ما مخفی باشد، اصحاب «سیره» آن را از طبقه‌ی پیشین خود تلقی کرده‌اند. بله، محتمل است که آنان به فتوای مفتی خود عمل کرده باشند؛ ولیکن باید توجه داشت که در حقیقت، مستند فتوا نیز ارتکازات و سیره‌های متشرعی است؛ زیرا دأب فقها ذکر ادله‌ی استنادی در فتواست و اگر مستند مفتی، مخفی بماند، این خود کاشف از استناد وی به «ارتکاز» و «سیره‌ی متشرعه» در طبقات سابق است و این تسلسل اگر پیوستگی خود را حفظ کند، معاصرت و نیز حجیت «سیره‌ی متشرعه»، به ملاک تراکم ظنون و تلقی از شارع تمام است. لازم به ذکر است، آنچه گذشت صرفاً تحلیل ذهنی و شخصی نگارنده از فرض مدرکی بودن سیره است و اقا در میان اقوال فقها، مستندی بر آن نیافتیم.

۱. حکیم، محسن، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۳۴۸.

۲. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۳۶، ص ۳۷۷؛ محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، کفایة الاحکام، ج ۲، ص ۶۱۴؛ نجفی عراقی، عبد النبی، المعالم الزلفی فی شرح العروة الوثقی، ص ۳۱۱.

۳. محقق کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۱، ص ۶۳.

اما سید خویی، قول به حلیت خون باقی‌مانده در ذبیحه را به طور مطلق نمی‌پذیرد و معتقد است که مدارکی از کتاب^۱ و سنت^۲ دالّ بر حرمت مطلق خون است؛ مگر آن خونی که جزئی از لحم محسوب شود.^۳

شاید به همین دلیل است که برخی از فقها بر حرمت تمامی خون باقی‌مانده‌ی در ذبیحه، به جز آنچه که جزئی از لحم محسوب می‌شود، تصریح نموده‌اند؛ علی‌رغم آن که طهارت آن را به طور مطلق پذیرفته‌اند؛ خواه این خون در عروق، یا در گوشت و یا در بطن حیوان باقی‌مانده باشد.^۴ با این حال به باور نگارنده، اگرچه آنچه بیان گردیده، در نظر بسیاری از بزرگان، روشن و غیر قابل‌خدشه است؛ لیکن این مسئله‌ی روشن در کنار خود حواشی قابل‌بحثی دارد که کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است. بنابراین، بحث را با بررسی مقتضای اصل در اندیشه‌ی بزرگان و نیز ادله‌ی استنادی هر از دو دیدگاه فوق، پی می‌گیریم.

۱-۲-۱. مقتضای اصل در مسئله:

بی‌تردید اصل در خون حیواناتی که نفس سائله دارند، نجاست است که به مقتضای نصوصی چند، خون باقی‌مانده در ذبیحه از این اصل مستثنا شده است.^۵

۱-۲-۲. ادله‌ی حلیت مطلق خون باقی‌مانده در ذبیحه:

أ. مفهوم آیه‌ی ۱۴۵ از سوره‌ی انعام

خداوند در آیه‌ی ۱۴۵ از سوره‌ی انعام می‌فرماید:

﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾^۱

۱. ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾، (مائده (۵): ۳).

۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۴۷۹، (باب ۴۲ از ابواب نجاسات، حدیث ۲)؛ طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴۲۰، (حدیث سوم از باب تطهیر بدن و لباس از نجاسات)؛ همو، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۱، ص ۱۷۵، (احادیث باب «بَابُ الْمُقْدَارِ الَّذِي يَجِبُ إِزَالَتُهُ مِنَ الدَّمِ وَمَا لَا يَجِبُ»).

۳. خویی، ابوالقاسم، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، ص ۱۶.

۴. یزدی، سید محمد کاظم بن عبد العظیم، العروة الوثقی، ج ۱، ص ۶۳؛ شهید ثانی، زید الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی - کلانتر)، ج ۷، ص ۳۲۹؛ خمینی، روح الله، تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۱۱۷.

۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین، الطهارة، ج ۲، ص ۳۴۴.

بسیاری از فقها دلالت حصر در این آیه را بر حلیت و نیز طهارت خون باقی‌مانده در ذبیحه تمام یافته‌اند.^۲ به دیگر سخن، مقتضای حصر در آیه‌ی کریمه، حلیت خون غیر مسفوح است. بنابراین، خون باقی‌مانده در ذبیحه، حلال و - به تبع ملازمه‌ی حلیت و طهارت - طاهر است و اطلاق آیه‌ی تحریم خون،^۳ به طریق آیه‌ی فوق، مقید می‌شود.

نقد و ارزیابی:

اولاً: قاعده‌ی حمل مطلق بر مقید، در این مقام جاری نمی‌شود؛ چه آن‌که حمل مطلق بر مقید، فرع وجود تنافی بین دو دلیل است و در ما نحن فیه، تنافی بین دو منطوق قطعاً منتفی است و اما وجود تنافی میان منطوق دلیل مطلق و مفهوم دلیل مقید نیز فرع بر ثبوت مفهوم است؛ حال آن‌که طبق نظر مشهور، جملات وصفیه، فاقد مفهوم هستند؛ از این رو، می‌توان بیان داشت که تعلیق تحریم خون بر وصف مسفوح، در نفی حکم از غیر مسفوح مفید نیست و علت بیان وصف مذکور، شدت اهتمام شارع در منع و تحریم از هر آن چیزی بوده که شأن مسفوح را داشته است.^۴

ثانیاً: به نظر می‌رسد که حصر در آیه‌ی کریمه، حصر حقیقی نباشد؛ چه آن‌که چنین حصری، مستلزم تخصیص اکثر و قبیح است؛ زیرا بر کسی پوشیده نخواهد بود که محرمات، منحصر در امور مذکور نیستند. بنابراین، حصر در آیه‌ی فوق، حمل بر حصر اضافی خواهد شد. در این صورت، آیه‌ی کریمه در صدد حصر محرمات عرب جاهلی است. به دیگر سخن، می‌توان محرمات مذکور را بر محرمات زمان نزول آیه، حمل و منحصر نمود و دلیل بر آن را بیان تدریجی احکام دانست.^۵ حتی به

۱. «بگو: در میان آن‌چه بر من وحی شده است چیزی را که خوردن آن حرام باشد نمی‌یابم، جز مردار یا خون ریخته یا گوشت خوک که پلید است»، (انعام: ۶)، (۱۴۵).

۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، ج ۳، ص ۹۱؛ فاضل هندی، محمد بن حسن، *کشف اللثام و الإیهام عن قواعد الأحکام*، ج ۱، ص ۴۰۷؛ محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، *ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد*، ج ۱، ص ۱۴۹؛ بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، ج ۵، ص ۴۶؛ طباطبایی، علی بن محمد علی، *ریاض المسائل (ط - الحدیث)*، ج ۲، ص ۷۶.

۳. ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾، (مائده: ۵)، (۳).

۴. قزوینی، علی بن اسماعیل، *ینایع الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام*، ج ۲، ص ۷۰.

۵. خویی، ابوالقاسم، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، ج ۳، صص ۱۵ و ۱۶؛ نراقی، احمد بن محمد مهدی، *مستند الشیعة فی أحكام الشریعة*، ج ۱، ص ۱۸۴؛ همدانی، رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقیه*، ج ۷، ص ۱۴۴؛ قزوینی، علی بن اسماعیل، *ینایع الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام*، ج ۲، صص ۷۰ و ۷۱.

۶. هم‌چنان که در *مجمع البیان* آمده است: انعام، سوره‌ای مکی و مائده، سوره‌ای مدنی است؛ بنابراین، محتمل است که غیر از محرمات مذکور در سوره‌ی انعام، مواردی نیز در زمان لاحق، حرام شده باشد و نیز این احتمال هم قویاً مطرح

طریق مفهوم وصف^۱ نیز نمی‌توان دلالت آیه‌ی کریمه را بر مدعا (جواز اکل مطلق خون باقی مانده در ذبیحه) تمام دانست؛ چه آن‌که توصیف در آیه‌ی کریمه نمی‌تواند دالّ بر فقدان حکم در غیر موصوف - ولو به سبب وصفی دیگر - باشد.^۲

ثالثاً: چه بسا گفته شود: مراد از «مسفوح»، هر آن خونی است که از محلّش تجاوز کند و به خون خارج شده‌ی از ذبیحه اختصاص نمی‌یابد.^۳

ب. روایت حسن بن محبوب

«حسن بن محبوب از زید الشحام نقل می‌کند: از امام صادق (علیه السلام) راجع به کسی سؤال نمودم که چاقویی به همراه خود ندارد، آیا به وسیله‌ی نی، ذبح کند؟ امام (علیه السلام) فرمودند: هنگامی که به آهن دست نیافت، با سنگ، استخوان، نی و چوب ذبح کند؛ در این صورت، پس از قطع اوداج اربعه و خارج شدن خون، مشکلی نخواهد بود».^۴

بررسی سندی:

حسن بن محبوب، ملقب به زرّاد یا سرّاد کوفی و با کنیه‌ی ابوعلی است که دانشیان علم رجال او را ثقه، جلیل‌القدر و از اصحاب اجماع خوانده و بر نقلش صحّه گذاشته‌اند.^۵

مقصود از راوی دوم، زید بن یونس، ملقب به «کوفی»، «شحام»، «ازدی»، «غامدی» و با کنیه‌ی ابواسامه، یکی از اصحاب امام باقر و امام صادق (علیه السلام) می‌باشد که مورد وثوق رجالیان قرار گرفته است.^۱

است که خون غیر مسفوح در زمره‌ی آنان قرار گیرد. (طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۵۸۴).

۱. به این صورت که بیان شود: ترتّب حکم بر طبیعت موضوع، مستلزم لغویت بیان وصف است؛ بنابراین، با بار شدن حکم بر حصّه‌ای خاص از موضوع (دم مسفوح)، انتفای وصف، دلالت بر انتفای حکم از غیر موصوف خواهد داشت و در نتیجه، به مقتضای مفهوم آیه، باید قائل بر عدم حرمت خون غیر مسفوح نظیر خون متخلف در ذبیحه شد.

۲. همان؛ اراکی، محمدعلی، الطهارة، ج ۱، ص ۴۶۹.

۳. همان.

۴. «فأما ما رواه الحسن بن محبوب عن زید الشحام قال: سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن رجل لم یکن بحضرة سکین أفیذبح بقصبة فقال: إذبح بالحجر و بالعظم و بالقصبة و العود اذا لم تصب الحديد اذا قطع الحلقوم و خرج الدم فلا بأس». (ر. ک: طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، ج ۴، ص ۸۰).

۵. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، صص ۳۳۵ و ۳۵۴؛ همو، فهرست الطوسی، ص ۱۲۲؛ کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی، ص ۵۵۶.

خون متخلف در ذبیحه را نیز دربرمی‌گیرد و نهایت امر آن است که به دلیل دیگر، خصوص خونی که تابع و مستهلک در لحم باشد، از این اطلاق خارج است.^۱

د. قاعده‌ی عسر و حرج

تقریب استدلال و نقد آن:

پرواضح است که لحم هر ذبیحه‌ای، در هر حال مقداری از خون را شامل است؛ حتی اگر در شستنش مبالغه شود. طبق این گفته، به موجب عسر و حرج، حکم به حلیت و نیز طهارت خون متخلف در ذبیحه می‌شود؛ زیرا حلیت اکل، از عوارض و طواری اشیای پاک است و از این رو، حکم به طهارت چنین ذبیحه‌ای، تمام است؛ چرا که اکل شیء نجس، شرعاً جایز نیست.

نقد و نظر:

این وجه زمانی تمام است که خون به عنوان یکی از اجزای مستهلک در لحم، تابع آن باشد؛ چون در این صورت، اجتناب از خون عادتاً موجب عسر و حرج است. بنابراین، چنین وجهی اخصّ از مدّعاست و نمی‌تواند در مورد خون مستقل از لحم - نظیر خون موجود در شکم، قلب، کبد و ... - نیز صادق و تمام باشد.^۲

ه. سیره‌ی متشرعه

تقریب استدلال:

گفته شده است: مسلمانان از آغاز تا عصر جاری، بر عدم اعتنا به خون باقی‌مانده‌ی در ذبیحه - پس از اتمام ذبح شرعی و خروج خون از ذبیحه به حدّ متعارفشان - بنا نهاده‌اند.^۳

نقد و نظر:

به نظر می‌رسد که سیره‌ی مذکور، اگرچه به لحاظ شرط اتصال، تمام و لیکن تنها در باب خونی قطعی است که با لحم به گونه‌ای اختلاط یافته که اجتناب از آن دشوار و بعضاً محال است و به نوعی

۱. همو، فقه الشیعة - کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۴۲.

۲. همو، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، ص ۱۰؛ فاضل موحّدی لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - النجاسات و احکامها، ص ۱۱۷؛ قزوینی، علی بن اسماعیل، ینایع الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۷۱.

۳. خویی، ابوالقاسم، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، ص ۱۰.

تابع و جزئی از آن محسوب می‌شود؛ نه در آن خونی که منفصل از لحم است و یا آن که تمیز و انفصالش، کار دشواری نیست.^۱

۱-۲-۲. داوری نهایی در باب ادله

قصد ما از طرح مقتضای اصل و نیز حکم برخی از نصوص دینی، عبور از ادله‌ی شرعی حلیّت مطلق خون متخلّف در ذبیحه بود تا به این طریق، امکان نقد و تحلیل «سیره‌ی متشرّعه» در راستای سایر ادله فراهم آید.

در مجموع از آن‌چه گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. در میان ادله‌ی مطرح، دلالت آیه‌ی کریمه بر حلیّت اکل خون باقی‌مانده‌ی در ذبیحه (به نحو عموم) تمام نیست و از این رو، به حکم اطلاق برخی آیات، اصل اولی در دماء، حرمت است؛ اعم از مسفوح و غیر آن.

۲. روایت مذکور اگرچه به لحاظ سندی، قابل استناد؛ لیکن به لحاظ دلالتی، خارج از محلّ بحث است.

۳. ادّعای اجماع و عدم خلاف در مسئله نیز صرفاً پیرامون طهارت خون متخلّف در ذبیحه و نیز حلیّت خون تابع لحم پذیرفته است^۲ و اما فقها به هیچ عنوان، پیرامون حلیّت مطلق خون باقی‌مانده در ذبیحه، اتفاق نیافته‌اند.

۴. از دیگر سو، اگرچه می‌توان ادّعای اجماع فقها را بر حلیّت خون تابع لحم پذیرفت؛ لیکن، چنین اجماعی، مدرکی است؛ چه آن‌که محتمل است فتوای فقها، مستند بر قاعده‌ی نفی عسر و حرج و چه بسا ارتکاز و سیره‌ی متشرّعه در اکل خون تابع لحم باشد. بنا بر این بنیان، «سیره‌ی متشرّعه» حلقه‌ی واسطه بین اجماع و دلیل شرعی خواهد بود.

لیکن آن‌چه باقی است، بحث از منشأ تحقّق «سیره» و ملاک متشرّعه در عدم اجتناب از خون تابع لحم در ذبیحه است. آیا متشرّعه به ملاک تعبّد، در اجتناب از خون تابع لحم مسامحه ورزیده‌اند؟ و یا آن‌که، با لحاظ عمومات نفی عسر و حرج، خود را مورد امتنان شارع یافته و از این رو، اجتناب از خون تابع لحم را غیر لازم دانسته‌اند؟

^۱. قزوینی، علی بن اسماعیل، *ینایع الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام*، ج ۲، ص ۷۱.

^۲. علم الهدی، علی بن حسین، *المسائل الناصریات*، ص ۹۵؛ فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، ج ۲، ص ۳۰۰.

پرسش فوق، ناظر بر مسائلی است که - مع الأسف - مورد غفلت بزرگان واقع شده است؛ لیکن به دلیل تأثیر شگرف آن در نقش «سیره‌ی متشرّعه» لازم است، پاسخ‌گویی به آن با تفصیل بیش‌تری مورد بحث قرار گیرد. نگارنده در این‌جا، فروض و احتمالات موجود در مسئله را یادآور می‌شود و نظریه‌ی مختار خویش را با ذکر مقدّماتی چند، سامان می‌بخشد:

۱. اگر بر جریان سیره در عدم اجتناب از خون تابع لحمی که تکلیف به اجتناب از آن، در محدوده‌ی طاقت بشر، و لیکن تحمّل آن عادتاً سخت و موجب قرار گرفتن مکلف در تنگنا و مضیقه است، تسلیم شویم، در این صورت، فرض استناد متشرّعه به عمومات نفی عسر و حرج و در نتیجه، مدرکی بودن سیره، قوّت می‌یابد. لیکن باید توجه داشت که در این فرض، ملاک در انتفای تکلیف، لزوم عسر و حرج شخصی است؛ در این صورت، هر یک از متشرّعه پس از حرجی یافتن اجتناب از خون تابع لحم، خویش را مورد امتنان شارع یافته و از این رو، با جریان عمومات عسر و حرج در مسئله، نسبت به خون تابع لحم، مسامحه می‌ورزند.

۳. محتمل است گفته شود: هر چند حصول حرج شخصی، نافی حکم حرجی است و لیکن نمی‌تواند به نحو عموم، دلیل بر حلیّت خون تابع لحم باشد؛ چه آن‌که دلیل نفی حرج، دلیل در مرحله‌ی اثبات حکم نیست؛ بلکه حرج شخصی، ملاک ثبوت و یا نفی احکام در مرحله‌ی پس از جعل و تشریع است. این در حالی است که بسیاری از فقها با استناد به «سیره‌ی متشرّعه»، فتوا به حلیّت خون تابع لحم - به نحو عموم - داده‌اند و این خود، ظاهر در انتفای حکم لزوم اجتناب از جمیع افراد است؛ حتّی اگر اجتناب از خون، جز در حقّ غالب آنان حرجی نباشد. طبق این عملکرد و فتوا، محتمل است که بیان شود: فتوای فقها بر حلیّت اکل خون باقی‌مانده در ذبیحه - در فرض معلوم بودن عدم لزوم عسر و حرج بر برخی از مکلفان - نشان از آن دارد که مستند آنان نمی‌تواند قاعده‌ی عسر و حرجی باشد که معیار در آن، حصول عسر و حرج شخصی است؛ بلکه مستند فقها، سیره‌ی متشرّعه است که از وجود چنین سیره‌ای حدس قطعی بر وجود خبر حاکی از قول و فعل معصوم (علیه‌السلام) مبنی بر حلیّت خون تابع لحم، زده می‌شود که در گذر زمان ضایع گردیده است.

به باور نگارنده، در این موارد، هر چند محتمل است که استناد به عمومات عسر و حرج به عنوان حکمت حکم، باعث و داعی بر تشریع باشد؛ لیکن با وجود احتمال انگیزه‌های دیگر در مسئله، نقش آن در حدّ علّتی ناقص فرو کاسته می‌شود و واضح است که در چنین موضوعاتی، حکم دایر مدار حکمت نخواهد بود و حرجی نبودن حکم در حقّ برخی، موجب ثبوت وظیفه‌ی اجتناب بر آنان نخواهد شد؛ بلکه حکم به حلیّت خون تابع لحم، ناشی از تحقق سیره‌ای از جانب متشرّعه است که به

ملاک تعبد، در اجتناب از خون تابع لحم مسامحه ورزیده‌اند و از این رو، حکم حلیت - به نحو عموم - در حق همگان، ثابت است.

حاصل سخن فوق آن‌که، به عقیده‌ی نگارنده تحلیل مسئله از دو احتمال خارج نیست: اول آن‌که، حکم به حلیت خون تابع لحم می‌تواند پایه در عمومات نفی عسر و حرج داشته باشد. در این صورت، ملاک حلیت، حصول حرج شخصی است و حکم حرمت، در حق کسانی که اجتناب از خون برای آنان حرجی نیست، هم‌چنان ثابت است.

احتمال دیگر در این فرض آن است که فتوای فقها به حلیت خون تابع لحم، ریشه در روایتی غیر مکتوب داشته و این روایت غیر مکتوب، همان عملکرد عینی و جمعی متشرعه‌ی عصر تشریع است که به قول یا فعل معصوم (علیه السلام) دسترسی یافته‌اند و لیکن به مرور زمان بر ما مخفی مانده است. در این صورت، حرجی بودن مسئله، به عنوان حکمت حکم (و نه علت تأمه) نقش خودش را در حدّ داعی ایفا می‌کند؛ و لیکن با انتفای آن، حکم هم‌چنان ثابت است. بنابراین، در فرض حرجی نبودن اجتناب در حق برخی از متشرعه، حکم حلیت هم‌چنان ثابت و دلیل منحصره بر آن، سیره و عملکرد عینی متشرعه خواهد بود.

به زعم راقم این سطور، از آن‌جا که «سیره» - به فرض تحقیقش - عملکرد و رویکرد عمومی بدنه‌ی جامعه‌ی ایمانی عصر تشریع است، بنا نهادنشان بر عدم لزوم اجتناب از خون تابع لحم، خود نشان از آن دارد که حرجی بودن مسئله نمی‌تواند علت تأمه‌ی حکم حلیت بوده باشد؛ چه آن‌که، در این صورت، ملاک، حصول حرج شخصی است و این ملاک نمی‌تواند منشأ حصول رویکردی عمومی و همگانی قرار گیرد؛ بلکه حصول سلوکی اکثری و غالبی، حاکی از وجود دلیلی تعبدی در مسئله است. در این صورت، علت بر حکم، قول و یا فعل معصوم (علیه السلام) بوده که منشأ تحقق «سیره» واقع شده و حصول حرج نوعی در این مسئله، علت ناقصه و یکی از انگیزه‌های حکم به حلیت از جانب معصوم (علیه السلام) بوده است. به هر حال، آن‌چه گذشت، صرفاً تحلیل شخصی نگارنده از عبارات به غایت مجمل نویسندگان فقهی است و به نظر می‌رسد، با طرح چنین احتمالاتی، دلالت «سیره‌ی متشرعه» در موضوع مورد بحث، محل تردید واقع شود.

۱-۳. نجاست ذاتی کفار کتابی

۱-۳-۱. بررسی فقهی (دلایل نجاست کافر)

اندکی تتبع در متون فقهی، کافی است تا جست‌وجوگر را با موارد زیادی که فقیه در مسایل مرتبط با «کافر» به «سیره‌ی متشرعه» استناد ورزیده است، آگاه نماید. از جمله‌ی این مباحث، مسئله‌ی نجاست ذاتی کفار است.

بنا بر نظر مشهور، جمیع اصناف کافر، نجس هستند؛^۱ بلکه در رابطه‌ی با کافر غیر کتابی، ادعای خلاف نیز پذیرفته نیست و نقل اجماع در مسئله، به حدّ تواتر و استفاضه رسیده است.^۲ بنابراین، محور بحث در این سطور، نجاست و یا طهارت کافر کتابی خواهد بود.

در نصوص دینی و متون فقهی، روایات و نصوص فراوانی در رابطه‌ی با ادعای فوق به ما رسیده و از این رو، باید دید تلقی متصدی استنباط، از این آیات و روایات چگونه است.

۱-۳-۱-۱. کتاب

أ. آیه‌ی ۲۸ از سوره‌ی توبه

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَ إِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^۳

بسیاری از بزرگان با اشاره به مستندات^۴، قائل بر شمول واژه‌ی «المشركون» در جمیع اصناف کفار شده و از این رو، دلالت کریمه را بر مدعا تمام یافته‌اند.^۱

۱. فاضل هندی، محمد بن حسن، *كشف اللثام عن قواعد الاحكام*، ج ۱، ص ۳۹۸؛ موسوی خوانساری، احمد، *جامع المدارك في شرح مختصر النافع*، به تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۱، ص ۲۰۱.

۲. نراقی، احمد بن محمد مهدی، *مستند الشیعة فی احکام الشریعة*، ج ۱، ص ۱۹۶؛ موسوی خوانساری، احمد، *جامع المدارك في شرح مختصر النافع*، به تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۱، ص ۲۰۱.

۳. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، مشرکان نجسند و از سال بعد، نباید به مسجد الحرام نزدیک شوند و اگر از بینوایی می‌ترسید، خدا اگر بخواهد، به فضل خویش بی‌نیازتان خواهد کرد؛ زیرا خداوند، دانا و حکیم است»، (توبه (۹): ۲۸).

۴. برخی از این مستندات عبارتند از: آیه‌ی ۳۰ از سوره‌ی توبه، آیه‌ی ۱۷۱ از سوره‌ی نساء و آیات ۱۱۶ و ۷۳ از سوره‌ی مائده.

با این حال، استدلال فوق، نظر تمامی فقهای قائل به نجاست اهل کتاب نمی‌باشد؛ بلکه بسیاری از آنان، جهت اثبات نجاست اهل کتاب، به دلایلی دیگر^۲ استناد نموده و به موجب اشکالاتی که در دلالت آیه‌ی کریمه وجود دارد،^۳ از استناد به آن دوری جسته و بر عدم دلالت آیه بر مدّعا، تصریح نموده‌اند.^۴

در این میان، برخی دیگر از فقیهان که خود را از اثبات شمول واژه‌ی «المشركون» ناتوان یافته، جهت تعمیم حکم آیه به کافران کتابی، به دلیلی دیگر که «عدم قول به فصل»^۵ نامیده شده است، تمسّک جسته‌اند.^۶ لیکن، به نظر آید که دلیل فوق، تقریری دیگر از دلیل اجماع در مسئله است که خود به دور از مناقشه‌ی بزرگان نبوده است.^۷

۱. علم الهدی، علی بن حسین، *الانتصار فی انفرادات الامامیّة*، ص ۸۹؛ همو، *المسائل الناصریات*، ص ۸۴؛ طوسی، محمد بن حسن، *الخلاف*، ج ۱، ص ۷۰؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، ج ۳، ص ۲۲۲؛ همو، *تذکرة الفقهاء (ط - الحدیث)*، ج ۱، ص ۶۷؛ بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، ج ۵، ص ۱۶۶؛ فاضل هندی، محمد بن حسن، *کشف اللثام عن قواعد الاحکام*، ج ۱، ص ۴۰۰؛ قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله، *فقه القرآن*، ج ۱، ص ۶۴.

۲. در ادامه‌ی سخن، به حدّ ضرورت در این تحقیق، نگاهی گذرا به برخی از این ادله خواهیم داشت.

۳. گفته شده است: صدق حقیقی مشرک بر جمیع اصناف کافر مورد مناقشه است. از دیگر سو، احراز حقیقت شرعیّه‌ی واژه‌ی نجس در آیه ممکن نیست و محتمل است، مراد از نجس در آیه‌ی شریفه، معنای عرفی پلیدی و هر امر مکروه و ناپسند باشد و حال آن‌که، اجتناب از هر امر پلید، لازم نیست. به دیگر بیان، شاید مقصود از شرک، قدرات معنوی باشد که آثار نجاست - به معنای معروف آن نزد متشرعه - بر آن بار نمی‌شود. افزون بر این نیز متبادر از آیه‌ی کریمه، مشرکان اهل مکه هستند. طبق این تفسیر، دلالت آیه‌ی کریمه، اخصّ از مدّعا خواهد بود؛ چه آن‌که مدّعا نجاست تمامی کفار و مشرکان - به قول مطلق - است؛ حال آن‌که نهایت چیزی که محتمل است آیه بر آن دلالت داشته باشد، تنها نجاست ذاتی مشرکان مکه است. (موسوی خوانساری، احمد، *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، به تحقیق و تصحیح علی اکبر غفّاری، ج ۱، ص ۲۰۱).

۴. مقدّس اردبیلی، احمد بن محمد، *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، ج ۱، ص ۳۲۰.

۵. تقریب دلیل: گفته شده است، هر فقهی که قائل بر نجاست مشرکان حقیقی شده است، فتوا به نجاست کافران کتابی نیز داده است و تمامی فقها بر نجاست عموم اهل کتاب، اجماع دارند و اگر دلالت آیه‌ی کریمه بر نجاست مشرکان حقیقی، پذیرفته شود، بر پایه‌ی اجماع و عدم قول به فصل، می‌توان دلالت آیه‌ی کریمه را بر نجاست اهل کتاب نیز ثابت دانست. (ر. ک: ابن زهره، حمزه بن علی، *غنیة الترویج إلى علمی الاصول والفروع*، ص ۴۴).

۶. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *الطهارة*، ج ۵، ص ۱۰۱؛ طباطبایی، علی بن محمد علی، *ریاض المسائل (ط - الحدیث)*، ج ۲، ص ۷۹.

۷. در ادامه‌ی مطلب، با مناقشاتی چند در این باره آشنا خواهید شد.

ب. آیه‌ی ۱۲۵ از سوره‌ی انعام

خداوند در قرآن کریم آورده است:

﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَانَمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرُّجُسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^۱

هر چند در نگرش برخی از فقها^۲ دلالت آیه‌ی فوق در مسئله‌ی نجاست ذاتی کفار، تمام می‌باشد؛ لیکن پیرامون شرح و تفصیل آن، صحبتی به میان نیامده است؛ گو آن‌که در نگرش این بزرگان، کلمه‌ی «رجس» به لحاظ لغوی و عرفی و یا به عنوان حقیقتی شرعیته، در معنای «نجس» به کار رفته است. احتمال دیگر در مسئله، قول به اشتراک معنوی در کلمه‌ی «رجس» است؛ به نحوی که آیه به حکم اطلاقش، تمامی مصادیق «رجس» یعنی هر امر مکروه را دربرگیرد.

لیکن، کلمه‌ی «رجس» نزد اصحاب معاجم، دارای معانی متعددی است که «پلیدی»، «هر عملی که منجر به عذاب باشد»، «شک»، «عقاب»، «غضب» و ...^۳ از آن جمله‌اند. از دیگر سو، ظاهر از آیه نیز اطلاق کلمه‌ی «رجس»، بر سیل اشتراک لفظی است. از این رو، لفظ، مجمل است و در تعیین مراد از آن باید به قرینه رجوع نمود؛ حال آن‌که متبادر از سیاق آیه‌ی کریمه - همان‌طور که در کلام مفسران آمده است -^۴ اراده‌ی غضب و عقاب الهی است.^۵

همان‌گونه که مشاهده شد، برداشت گوناگون متصدیان اجتهاد از آیات کریمه، غبار شک را بر دلالت آنان در مدعا می‌افشاند و از این رو، نمی‌توان از آنان به عنوان محور اصلی بحث در مسئله یاد نمود و به نظر می‌رسد تا تفسیری قاطع از آیات ارائه نگردد، نمی‌توان قضاوت صحیحی در مسئله‌ی مورد گفت‌وگو داشت.

۱. «هر کس را که خدا خواهد هدایت کند، دلش را برای اسلام می‌گشاید و هر کس را که خواهد گمراه کند، قلبش را چنان فرو می‌بندد که گویی می‌خواهد به آسمان فرا رود. بدین‌سان، خدا به آن‌هایی که ایمان نمی‌آورند، پلیدی می‌نهد». (انعام ۶: ۱۲۵).

۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، *تذکره الفقهاء (ط - الحدیث)*، ج ۱، ص ۶۷؛ همو، *نهاية الإحكام في معرفة الأحكام*، ج ۱، ص ۲۷۳؛ محقق حلی، جعفر بن حسن، *المعتبر في شرح المختصر*، ج ۱، ص ۹۶؛ شهید اول، محمد بن مکی، *ذکری الشیعة فی أحكام الشریعة*، ج ۱، ص ۱۱۶.

۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ج ۶، صص ۹۵ و ۹۶.

۴. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، ص ۵۶۲؛ ابوحیان، محمد بن یوسف، *تفسیر البحر المحیط*، به تحقیق محمد جمیل صدیقی، ج ۴، ص ۶۴۱.

۵. موسوی عاملی، محمد بن علی، *مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام*، ج ۲، ص ۲۹۵؛ محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، *ذخیره المعاد فی شرح الارشاد*، ج ۱، ص ۱۵۰.

۱-۳-۱-۲. سنت

باید اذعان نمود که روایات وارده در باب نجاست اهل کتاب، به حدّ استفاضه می‌رسد که به طور کلی در چند گروه جای می‌گیرند:

ا. روایات ناهی از مصافحه‌ی با کفار^۱

امام خمینی رحمته‌الله دلالت این طایفه از روایات را اجنبی از حکم به نجاست دانسته و نهی از مصافحت با کفار را نشانه‌ای بر انزجار و نفور از آنان قرار داده است.^۲

ب. روایات ناهی از هم‌غذا شدن با کفار در ظرفی واحد^۳

امام رحمته‌الله دلالت این طایفه را نیز بر مدّعا، تمام نیافته است و بیان می‌دارد: مؤاکلت با کفار نه به دلیل سرایت نجاست؛ بلکه به قول مطلق، مرجوح است؛ چه آن‌که، اطلاق روایات این باب، طعام خشک را نیز شامل است.^۴

ج. روایات ناهی از خوردن طعام در ظروف کفار^۵

امام خمینی رحمته‌الله دلالت این طایفه را نیز بر مدّعا تمام نیافته است؛ چرا که اطلاق روایات، نشان از مرجوحیت اکل، حتی نسبت به غذای خشک دارد. از این رو، روایات نه به دلیل سرایت نجاست؛ بلکه به علت انزجار از کفار، مرجوحیت مطلق آنان را حاکی است. افزون بر این، محتمل است که امر به غسل، به واسطه‌ی نجاست عرضی ناشی از میته‌خواری و امثال آن صادر شده باشد.^۶

د. روایات دالّ بر لزوم اجتناب از سؤر کافر ذمی^۷

امام رحمته‌الله با طرح روایاتی متعارض در این باب،^۸ دلالت این گروه از روایات را بر مدّعا نمی‌پذیرد و به مقتضای جمع عرفی، این طایفه از روایات را حمل بر کراهت می‌نماید.^۱

۱. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۳، صص ۴۱۹ و ۴۲۰.

۲. خمینی، روح الله، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۴۰۶.

۳. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۳، صص ۴۲۱ و ۴۲۰.

۴. خمینی، روح الله، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۴۰۸.

۵. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۲۴، صص ۵۴ و ۵۵ و ۲۱۰ و ۲۱۲.

۶. خمینی، روح الله، کتاب الطهارة، ج ۳، صص ۴۰۹ و ۴۱۰.

۷. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۲۹.

۸. همان، ج ۱، ص ۲۳۰.

ه. روایات وارده در باب عاریه‌ی لباس از کفار و حکم نماز در آن

این دسته از روایات، اگرچه غالباً با تعبیر «لا بأس» به کار رفته است؛ لیکن در مجموع دلالت بر معهودیت نجاست دارد.^۲

امام خمینی رحمته‌الله این روایات را صرفاً دالّ بر نجاست عرضی می‌داند و اذعان می‌دارد که تاب مقابله‌ی با روایات صریح وارده در طهارت کفار را ندارند.^۳

همو در ادامه بیان می‌دارد:

دلیلی بر نجاست اهل کتاب وجود ندارد؛ بلکه مقتضای اصل، طهارت است و چه بسا طهارت آنان، مقتضی اخبار کثیری است که در این باره وارد شده است که از آن جمله‌اند: روایات وارده در جواز تزویج کتابی^۴ و نیز روایات وارده در جواز تغسیل میت مسلمان توسط کتابی.^۵ از این رو، صحیح است که گفته شود: از آن جا که خطای جمیع اکابر اصحاب در طرح روایات طهارت، بعید است، دانسته می‌شود که مسئله‌ی نجاست کفار، از همان صدر اول، در میان طائفه‌ی امامی، معروف و مغروس در اذهان بوده است و تمسک به ادله، جهت ابتدای فتوا به آن نبوده است.^۶

مشاهده می‌شود که مرحوم امام رحمته‌الله «سیره» و «اجماع طائفه» را تنها دلیل در مسئله‌ی نجاست ذاتی کافر کتابی یافته است که در ادامه‌ی بحث، به تفصیل با آرای ایشان و مخالفان آشنا می‌شوید.

۱-۳-۱-۳. اجماع

تقریب استدلال:

همان‌طور که گذشت، ادعای اجماع^۷ بر نجاست کفار، در سخنان تعداد عدیدی از فقها به حدّ استفاضه رسیده است. بنابراین، هنگامی که بر فتوای تعداد زیادی از علما^۸ و نیز عدم عثور به قول

۱. خمینی، روح الله، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۴۱۱.

۲. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۳، صص ۵۱۸ و ۵۲۱.

۳. خمینی، روح الله، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۴۱۵.

۴. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۵۳۶.

۵. همان، ص ۵۱۵.

۶. خمینی، روح الله، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۴۱۵.

۷. علم الهدی، علی بن حسین، الانتصار فی انفرادات الامامیة، ص ۸۹؛ همو، المسائل الناصریات، ص ۸۴؛ طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، ج ۱، ص ۷۰؛ همو، تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۲۲۳؛ ابن‌ادریس، محمد بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، ص ۱۲۴؛ علامه حلّی، حسن بن یوسف، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۳، ص ۲۲۲؛ همو، نهاية الاحکام فی معرفة الأحکام، ج ۱، ص ۲۷۳؛ صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۶، ص ۴۱؛ انصاری، مرتضی بن محمد امین، الطهارة، ج ۵، ص ۹۹.

خلاف در مسئله، توجّه می‌کنیم، حکم به نجاست را در اذهان طبقات مختلف فقها، مرتکز و در مجموع، به حصول اجماعی تعبّدی در مسئله، وثوق می‌یابیم؛ به نحوی که تلقّی حکم از معصوم (علیه السلام) قطعیت می‌یابد.

مناقشه در دلیل «اجماع»:

۱. شواهدی بر وجود قول مخالف در مسئله‌ی نجاست ذاتی کافر کتابی
 - أ. محقّق حلّی، کفّار را بر دو قسم مشرک و کتابی تقسیم و به ادّعای اجماع در مسئله‌ی نجاست مشرک، اشاره می‌نماید و لیکن در رابطه‌ی با کافر کتابی، چنین ادّعایی را مطرح نمی‌کند و تنها به بیان چند قول در مسئله اکتفا می‌کند.^۲ این خود، شاهدی است بر آن‌که، وی در رابطه با نجاست ذاتی کافر کتابی، اجماعی محقّق نیافته است.
 - ب. شیخ مفید نیز در یکی از دو قول خود، قائل بر کراهت سؤر کافر ذمی شده است.^۳
 - ج. ظاهر سخنان ابن جنید و ابن ابی عقیل نیز قول به طهارت کافر کتابی است.^۴
 - د. از کلام شیخ طوسی در *النهاية* نیز قول به طهارت اهل کتاب استظهار می‌شود؛ آن‌جا که بیان می‌دارد: «مکروه است که انسان یکی از کافران را بر طعام خود دعوت کند تا با او غذا بخورد و اگر او را دعوت کرد، به او دستور دهد تا دستهایش را بشوید، آن‌گاه اگر خواست هم غذا شوند».^۵
- با این وجود، برخی درصدد ردّ شواهد فوق برآمده‌اند. در این باره، بیان شده است:

شایسته نیست که ابن ابی عقیل را در زمره‌ی قائلان به طهارت کافر کتابی قرار دهیم؛ چه آن‌که، در کلام وی نجاست، به طهارت سؤر کتابی تخصیص خورده است و حال آن‌که، معهود از سؤر نزد فقها، آب خیلی است که جسم حیوان با آن برخورد داشته و ابن ابی عقیل نیز قائل بر عدم انفعال آب خیلی به واسطه‌ی ملاقات بوده است.^۶

نظیر همین تحلیل را شهید صدر در شرح خویش بر *العروة الوثقی* ارائه داده است.^۷

۱. به عنوان نمونه ن. ک: مفید، محمد بن محمد، *المقنعة*، ص ۶۵؛ ابن بابویه، محمد بن علی، *الهدایة فی الاصول والفروع*،

متن، ص ۶۸.

۲. محقّق حلّی، جعفر بن حسن، *المعتبر فی شرح المختصر*، ج ۱، صص ۹۵ و ۹۶.

۳. همان، ص ۹۶.

۴. علامه حلّی، حسن بن یوسف، *مختلف الشیعة فی احکام الشریعة*، ج ۸، ص ۳۱۶، [به نقل از ابن جنید و ابن ابی عقیل].

۵. طوسی، محمد بن حسن، *النهاية فی مجرد الفقه والفتاوی*، متن، ص ۵۹۰.

۶. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، *الحاشیة علی مدارک الاحکام*، ج ۲، ص ۲۰۰.

۷. صدر، محمد باقر، *بحوث فی شرح العروة الوثقی*، ج ۳، ص ۲۴۱.

در جایی دیگر آمده است:

کلام شیخ مفید مبنی بر کراهت سؤر کتابی، بر معنای لغوی «کراهت» حمل می‌شود.^۱
دیگری بیان می‌دارد:

بسیار جای تعجب است که شیخ مفید، قائل بر طهارت بوده باشد؛ در حالی که سید مرتضی و شیخ طوسی که در زمره‌ی اکابر شاگردان وی هستند و بیش از هر شخص دیگری، وقوف کامل بر آرای استاد خویش دارند، مدّعی اجماع در مسئله‌ی نجاست کافر کتابی شده‌اند. از این رو، جهت رفع چنین استغرابی چنین باید گفت: ممکن است شیخ مفید، تحت تأثیر اساتید خود - ابن جنید و ابن ابی عقیل - در بدو امر، فتوا به کراهت سؤر کتابی داده و پس از آن، از فتوای خویش عدول نموده باشد.^۲
در توجیه سخن شیخ طوسی در *النهاية* نیز برخی بیان داشته‌اند:

همو قبل از بیان فوق آورده است: هم‌غذا شدن با هیچ یک از کافران و به کاربردن ظرف‌های آنان جایز نیست؛ مگر آن‌که شسته شود و هر غذایی که کافران طبخ کنند و دست و بدنشان به آن رسد، خوردنش جایز نیست؛ زیرا آنان نجس هستند و غذا به وسیله‌ی تماس آنان نجس می‌شود.^۳ از این رو، قول به کراهت در سخن وی، حمل بر طعام خشک از قبیل خرما خواهد شد و شستن دست در برطرف شدن نجاست و قذرات عرضی مفید است؛ هرچند که دست آنان پاک نخواهد شد.^۴
ابن ادریس نیز معتقد است که گفته‌ی شیخ، مضمون روایتی^۵ است که وی آن را ایراد نموده است؛ بی آن که معتقد وی بوده باشد.^۶

افزون بر این به عقیده‌ی برخی، کلام ابن جنید^۸ نیز تنها دالّ بر توقف او در فتوا به نجاست است.

۱. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، *الحاشية على مدارك الاحكام*، ج ۲، ص ۲۰۰.

۲. صدر، محمد باقر، *بحوث فی شرح العروة الوثقی*، ج ۳، ص ۲۴۱.

۳. طوسی، محمد بن حسن، *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوى*، متن، ص ۵۸۹.

۴. محقق حلی، جعفر بن حسن، *نکت النهایة - النهایة و نکتها*، ج ۳، ص ۱۰۷.

۵. خمینی، روح الله، *کتاب الطهارة*، ج ۳، ص ۳۹۳.

۶. «عن أحمد بن محمد عن علی بن الحکم عن عبد الله بن یحیی الکاهلی قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قوم مسلمین يأکلون و حضرهم رجل مجوسی، أ یدعونه إلی طعامهم؟ فقال أمّا أنا فلا أواکل المجوسی و أکره أن أحرّم علیکم شیئا تصنعونه فی بلادکم». (ر. ک: حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، ج ۳، ص ۴۱۹).

۷. ابن ادریس، محمد بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوى*، ج ۳، ص ۱۲۳.

۸. «لو تجنّب من أکل ما صنعه أهل الکتاب من ذبائحهم و فی آئیتهم و کذلک ما صنع فی أوانی مستحلّ المیتة و مواکیلهم ما لم تیقّن طهارة أوانیهم و أیدیهم کان أحوط». (ر. ک: ابن جنید اسکافی، محمد بن احمد، *مجموعه فتاوی ابن جنید*، ص ۳۱۴).

شهید صدر در این باره بیان می‌دارد:

اگر کلمه‌ی «أیدیه‌م» به تمامی اهل کتاب بازگردد، آن‌گاه می‌توان قول به طهارت را از کلام ابن‌جنید استفاده کرد؛ و لیکن اگر به خصوص مُستَحِلَّانِ مردار برگردد، استفاده‌ی چنین معنایی از کلام وی دشوار خواهد بود و نهایت چیزی که از عبارت استفاده می‌شود، توقّف ابن‌جنید در فتوا به نجاست است.^۱

امام خمینی رحمته‌الله نیز چنین کلامی از ابن‌جنید را غیر واقع یافته است.^۲

۲. این اجماع، محتمل‌المدرک است و ممکن است مدرک مجمعان، آیه‌ی مذکور بوده باشد که استدلال به آن در مسئله‌ی نجاست ذاتی کفار، میان اصحاب مشهور است. از دیگر سو، وجود وجوهی اجتهادی^۳ در تقدیم روایات دالّ بر نجاست بر روایات حاکی از طهارت کفار کتابی نیز - حداقل - احتمال استناد تعدادی از مجمعان به مدارک اجتهادی در فتوا به نجاست را برمی‌انگیزد. از این رو، نمی‌توان چنین اجماعی را کاشف مستقل از مقصود خواند.^۴

۳. مبنای فقه شیعه - پیش از تدوین *المبسوط* - ممارست بر فتوا، به مقدار مضامین روایات است و از این رو، کتب فقهی اصحاب متقدّم، عادتاً در متون اخبار خلاصه می‌شود. از طرفی، مسئله‌ی نجاست نفس کافر - به این عنوان - در روایات نیامده است؛ بلکه آن‌چه از لسان روایات دریافت می‌شود، سخن از نجاست سؤر، ظروف و البسه‌ی کفار است. از این رو، در عبارات فقه‌های متقدّم نیز سخنی مبنی بر نجاست عینی کفار دیده نمی‌شود. بر این بنیان، از آن‌جا که طرح مسائل در کتب متقدّم، مطابق با متون روایات بوده است، صرفاً می‌توان تحقق اجماع بر حرمت و نجاست سؤر و هر آن چیزی را پذیرفت که در لسان روایات آمده است، و لیکن بنا بر آن‌چه گذشت، ادّعای اجماع متقدّمان بر نجاست نفس کفار پذیرفته نیست؛ بلکه ادّعای اجماع بر این مسئله، متأثر از اجتهاد و استنتاج نجاست کافر از قول به حرمت سؤر و نظایر آن می‌باشد؛ حال آن‌که ملازمه‌ای میان حرمت سؤر و نجاست ذوالسؤر نیست.^۵ طبق این گفته، عدم عثور بر قول مخالف در مسئله‌ی نجاست کافر، نمی‌تواند وجه اجماع در مسئله‌ی مورد بحث باشد؛ چه آن‌که فقه متقدّم، تابع متون روایی بوده است و از آن‌جا که مسئله‌ی نجاست

۱. صدر، محمد باقر، *بحوث فی شرح العروة الوثقی*، ج ۳، صص ۲۴۱ و ۲۴۲.

۲. خمینی، روح‌الله، *کتاب الطهارة*، ج ۳، ص ۳۹۳.

۳. برخی از این وجوه عبارتند از: حمل اخبار حاکی از طهارت بر تقیه، ترجیح اخبار دالّ بر نجاست به مرجّح موافقت با کتاب، جاری دانستن اصل احتیاط در شبهات حکمی، حصول قطع به صدور روایات دالّ بر نجاست به دلیل تظافر آنان، فرض تساقط دو طایفه از روایات و رجوع به آیه به عنوان دلیل عام در مسئله.

۴. صدر، محمد باقر، *بحوث فی شرح العروة الوثقی*، ج ۳، صص ۲۴۳ و ۲۴۴.

۵. هم‌چنان که نفس برخی از حیوانات غیر مأکول اللحم، طاهر است؛ اگرچه سؤرشان محکوم به نجاست باشد.

عینی کافر در متون روایی مطرح نبوده، زمینه برای بیان قول خلاف در مسئله - در قالب قول به طهارت - از سوی فقها فراهم نیامده است؛ بلکه، همان‌طور که پیش‌تر گذشت، صرفاً فقهای چون ابن‌ابی‌عقیل در قالب طرح کلی روایات - یعنی سخن از طهارت سؤر - مخالفت خود را ابراز داشته‌اند.^۱

۱-۳-۱-۴. سیره‌ی متشرعه

به رغم اشکالات فراوانی که برخی به دلالت اجماع در مسئله وارد داشته‌اند، با این حال، به عقیده‌ی بعضی دیگر، دلیل عمده در مسئله‌ی نجاست ذاتی کفار، اجماع فقها و نیز سیره و ارتکاز متشرعی است. هم‌اکنون بحث در این باره را با محوریت سخنان امام خمینی رحمته‌الله پی‌می‌گیریم. به عقیده‌ی برخی، عمده‌ترین دلیل در اثبات نجاست کفار، اجماعات منقول از متقدمان و متأخران و معروفیت آن بین تمامی طبقات شیعه است؛ به گونه‌ای که شعار شیعه نزد عامه محسوب می‌شود. در این میان، سید مرتضی قول به نجاست سؤر یهودی و نصرانی را از منفردات امامیه محسوب نموده است.^۲

وحید بهبهانی نیز در این باره آورده است:

حکم به نجاست، از شعار شیعه است که علمای عامه؛ بلکه عوام آنان نیز معترفند که چنین حکمی، مذهب شیعه است و این امر حتی بر زنان و کودکانشان نیز پوشیده نیست و تمامی امامی‌مذهبان - حتی زنان و کودکان - نیز آن را مذهب خویش در جمیع زمان‌ها و مکان‌ها پنداشته‌اند.^۳ امام خمینی رحمته‌الله نیز ضمن بیان تفصیلی خویش، «اجماع» و «سیره» را عمده‌ترین مستندات فقهی در مسئله‌ی نجاست ذاتی کفار می‌داند و در مقام بیان، اذعان می‌دارد:

اخبار فراوانی در طهارت ذاتی اهل کتاب، ظهور دارند که امکان جمع عرفی و عقلایی میان آنان و اخبار دالّ بر نجاست - به طریق حمل طایفه‌ی دوم بر کراهت - وجود دارد و بعید است که چنین امری، بر اهل حلّ و عقد مخفی بماند؛ با این وجود، مشاهده می‌شود که متصدیان اجتهاد، به روایات ظاهر در مسئله‌ی طهارت ذاتی کفار، وقعی ننهادند و به نجاست ذاتی آنان حکم داده‌اند و این خود، نشان از آن دارد که استناد به برخی از آیات و روایات، مبنای فتوای آنان نبوده است؛ بلکه، مستند فتوا و نیز ملاک آنان در طرح اخبار دالّ بر طهارت، بایستی جهتی و رای اجتهاد داشته باشد و به نظر می‌رسد که آن، چیزی جز مغروس یافتن نجاست در عصور اولیه‌ی اسلام نمی‌باشد. طبق این گفته، فرض تحقق

۱. صدر، محمد باقر، *بحوث فی شرح العروة الوثقی*، ج ۳، صص ۲۴۶ تا ۲۴۸.

۲. علم‌الهدی، علی بن حسین، *الانتصار فی انفرادات الامامیه*، ص ۸۸.

۳. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، *الحاشیه علی مدارک الاحکام*، ج ۲، ص ۱۹۹.

«سیره» به واسطه‌ی تقلید و تبعیت از فتوای مجتهدان، مردود است؛ بلکه این فتوا و اجماع فقهاست که مولود «سیره» محسوب می‌شود.^۱

مناقشه در دلیل «سیره»

۱. اگر به‌عصور اولیه‌ی فقه اسلامی و به عبارتی به عهد روات توجه نماییم، در می‌یابیم که مسئله‌ی نجاست کفار، امری مرکوز در اذهان روات نبوده است؛ از این رو، در هر برهه‌ای از زمان، سؤال از نجاست آنان در روایات کثرت یافته است. به عنوان نمونه، حمیری به عنوان یکی از فقهای امامیه در عصر غیبت صغرا، در طی نامه‌ای به حضرت حجت علیه السلام، از حکم نماز در لباسی می‌پرسد که خیاط آن فردی مجوسی است که میته می‌خورد و از جنابت، غسل نمی‌کند.^۲ در این روایت، فرض سؤال، میته‌خواری و عدم غسل جنابت است که به وضوح دلالت بر آن دارد که نجاست ذاتی کافران، مرتکز اذهان روات و فقهای آن دوره نبوده است و الا اثری بر غسل جنابت بار نمی‌شد؛ بلکه واقع سؤال آنان، پرسش از نجاست عرضی به واسطه‌ی میته‌خواری و یا عدم غسل و نظایر آن بوده است.^۳

۱. خمینی، روح الله، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۳۹۴.

۲. شهید صدر بیان فوق را ناتمام یافته است و یادآور می‌شود که راه کار جمع عرفی در جوامع فقهی گذشته به آن درجه از وضوح نبوده است که با وجود آن، امکان رجوع به سایر ساز و کارها منتفی شود و در سخنان فقهای متقدم شواهد عدیدی بر این گفته است. برای نمونه شیخ طوسی در مسئله‌ی نجاست خمر، اخبار دال بر طهارت را بر تقیه حمل نموده است؛ در حالی که اهل سنت نیز قائل بر طهارت خمر نبوده‌اند. مشاهده می‌شود که وی، حمل خبر متعارض بر تقیه را بر جمع عرفی برتری داده است. در محل بحث نیز بعید نیست که فقهای متقدم، با تکیه‌ی بر وجوهی چند، فتوا به نجاست و تقدیم روایات دال بر آن داده باشند. برخی از این وجوه اجتهادی عبارتند از: حمل اخبار حاکی از طهارت بر تقیه، ترجیح اخبار دال بر نجاست به مرجح موافقت با کتاب، جاری دانستن اصل احتیاط در شبهات حکمی، حصول قطع به صدور روایات دال بر نجاست به دلیل تظافر آنان، فرض تساقط دو طایفه از روایات و رجوع به آیه به عنوان دلیل عام در مسئله. (ر. ک: صدر، محمد باقر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، صص ۲۴۳ و ۲۴۴).

۳. «أحمد بن علی بن أبی طالب الطبرسی فی الإحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحمیری أنه كتب إلی صاحب الزمان علیه السلام عندنا حاکة مجوس يأکلون المیتة و لا یغتسلون من الجنابة و ینسجون لنا ثیابا فهل تجوز الصلاة فیها من قبل أن تغسل فکتب إلیه فی الجواب لا بأس بالصلاة فیها». (ر. ک: حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۵۲۰).

۴. همدانی، رضا بن محمد هادی، مصباح الفقه، ج ۷، ص ۲۵۸؛ صدر، محمد باقر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، ص ۲۴۲.

۵. به عقیده‌ی امام خمینی رحمته الله کثرت پرسش از سوی راویان نمی‌تواند، دلیل بر عدم معروفیت و مغروسیت نجاست ذاتی کفار نزد شیعه باشد؛ چه آن‌که، تأمل در جوامع روایی، متتبع را به این نتیجه می‌رساند که بسیاری از سؤالات صادره از

۲. مطالعه‌ی کتب تاریخی، حاکی از آن است که مسلمانان مدینه و غیر آن، در اختلاط وسیعی با مشرکان و اصناف کفار - خصوصاً پس از صلح حدیبیه - به سر می‌بردند و وجود علایق رحمی نیز بین آنان غیر قابل انکار است. بنابراین، اگر نجاست ذاتی آنان در روزگار پیامبر ﷺ امری مقرر می‌بود، بایستی از سوی وی توضیحات کثیری در رابطه‌ی با این شأن وارد می‌شد؛ به گونه‌ای که با انعکاش از واضحات و مرتکرات ذهنی می‌بود. از دیگر سو، با ظهور اسلام نیز انگیزه‌ای برای اخفای مسئله، وجود ندارد. از این رو، عدم بازتاب مسئله در مدارک تاریخی، فرض نجاست ذاتی آنان را مورد تردید و تضعیف قرار می‌دهد.^۱

به عقیده نگارنده، با تأمل در مسئله‌ی فوق چه بسا بتوان ادعای تحقق «سیره» را بر طهارت مطرح کرد.

۱-۳-۲. داوری نهایی در باب ادله

به نظر می‌رسد، آنچه مقصود ما در این مقام است، به همین مقدار از طرح دیدگاه‌ها حاصل گردد. از طرفی، مجالی بر بسط بحث در قالب کاویدن متون و نقد و تحلیل دیدگاه‌ها - بیش‌تر از آنچه گذشت - نخواهد بود.

حاصل سخن آن‌که، هیچ یک از ادله‌ی مطرح در مسئله‌ی نجاست ذاتی کافر کتابی تمام نیست. در این میان، بر فرض پذیرش تحقق موضوعی «سیره‌ی متشرعه» و نیز عبور از اشکالات کبروی آن (فراهم نیافتن شرط معاصرت)، سیره‌ی متشرعه بر نجاست ذاتی کفار، در زمره‌ی امتیازات فقه امامیه و

سوی اصحاب، به هدف رفع شبهه نبوده و چه بسا بنای راوی از طرح سؤال، ثبت و ضبط پاسخ‌ها از سوی امامان معصوم ﷺ در هر برهه از زمان بوده است. مثلاً زراره و محمد بن مسلم و نیز ابوبصیر که در زمره‌ی مشایخ اصحاب امام صادق ﷺ هستند، محضر امام باقر ﷺ را نیز درک نموده‌اند و اگر مسئله‌ای را از امام باقر ﷺ می‌پرسیدند، همان را - بعینه - نزد امام صادق ﷺ نیز مطرح می‌کردند و چه بسا از سوی راویان، راجع به مسائلی پرسش می‌شد که مخفی ماندن آن تا زمان امام صادق ﷺ بعید به نظر می‌رسد؛ مسائلی از قبیل غسل جنابت، غسل میّت و مسائل مربوط به نماز در زمره‌ی آنانند. با این توضیح، روشن است که سؤالات راویان، به مقاصد مختلف انجام می‌شده است. از دیگر سو، شاهد قرار دادن روایات بر این‌که اذهان پرسش‌گران، خالی از نجاست ذاتی کفار بوده است، صحیح نیست؛ بلکه واقع، خلاف این امر است و بسیاری از روایات، نه تنها شاهد بر این امر نیستند؛ بلکه اشعار بر آن نیز ندارند. در روایت حمیری نیز هدف راوی، سؤال از نجاست مجوس نمی‌باشد؛ بلکه پرسش وی، به هدف سؤال از حکم لباس دوخته‌شده‌ی بدست مجوس است و بعید نیست که این سؤال، پس از اعتقاد به نجاست ذاتی آنان، پرسش شود و سخن از میته‌خواری و نیز عدم غسل از جنابت، جهت قوّت احتمال نجاست، در فرض سؤال بوده است. بنابراین، از این جهت خدشه‌ای بر دلیل «سیره» وارد نمی‌شود. (ر. ک: خمینی، روح الله، کتاب الطهارة، ج ۳، صص ۳۹۷ و ۳۹۸).

^۱. صدر، محمد باقر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، صص ۲۴۲ و ۲۴۳.

تنها مدرک بلا معارض در مسئله خواهد بود؛ چه آن که «سیره‌ی متشرعه» - پس از تحقق و تمام بودن شرایط حجیتش - در زمره‌ی ادله‌ی قطعی‌ه جای می‌گیرد و از این رو، روایات وارده در باب طهارت ذاتی نیز تاب معارضه‌ی با آن را نخواهند داشت. لیکن، بر خواننده‌ی محترم پوشیده نیست که عمده‌ترین مسئله در طریق استدلال به «سیره»، تمام یافتن صغرا (تحقق موضوع) و نیز کبرای (فراهم بودن شرایط حجیت) آن است و این خود، به تنهایی کافی است تا عرصه را بر استدلال به «سیره‌ی متشرعه» تنگ سازد. از دیگر سو، اگر سند و دلالت روایات دالّ بر طهارت کافر کتابی تمام باشد، ردع از دلیل «سیره» قطعیت می‌یابد و از این رو، تاب و توان مقابله‌ی با روایات معارض را نخواهد داشت^۱ و اگر رادعیشان صرفاً در حدّ احتمال مطرح شود، قادح حجیت «سیره‌ی متشرعه» نخواهد بود.

۱-۴. نجاست ذاتی مخالفان مذهبی

۱-۴-۱. بررسی فقهی

از جمله مباحثی که مورد نقض و ابرام و نیز معرک‌ی آرای بزرگان قرار گرفته، مسئله‌ی طهارت یا نجاست مخالفان ذهبی است. به واقع، کلام در این است که آیا انکار ولایت چون انکار رسالت، کفر و به تبع آن، نجاست مخالفان را موجب است؟ و یا آن که انکار ولایت، صرفاً موجب خروج از ایمان است؛ لیکن حکم به اسلام و به تبع آن، طهارت می‌شود؟

۱. مرحوم حاج آقا رضا همدانی طیّ بیانی تفصیلی، رجحان قطعی اخبار طهارت را بر اخبار نجاست بیان می‌دارد. به گفته‌ی وی، اخبار دالّ بر طهارت، به خاطر تکاثر و تظافرشان، اجلّ از آنند که وهنی در سند یا دلالتشان فراهم آید؛ بلکه اگر نگوییم تمامی آنان، بلکه اغلبشان قطعی الصدورند. تنها شکّ در جهت صدور است که مشهور به جهت تقیه‌ای بودن این اخبار، از آن اعراض کرده‌اند. (ر. ک: همدانی، رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقه*، ج ۷، ص ۲۵۶).

همو در جایی دیگر آورده است: انصاف آن است که در هیچ یک از اخبار طهارت، نمی‌توان نشانه‌ای بر تقیه یافت؛ چه برسد بر این که بتوان به موجب دلالت آنان بر تقیه، موجبات طرح را فراهم دانست. از این رو، رفع ید از این اخبار، جز به دلیل معتبر ممکن نیست ... اخبار طهارت اگر نص نباشند، لااقلّ در دلالت خود، اظهر از اخبار نجاستند؛ به گونه‌ای که به موجب برخی از آنان، امکان انصراف از ظاهر اخبار دالّ بر نجاست فراهم می‌آید؛ خصوصاً پس از وهنی که در دلالت اخبار نجاست وارد است. (همان، ص ۲۵۴).

همو تنها قرینه‌ی حمل بر نجاست را عمل اصحاب و اعراض مشهور از اخبار طهارت می‌داند که این اعراض، قرینه‌ای است که به واسطه‌ی آن، از اخبار ثقات رفع ید می‌شود ...

وی بیان می‌دارد: چنان‌چه این قرینه برای شخص، موجب قطع به حکم شود، چنین سخنی پذیرفته است و الا، طرح این قرینه در قالب یک احتمال و ظن، موجب رفع ید از روایات موثق و نیز ادله‌ی مستند نخواهد شد. (همان، ص ۲۵۵).

مشهور میان متأخران، قول به طهارت است و برخی چون صاحب *الحدائق*، قول به نجاست را به مشهور متقدمان، نسبت می‌دهد^۱ و با ذکر اقوالی از آنان و اشاره به مستندات، بر گفته‌ی خویش اصرار می‌ورزد.

نگارنده در این مقام، پس از ذکر اقوال متقدمان و نیز مستندات قائلان به نجاست و نقد و تحلیل آنان، کارآیی عملی «سیره‌ی متشرّعه» را در محلّ بحث به تصویر می‌کشد. جهت نیل به این مهم، مطالب را ذیل دو عنوان «توضیح اندیشه‌ی نجاست» و «تثبیت اندیشه‌ی طهارت» ارائه می‌دهیم و در جمع‌بندی نهایی از ادله، موضع مختار خویش را در باب «سیره‌ی متشرّعه» سامان می‌بخشیم.

۱-۴-۱. توضیح اندیشه‌ی نجاست

ابن‌نویخت، یکی از اصحاب متقدم در کتاب *فصل‌الایقوت* می‌نویسد:
آن کس که ولایت بلافصل را نفی کند، نزد جمهور اصحاب، کافر و نزد بعض از آنان، فاسق است.^۲

شیخ مفید در *المقنعة* آورده است:

برای هیچ‌یک از اهل ایمان جایز نیست که مخالف را غسل دهد و یا بر او نماز خواند؛ مگر آن که ضرورتی چون تقیّه قائم شود که در این صورت، به روش خودشان غسل دهد و هنگام خواندن نماز لعنش نماید و از دعا برای وی خودداری کند.^۳

شیخ طوسی در *تهذیب الاحکام*، وجه سخن شیخ مفید را این‌گونه یافته است:
دلیل بر این گفته آن است که مخالف امامیه، کافر است و از این رو، حکم او، حکم کفار است؛ مگر آن حکمی که به دلیل خاص از وی منتفی شود.^۴

در میان متأخران، ابن‌ادریس نیز پس از آن که مختار مفید را مبنی بر عدم جواز نماز بر مخالف می‌پذیرد، بیان می‌دارد:

این سخن روشنی است که قرآن نیز آن را تأیید می‌کند؛ آن‌جا که می‌فرماید: «چون بمیرند، بر هیچ‌یک از آنان نماز نکن و بر قبرشان نایست. اینان به خدا و رسولش کافر شده‌اند و نافرمان مرده‌اند»^۱؛ و مخالف امامیه نیز - بدون وجود رأیی مخالف در این زمینه - کافر است.^۲

۱. بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، ج ۵، ص ۱۷۵.

۲. همان، [به نقل از ابن‌نویخت در *فصل‌الایقوت*].

۳. مفید، محمد بن محمد، *المقنعة*، ص ۸۵.

۴. طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، ج ۱، ص ۳۳۵.

علامه حلی نیز در مقام بیان شرایط استحقاق زکات، بیان می‌دارد:
در استحقاق زکات، اسلام کافی نیست؛ بلکه اعتقاد و ایمان به ولایت نیز شرط است و از این رو، زکات به غیر امامی داده نمی‌شود و تمامی علمای امامی مذهب - بر خلاف عاقله - بر این باورند. دلیل امامیه آن است که امامت از ارکان و اصول دین است و ضرورت آن از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله ثابت شده است و از این رو، منکر آن، مُصدّق رسول خدا صلی الله علیه و آله در جمیع مُعتقداتش نیست و عنوان کافر بر او صدق می‌کند و بنابراین، استحقاق زکات را ندارد.^۳

محمد فاضل مازندرانی نیز در شرح *اصول الکافی* بیان می‌دارد:
آن کس که ولایت را انکار کند، کافر است؛ چون اصلی از اصول عقیدتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مهم‌ترین آن را منکر شده است.^۴

صاحب *احقاق الحق* نیز بیان داشته است:

روشن است که مجرّد شهادتین در اسلام فرد کافی نیست؛ مگر آن‌که به جمیع آن‌چه که پیامبر صلی الله علیه و آله از احوال معاد و امامت بدان معتقد شده است، ملتزم شود و شکی نیست که منکر آن، مؤمن و مسلمان نیست؛ هم‌چنان که غلات و خوارج نیز بر مبنای اقرارشان به شهادتین به ظاهر از فرق مسلمان محسوب می‌شوند و لیکن، نظر به انکار آن‌چه از دین محسوب می‌شود، کافرنده و حال آن‌که از اعظم اصول دین، امامت امیر مؤمنان علیه السلام است.^۵
محقق بحرانی پس از نقل آرای متقدمان مبنی بر کافر بودن مخالفان مذهبی - به جز مستضعفان -^۶ به روایاتی چند در این باره اشاره می‌نماید که در این جا دو مورد را بیان می‌کنیم.

۱. «وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ»، (توبه (۹): ۸۴).

۲. ابن‌ادریس، محمد بن‌احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، ج ۱، ص ۳۵۶.

۳. علامه حلی، حسن بن‌یوسف، *منتهی‌المطلب فی تحقیق‌المذهب*، ج ۸، ص ۳۶۰.

۴. مازندرانی، محمد صالح بن‌احمد، *شرح‌الکافی - الاصول و الروضة*، به تحقیق و تصحیح ابوالحسن شعرانی، ج ۵، ص ۱۸۷.

۵. شوشتری، نورالله بن‌شریف‌الدین، *احقاق‌الحق*، ج ۱، ص ۱۴.

۶. در رابطه با معنای مستضعف چنین می‌خوانیم: «علی بن‌ابراهیم عن ابيه عن ابن‌ابی‌عمیر عن جمیل عن زرارة عن ابي‌جعفر علیه السلام قال: المستضعفون الذین لا يستطيعون حيلة و لا يهتدون سبيلا قال لا يستطيعون حيلة إلى الإیمان و لا يكفرون الصبيان و أشباه عقول الصبيان من الرجال و النساء»؛ امام باقر علیه السلام فرمود: مستضعفین کسانی هستند که چاره‌ای ندارند و راهی نمی‌یابند. فرمودند کسانی که چاره‌ای به ایمان ندارند و کافر نیز نمی‌شوند، این‌ها

«حضرت باقر (علیه السلام) فرمود: خدای عزوجل، علی (علیه السلام) را میان خود و خلقش منصوب فرمود؛ پس هر که او را بشناسد، مؤمن و هر کس او را انکار کند، کافر است و هر که درباره‌ی او توقف کند، گمراه و هر که با او دیگری را همراه کند، مشرک است و هر که با دوستی او آید، بهشت رود».^۱

«ابوسلمه از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند: ما کسانی هستیم که خداوند، طاعت ما را واجب کرده است، مردم جز به معرفت ما راهی ندارند و عذرشان در شناختن ما پذیرفته نیست، هر که ما را بشناسد مؤمن و هر که ما را انکار نماید، کافر است و هر که ما را نشناسد و انکار هم نکند، گمراه است تا این که به مسیر هدایتی که با پیروی از ما محقق می‌شود برگردد و اگر بر حالت گمراهی خود بمیرد، خدا هر چه خواهد، با او می‌کند».^۲

سپس بیان می‌دارد که مخالفت عاقله، قطعاً از روی عناد، استکبار و پس از قیام ادله بر آنان در مسئله‌ی ولایت بوده است؛ چه آن که جحود و انکار، طبق گفته‌ی علمای لغت، در مقام مخالفت و پس از ظهور براهین، اطلاق می‌شود. پس، به استناد این روایات، انکار و مخالفت با ولایت، دلیل واضحی بر کفر مخالفان است و از این رو، احکام کفر که از جمله‌ی آنان نجاست است، بایستی بر آنان بار شود.^۳

وی اذعان می‌دارد:

من باور ندارم که مراد از اسلام، معنایی عام است؛ بلکه معتقدم مراد از آن، معنایی خاص است که مرادف ایمان قرار می‌گیرد.^۴

کودکان هستند و کسانی از مردان و زنان که عقلشان مثل کودکان است. (ر. ک: کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی (ط - الإسلامیة)**، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۲، ص ۴۰۴).

۱. «الحسین بن محمد عن معلى بن محمد عن محمد بن جمهور قال حدثنا یونس عن حماد بن عثمان عن الفضیل بن یسار عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: إنَّ الله عزَّ وَّ جَلَّ نصب علیاً (علیه السلام) علماً بینة و بین خلقه فمن عرفه کان مؤمناً و من أنکره کان کافراً و من جهله کان ضالاً و من نصب معه شیئاً کان مشرکاً و من جاء بولایته دخل الجنة». (همان، ج ۱، ص ۴۳۷).

۲. «علی بن إبراهیم عن صالح بن السندی عن جعفر بن بشیر عن أبی سلمة عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال سمعته یقول نحن الذین فرض الله طاعتنا لا یسع الناس إلا معرفتنا و لا یعذر الناس بجهالتنا من عرفنا کان مؤمناً و من أنکرنا کان کافراً و من لم یعرفنا و لم ینکرنا کان ضالاً حتی یرجع إلی الهدی الذی افترض الله علیه من طاعتنا الواجبة فإن یمت علی ضلالتة یفعل الله به ما یشاء». (همان، ج ۱، ص ۱۸۷).

۳. بحرانی، یوسف بن احمد، **الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة**، ج ۵، صص ۱۸۳ و ۱۸۴.

۴. همان، ص ۱۸۱.

و در جایی دیگر تمامی مخالفان مذهبی را ناصبی و نجس می‌خواند و دلیل بر گفته‌ی خود را دلالت برخی از احادیث در این زمینه می‌داند. از آن جمله‌اند:

«امام صادق (علیه السلام) فرمود: ناصب آن کس نیست که نسبت به ما (اهل بیت) دشمن باشد؛ چه آن که فردی را نمی‌یابی که بگویند من به محمد و خاندان او بغض می‌ورزم و لیکن، ناصب کسی است که نسبت به شما دشمنی ورزد، در حالی که می‌داند شما ما را دوست دارید و از دشمنان ما بیزاری می‌جوئید و سپس فرمود: کسی که دشمنی از دشمنان ما را سیر کند، همانا دوستی از دوستان ما را کشته است».^۱

محمد بن ادریس در آخر کتاب *السرائر* با سند خویش از محمد بن علی بن عیسی از محمد بن احمد بن زیاد، از موسی بن محمد بن علی بن عیسی نقل می‌کند که گفت: «با نامه‌ای از امام هادی (علیه السلام) پرسیدم: آیا در آزمودن ناصبی به بیش از این نیاز می‌شود که بینم جبت و طاغوت را مقدم می‌دارد و به امامت آن دو باور دارد؟ در پاسخ نوشت: هر کس بر این باور باشد، او ناصبی است».^۲

شهید ثانی نیز در شرح خود بر *ارشاد الأذهان*، در مقام بحث از سؤر ناصب و کافر بیان می‌دارد: مراد از نصب، دشمنی با اهل بیت (علیهم السلام) یا یکی از آنان و نیز اظهار تنفر از آنان - چه به تصریح و چه به ملازمه - است؛ مانند کراهت داشتن از ذکر نام آنان و نشر فضایل آنان و اعراض از مناقبشان و نیز عداوت با محبان آنان به سبب محبتشان.^۳

۱. «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِلَوِيهِ (ع) قَالَ حَدَّثَنِي عَمِّي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ لَيْسَ النَّاصِبُ مَنْ نَصَبَ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ لَأَنَّكَ لَا تَجِدُ أَحَدًا يَقُولُ أَنَا أَبْغَضُ مُحَمَّدًا وَآلَ مُحَمَّدٍ وَلكِنَّ النَّاصِبَ مَنْ نَصَبَ لَكُمْ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّكُمْ تَتَوَلَّوْنَا أَوْ تَتَبَرَّؤْنَا مِنْ أَعْدَائِنَا وَ قَالَ (ع) مَنْ أَشْبَعَ عَدُوًّا لَنَا فَقَدْ قَتَلَ وَلِيًّا لَنَا». (ر. ک: ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الاخبار، نص، ص ۳۶۵).

۲. «كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَسْأَلُهُ عَنِ النَّاصِبِ هَلْ أَخْتِاجُ فِي امْتِحَانِهِ إِلَى أَكْثَرِ مِنْ تَقْدِيمِهِ الْجِبْتِ وَ الطَّاغُوتِ وَ اعْتِقَادِ إِمَامَتِهِمَا فَرَجَعَ الْجَوَابُ مَنْ كَانَ عَلَى هَذَا فَهُوَ نَاصِبٌ». (ر. ک: ابن ادریس، محمد بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، ص ۵۸۳).

۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان (ط - الحديثه)*، ج ۱، ص ۴۲۰.

۴. در ادامه، ملاحظه خواهید کرد که این گفته با اقوال شهید ثانی در تنافی است.

۱-۴-۱. تثبیت اندیشه‌ی طهارت

سخن در این باب، حول دو محور سامان می‌یابد. محور نخست بحث، به نقد و ردّ قول به کفر و نصب مخالفان مذهبی و نیز اندیشه‌ی نجاست ظاهری آنان اختصاص می‌یابد و در محور دوم، ادله‌ی قول به طهارت، مورد بررسی و مذاقه قرار می‌گیرد.

محور نخست: نقد و ردّ اندیشه‌ی نجاست (قول به کفر و نصب)

۱. آن‌چه در اقوال متقدمان گذشت، صرفاً تصریح به کفر مخالفان بود؛ حال آن‌که تناقضی میان کفر و طهارت وجود ندارد و به دیگر سخن، التزام به کفر مخالفان، موجب التزام به نجاست آنان نیست؛ چه آن‌که دلیلی بر نجاست مطلق کافر- به گونه‌ای که شامل مخالفان مذهبی نیز شود - وجود ندارد.^۱

۲. روایات دالّ بر کافر بودن غیر مؤمن، بیگانه‌ی از محلّ بحث است.

به عقیده‌ی امام خمینی رحمه‌الله این روایات را بایستی بر بعضی از مراتب کفر حمل نمود؛ چه آن‌که به شهادت آیات کریمه^۲ و نیز دلالت برخی روایات،^۳ ایمان و اسلام دارای مراتب متفاوتی است که

۱. خمینی، روح الله، کتاب الطهارة، ج ۳، صص ۴۳۰ و ۴۳۱.

۲. «قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»؛ اعراب بادیه‌نشین گفتند: ایمان آوردیم. بگو: ایمان نیاورده‌اید، بگویند که تسلیم شده‌ایم و هنوز ایمان در دل‌هایتان داخل نشده است و اگر خدا و پیامبرش را اطاعت کنید، از ثواب اعمال شما کاسته نمی‌شود؛ زیرا خدا آمرزنده و مهربان است. (حجرات (۴۹): ۱۴).

۳. برای نمونه: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدٍ بْنِ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَّابٍ عَنْ حُرْمَانَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْإِيمَانُ مَا اسْتَقَرَّ فِي الْقَلْبِ وَأَفْضَى بِهِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ صَدَقَهُ الْعَمَلُ بِالطَّاعَةِ لِلَّهِ وَ التَّسْلِيمِ لَأَمْرِهِ وَ الْإِسْلَامُ مَا ظَهَرَ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ وَ هُوَ الَّذِي عَلَيْهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ مِنَ الْفِرْقِ كُلِّهَا وَ بِهِ حُقِنَتِ الدِّمَاءُ وَ عَلَيْهِ جَرَتِ الْمَوَارِيثُ وَ جَازَ النِّكَاحُ وَ اجْتَمَعُوا عَلَى الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الصَّوْمِ وَ الْحَجِّ فَخَرَجُوا بِذَلِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَ أَضِيفُوا إِلَى الْإِيمَانِ وَ الْإِسْلَامِ لَا يَشْرُكُ الْإِيمَانُ وَ الْإِيمَانُ يَشْرُكُ الْإِسْلَامَ وَ هُمَا فِي الْقَوْلِ وَ الْفِعْلِ يَجْتَمِعَانِ كَمَا صَارَتِ الْكُعْبَةُ فِي الْمَسْجِدِ وَ الْمَسْجِدُ لَيْسَ فِي الْكُعْبَةِ وَ كَذَلِكَ الْإِيمَانُ يَشْرُكُ الْإِسْلَامَ وَ الْإِسْلَامُ لَا يَشْرُكُ الْإِيمَانُ»؛ امام باقر عليه السلام فرمود: ایمان آنست که در دل مستقر شود و بنده را به سوی خدای عزوجل کشاند و اطاعت خدا و گردن نهادن بفرمانش مصدق آن باشد؛ لیکن اسلام، گفتار و کردار ظاهری است که تمام فرق و جماعات مردم آن را دارند و به وسیله‌ی آن جان‌ها محفوظ ماند و میراث پرداخت شود و زناشویی روا گردد و بر نماز و زکات و روزه و حج اتفاق و اجتماع کنند و به آن سبب از کفر خارج گشته و به ایمان منصوب گردند و اسلام، شریک ایمان نیست؛ لیکن ایمان، با اسلام شریک گردد و در گفتار (شهادتین) و کردار (عمل به مقررات دین) هر دو گرد آیند؛ (یعنی چنین کسی هم مؤمن است و هم مسلمان)، چنان‌که

بازای هر مرتبه از این مراتب، مرتبه‌ای از کفر و شرک متصور است. شاهد دیگر بر این مدعا، روایات کتب روایی چون **اصول الکافی** است که در آنان، عنوان کفر و شرک بر غیر امامی، ترک‌کننده‌ی نماز، کفران‌کننده‌ی نعمت، زناکننده، شارب‌الخمر، بدعت‌گذار و ... اطلاق شده است و بر کسی پوشیده نیست که تمامی این طبقات، محکوم به نجاست و ملحق به احکام کافران حربی و کتابی نیستند.^۱

امام خمینی رحمته‌الله به این نکته توجه می‌یابد که در هیچ‌یک از روایات، سخن از آن نیست که هر که امام علیه‌السلام را شناسد، مسلمان و آن کس که نسبت به او جهل ورزد، کافر است؛ بلکه محور بحث در این روایات مؤمنان و کافراند؛ حال آن که کافر به مفهومی که آثار فقهی بر آن ظاهر گردد، در مقابل مسلمان قرار می‌گیرد؛ پس انصاف آن است که گفته شود: سنخ روایات در باب معارف، غیر از سنخ آن دسته از روایاتی است که در فقه مورد استناد واقع می‌گردند و خلط میان این دو مقام صحیح نیست.^۲

سپس حضرتش به مجموعه‌ای از روایات اشاره می‌کند که به عقیده‌ی وی بر روایات دالّ به نجاست، حکومت یافته است و نشان از آن دارد که اطلاق کافر بر مخالفان مذهبی در برخی از روایات، موضوع نجاست و سایر آثار ظاهری و فقهی نیست.^۳ از آن جمله است:

سفیان بن سبط گوید: مردی از امام صادق علیه‌السلام پرسید: میان اسلام و ایمان چه فرق است؟ ... حضرت فرمود: اسلام همین صورت ظاهری است که مردم دارند، یعنی شهادت دادن به این که شایسته‌ی پرستشی جز خدای یگانه بی‌شریک نیست و این که محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، بنده و رسول اوست و گزاردن نماز و دادن زکات و حج خانه‌ی کعبه و روزه‌ی ماه رمضان. این است اسلام. اما ایمان، معرفت این امر (ولایت) است؛ پس اگر کسی به آن‌ها اقرار کند و به این امر (ولایت) عارف نباشد، مسلمان است و گمراه.^۴

کعبه در مسجد الحرام است؛ ولی مسجد الحرام در کعبه نیست، هم‌چنین ایمان، شریک اسلام است؛ لیکن اسلام شریک ایمان نیست. (ر. ک: کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی (ط - الإسلامية)**، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۲، ص ۲۶).

۱. خمینی، روح الله، **کتاب الطهارة**، ج ۳، صص ۴۳۲ و ۴۳۳.

۲. همان، ص ۴۳۵.

۳. همان.

۴. «مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سُفْيَانَ بْنِ السَّمْطِ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام عَنْ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ مَا الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا ثُمَّ سَأَلَهُ فَلَمْ يُجِبْهُ ثُمَّ التَّقْيَا فِي الطَّرِيقِ وَقَدْ أَزَفَ مِنَ الرَّجُلِ الرَّحِيلُ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام كَأَنَّهُ قَدْ أَزَفَ مِنْكَ رَحِيلٌ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ فَالْتَقِنِي فِي الْبَيْتِ فَلَقِيَهُ فَسَأَلَهُ عَنْ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ

امام علیه السلام می‌افزاید: بر اساس ارتکاز متشرعی نیز آن‌چه در ماهیت اسلام ملاک است، چیزی جز شهادت به وحدانیت و رسالت، و بنا بر احتمالی شهادت بر معاد نیست و طبق این ارتکاز، امامت از اصول مذهب محسوب می‌شود و نه از اصول دین. از این رو، روایات دالّ بر کفر مخالفان مذهبی را به ناچار بایستی حمل بر احکام باطنی از قبیل ثواب آخرت نمود و یا آن‌که محمول بر بعضی از مراتب کفر و غیر مربوط به احکام ظاهری دانست.^۱

وی بیان می‌دارد: احتمال دیگر در مسئله، حمل بر کفر حقیقی است؛ لیکن، بر مخالفان مذهبی از باب مصالح عالی چون: عدم تفرقه بین جماعات اسلامی، احکام ظاهری اسلام جاری می‌شود.^۲ سپس احتمال اخیر را وجه نمی‌داند؛ چه آن‌که در تحقق معنای اسلام، فراتر از آن‌چه در روایات گذشت، شرط نیست.^۳

۳. دیگری بیان می‌دارد: ممکن است گفته شود که چون مخالفان منکر «ولایت» به عنوان یکی از ضرورت‌های دینی هستند، کافر حقیقی محسوب می‌شوند. لیکن چنین سخنی درست نیست؛ چه آن‌که، «ولایت» به معنای «محبت» است و اگرچه به ضرورت، ثابت است؛ ولیکن، مخالفان مذهبی منکر آن نیستند؛ بلکه آنان مخالف «ولایت» به معنای خلافتند و چنین امری از ضروریات مذهب - و نه از ضروریات دین - است و حال آن‌که انکار ضروری مذهب، موجب کفر نخواهد بود.^۴

۴. «روایات وارد در باب کفر مخالفان حتی اگر بر معنای ظاهری حمل شود، ناظر به دشمنی‌های آگاهانه است و موارد غیر آن را دربر نمی‌گیرد. در مباحث اصولی هم همواره یکی از شرایط تکلیف،

مَا الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا فَقَالَ الْإِسْلَامُ هُوَ الظَّاهِرُ الَّذِي عَلَيْهِ النَّاسُ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنْ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَإِقَامُ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ وَحِجُّ الْبَيْتِ وَصِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ فَهَذَا الْإِسْلَامُ وَقَالَ الْإِيمَانُ مَعْرِفَةُ هَذَا الْأَمْرِ مَعَ هَذَا فَإِنْ أَقْرَبَهَا وَلَمْ يَعْرِفْ هَذَا الْأَمْرَ كَانَ مُسْلِمًا وَكَانَ ضَالًّا. (ر. ک: کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامية)، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۲، صص ۲۴ و ۲۵).

۱. خمینی، روح الله، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۴۳۷.

۲. ظاهراً این احتمال از سوی آیه الله خویی مطرح شده است. وی بیان می‌دارد: در روایات اسلامی، اسلام مبتنی بر پنج پایه و ولایت در زمره‌ی آنان است. از این رو، با انتفای ولایت، اسلام واقعی نیز منتفی است؛ جز آن‌که منکر ولایت آن‌هنگام که بر زبانش شهادتین جاری شود، محکوم به اسلام ظاهری می‌گردد و احکام ظاهری اسلام بر او جاری است؛ اگرچه حکم به کفر واقعی او شود؛ زیرا کفر واقعی وی، منافاتی با اسلام ظاهریش ندارد. (ر. ک: خویی، ابوالقاسم، فقه الشیعة - کتاب الطهارة، ج ۳، صص ۱۵۲ و ۱۵۳).

۳. خمینی، روح الله، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۴۳۸.

۴. خویی، ابوالقاسم، فقه الشیعة - کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۱۵۵.

علم و التفات دانسته شده است. از این روست که همواره بین جهل قصوری و تقصیری تفکیک شده است ... در مسأله‌ی انکار ضروری نیز بایستی انکار از سر علم و اعتقاد را لحاظ کرد.^۱

خویی در این باره آورده است: انکار ضروری دین صرفاً در حالت التفات فرد است که موجب کفر می‌گردد و این در حالی است که اکثر مخالفان، غیر ملتفت به معنای ولایتند.^۲ بله، مخالفان صدر اسلام که سخنان پیامبر ﷺ را مبنی بر امامت و تبعیت از حضرت علی (علیه السلام) و اهل بیت (علیهم السلام) شنیدند و لیکن بر آن گردن نهادند، بدون تردید منکر ضروری دین و از کافرانند.^۳

۵. در باب مفهوم نصب و ناصب، دیدگاه‌های متفاوتی اخذ شده است و اندیشه‌ی صاحب *الحدائق*، تنها رأی در این مسئله نیست. از این رو، نگارنده در این مقام، به گزارش اجمالی اقوال می‌پردازد.

رایج‌ترین تعریف فقهای امامیه درباره‌ی مفهوم نصب، دشمنی با ائمه (علیهم السلام) است. طبق این تعریف، مطلق عداوت و دشمنی با ائمه (علیهم السلام) در صدق مفهوم نصب، کافی دانسته می‌شود. محقق حلّی،^۴ مرحوم نراقی،^۵ شهید صدر^۶ از جمله‌ی این فقها هستند.^۷

در تعریف دیگر، نصب برابر با تظاهر و اعلان دشمنی با ائمه‌ی اطهار (علیهم السلام) دانسته شده است. طبق این تعریف، مطلق دشمنی با ائمه (علیهم السلام) مدام که شخص، دشمنی خود را اعلان نکند، موجب نصب نیست. علامه حلّی،^۸ شهید ثانی^۹ و وحید بهبهانی^۱ در زمره‌ی فقهای صاحب این رأی هستند.^۲

۱. فخلعی، محمد تقی (و دیگران)، مقاله‌ی «مفهوم‌شناسی نصب در آرای فقهای امامیه»، دو فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «فقه و مبانی حقوق اسلامی»، ص ۹۰.

۲. مقصود آن است که بیش‌تر مخالفان مذهبی به دلیل اعتمادشان به طبقات اولیه‌ی صدر اسلام، احتمال مخالفت با پیامبر ﷺ و نیز سهو نسیان سلف را مردود می‌دانند.

۳. خویی، ابوالقاسم، *فقه الشیعة - کتاب الطهارة*، ج ۳، ص ۱۵۵.

۴. محقق حلّی، جعفر بن حسن، *الرسائل التسع*، ص ۲۷۸.

۵. وی بیان می‌دارد: ناصبی معروف به صلاح نیست؛ زیرا صلاح، ضدّ فساد است و چه فساد بالتر از دشمنی با کسی که قرآن به وجوب مودّت او تصریح کرده است. (ر. ک: نراقی، احمد بن محمد مهدی، *مستند الشیعة فی احکام الشریعة*، ج ۱۸، ص ۵۰).

۶. صدر، محمد باقر، *بحوث فی شرح العروة الوثقی*، ج ۳، ص ۳۰۹.

۷. فخلعی، محمد تقی (و دیگران)، مقاله‌ی «مفهوم‌شناسی نصب در آرای فقهای امامیه»، دو فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «فقه و مبانی حقوق اسلامی»، صص ۷۸ و ۷۹.

۸. علامه حلّی، حسن بن یوسف، *تذکرة الفقهاء (ط - الحدیث)*، ج ۱، ص ۶۸.

۹. وی در این باره بیان می‌دارد: قول اصح آن است که ناصبی کسی است که دشمنی با فردی از ائمه (علیهم السلام) را آشکار کند، نه کسی که امامت آنان را انکار کند؛ چه آن که منکر امامت، مخالف حق است نه ناصبی؛ بنابراین، ناصبیان در دنیا اندکند. (ر. ک: شهید ثانی، زین الدین بن علی، *رسائل الشہید الثانی (ط - الحدیث)*، ج ۱، ص ۵۹۲).

سومین تعریف ارائه شده در باب نصب، دشمنی دین‌ورزانه با ائمه (علیهم‌السلام) است. برخی از فقها که بر این باورند که ناصبی کسی است که دشمنی با ائمه (علیهم‌السلام) را باور دینی خود قرار دهد عبارتند از: صاحب جواهر^۳ و شیخ حسین حلی^۴.

از بعضی دیگر از عبارات فقهی بر می‌آید که نصب، برابر با خارج مسلکی است و نواصب، یکسان با خوارجند. محقق حلی در *المعتبر*^۵ به این قول گرایش یافته است.

دیدگاه پنجم، نگرش صاحب *الحدائق* و دیگر اخباریانی است که ناصبی را نه تنها بر دشمن ائمه (علیهم‌السلام)، که بر دشمن شیعه نیز اطلاق کرده و با استناد به ظواهر برخی از اخبار^۶ معتقد شده‌اند که هر کس غیر را بر امام علی (علیه‌السلام) برتری دهد، ناصبی خوانده می‌شود.^۸

لیکن، دو روایت فوق به لحاظ سندی و دلالتی مورد مناقشه‌ی بزرگان قرار گرفته است.

به گفته‌ی امام (علیه‌السلام) دو روایت فوق به لحاظ سندی ضعیف است. به لحاظ دلالتی نیز، تعبیر «لَا تَجِدُ أَحَدًا يَقُولُ أَنَا أَبْغَضُ مُحَمَّدًا وَآلَ مُحَمَّدٍ» در روایت معلی بن خنیس پذیرفته نیست. چه آن‌که، بر کسی پوشیده نیست که تعداد عدیدی از ناصبیان در عصر امام (علیه‌السلام) وجود داشتند. از طرفی در این روایت آمده است که دشمنی ناصبی با شیعه به دلیل تبعیضشان از اهل بیت (علیهم‌السلام) است و این با دشمنی ائمه (علیهم‌السلام) در تلازم عرفی است.^۹ دلالت مکاتبه نیز حمل بر آثار اخروی است و نه فقهی.^۱

۱. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، *مصابیح الظلام*، ج ۴، ص ۵۲۶.

۲. فخلعی، محمد تقی (و دیگران)، مقاله‌ی «مفهوم‌شناسی نصب در آرای فقه‌های امامیه»، دو فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «فقه و مبانی حقوق اسلامی»، ص ۸۰.

۳. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، ج ۶، ص ۶۶.

۴. وی در این باره بیان می‌دارد: ناصبی در حقیقت کسی است که دشمنی با علی (علیه‌السلام) را اظهار کند، به نحوی که در بین شیعه شهرت یابد که او ناصبی است؛ نه کسی که در امر خلافت با ایشان مخالفت کند. (ر. ک: حلی، حسین، *دلیل العروة الوثقی*، مقرر: حسن سعید تهرانی، ج ۱، ص ۴۶۵).

۵. فخلعی، محمد تقی (و دیگران)، مقاله‌ی «مفهوم‌شناسی نصب در آرای فقه‌های امامیه»، دو فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «فقه و مبانی حقوق اسلامی»، صص ۸۰ و ۸۱.

۶. محقق حلی، جعفر بن حسن، *المعتبر فی شرح المختصر*، ج ۱، ص ۹۸.

۷. ابن ادریس، محمد بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، ج ۳، ص ۵۸۳؛ ابن بابویه، محمد بن علی، *معانی الاخبار*، نص، ص ۳۶۵.

۸. در گذشته به تفصیل پیرامون این رویکرد، سخن گفتیم.

۹. نظیر همین تعبیر را آیه الله خویی نیز به کار برده‌اند. (ر. ک: خویی، ابوالقاسم، *فقه الشیعة - کتاب الطهارة*، ج ۳، صص ۱۵۴ و ۱۵۵).

محور دوم: ادله‌ی قول به طهارت

قائلان به طهارت پس از به چالش کشاندن آرا و مستندات اندیشه‌ی مخالف، جهت تثبیت دیدگاه خود به مستنداتی از «سنت قولی» و «سنت فعلی» اشاره دارند.

۱. سنت قولی

۱-۱. «محمد بن یعقوب از محمد بن اسماعیل از فضل بن شاذان از صفوان بن یحیی از عیص بن قاسم نقل می‌کند: از امام صادق (علیه السلام) راجع به سؤر حائض پرسیدم. فرمود: از سؤر حائض وضو نگیر؛ ولی از سؤر جنب آن هنگام که متهم نباشد و دستانش را پیش از بردن در ظرف شسته باشد، وضو بگیر؛ زیرا رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و عایشه از یک ظرف آب غسل می‌کردند».^۲

۱-۲. «محمد بن علی بن حسین نقل می‌کند: از امام علی (علیه السلام) سؤال شد که وضو گرفتن از باقی‌مانده‌ی آبی که گروهی مسلمان از آن وضو گرفته‌اند، نزدت محبوب‌تر است و یا وضو گرفتن از دلو سفید سرپوشیده؟ فرمود: خیر، بلکه از باقی‌مانده‌ی گروهی مسلمان؛ زیرا محبوب‌ترین دین شما نزد خداوند، شریعت آسان و سازگار است».^{۳، ۴}

۱. خمینی، روح الله، کتاب الطهارة، ج ۳، صص ۴۳۹ و ۴۴۰.

۲. «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعِصَى بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ سُورِ الْحَائِضِ فَقَالَ لَا تَوَضَّأُ مِنْهُ وَ تَوَضَّأُ مِنْ سُورِ الْجُنْبِ إِذَا كَانَتْ مَأْمُونَةً ثُمَّ تَغْسِلُ يَدَيْهَا قَبْلَ أَنْ تَدْخُلَهَا الْإِنَاءَ وَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) يَغْتَسِلُ هُوَ وَ عَائِشَةُ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ وَ يَغْتَسِلَانِ جَمِيعًا». (ر. ک: حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۳۴).

۳. «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: سُئِلَ عَلِيُّ (عليه السلام) أَيْتَوَضَّأُ مِنْ فَضْلِ وَضْءِ جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ أَحَبُّ إِلَيْكَ أَوْ يُتَوَضَّأُ مِنْ رُكْوِ أَبِيضٍ مُخَمَّرٍ قَالَ لَا بَلْ مِنْ فَضْلِ وَضْءِ جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّ أَحَبَّ دِينِكُمْ إِلَى اللَّهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ السَّهْلَةُ». (ر. ک: همان، ص ۲۱۰).

۴. صاحب الحقائق دلالت این حدیث بر مدعا را نمی‌پذیرد و بیان می‌دارد: استناد به این حدیث، مصادره به مطلوب است؛ چه آن‌که، حکم به اسلام مخالفان، اول کلام و محل اختلاف است و قائل به نجاست، به دلیل ثبوت کفر و نصب آنان را محکوم به نجاست یافته است. از طرفی ما معتقد نیستیم که مراد از اسلام در این روایت، معنای عام آن باشد؛ بلکه اسلام در این جا مرادف ایمان است. (ر. ک: بحرانی، یوسف بن احمد، الحقائق الناصرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۵، ص ۱۸۱).

۲. سنت فعلی

مطالعه‌ی سیره‌ی پیامبر ﷺ نشان می‌دهد که ایشان از سؤر احدی از مخالفان اجتناب نمی‌کردند و چه بسا از موضعی آب می‌نوشیدند که عایشه از آن نوشیده بود. پس از ایشان نیز حضرت علی (علیه السلام) از سؤر هیچ‌یک از صحابه اجتناب نکرد و تا دلیلی خاص قائم نگردد، نمی‌توان چنین امری را حمل بر تقیه نمود.^۱

۳. «سیره‌ی متشرعه»

کتب سیر و تاریخ نشان از آن دارند که از صدر اسلام تاکنون، «سیره‌ی مسلمانان» بر معاشرت با مخالفان، هم‌غذا شدن با آنان، حلال دانستن ذبایحشان، گزاردن نماز در صفوف جماعتشان و نیز ترتیب آثار بازار مسلمانان بر بازارهای آنان استقرار یافته است. جریان چنین سیره‌ای - تا آن زمان که دلیل خاص بر تقیه اقامه نگردد - حاکی از طهارت مخالفان مذهبی است.^۳

۲-۴-۱. داوری نهایی در باب ادله

سخنان گذشته تا حدودی از پیچیدگی مبحث پرده برداشت و روشن ساخت که در معرکه‌ی آرا، دلیل قابل استنادی را نمی‌توان بر نجاست مخالفان مذهبی یافت و این خود بهترین دلیل بر طهارت آنان است. البته گفتنی است، نگارنده، ادله‌ی دالّ بر طهارت را نیز تمام نمی‌یابد؛ زیرا همان طور که در کلام صاحب الحقائق گذشت، روایات مطرح در باب طهارت، دلالت صریحی بر مدّعا ندارند. تنها استناد به دلیل «سیره» باقی است که در کلام دانشیان معاصر، عمده‌ترین دلیل شناخته شده است؛ و لیکن، به زعم راقم این سطور، استناد به «سیره‌ی متشرعه» نیز در این مقام با مانعی جدی روبه‌روست و آن احتمال جریان «تقیه‌ی مداراتی» است که به شهادت روایاتی چند،^۴ قویاً مطرح است. موجب تعجب آن که امام خمینی (ره) در زمره‌ی کسانی است که با استناد به این روایات، استدلال به «تقیه‌ی

۱. محقق حلی، جعفر بن حسن، *المعتبر فی شرح المختصر*، ج ۱، ص ۹۸.

۲. برخی به این دلیل و نیز دلالت حدیث اول چنین پاسخ گفته‌اند: حدیث «ولایت» در اواخر عمر پیامبر ﷺ و در غدیر خم صادر شد. از این رو، به واقع، مخالفت با آن مربوط به پس از رحلت پیامبر ﷺ است. بنابراین نمی‌توان به حدیث عایشه استناد نمود؛ چه آن که وی در روزگار پیامبر ﷺ بر ظاهر ایمان بود؛ اگرچه پس از رحلت ایشان مرتد شد. (ر. ک: بحرانی، یوسف بن احمد، *الحقائق الناصرة فی أحكام العترة الطاهرة*، ج ۵، ص ۱۷۹).

۳. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، *مصابیح الظلام*، ج ۴، ص ۵۲۴؛ خویی، ابوالقاسم، *فقه الشیعة - کتاب الطهارة*، ج ۳، ص ۱۵۳؛ خمینی، روح الله، *کتاب الطهارة*، ج ۳، ص ۴۲۸.

۴. در ادامه‌ی مطلب، با چند روایات در این باب آشنا خواهید شد.

مداراتی» را در طی بحثی مفصل سامان بخشیده؛^۱ لیکن با این حال، تقیه‌ای بودن «سیره‌ی متشرعه» در محلّ بحث را مورد تردید قرار داده است.^۲

از این رو، به باور نگارنده سخن صحیح طهارت ذاتی مخالفان مذهبی است؛ لیکن اگر در فرضی بعید، نجاست آنان ثابت شود، آن گاه به استناد «سیره» نیز نمی‌توان طهارت را اثبات کرد؛ چه آن که با مانعی اساسی؛ یعنی تقیه‌ی مداراتی روبه‌روست.

نگارنده در این مقام، ضمن محور قراردادن سخنان امام علیه السلام، بحث‌هایی از «تقیه‌ی مداراتی» و ادله‌ی استنادی آن را به تصویر می‌کشد و به این طریق، نظریه‌ی مختار خویش را سامان می‌بخشد. مقصود از «تقیه‌ی مداراتی»، جلب دوستی مخالف، به جهت وحدت کلمه است؛ بی‌آن که ضرری شخص را تهدید کند.^۳

مهم‌ترین دلیل بر «تقیه‌ی مداراتی» روایات وارده از معصومان علیهم السلام است که امام علیه السلام به تفصیل در باب آن سخن رانده است.^۴ جهت پرهیز از اطاله‌ی کلام، به مواردی چند در این باره که به محلّ بحث نیز مربوط است، اشاره می‌نماییم.

۱. صاحب *وسائل* بابی را تحت عنوان «باب وجوب عشرة العامة بالتقیه»^۵ گشوده است و امام علیه السلام مواردی چند از این روایات را جهت استدلال بر «تقیه‌ی مداراتی» مورد توجّه قرار می‌دهد که از آن جمله است:

«محمد بن یعقوب از احمد بن محمد از علی بن حکم از هشام بن کندی نقل می‌کند: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌گفت: بدور باشید از هر عملی که موجب عار ما گردد؛ چه آن که فرزند بد، با عمل خویش موجب عار شدن پدر خود است. نزد کسانی که به آنان روی آورده‌اید، زینت باشید و بر آنان بدخلق و دشمن نباشید، در مجامعشان نماز بگذارید و به عیادت مریض‌هایشان بروید و در تشییع مردگانشان حاضر شوید. مباد که در خیری بر شما پیشی بگیرند؛ که شما به آن سزاوارترید. سوگند به خدا که او به چیزی بهتر از خبا پرستیده نشد. گفتیم: خبا چیست؟ فرمود: تقیه».^۶

۱. خمینی، روح الله، *الرسائل العشرة*، صص ۵۶ تا ۷۰.

۲. همو، *کتاب الطهارة*، ج ۳، ص ۴۲۸.

۳. همو، *الرسائل العشرة*، ص ۷.

۴. همان، صص ۵۶ تا ۷۰.

۵. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، ج ۱۶، ص ۲۱۹.

۶. «وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ الْكَنْدِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ إِيَّاكُمْ أَنْ تَعْمَلُوا عَمَلًا نَعِيرٌ بِهِ فَإِنَّ وَلَدَ السَّوِّءِ يُعِيرُ وَالِدَهُ بِعَمَلِهِ كُونُوا لِمَنْ انْقَطَعَتْ إِلَيْهِ زِينًا وَلَا تَكُونُوا عَلَيْهِ شَيْنًا صَلُّوا

«دلالت این روایت بر «تقیه‌ی مداراتی» تمام است و مطالبی از آن استفاده می‌شود:

۱. حضور در مجالس، مساجد، مدارا کردن، عیادت مریض‌ها و تشییع جنازه‌ی مردگان اهل سنت، مطلوب ائمه (علیهم‌السلام) بوده است.

۲. براساس این روایت، مدارا کردن با اهل سنت و شرکت در مراسم عبادی - اخلاقی آنان، تقیه نامیده می‌شود.^۱

خویی نیز با توجه به این روایت، حکمت تشریع تقیه در مورد شرکت در نماز جمعه و مانند آن را مدارا کردن با اهل سنت، رعایت مصالح نوعیه و وحدت کلمه‌ی مسلمانان دانسته است.^۲

۲. صاحب *وسائل* بابی را تحت عنوان «استحباب حضور الجماعة خلف من لایقتدی به للتقیة و القيام فی الصف الاول معه»^۳ گشوده و روایاتی چند را در این باب ذکر نموده که مورد استناد امام راحل نیز قرار گرفته است. از آن جمله است:

«احمد بن محمد بن عیسی از عثمان بن عیسی از سماعه نقل می‌کند: از امام (علیه‌السلام) راجع به ازدواج و نماز گزاردن پشت سر اهل سنت پرسیدم. فرمود: این امر شدیدی بر شماست که هرگز بر آن قادر نخواهید بود؛ همانا پیامبر خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) با زنان آنان ازدواج کرده و علی (علیه‌السلام) پشت سر آنان نماز خوانده است».^۴

۳. به دلالت روایاتی چند، هرکس تقیه را شعار خویش قرار ندهد از اهل حق نیست. از جمله‌ی آنان است:

فِي عَشَائِرِهِمْ وَ عَوْدُوا مَرْضَاهُمْ وَ اشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ وَ لَا يَسْبِقُونَكُمْ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ فَاتُّمَّ أَوْلَى بِهِ مِنْهُمْ وَ اللَّهُ مَا عَبْدَ اللَّهَ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنَ الْخَبَاءِ قُلْتُ وَ مَا الْخَبَاءُ قَالَ التَّقِيَّةُ». (ر. ک: همان).

۱. رحمانی، محمد، مقاله‌ی «تقیه‌ی مداراتی»، فصل‌نامه‌ی «مقات حج»، شماره‌ی ۳۰، زمستان ۱۳۷۸، ص ۱۵۸.

۲. خویی، ابوالقاسم، *التنقيح فی شرح العروة الوثقى*، مقرّر: علی غروی تبریزی، ج ۵، ص ۲۷۴.

۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، ج ۸، ص ۲۹۹.

۴. «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى فِي نَوَادِرِهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مُنَاكَحَتِهِمْ وَ الصَّلَاةِ خَلْفَهُمْ فَقَالَ هَذَا أَمْرٌ شَدِيدٌ لَنْ تَسْتَطِيعُوا ذَاكَ قَدْ أَنْكَحَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) وَ صَلَّى عَلَى (عليه‌السلام) وَ رَأَاهُمْ». (ر. ک: همان، ص ۳۰۱).

«ابومحمد فحّام از منصوری از ابوموسی عیسی بن احمد از امام هادی (علیه السلام) از امام جواد (علیه السلام) از امام رضا (علیه السلام) از امام کاظم (علیه السلام) از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که فرمود: شما را به تقیه سفارش می‌کنم؛ پس کسی که تقیه را شعار و دثار خود با کسانی که از آنان ایمن است، قرار ندهد، از ما نیست»^۱.

خویی در رابطه با این دسته از روایات بیان می‌دارد:

روایاتی که چنین مضمونی را دربردارند، به ناچار حمل بر «تقیه‌ی مداراتی» می‌شوند؛ مانند حضور در مجالس اهل سنت و شرکت در نمازهایشان.^۲

آنچه گذشت، بخشی بسیار اندک - اما کافی - از روایاتی بود که در استدلال به «تقیه‌ی مداراتی» اتخاذ شده است. با توجه به تحقیق فوق می‌توان بیان داشت: توجه متشرعه‌ی عصر تشریع به آن دسته از آموزه‌هایی که دالّ بر لزوم «تقیه‌ی مداراتی» و تأکید حضرات معصوم (علیهم السلام) بر معاشرت با اهل سنت است، موجبات سلوکی حدّا کثری در مدارای با مخالفان مذهبی را فراهم آورده است.

نگارنده بر این نکته تأکید می‌کند که استقرار «سیره‌ی متشرعه» بر معاشرت و مدارای با مخالفان، به ظنّ قوی با مانع «تقیه» روبه‌روست و از این رو، دلالتی بر طهارت آنان نخواهد داشت؛ هرچند که دلیلی بر نجاستشان نیز قائم نیست.

گواه بر سخن خود را گفتاری از صاحب *مفتاح الکرامه* قرار می‌دهیم. وی بیان می‌دارد:

کتب سیر و تاریخ، حاکی از آن است که جمع کثیری از صحابه در روزگار پیامبر (صلی الله علیه و آله) و بعد از ایشان و نیز اصحاب جمل و صفین؛ بلکه تمامی اهل شام و اکثر اهل مدینه و مکه در دشمنی شدید با امیر مؤمنان (علیه السلام) و ذریه‌ی ایشان (علیهم السلام) بوده‌اند؛ با این حال، مخالطت و مشاورت با آنان از سوی شیعه، غیر قابل انکار است. از این رو، قول صحیح‌تر آن است که گفته شود: این امر به دلیل شدت ضرورت و نیاز به مصاحبت و نیز وفور تقیه بوده است و اگر این دو منتفی گردد، آنان قطعاً کافرند.^۳

حاصل تحقیق آن‌که، دلالت «سیره‌ی متشرعه» بر مسئله‌ی طهارت مخالفان نیز مورد تردید قرار گرفت. به زعم راقم این سطور، بهتر آن است توجه خود را به اصول و قواعد کلی جلب نماییم؛ اصل نخستین در مسئله، طهارت ذاتی انسان است؛ مگر کسانی که به دلیل خاص از این اصل خارج شوند. به دیگر سخن، نبود دلیل بر نجاست مخالفان، خود بهترین دلیل بر طهارت آنان است.

۱. «و بهذا الإسناد، قال: قال سيّدنا الصادق (عليه السلام): عليكم بالتيّة، فإنّه ليس منّا من لم يجعلها شعاره و دثاره مع من يأمّنه لتكون سجيّته مع من يخذره». (ر. ک: طوسی، محمد بن حسن، *الأمالی*، نص، ص ۲۹۳).

۲. خویی، ابوالقاسم، *التنقيح فی شرح العروة الوثقى*، مقرّر: علی غروی تبریزی، ج ۵، ص ۲۷۶.

۳. عاملی غروی، جواد بن محمد، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة (ط - الحديّثه)*، ج ۲، ص ۴۶.

۱-۵. اثبات کر بودن آب به طریق خبر ذوالید

یکی دیگر از مواضع استناد به «ارتکاز متشرعه»، مسئله‌ی «اثبات کریت و نجاست آب به طریق اخبار ذوالید» است.

مرحوم حکیم در این باره بیان می‌دارد:

سیره‌ی عملی در این مقام، اگرچه به علت ندرت ابتلا، غیر ثابت است؛ لیکن سیره‌ی ارتکازی محقق است؛ چه آن‌که نزد متشرعه، تردیدی بر جواز اعتماد به خبر ذوالید در کریت و نجاست و غیر آن دو وجود ندارد و سیره‌ی ارتکازی نیز هم‌چون سیره‌های عملی حجت است.^۱

لیکن پرواضح است که چنین استنادی یکی دیگر از مصادیق خلط مواضع عقلایی با امور شرعی محض است. از این رو، دلالت «ارتکاز متشرعه» در محل بحث مقبول نیست. در ادامه، گفته‌ی خویش را با اشاره به سخنان برخی از بزرگان در این باره سامان می‌بخشیم.

نویسنده‌ی *التنقیح فی شرح العروة الوثقی* در این باره بیان می‌دارد:

پس از بنا نهادن بر ثبوت نجاست به طریق اخبار ثقه، دیگر مجالی برای بحث از ثبوت آن به طریق اخبار ذوالید ثقه نخواهد بود؛ لیکن کلام در جایی است که وثاقت ذوالید دانسته نشود. در این صورت بیان می‌گردد: اعتبار اخبار ذوالید از آن‌چه به طریق مالکانه - اعم از ملکیت عین یا منفعت - یا غاصبانه تحت ید و سلطه‌ی وی است، بی‌اشکال خواهد بود؛ چه آن‌که «سیره‌ی عقلا» از همان ادوار اولی‌هی تاریخ بشری تا زمان ما بر اعتماد به اخبار ذوالید جاری گشته و این شاید به این جهت است که هر آن کس بر چیزی استیلا یافت، به موارد تحت ید و سلطه‌اش آگاه‌تر و بر کیفیات آنان اعرف است و از جمله شئون و کیفیات شیء نیز مسئله‌ی نجاست و طهارت آن است. این در حالی است که این سیره، مرضی شارع واقع گشته و ردعی در باب آن ثابت نشده است. در توضیح بیش‌تر مطلب باید بیان داشت: به درستی که بسیاری از افراد نسبت به نجاست کثیری از اشیاء نزد مردم علم تفصیلی می‌یابند و پس از آن، قادر به علم‌یابی بر عارض شدن مطهر به نحوی از انحاء نخواهند بود و اگر اثبات طهارت به طریق اخبار ذوالید ممکن نبود، عسر و حرج و نیز اختلال نظام را در پی داشت.^۲

برخی دیگر از دانشیان، در مقام پذیرش اخبار ذوالید از کریت آب و نیز در مقام رد ادله‌ی مخالفان بیان داشته‌اند:

برخی از اصولیان در مسئله‌ی اثبات طهارت و نجاست، قول ذوالید را مقبول دانسته و بدان استناد کرده‌اند و این در حالی است که منکر پذیرش آن در مسئله اثبات کریت هستند؛ دلیل این دسته از

۱. حکیم، محسن، *مستمسک العروة الوثقی*، ج ۱، ص ۲۱۵.

۲. خویی، ابوالقاسم، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، مقرّر: علی غروی تبریزی، ج ۳، ص ۱۵۷.

دانشیان بر این مبنا سامان یافته است که متشرّعه بر قبول اخبار ذوالید در مسایل مربوط به طهارت و نجاست بنا نهاده‌اند و لیکن سیره‌ی آنان در پذیرش چنین اخباری از کرّیت آب محرز نیست و از این رو نمی‌توان برای اثبات کرّیت آب بدان اکتفا نمود. لیکن ما معتقد بدانیم که قول ذوالید به جهت بنای عقلا حجّیت می‌یابد؛ چه آن که عقلای عالم بنا نهاده‌اند بر این که صاحب خانه به آن چه در خانه است و نیز کیفیات مربوط به آن آگاه‌تر است. قاعده‌ی «من ملک شیئا ملک الإقرار به» نیز قاعده‌ای اصطیادی از این بنای عقلایی است...^۱

با توجّه به سخنان فوق، تردیدی در جریان «سیره‌ی عقلانیّه» در محلّ بحث نخواهد بود.

۲. نماز

نماز در اراضی وسیع

أ. بررسی فقهی

بحث از «جواز نماز در اراضی وسیع» از دیگر صحنه‌هایی است که «سیره‌ی متشرّعه» به وفور در آن مورد استناد دانشیان قرار گرفته است. نگارنده در این جا، پس از ارائه‌ی گزارشی اجمالی از مقتضای اصل و قاعده، به بحث از مسئله روی می‌آورد و ضمن تبیین اقوال فقها، دلالت «سیره‌ی متشرّعه» در مسئله را به چالش می‌کشاند و نظریه‌ی مختار خویش را با ارائه‌ی مؤیداتی از کلام بزرگان، سامان می‌بخشد.

به گفته‌ی اکثر قریب به اتفاق دانشیان، نماز در همه‌ی اماکن جایز است.^۲ آنان علاوه بر استناد به اصل اباحه،^۳ راویاتی مستفیض^۴ را کانون استدلال خویش نهاده و به این طریق بر مدّعی خویش اجماع یافته^۵ و وجود هرگونه قول خلاف در مسئله را منکر شده‌اند.^۱ تنها شرط در مسئله، مملوک

۱. آملی، هاشم، *المعالم المأثورة*، ج ۱، ص ۲۳۳.

۲. علامه حلّی، حسن بن یوسف، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، به تحقیق عبدالحسین محمد علی بقال، ج ۱، ص ۶۱؛ صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام فی توبه الجدید*، ج ۴، ص ۵۲۷؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی، *مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، ج ۱، ص ۱۷۰؛ نائینی، محمد حسین، *کتاب الصلاة*، به تقریر محمد علی کاظمی خراسانی، ج ۲، ص ۶۱؛ همدانی، رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقیه*، ج ۱۱، ص ۸.

۳. همدانی، رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقیه*، ج ۱۱، ص ۸.

۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی (ط - الاسلامیة)*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۲، ص ۱۷؛ حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، ج ۵، ص ۱۱۷.

۵. موسوی عاملی، محمد بن علی، *مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام*، ج ۳، ص ۲۱۵.

بودن مکان نمازگزار است و در غیر این صورت، فرد بایستی مأذون از مالک و یا آن کسی باشد که به واسطه‌ی وکالت و یا ولایت، قائم مقام مالک است؛ چه آن که به مقتضای حکم عقل،^۲ نصوص وارده^۳ و نیز اجماع فقها،^۴ تصرف در مال هیچ انسانی، جز با طیب نفس او جایز نیست.

در این میان گفته شده که خواندن نماز در زمین‌های وسیع - مانند کشتزارها و بوستان‌هایی که دیواری بر آنها بنا نشده است - به نحوی که اجتناب از آن بر مردم متعذر و معسر گردد و موجب تضرر مالک نشود، جایز است؛ بی آن که مشروط به علم یافتن از اذن مالک و تحقیق و جست‌وجو از مالکان آن باشد.^۵

آنچه گذشت، حکم کلی مسئله بود که مورد وفاق دانشیان است و اما آن‌چه در این مقام راه‌گشاست، توجه به نکات اختلافی در مورد جزئیات حکم فوق است که در لسان دانشیان جاری گشته است.^۶

در این میان، عده‌ای حکم فوق را مختص به جایی می‌دانند که کراهت و منع مالک ظاهر نباشد. این گروه، خود دو دسته شده‌اند:

برخی گزاردن نماز در اراضی وسیع را در صورتی پذیرفته‌اند که کراهت مالک و یا منع وی ظاهر نباشد؛ هرچند در مالکیت صغار و یا مجانین باشد.^۷ بعضی دیگر، علاوه بر عدم ظهور کراهت و منع مالک، اهلیت اذن را در او شرط دانسته‌اند.^۱

۱. شهید اول، محمد بن مکی، *ذکری الشیعة فی احکام الشریعة*، ج ۳، ص ۷۷؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، *تذکرة الفقهاء (ط - الحديث)*، ج ۲، ص ۳۹۷.

۲. همدانی، رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقیه*، ج ۱۱، ص ۱۷.

۳. ابن شعبه، حسن بن علی، *تحف العقول*، به تحقیق علی اکبر غفاری، نص، ص ۳۴؛ حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، ج ۵، ص ۱۲۰.

۴. همدانی، رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقیه*، ج ۱۱، ص ۹.

۵. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط. ق)*، ص ۲۰۶؛ همدانی، رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقیه*، ج ۱۱، ص ۲۱؛ یزدی، سید محمد کاظم بن عبد العظیم، *العروة الوثقی*، ج ۱، ص ۵۸۳؛ حکیم، محسن، *مستمسک العروة الوثقی*، ج ۵، ص ۴۴۲؛ خویی، ابوالقاسم، *موسوعة الامام الخوئی*، ج ۱۳، صص ۵۷ و ۵۸؛ خمینی، روح الله، *تحریر الوسیلة*، ج ۱، ص ۱۴۸؛ محقق داماد، محمد، *کتاب الصلاة*، به تقریر عبد الله جوادی آملی، ص ۴۵۱.

۶. با توجه به همین نکات است که نگارنده در ادامه، نظریه‌ی مختار خویش پیرامون «سیره‌ی متشرعه» را سامان می‌بخشد.

۷. خمینی، روح الله، *تحریر الوسیلة*، ج ۱، ص ۱۴۸.

در مقابل، کسانی هستند که با نفی مالکیت حقیقی انسان‌ها در عرصه‌ی آفرینش، به منع و کراهت مالک واقعی نمی‌نهند. به عقیده‌ی این گروه، مالکیت انسان - به تمامی انحاء - عرضی و مالک حقیقی موجودات، خداوند است و از این رو، پس از صدور اذن شارع، به منع و کراهت مالک عرضی اعتنا نمی‌شود؛ چه آن‌که برای وی در این رابطه حقّی متصور نیست. روشن است که طبق این گفته، فرقی نیست که مالک از کسانی باشد که اهلیت اذن دارد و یا آن‌که به دلیل صغارت و یا جنون، اهلیت در اذن، مسلوب است.^۲

از مجموع آن‌چه گذشت، سه قول در مسئله شکل می‌گیرد:

۱. مالک، اهلیت اذن داشته باشد و کراهت و منع او ظاهر نشود.
 ۲. کراهت و منع مالک ظاهر نشود؛ هرچند مالک از صغار و مجانبینی باشد که اهلیت اذن نیافته‌اند.
 ۳. نماز در اراضی وسیع - به قول مطلق - جایز است؛ حتی اگر منع و یا کراهت مالک ظاهر گردد و یا آن‌که، مالک به دلیل صغارت و جنون، از اهل اذن نباشد.
- پس از ارائه‌ی گزارشی اجمالی از اقوال فقها، هم‌اکنون شایسته است به گزارش ادله و نقد آنان بپردازیم.

۱. گفته شده است: ملکیت این نوع از املاک غالباً به طریق احیاء و به واسطه‌ی اصل حیا است؛ اصلی که در مقام امتنان دالّ بر ملکیت فرد حایز است؛ بنابراین، ادله‌ی دالّ بر حصول ملکیت به واسطه‌ی حیا نمی‌تواند مقتضی سلطنت تامّ حایز باشد؛ به گونه‌ای که حقّ منع از تصرفات عادی مردم - آن‌گاه که به وی ضرری نمی‌رساند - را داشته باشد و به این طریق حرج و ضیق بر مردم پدیدار شود؛ چه آن‌که حصول حرج و ضیق منافی با مقام امتنان است.^۳

در نقد چنین وجهی بیان شده است: مثل چنین مؤیداتی به آن حد از دلالت نرسیده‌اند که به موجبشان از قواعد کلی چون: حرمت تصرف بدون اذن در مال غیر، رفع ید شود؛ مادامی که سیره‌ای قطعی در باب آن محقق نباشد.^۴

۲. ادله‌ی دالّ بر حرمت غصب و تصرف عدوانی در مال غیر، از شمول چنین مواردی قاصر است؛ چه آن‌که در باب گزاره‌هایی چون: «لایحلّ مال امرئ الاّ بطیب نفسه» به صورت منع اکتفا می‌شود. به

۱. خویی، ابوالقاسم، *موسوعة الامام الخوئی*، ج ۱۳، صص ۵۷ و ۵۸؛ همدانی، رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقیه*، ج ۱۱، صص ۲۱ و ۲۲.

۲. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء* (ط. ق)، ص ۲۰۶؛ یزدی، سید محمد کاظم بن عبد العظیم، *العروة الوثقی*، ج ۱، ص ۵۸۳؛ محقق داماد، محمد، *کتاب الصلاة*، به تقریر عبد الله جوادی آملی، ص ۴۵۱.

۳. همدانی، رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقیه*، ج ۱۱، ص ۲۱.

۴. همان.

دیگر سخن، تصرف در مال غیر آن‌هنگام حرام است که علم و یا ظنّ به منع یا بیم و شمول ادله نسبت به سایر حالات، مشکوک است.^۱

در نقد چنین وجهی باید گفت: چنین وجهی مستلزم هرج و مرج و اختلال نظام است؛ چه آن‌که این سخن، مستلزم جواز تصرف در مال غیر حتی نسبت به زمانی است که احتمال رضای مالک داده شود و یا دو احتمال مساوی اذن و منع، در مقابل هم قرار گیرند.^۲

۳. ممکن است وجه جواز نماز در اراضی وسیع، لحاظ اذن تقدیری مالک باشد؛ حال آن‌که گزاره‌ی «لا یحلّ مال امرئ الا بطیب نفسه» با شمول خود، علاوه بر طیب نفس فعلی، اذن تقدیری را نیز دربرمی‌گیرد.^۳

در نقد این دلیل نیز آمده است: چنین وجهی مستلزم جواز تصرف در مال غیر و اخذ اموالش برای هر کسی است که در فقر و احتیاج به‌سرمی‌برد؛ به این صورت که گفته می‌شود: اگر مالک از فقر و احتیاج او اطلاع می‌داشت، رضایت خود را به این تصرف اعلان می‌کرد. حال آن‌که چنین امری از سوی هیچ عاقلی پذیرفته نیست.^۴

۴. وجه جواز نماز در اراضی وسیع آن است که مانع شدن از چنین تصرفاتی مستلزم تحمّل عسر و حرج بر نوع مردم است.^۵

در پاسخ از چنین وجهی بیان شده است: اولاً ادله‌ی دالّ بر نفی عسر و حرج، حرج شخصی را در برمی‌گیرد و در محلّ بحث، سخن از حصول عسر و حرج نوعی است. ثانیاً این ادله، در مقام امتنان وارد شده است و ادله‌ی امتنانی در جایی که جریانش خلاف امتنان در حقّ غیر باشد، جاری نیست.^۶ در همین راستا بیان شده است: ادله‌ی نفی عسر و حرج، مختصّ احکام الهی است و در محلّ بحث، جاری نمی‌شود.^۷

۵. پس از وضوح خالی بودن مسئله از نصّ خاص، ادّعا شده است: سیره‌ی قطعی متشرعه بر تصرف در اراضی وسیع - به نحوی که مالک متضرّر نگردد - استقرار یافته است؛ اگرچه رضایت مالک دانسته نشود.^۱

۱. نراقی، احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۴، ص ۴۰۳.

۲. آل کاشف الغطاء، محمد حسین، الفردوس الاعلی، ص ۱۶۹.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان.

۶. حکیم، محسن، مستمسک العروة الوثقی، ج ۵، ص ۴۴۳.

۷. آل کاشف الغطاء، محمد حسین، الفردوس الاعلی، ص ۱۶۹.

ب. مناقشه در دلیل سیره و تثبیت نظریه‌ی مختار

به باور نگارنده، اگرچه دلالت «سیره‌ی متشرّعه» در این مقام، از سوی اکثر قریب به اتفاق فقها پذیرفته شده و چه بسا به عنوان یگانه دلیل در محلّ بحث، امتیاز ویژه‌ای یافته است؛ لیکن تأمل و بذلِ دقّت نظر در نحوه‌ی استدلال و استنتاج فقهی و نیز قواعد کلی عرفی و عقلایی، حاکی از آن است که آنچه به واقع در این مسئله جریان یافته، سلوکی عمومی از ناحیه‌ی عقلایی است که در احراز رضایت مالک، بر اعتماد به امارات ظنیّ‌ای چون: شواهد حال بنا نهاده‌اند.

هم‌اکنون، نظریه‌ی مختار خویش را با اعتماد بر کلام بزرگان، طی چند مقدمه سامان می‌بخشیم.

مقدمه‌ی نخست:

به گفته‌ی بزرگان، حصول اذن جهت اباحه‌ی تصرّف در مال غیر، سببی مستقل در مسئله محسوب نمی‌شود؛ بلکه اذن - به واقع - طریقی برای کشف رضای فرد است؛ پس اگر رضایت مالک به نحوی از انحاء، کشف گردد، مبیح تصرّف در مال غیر است؛ اگرچه به انشای اذن، مقرون نباشد.^۲ طبق این گفته، احراز اذن به سه طریق ممکن است:

۱. تصریح به اذن از سوی مالک

۲. احراز اذن به طریق فحوای کلام و قراین مقالیه

۳. اکتفا به شواهد حال در حصول اذن^۳

مقدمه‌ی دوم

به تصریح فقها، در تحقّق اذن مبیح تصرّف، وجود شأنی رضایت کافی است؛ هرچند رضایت مالک، فعلی نباشد؛ چه آن‌که، عقلاً بر چنین رضایی اعتماد می‌کنند.^۴

مقدمه‌ی سوم

از دیگر مسائلی که فقها بدان توجّه داشته‌اند، پاسخ از این پرسش است که آیا در احراز رضایت مالک، علم حقیقی و حکمی - مثلاً حصول علم به طریق قیام امارات معتبری چون: ظواهر الفاظ و بیّنه - لازم است و یا آن‌که حصول ظنّ مطلق و فی الجمله در مسئله کافی است؟

۱. حکیم، محسن، *مستمسک العروة الوثقی*، ج ۵، ص ۴۴۲؛ خمینی، روح الله، *تحریر الوسیله*، ج ۱، ص ۱۴۸؛ همدانی، رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقیه*، ج ۱۱، ص ۲۱؛ خویی، ابوالقاسم، *موسوعة الامام الخوئی*، ج ۱۳، ص ۵۷.

۲. همدانی، رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقیه*، ج ۱۱، صص ۱۱ و ۱۲.

۳. نراقی، احمد بن محمد مهدی، *مستند الشیعه فی احکام الشریعه*، ج ۴، ص ۴۰۱.

۴. همدانی، رضا بن محمد هادی، *مصباح الفقیه*، ج ۱۱، ص ۱۲.

چند قول در مسئله دیده می‌شود:

۱. اباحه‌ی تصرف در اموال غیر، مشروط بر حصول علم به رضایت است.^۱
 ۲. تنها در مورد مکان می‌توان به شواهد حال اکتفا نمود؛ منظور از شواهد حال، همان امارات ظنیّه‌ای است که مورث ظنّ به رضاست و در کشف از رضای مالک، ظهور عرفی قابل توجّهی یافته است.^۲
 ۳. برخی در جواز تصرف، به حصول ظنّ مطلق اکتفا کرده‌اند. به گفته‌ی آنان، ادله‌ی دالّ بر حرمت تصرف در مال غیر، بر حرمت در صورت علم یافتن به عدم رضایت دلالت دارند. این گروه معتقدند، عقل تا زمانی که تصرف در ملک غیر، موجب تضرّر وی نگردد، تصرفات را جایز می‌داند؛ حتّی اگر مالک، مانع شود. آن‌چه می‌تواند مانع چنین تصرفاتی گردد، ادله‌ی شرعی از اخبار و روایات است که دلالت هیچ کدام بر مدّعا تمام نیست.^۳
- به باور نگارنده، آن‌چه از میان اقوال سه گانه‌ی فوق، به واقعیت نزدیک‌تر و تصوّر آن در عالم تعین و در میان جوامع عقلایی ساده‌تر است، قول به اکتفا به شواهد حال در احراز رضایت است؛ چه آن‌که چنین قرآینی در حصول رضایت مالک، ظهور عرفی می‌یابد؛ حال آن‌که به شهادت جمیع ارباب ملل، اعتبار علم به اذن، به جهت طریقیّت آن است. در این صورت رضای مالک - بنفسه - سبب حلیّت تصرف است. لیکن، پذیرش قول سوم از سوی جوامع عقلایی ممکن نیست؛ چه آن‌که، چنین گفته‌ای با قواعد کلی مبنی بر تسلّط مالک بر اموال خویش، ناسازگار است؛ چه بسا گفته شود: مسئله‌ی عدم جواز تصرف در مال غیر از مستقلّات عقلیه‌ای است که همه‌ی عقلا به آن ملتزمند؛ بلکه فی حدّ ذاته از ضروریّات عقلی است که سلوک عمومی بشری را نیز با خود هم‌نوا ساخته است.
- با تکیه‌ی بر مقدّمات پیشین، نگارنده بر این امر تأکید دارد که وسعت ملک، نبود حائط برای این اراضی و ترک آن بدون مسدود نمودن راه ورود، خود بهترین اماره‌ی ظنیّه‌ی نوعیه‌ای است که ظن و یا وثوق به رضای مالک را نزد جمیع عقلا فراهم آورده است و از این رو، آنان با تکیه‌ی بر شواهد حال، خود را مجاز به تصرفاتی چون نماز دیده‌اند که موجب تضرّر غیر نباشد.
- در ادامه با بیان کلام فقها، نظریه‌ی مختار خویش را محکم می‌نماییم. گفتنی است، هرچند آنان به «سیره‌ی متشرعه» قویاً استناد کرده‌اند؛ و لیکن از سیاق کلام آنان - حین استناد به دلیل «سیره» - فهمیده می‌شود که فقها حیثیت عقلایی متشرعه را لحاظ کرده‌اند و تعبیر به «سیره‌ی متشرعه» ناشی از خلط ناصحیح مفاهیم مشابه است که مع الأسف، اکثر قریب به اتفاق دانشیان به آن دچار بوده‌اند.

۱. موسوی عاملی، محمد بن علی، *مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام*، ج ۳، ص ۲۱۶.

۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان (ط - الحدیث)*، ج ۲، ص ۵۸۵.

۳. نراقی، احمد بن محمد مهدی، *مستند الشیعة فی احکام الشریعة*، ج ۴، ص ۴۰۳.

به نمونه‌هایی از تعابیر فقها توجه نمایید:

أ. «تحقق «سیره‌ی متشرعه» در آن‌چه کراهت مالک فهمیده نشود، قطعی است و ممکن است منشأ آن این باشد که وسعت ملک، اماره‌ای است نوعی که غالباً وثوق به رضای مالک را فراهم می‌آورد؛ به ویژه نسبت به تصرفاتی که غیر مضر است»^۱.

ب. «دو وجه در تصحیح چنین تصرفاتی متصور است:

۱. عنوان تصرف عرفی، در این فرض صدق نمی‌کند؛ چه آن‌که غضب عرفی، در واقع تصرف در مال غیر است به نحوی که عرف او را متصرف محسوب نماید و تصرف در اراضی و انهار وسیع به دلیل توسعه‌ی متصرف فیه، تصرف عرفی محسوب نمی‌شود.

۲. عنوان مالیت، در این فرض محقق نمی‌باشد؛ زیرا تمامی اراضی، در ملکیت حقیقی خداوند است و ملکیت عباد، بالعرض می‌باشد. خداوند آن‌هنگام که اراضی وسیع را بر بندگان مباح نمود، به آنان چنین اذنی نداد که مزاحم تصرفاتی از بندگان شوند که عادتاً به آن عمل می‌شود و موجبات تضرر آنان را فراهم نمی‌آورد؛ بلکه، این گونه تصرفات را بر بندگان مباح نمود»^۲.

ج. «سخن در این است که آیا به دلالت «سیره‌ی متشرعه» فهمیده می‌شود که شارع، اعتبار رضایت مالک را لغو نموده است که در این صورت، به منزله‌ی تخصیص عمومات حرمت تصرف بدون اذن در ملک غیر، محسوب شود؟^۳ و یا آن‌که «سیره‌ی متشرعه» بر احراز رضای مالک از شواهد حال قائم است و شارع نیز این کاشفیت را با عدم ردع خود، امضا نموده است؟

به عبارت دیگر، آیا «سیره‌ی متشرعه»، بر حکم واقعی؛ یعنی سقوط اعتبار رضای مالک عرضی، قائم است؟ و یا آن‌که بر حکم ظاهری؛ یعنی احراز رضای مالک از شواهد حال به عنوان کاشفی نوعی در مسئله، دلالت دارد؟

طبق نظر نخست، تصرف حتی در صورت علم به کراهت مالک نیز جایز است؛ چون اصلاً اعتنایی به کراهت و یا رضایت وی نمی‌شود؛ پس از آن‌که اذن مالک حقیقی [به دلالت «سیره‌ی متشرعه»] احراز گردد.

۱. همدانی، رضا بن محمد هادی، مصباح‌الفقه، ج ۱۱، ص ۲۱.

۲. آل کاشف الغطاء، محمد حسین، الفردوس‌الاعلی، ص ۱۷۰.

۳. چون در این صورت، اذن مالک حقیقی - به واسطه‌ی عدم ردع شارع - حاصل است؛ نظیر اذنی که در تصور حق الماره وجود دارد و به دلیل تعبدی که از دلالت روایات وارده و نیز «سیره‌ی متشرعه» حاصل شده است، حقی برای عباد در منع از این گونه تصرفات وجود ندارد و منع و یا کراهت آنان، تأثیری در حکم مسئله نخواهد داشت.

طبق نظر دوم، در صورت علم به کراهت و مخالفت مالک عرضی، حکم ظاهری ساقط است و تصرّف جایز نیست.

ظاهراً فرض دوم صحیح است؛ چه آن که «سیره‌ی متشرّعه» لسانی ندارد تا دلالت بر وجه عمل نماید و متیقّن از دلالت آن، حالت دوم است؛ بلکه ما هیچ متعهد و متدینی را نمی‌یابیم که حتّی در صورت علم به کراهت، اقدام به تصرّف نماید؛ چه برسد به این که این عمل از سوی جمع کثیری از متشرّعه انجام شود؛ به حدّی که منجر به تحقّق سلوکی عمومی گردد.^۱

د. «نماز در بستان و صحرا جایز است؛ مادامی که مالک کراهت نداشته باشد؛ چه آن که در این صورت، اذن مالک عادتاً معلوم است».^۲

ه. «اگر بدون اذن، وارد ملک دیگری شد و به واسطه‌ی شواهد حال دانست که مالک کراهتی از نماز ندارد، نماز در آن جایز است؛ چه آن که در این صورت وی عادتاً مأذون در تصرّف است و به همین دلیل است که نماز در باغ‌ها و صحراها نیز جایز است؛ اگرچه مالک آن را نشانسد؛ چه آن که، در این صورت اذن عادتاً معلوم است؛ مگر آن که مالک، مکره باشد».^۳

نتیجه

از مجموع آن چه گذشت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که آن چه در لسان دانشیان تحت عنوان «سیره‌ی متشرّعه» در مسئله‌ی جواز نماز در اراضی وسیع، مورد استناد واقع شده است، به واقع مصداقی از جریان این نهاد در مواضع عقلایی است که بازگشت آن به «سیره‌ی عقلا» خواهد بود. چه بسا گفته شود: حرمت تصرّف بدون اذن در مال غیر، گزاره‌ای عقلانی است که سلوک عمومی عقلا را نیز با خود همراه ساخته و طبیعی است که هر گونه تفسیر از این قاعده، به جوامع عقلایی سپرده شود. از این رو، در تفسیر واژه‌ی اذن و نیز طرق حصول آن، بایستی به فهم عرفی و عقلایی رجوع نمود. آن چه از فهم عرفی ظاهر است، اکتفای به شواهد حال در حصول اذن است. از دیگر سو، وسعت اراضی و مسامحه‌ی صاحبان آنان در حفظ و تحدید املاک، اماره‌ای ظنی در اذن مالک است. طبق این تفسیر، چنین تصرّفاتی موضوعاً از شمول ادله‌ی حرمت تصرّف عدوانی خارج است.

نگارنده بر این باور است که مسئله‌ی تصرّف در اراضی وسیع، یکی از مصادیق کارآیی آلی دلیل «سیره» است. به بیان دیگر، مراجعه‌ی به «عرف» در تعیین مفاهیم مفردات و هیئت‌های به کار رفته در

^۱. خویی، ابوالقاسم، *موسوعة الامام الخوئی*، ج ۱۳، صص ۵۷ و ۵۸.

^۲. محقّق حلّی، جعفر بن حسن، *المعتبر فی شرح المختصر*، ج ۲، ص ۱۰۹.

^۳. علامه حلّی، حسن بن یوسف، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، ج ۴، ص ۳۰۰.

دلیل شرعی، از کاربردهای آلی عرف است که مورد پذیرش همگان واقع شده است و تعیین مفهوم «اذن» در ادله نیز به این نهاد سپرده می‌شود.

در پرتو چنین تفسیری است که سخن بزرگان مبنی بر عدم جواز تصرف در حالت کراهت و منع مالک، معنا می‌یابد؛ چه آن‌که در این فرض، موضوع ادله‌ی حرمت تصرف عدوانی در مال غیر، به شهادت جوامع عقلایی تمام است.

بله، تنها محتمل است که گفته شود: برخی از فقها، تصرف در اراضی وسیع را حتی در صورت منع مالک، جایز دانسته و با منتفی انگاشتن مالکیت حقیقی وی، بر منع و یا کراهت وی وقعی ننهاده‌اند.^۱ گفته‌ی این گروه از دانشیان، بی‌شک پایه در دلیل تعبیدی دارد و از آن‌جا که نصی در مسئله وارد نیست، فرض تحقق «سیره‌ی متشرعه» قوت می‌یابد. به دیگر سخن، سیاق کلام، حاکی از توجه یافتن آنان به «سیره‌ی متشرعه» است که به واسطه‌ی عدم ردع شارع، کاشف از رضای مالک حقیقی املاک (خداوند) خواهد بود.

لیکن، به باور نگارنده، دلالت «سیره‌ی متشرعه» طبق تفسیر فوق، با مشکل صغروی روبه‌روست. به دیگر سخن، اساساً تردید در حصول چنین سیره‌ای از جانب متشرعه است؛ زیرا همان‌طور که پیش‌تر گذشت، هیچ متدینی را نمی‌یابیم که حتی در فرض کراهت مالک نیز به تصرفات خود در ملک غیر ادامه دهد. پس فرض حصول چنین سیره‌ای، جز از سوی افراد بی‌مبالا ممکن نیست. در نهایت می‌توان بیان داشت، دلالت «سیره‌ی متشرعه» در محل بحث با تردید اساسی روبه‌روست.

۳. خمس

جواز دفع خمس به دفع قیمت عین

۳-۱. بررسی فقهی (ادله‌ی جواز)

یکی دیگر از عرصه‌های کاربردی «سیره‌ی متشرعه»، مسئله‌ی نحوه‌ی تأدیه‌ی خمس و جواز دفع قیمت است که به شدت مورد توجه بزرگان فقهی قرار گرفته است و چه بسا در نگرش برخی، یگانه دلیل در مسئله باشد.^۲

^۱ کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط. ق)، ص ۲۰۶.

^۲ مکارم شیرازی، ناصر، أنوار الفقاهة - کتاب الخمس و الانفال، ص ۳۹۹؛ سیفی، علی اکبر، دلیل تحریر الوسيلة - الخمس، ص ۲۳۴.

به باور نگارنده، بحث از این سخن، به میزان زیادی با مسئله‌ی «نحوه‌ی تعلق حکم» ارتباط می‌یابد. بنابراین، بحث را با چنین مقدمه‌ای پی می‌گیریم و بر مبنای آن، نظریه‌ی مختار خویش در باب «سیره‌ی متشرعه» را سامان می‌دهیم.

ادله‌ی دالّ بر وجوب خمس، مشتمل بر دو حکم تکلیفی و وضعی است. شکی در وجوب خمس به عنوان حکم تکلیفی مسئله وجود ندارد. لیکن، تردید در ناحیه‌ی حکم وضعی است که در مجموع می‌توان به چند وجه در مسئله اشاره داشت:

۱. خمس به نفس عین تعلق یافته و مال، در ملکیت مشاع مالک و صاحبان خمس است. به دیگر سخن، پس از استقرار خمس در پایان سال، نحوی از شرکت مشاع در ملکیت عین پدید می‌آید. بنابراین، تصرف مالک در عین جایز نیست؛ مگر آن‌که به اذن تمامی شرکاء باشد. در غیر این صورت، تصرف بدون اذن در حکم معامله‌ی فضولی است.

۲. متعلق خمس، نفس عین است و پس از استقرار خمس با پایان یافتن سال، نحوی از شراکت در مالکیت عین، میان مالک و صاحبان خمس پدید می‌آید؛ و لیکن شرکت به نحو کلی در معین است. بنابراین، تصرف مالک تا مرز خمس، مطلقاً جایز است.

۳. پس از استقرار خمس، حقّی برای اصحاب آن - به نحو مشاع - در نفس عین پدید می‌آید.

۴. پس از استقرار خمس، حقّی برای صاحبان آن - به نحو کلی در معین - در نفس عین پدید می‌آید.

۵. خمس به مالیت عین تعلق می‌یابد و از این رو، امکان تصرف مالک در عین، مطلقاً وجود دارد.^۱

مقصود ما در این قسمت، بحثی مستوفا و مستقل از نحوه‌ی تعلق خمس نخواهد بود و شاید بتوان با تأمل و بذل دقت، حالات دیگری را نیز در مسئله متصور شد. لیکن در این جا، بحث را طوری سامان می‌دهیم که مقصود (بررسی کارایی «سیره‌ی متشرعه» در محلّ بحث) حاصل گردد.

مشهور در میان فقها، تعلق خمس به نفس عین است.^۲ در این فرض، خمس، ملک و یا حقّی در نفس عین برای صاحبان آن است که به نحو مشاع و یا کلی در معین، فرض می‌شود. طبق این گفته، قاعده‌ی نخستین، عدم جواز تصرف در مال و نیز دفع خمس به قیمت است؛ مگر آن‌که از جانب صاحبان خمس، مأذون باشد.^۳

۱. مکارم شیرازی، ناصر، *أنوار الفقاهة - کتاب الخمس و الأنفال*، ص ۳۹۷.

۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *کتاب الخمس*، ص ۲۷۸؛ نراقی، احمد بن محمد مهدی، *مستند الشیعة فی احکام الشریعة*، ج ۱۰، ص ۱۳۸؛ حکیم، محسن، *منهاج الصالحین (المحشی)*، ج ۱، ص ۴۷۲؛ خویی، ابوالقاسم، *موسوعة الامام الخوئی*، ج ۲۵، ص ۲۸۴؛ یزدی، سید محمد کاظم بن عبد العظیم، *العروة الوثقی*، ج ۲، ص ۳۹۸.

۳. فاضل لنکرانی، محمد، *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الخمس و الأنفال*، ص ۱۸۴؛ موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، *فقه الشیعة - کتاب الخمس و الأنفال*، ج ۲، ص ۲۸۴.

لیکن به باور اکثر قریب به اتفاق دانشیان، مالک، مخیر در پرداخت خمس از عین و یا قیمت مساوی آن است.^۱ حتی برخی آن را از ضروریات مذهب برشمرده‌اند.^۲ در این مقام، به بررسی ادله روی می‌آوریم:

۳-۱-۱. سنت

۳-۱-۱-۱. اشاره به برخی از روایات وارده در باب زکات

از آن جمله است:

محمد بن خالد برقی طی نامه‌ای از امام جواد (علیه السلام) پرسید: آیا جایز است که به جای زکات محصولات زراعی از قبیل گندم و جو و نیز طلا، بهای آن را به صورت درهم برابر با قیمت پردازم؟ حضرت فرمود: هر کدام را که میسر باشد پرداز.^۳

تقریب استدلال:

در روایت فوق، هرچند سائل در پرسش خود، از حکم گندم و جو پرسیده و به این قرینه، روایت ناظر بر نحوه‌ی پرداخت زکات است؛ و لیکن، سؤال وی از طلا، علاوه بر زکات، ناظر بر خمس نیز می‌باشد و جواب امام (علیه السلام) مبنی بر گشایش سائل در پرداخت، ظاهر در تجویز اکتفا به دفع قیمت در مقام تأدیه است.^۴

نقد:

به گفته‌ی برخی، دلالت این روایت بر مدعا تمام نیست؛ زیرا آن‌چه به عنوان «طلا» تعلق می‌گیرد، چیزی جز «زکات» نیست؛ اما این که طلا، یکی از مصادیق معدن و یا ارباب مکاسب است، عنوان

۱. برای نمونه ر. ک: یزدی، سید محمد کاظم بن عبد العظیم، *العروة الوثقی*، ج ۲، ص ۳۹۸؛ خویی، ابوالقاسم، *موسوعة الامام الخوئی*، ج ۲۵، ص ۲۸۵؛ مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الفقاهة - کتاب الخمس و الانفال*، ص ۳۹۶.

۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *کتاب الخمس*، ص ۲۷۹، [به نقل از خوانساری در *حاشیه الروضة البهية*، ص ۳۲۸].

۳. «و کتب محمد بن خالد البرقی إلى أبي جعفر الثاني (علیه السلام) هل يجوز أن يخرج عما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب درهم بقيمة ما يسوي أم لا يجوز إلّا أن يخرج من كل شيء مما فيه فأجاب (علیه السلام) أيما تيسر يخرج». (ر. ک: ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا يحضره الفقيه*، ج ۲، ص ۳۲).

۴. خویی، ابوالقاسم، *موسوعة الامام الخوئی*، ج ۲۵، ص ۲۸۶؛ فاضل لنکرانی، محمد، *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - الخمس و الانفال*، ص ۱۸۵؛ سیفی، علی اکبر، *دلیل تحریر الوسيلة - الخمس*، ص ۲۳۳.

دیگری، غیر از طلاست و این حدیث، درصدد بیان حکم آن نیست؛ به ویژه آن‌هنگام که به صدر حدیث و تعلق حکم زکات به گندم و جو توجه می‌یابیم.^۱

در پاسخ از نقد فوق آمده است: سیاق برخی از نصوص وارده در باب خمس،^۲ دالّ بر این مطلب است که خداوند متعال خمس را بدل و عوضی از زکات برای سادات قرار داده است. این نصوص اشعار بر آن دارند که تشریع خمس و زکات بر وزان واحدی بوده است. بنابراین، الغای خصوصیت در روایت مذکور و تعمیم حکم جواز دفع قیمت - بدل از عین - به خمس تمام است.^۳

در ردّ پاسخ فوق، برخی بیان داشته‌اند که سیاق نصوص وارده حدّاکثر دالّ بر آن است که خمس، عوضی در برابر زکات است؛ و لیکن بر این دلالت ندارد که در تمامی احکام و آثار نیز برابرند.^۴

دیگری بیان می‌دارد: اگر عنوان زکات و متعلقات آن، در کلام امام (علیه السلام) مذکور می‌بود، آن‌گاه ادّعای اختصاص مورد روایت به زکات، تمام بود؛ گو آن‌که امام (علیه السلام) در مورد زکات، خصوصیتی یافته است که بر ما منکشف نیست؛ لیکن عناوین متعلق به زکات، در کلام سائل نهفته است. از این رو، محتمل است در نگاه وی، فرقی میان خمس و زکات نبوده است.^۵

نگارنده بیان فوق را نمی‌پذیرد؛ چه آن‌که اصل، مطابقت سؤال با جواب است و اگر سؤال حول محوری خاص صورت گرفته باشد، تعمیم جواب جز با الغای خصوصیت اطمینان‌آور ممکن نیست.

۱. مکارم شیرازی، ناصر، *أنوار الفقاهة - كتاب الخمس والانفال*، صص ۳۹۷ و ۳۹۸.

۲. «إِنَّمَا جَعَلَ اللَّهُ هَذَا الْخُمْسَ خَاصَّةً لَهُمْ دُونَ مَسَاكِينِ النَّاسِ وَأَبْنَاءِ سَبِيلِهِمْ عَوَضًا لَهُمْ مِنْ صَدَقَاتِ النَّاسِ تَنْزِيهَاً مِنَ اللَّهِ لَهُمْ لِقَائِهِمْ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَكَرَامَةً مِنَ اللَّهِ لَهُمْ عَنْ أَوْسَاحِ النَّاسِ فَجَعَلَ اللَّهُ خَاصَّةً مِنْ عِنْدِهِ مَا يُغْنِيهِمْ بِهِ عَنْ أَنْ يُصَيِّرَهُمْ فِي مَوْضِعِ الذُّلِّ وَالْمَسْكَنَةِ وَلَا بَأْسَ بِصَدَقَاتِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ وَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ جَعَلَ اللَّهُ لَهُمُ الْخُمْسَ». (ر. ک: حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، ج ۹، ص ۵۱۳).

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَ الْحَدِيثَ إِلَى أَنْ قَالَ: فَالْنِّصْفُ لَهُ يَعْنِي نِصْفُ الْخُمْسِ لِلْإِمَامِ خَاصَّةً وَالنِّصْفُ لِلْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنَاءِ السَّبِيلِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ ﷺ الَّذِينَ لَا تَحِلُّ لَهُمُ الصَّدَقَةُ وَلَا الزَّكَاةُ عَوَضَهُمُ اللَّهُ مَكَانَ ذَلِكَ بِالْخُمْسِ فَهُوَ يُعْطِيهِمْ عَلَى قَدَرِ كِفَايَتِهِمْ فَإِنْ فَضَلَ شَيْءٌ فَهُوَ لَهُ وَإِنْ نَقَصَ عَنْهُمْ وَلَمْ يَكْفِهِمْ أَتَمَّهُ لَهُمْ مِنْ عِنْدِهِ كَمَا صَارَ لَهُ الْفَضْلُ كَذَلِكَ يَلْزَمُهُ النُّقْصَانُ». (ر. ک: همان، ص ۵۲۱).

۳. سیفی، علی اکبر، *دلیل تحریر الوسيلة - الخمس*، ص ۲۳۴.

۴. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، *فقه الشیعة - كتاب الخمس والانفال*، ج ۲، ص ۲۸۸.

۵. خویی، ابوالقاسم، *موسوعة الامام الخوئي*، ج ۲۵، ص ۲۸۶.

۳-۱-۲. اشاره به برخی از روایات وارد در باب خمس

از آن جمله‌اند:

أ. روایت ریان بن صلت

ریان بن صلت روایت کرده است: من به امام حسن عسکری (علیه السلام) نوشتم: مولای من، در غله آسایی که در زمین من است و در قیمت ماهی، برد و نی‌هایی که من از نیستان همین زمین می‌فروشم، چه چیز بر من واجب می‌شود؟ حضرت (علیه السلام) در جواب نوشت: خمس بر تو واجب می‌شود.^۱

ب. روایت ابوبصیر

محمد بن ادریس به سند خویش در آخر کتاب السرائر از محمد بن علی بن محبوب از احمد بن هلال از ابن ابی عمیر از ابان بن عثمان از ابی بصیر نقل می‌کند: به امام صادق (علیه السلام) نامه‌ای نوشتم و از مردی سؤال کردم که در خانه‌اش باغ میوه‌ای است که خانواده‌اش از آن می‌خورند و بخشی از آن را به صد یا پنجاه درهم می‌فروشد. آیا بر وی خمس است؟ امام (علیه السلام) در جواب نوشت: آن چه را که خورده است، خمسی ندارد و اما آن چه را که فروخته است، بله، آن همانند سایر دارایی‌هاست.^۲

تقریب استدلال:

این دو روایت بر جواز بیع و پرداخت خمس از ثمن دلالت دارد. بنابراین، دفع خمس به قیمت برابر عین، جایز است.

۱. «بإِسْنَادِهِ عَنِ الرَّيَّانِ بْنِ الصَّلْتِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) مَا الَّذِي يَجِبُ عَلَيَّ يَا مَوْلَايَ فِي غَلَّةٍ رَحَى أَرْضٍ فِي قَطِيعَةٍ لِي وَفِي ثَمَنِ سَمَكٍ وَبَرْدِيٍّ وَقَصَبٍ أَبِيْعُهُ مِنْ أَجْمَةٍ هَذِهِ الْقَطِيعَةِ فَكَتَبَ يَجِبُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَلَيْكَ فِيهِ الْخُمْسُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى». (ر. ک: حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۰۴).

۲. «مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ ... عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي دَارِهِ الْبُسْتَانُ فِيهِ الْفَاكِهَةُ يَأْكُلُهُ الْعِيَالُ إِنَّمَا يَبِيعُ مِنْهُ الشَّيْءَ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ أَوْ خَمْسِينَ دِرْهَمًا هَلْ عَلَيْهِ الْخُمْسُ فَكَتَبَ أَمَّا مَا أَكَلَ فَلَا وَ أَمَّا الْبَيْعُ فَنَعَمْ هُوَ كَسَائِرِ الضِّيَاعِ». (ر. ک: همان).

نقد:

شکی در جواز خرید و فروش مال، پیش از پایان یافتن سال و استقرار خمس نیست و ممکن است، مقصود از بیع در این روایات، همین معنا باشد؛ حال آن که سخن در تبدیل خمس، پس از استقرار آن و در پایان سال است. پس این دو روایت بیگانه‌ی از محل بحث می‌باشد.^۱

ج. روایت حرث بن حصیره

حرث بن حصیره از دی نقل می‌کند که در روزگار امیر مؤمنان (علیه السلام) گنجی یافت و آن را به سیصد درهم و صد گوسفند فربه فروخت؛ سپس میان او و خریدار اختلاف شد. امام (علیه السلام) فرمود: یابنده‌ی گنج، خمس آن‌چه را به عنوان قیمت گرفته است، بپردازد.^۲

تقریب استدلال:

ظاهر روایت فوق حاکی از جواز تبدیل عین و دفع ثمن به عنوان قیمت خمس است.

نقد:

گذشته از ضعف سندی این روایت،^۳ گفته شده است که نهایت دلالت این روایت بر اجازه‌ی ولی امر نسبت به بیع فضولی واقع بر سهم صاحبان خمس است و از این رو، بیگانه‌ی از محل بحث خواهد بود.^۴

۱. مکارم شیرازی، ناصر، *أنوار الفقاهة - كتاب الخمس والانفال*، ص ۳۹۹.

۲. «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي الْمَقْدَامِ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ حَصِيرَةَ الْأَزْدِيِّ قَالَ: وَجَدَ رَجُلٌ رِكَازاً عَلَى عَهْدِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) فَابْتَاعَهُ أَبِي مِنْهُ بِثَلَاثِمِائَةِ دِرْهَمٍ وَ مِائَةِ شَاةٍ مُتَبِعٍ فَلَامَتْهُ أُمِّي وَ قَالَتْ أَخَذْتَ هَذِهِ بِثَلَاثِمِائَةِ شَاةٍ أَوْلَادُهَا مِائَةٌ وَ أَنْفُسُهَا مِائَةٌ وَ مَا فِي بَطُونِهَا مِائَةٌ قَالَ فَتَدِمَّ أَبِي فَاَنْطَلَقَ لِيَسْتَقِيلَهُ فَأَبَى عَلَيْهِ الرَّجُلُ فَقَالَ خُذْ مِنِّْي عَشْرَ شِيَاهٍ خُذْ مِنِّْي عِشْرِينَ شَاةً فَأَعْيَاهُ فَأَخَذَ أَبِي الرِّكَازَ وَ أَخْرَجَ مِنْهُ قِيَمَةَ أَلْفِ شَاةٍ فَأَتَاهُ الْآخَرُ فَقَالَ خُذْ غَنَمَكَ وَ أَتَيْتَنِي مَا شِئْتَ فَأَبَى فَعَالَجَهُ فَأَعْيَاهُ فَقَالَ لَأُضِرَّ بِكَ فَاسْتَعْدَى إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) عَلَى أَبِي فَلَمَّا قَصَّ أَبِي عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) أَمْرَهُ قَالَ لِصَاحِبِ الرِّكَازِ أَدْ خُمْسَ مَا أَخَذْتَ فَإِنَّ الْخُمْسَ عَلَيْكَ فَإِنَّكَ أَنْتَ الَّذِي وَجَدْتَ الرِّكَازَ وَ لَيْسَ عَلَى الْآخَرِ شَيْءٌ لِأَنَّهُ إِنَّمَا أَخَذَ ثَمَنَ غَنَمِهِ». (ر. ك: كليني، محمد بن يعقوب، *الكافي (ط - الإسلامية)*، ج ۵، ص ۳۱۵).

۳. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، *فقه الشيعة - كتاب الخمس والآنفال*، ج ۲، ص ۲۸۶.

۴. مکارم شیرازی، ناصر، *أنوار الفقاهة - كتاب الخمس والآنفال*، ص ۳۹۹؛ صافی گلپایگانی، علی، *ذخيرة العقبى في شرح العروة الوثقى*، ج ۱۰، ص ۲۰۸.

گفتنی است، با وجود مناقشات فراوانی که از سوی بزرگان فقهی بر سند و دلالت روایات، وارد شده است، برخی دلالت آنان را بر مدّعا تمام یافته و به صرف استناد به این روایات، قائل بر جواز تبدیل عین به قیمت گشته‌اند.^۱

۲-۱-۳. قیاس خمس به زکات

روایات زیادی دالّ بر جواز دفع قیمت در زکات نقدین و غلات است.^۲ هرچند در روایات نمی‌توان سراغ از این مضمون در مورد زکات انعام و خمس گرفت؛ و لیکن با الغای خصوصیت می‌توان خمس و زکات انعام را نیز ملحق به زکات نقدین و غلات در حکم جواز دفع قیمت دانست. اما به نظر می‌رسد که برخی از بزرگان، تعدی از مورد نص را نپذیرفته‌اند.^۳ به عقیده‌ی آنان، قاعده‌ی نخستین در باب خمس، عدم جواز تبدیل و دفع قیمت - بدل از دفع عین - پیش از کسب اذن از صاحبان خمس است و در موارد خلاف اصل، باید به قدر متیقّن اکتفا نمود.

۳-۱-۳. «سیره‌ی متشرعه»

آنچه در تأدیه‌ی خمس معادن، دریا و امثال آن، میان متشرعه متداول است، پرداخت از عین معادن و جواهر نیست؛ بلکه متعارف، ادای قیمت این اشیاء است. همین مطلب درباره‌ی سود کسب نیز حتمی پس از گذشت سال، صادق است. زیرا متداول میان متشرعه، اخراج خمس از عین لباس، فرش، مواد غذایی و امثال آن نبوده است؛ بلکه آنان زکات مال خویش را به قیمت عین می‌پرداخته‌اند. ضرورت این مطلب زمانی دانسته می‌شود که محلّ زندگی مالک، مکان دوری باشد که حمل خمس به نزد امام (علیه السلام) و یا نائب او با دشواری همراه باشد. پر واضح است که در این حالت عین کالا حمل نمی‌شود؛ بلکه قیمت آن به امام (علیه السلام) پرداخت می‌شود. همین مطلب در باب زیادات موادّ غذایی در منازل نیز مشاهده می‌شود. در گرفتن زکات این اقسام، معمولاً بدل از جزء آنان، مبلغ برابر با جزء عین است و از ثبوت و استمرار چنین سیره‌ای تا عصر تشریع، رضایت شارع در تبدیل خمس کشف می‌گردد.^۴

۱. آملی، محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۱، ص ۱۴۴.

۲. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۱۹۲، باب «جَوَازُ إِخْرَاجِ الْقِیمَةِ عَمَّا یَجِبُ فِی زَكَاةِ الْغَلَّاتِ»؛ همان، ص ۱۶۷، باب «جَوَازُ إِخْرَاجِ الْقِیمَةِ عَنْ زَكَاةِ الدَّائِنِیْرِ وَ الدَّرَاهِمِ وَ غَیْرِهِمَا وَ اسْتِحْبَابِ الْإِخْرَاجِ مِنَ الْعَیْنِ».

۳. مفید، محمد بن محمد، المقننه، ص ۲۵۳؛ محقق حلی، جعفر بن حسن، المعتمد فی شرح المختصر، ج ۲، ص ۵۱۷.

۴. مکارم شیرازی، ناصر، أنوار الفقاهة - کتاب الخمس و الانفال، صص ۳۹۹ و ۴۰۰؛ سیفی، علی اکبر، دلیل تحریر الوسیله - الخمس، ص ۲۳۳؛ سبزواری، سید عبد الاعلی، مهذب الاحکام، ج ۱۱، ص ۴۵۸.

علی‌رغم استناد فراوان دانشیان به این نهاد در باب جواز تأدیه‌ی خمس به دفع قیمت، با این حال برخی حجیت آن را به لحاظ صغروی ناتمام یافته و معتقدند که تحقق و استقرار چنین سیره‌ای در عصر تشریع، به شدت مورد تردید و اثبات آن بر عهده‌ی مدعی است.^۱

آن‌چه در ادامه‌ی مطلب خواهید خواند، دفاع و جیهی از این اندیشه است که طی چند مقدمه سامان می‌یابد.

۳-۲. داوری نهایی در باب ادله

مجموع آن‌چه گذشت، رهنمای قاطعی بر نبود سندی معتبر در میان روایات است؛ سندی که مفسر ادله قرار گیرد و بر جواز تبدیل عین و دفع خمس به قیمت، دلالتی صریح و به دور از مناقشه داشته باشد.

از دیگر سو به باور نگارنده، کاربرد «سیره‌ی متشرعه» نیز در محل بحث تمام نیست؛ بلکه نتیجه‌ی خلط ناصحیح مواضع عقلایی و شرعی است. هم‌اکنون، نظریه‌ی مختار خویش را طی چند مقدمه سامان می‌بخشیم.

مقدمه‌ی نخست:

همان‌طور که مشاهده شد، اکثر قریب به اتفاق بزرگان، مسئله‌ی «جواز دفع خمس به قیمت» را خلاف اصل پنداشته و از این رو، سعی نموده‌اند در مورد آن به قدر متیقن اکتفا نمایند؛ استثنایی که به تعبیر محض شرعی توجیه شده است. به عقیده‌ی آنان، ادله‌ی دال بر وجوب خمس، ظاهر در تعلق آن به عین است؛ بنابراین، اصل، عدم جواز تبدیل و دفع خمس به قیمت و یا هر چیز دیگری است و مسئله‌ی جواز پرداخت قیمت برابر با عین، استثنایی بر این اصل کلی است که به دلالت روایات و یا سیره‌ی قطعیه‌ی کاشف از رضای شارع، تعبداً پذیرفته است.

مقدمه‌ی دوم:

مشاهده می‌شود، محور گفت‌وگو در محل بحث، تعلق خمس به عین است که مورد پذیرش مشهور فقها قرار گرفته است. آنان مدعی خویش را با استناد به ادله‌ی شرعی، چنین توجیه می‌نمایند:

سیاق و نحوه‌ی تعبیر در ادله‌ی لفظی وجوب خمس، در تعلق آن به عین ظاهر است. مثلاً: خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَاَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ

^۱. صافی گلپایگانی، علی، ذخیره‌العقبی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۰، ص ۲۱۰.

وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينَ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^۱

تعبیر به «خُمسه» و ارجاع ضمیر در آن به موصول (شیء)، ظاهر بر تعلق خمس به عین است.

نظیر همین تعبیر، در روایات نیز انعکاس یافته است. مثلاً در روایتی آمده است:

«عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الْكَنْزِ كَمْ فِيهِ قَالَ: الْخُمْسُ وَ عَنِ الْمَعَادِنِ كَمْ فِيهَا قَالَ الْخُمْسُ وَ عَنِ الرِّصَاصِ وَ الصُّفْرِ وَ الْحَدِيدِ وَ مَا كَانَ بِالْمَعَادِنِ كَمْ فِيهَا قَالَ يُؤْخَذُ مِنْهَا كَمَا يُؤْخَذُ مِنْ مَعَادِنِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ»^۲

ارجاع ضمایر در عبارات «كَمْ فِيهِ قَالَ: الْخُمْسُ» و «كَمْ فِيهَا قَالَ الْخُمْسُ» به «کنز» و «معادن»،

ظهور در تعلق خمس به عین موارد مذکور دارد.

از دیگر سو، اتخاذ تعبیر «فی» در دسته‌ای دیگر از روایات، مدّعی مورد گفت‌وگو را تحکیم می‌بخشد. به عنوان نمونه:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنِ الْخُمْسِ فَقَالَ: فِي كُلِّ مَا أَفَادَ النَّاسُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ»^۳

در روایتی دیگر آمده است:

«وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ: لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَشْتَرِيَ مِنَ الْخُمْسِ شَيْئاً حَتَّىٰ يَصِلَ إِلَيْنَا حَقّاً»^۴

سخن امام (عليه السلام) مبنی بر عدم جواز خرید مالی که خمس در آن استقرار یافته است، خود بهترین گواه بر مدّعاست؛ زیرا امام (عليه السلام) جواز خرید و نیز حلیّت آن را منوط به پرداخت خمس شیء، پیش از معامله دانسته است و این تعبیر در تعلق خمس به عین، ظاهر است.

آنچه گذشت اشاره‌ای بسیار مختصر به روایاتی بود که دانشیان جهت تثبیت مدّعی خویش مبنی بر تعلق جمیع اقسام خمس به عین، مورد استناد قرار داده‌اند.

۱. «و اگر به خدا و آنچه بر بنده‌ی خود در روز فرقان که دو گروه به هم رسیدند نازل کرده‌ایم ایمان آورده‌اید، بدانید که هر گاه چیزی به غنیمت گرفتید، خمس آن از آن خدا، پیامبر، خویشاوندان، یتیمان، مسکینان و در راه ماندگان است و خدا به هر چیز تواناست»، (انفال (۸): ۴۱).

۲. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۴۹۲.

۳. همان، ص ۵۰۳.

۴. همان، ص ۴۸۴.

نگارنده در این مقام، اجمالاً تعابیر گوناگون در وجوب خمس را مورد اشاره و تأمل قرار می‌دهد.

به طور کلی ادله‌ی دالّ بر وجوب خمس را می‌توان در چند دسته‌ی کلی جای داد:

۱. ادله‌ای که مشتمل بر حرف «لام» هستند. نظیر آنچه در آیه‌ی کریمه گذشت.

در این باره گفته شده است: متیقّن از حرف «لام»، خصوص اختصاص است و دلالتی بر ملکیت و یا حقّ تعلق یافته‌ی به عین ندارد.^۱

۲. روایاتی که مشتمل بر حرف «من» است. نظیر: «مُحَمَّدٌ بْنُ يُعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ الْعَبْدِ الصَّالِحِ (عليه السلام) قَالَ: الْخُمْسُ مِنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءَ مِنْ الْغَنَائِمِ وَالْغَوْصِ وَمِنَ الْكُنُوزِ وَمِنَ الْمَعَادِنِ وَالْمَلَاخَةِ الْحَدِيثِ»^۲.
در این باره بیان شده است:

در باب معنای «من» در روایات وارده، محتمل است معنای «علی» و یا «فی» یا مجزّد منشئیت مراد باشد و ظهوری برای آن در هر یک از این معانی وجود ندارد.^۳

۳. روایاتی که مشتمل بر حرف «علی» است. نظیر: «عَنْ أَحْمَدَ بْنِ زِيَادٍ بْنِ جَعْفَرٍ الْهَمْدَانِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: الْخُمْسُ عَلَى خَمْسَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الْكُنُوزِ وَالْمَعَادِنِ وَالْغَوْصِ وَالْغَنِيمَةِ وَنَسِيَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ الْخَامِسَ»^۴.

گفته شده است: متبادر از حرف «علی» چیزی بیش از مطلق جعل نیست و از این رو، دلالتی بر ملکیت و یا حقیّت عین برای صاحبان خمس ندارد.^۵

۴. روایاتی که مشتمل بر حرف «فی» است. مانند: «مُحَمَّدٌ بْنُ يُعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنْ الْخُمْسِ فَقَالَ: فِي كُلِّ مَا أَقَادَ النَّاسُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ»^۶.

محتمل است معنای «فی» در این روایات، سببیت و یا ظرفیت باشد و بنا بر هر رو تقدیر، دلالت آن اعم از ملکیت و یا حقیّت نسبت به عین است.^۱

۱. سبزواری، سید عبد الاعلی، مهذب الاحکام، ج ۱۱، ص ۴۵۵.

۲. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۴۷۸.

۳. سبزواری، سید عبد الاعلی، مهذب الاحکام، ج ۱۱، ص ۴۵۶.

۴. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۴۹۴.

۵. سبزواری، سید عبد الاعلی، مهذب الاحکام، ج ۱۱، ص ۴۵۶.

۶. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۰۳.

۵. آنچه مشتمل بر لفظ «خمس» است. نظیر: «قَالَ قَالَ الصَّادِقُ (عليه السلام) إِنَّ اللَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَمَّا حَرَّمَ عَلَيْنَا الصَّدَقَةَ أَنْزَلَ لَنَا الْخُمْسَ فَالْصَّدَقَةُ عَلَيْنَا حَرَامٌ وَالْخُمْسُ لَنَا فَرِيضَةٌ وَالْكَرَامَةُ لَنَا حَلَالٌ».^۱

متبادر از حرف «لام» در این دسته از روایات، مطلق اختصاص است که دلالتی بر ملکیت ندارد. از دیگر سو، متعلق خمس در این روایات، اعم از عین و یا مالیت است.^۲

مقدمه‌ی سوم:

بی‌تردید متصدی استنباط بایستی در بدو امر، تأملی جدی در نصوص شرعی داشته باشد؛ در صورتی که به تعبّد و یا اصطلاحی شرعی در تفسیر واژگان به کار رفته در دلیل شرعی دست یافت، همان را مبنا و مورد عمل خویش قرار دهد؛ در غیر این صورت باید به عرف عام هر زمان مراجعه نمود.^۳

مقدمه‌ی چهارم:

آنچه ملاحظه نمودید، نتیجه‌ی اهتمام دانشیان جهت تثبیت مدّعی خویش مبنی بر تعلّق خمس به عین است؛ آنانی که با اشاره به برخی نصوص دینی و اکتفای به ظواهر الفاظ، سعی در تفسیر واژگان به کار رفته در دلیل شرعی داشته‌اند؛ بی‌آن‌که به قراین حالیّه‌ی عصر تشریع توجه یابند.

به نظر می‌رسد، تشریع خمس در هر یک از این اعیان خاصّه، نه به دلیل جعل آن در عین؛ بلکه از باب غلبه و به لسان عرف بوده است. به دیگر بیان، پرداخت خمس در عصر تشریع، غالباً به دفع عین انجام می‌شده است و این، اعم از جعل خمس در عین است؛ بلکه مقتضی طرق کسب و کار و معیشت اقتصادی آن زمان بوده است.

بنابراین، اعتقاد نگارنده این است که مسئله‌ی «جواز دفع قیمت در خمس» باید با نگرش دیگری تحلیل گردد. با این بیان که:

جعل حقوق مالی از تعبّدات محضه که مختصّ شریعت مقدّس اسلام باشد، نیست؛ بلکه قبل از شریعت اسلام، در زمان حدوث و پس از ظهور آن نیز در جمیع ممالک دایر بوده است. مقتضی متعارف در این حقوق مالی، ملکیت در عین نبوده است؛ بلکه این حقوق نزد عقلا، به مالیت مال به طور کلی اختصاص یافته است.

۱. سبزواری، سید عبد الاعلی، مهذّب الاحکام، ج ۱۱، ص ۴۵۶.

۲. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۴۸۳.

۳. سبزواری، سید عبد الاعلی، مهذّب الاحکام، ج ۱۱، ص ۴۵۶.

۴. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و عرف، ص ۲۳۰.

علّت این امر آن است که در بدو امر و در نظر عقلا، مال به مالک منتسب است و سپس حقّ صاحبان خمس به آن تعلّق می‌گیرد؛ به دیگر سخن، عقلا با جریان اصل استصحاب، مالکیت سابق مالک را نسبت به تمام عین ثابت می‌دانند. تنها پس از استقرار خمس، حقّی برای صاحبان آن نسبت به مالیت عین بر ذمه‌ی مالک پدید می‌آید. طبق این گفته، عین، منشأ جعل حق بر شخص است؛ نه آن که متعلّق آن قرار گیرد.

آن‌چه در این بررسی بیان کردیم، از برخی سخنان دانشیان نیز قابل استفاده است. به عبارات ذیل توجه کنید:

أ. «تشریع خمس و زکات بر وزان واحدی است؛ زیرا هر دو از واجبات مالی است که به نقود رایج در «سیره‌ی عقلا» استیفا می‌گردند؛ چه آن که مبادلات مالی و اغراض اقتصادی عقلایی، دایر مدار نقد است نه کالا».^۱

ب. «عقلا بنا بر اغراض اقتصادی خویش، به دفع قیمت خمس - بدل از عین آن - اکتفا می‌کنند. صاحبان خمس نیز بر مطالبه‌ی عین اصرار نمی‌ورزند و شارع از چنین سیره‌ای ردع ننموده است».^۲

ج. «ادای خمس از عین و نقد جایز است؛ چه آن که مقیاس اشیاء قیمی نزد عقلا، قیمت آنان است».^۳ از مجموع آن‌چه گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت که تحلیل محلّ بحث در دایره‌ی تعبّد حاصل از دلالت برخی روایات و یا استقرار «سیره‌ی متشرعه» صرفاً ما را به تنگنایی از تکلف در وادی تفهیم و تفاهم می‌کشاند؛ این تکلف، در مجال تحلیل ادله‌ی وجوب خمس و سخن از تعلّق جمیع اقسام آن به عین، ظاهر می‌گردد. پس شایسته آن است، داوری در باب این گونه نظام‌های مالی را به نهاد عرف و بنائات عقلایی واگذاریم؛ البته صرفاً تا آن زمان که دلیلی خاص - به مثابه ردع شارع - بر خلاف طباع عقلایی قائم نشده باشد.

۱. سیفی، علی اکبر، *دلیل تحریر الوسيلة - الخمس*، ص ۲۳۴.

۲. همان، ص ۲۳۳.

۳. سبحانی تبریزی، جعفر، *الخمسة فی الشريعة الإسلامية الفراء*، ص ۴۲۸.

۴. حج

طواف نساء در عمره‌ی تمتع

۴-۱. بررسی فقهی روایات وارده

به گفته‌ی اکثر قریب به اتفاق دانشیان، طواف نساء در عمره‌ی تمتع واجب نیست.^۱ هر چند اتیان آن به امید ثواب ایرادی ندارد.^۲ از این رو، در عمره‌ی تمتع به محض تقصیر، زن بر مرد حلال است.

عمده‌ترین دلیل فقها بر این گفته، روایات صحیح وارده است. از آن جمله‌اند:

۱. «محمد بن حسن صفار از محمد بن عبد الجبار از عباس از صفوان بن یحیی نقل می‌کند: ابو حارث از امام (علیه السلام) درباره‌ی مردی پرسید که در عمره‌ی تمتع، طواف، سعی و تقصیر را به جای آورده است. آیا طواف نساء بر او لازم است؟ فرمود: خیر، طواف نساء تنها پس از رجوع از منا لازم است».^۳

بررسی سندی:

محمد بن حسن فروخ ملقب به صفار از اصحاب امام حسن عسکری (علیه السلام)؛^۴ چهره‌ی شناخته شده‌ی شیعیان قم، مورد اطمینان، بلند مرتبه و دارای خطای کم در نقل روایات است.^۵ مقصود از محمد بن عبد الجبار، ابن ابی صهبان قمی است. وی در زمره‌ی اصحاب امام هادی (علیه السلام) و مورد وثوق شناخته شده است.^۱

۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، ج ۱۱، ص ۳۶۷؛ صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، ج ۱۹، ص ۴۰۷ و ج ۱۸، ص ۷۸؛ کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط. ق)*، ج ۲، ص ۴۴۶؛ انصاری، مرتضی بن محمد امین، *مناسک حج*، ص ۷۴؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی، *رسائل الشہید الثانی (ط - الحدیث)*، ج ۱، ص ۳۶۴؛ موسوی عاملی، محمد بن علی، *مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام*، ج ۸، ص ۱۹۸؛ عراقی، ضیاء الدین، *شرح تبصرة المتعلمین*، به تحقیق محمد حسون، ج ۳، ص ۳۴۰؛ مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، ج ۷، ص ۱۳۷؛ خویی، ابوالقاسم، *المعتمد فی شرح المناسک*، ج ۵، ص ۱۱۹.

۲. خمینی، روح الله، *تحریر الوسیلة*، ج ۱، ص ۴۴۰؛ خویی، ابوالقاسم، *مناسک الحج*، ص ۱۵۴.

۳. «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّقَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ: سَأَلَهُ أَبُو حَارِثٍ عَنْ رَجُلٍ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَطَافَ وَ سَعَى وَ قَصَّرَ هَلْ عَلَيْهِ طَوَافُ النِّسَاءِ قَالَ لَا إِنَّمَا طَوَافُ النِّسَاءِ بَعْدَ الرَّجُوعِ مِنْ مَنَى». (ر. ک: طوسی، محمد بن حسن، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، ج ۲، ص ۲۳۲).

۴. خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة*، ج ۱۵، ص ۲۴۹.

۵. نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، ج ۱، ص ۳۵۴.

مقصود از راوی سوم، عباس بن معروف، از اصحاب امام هادی (علیه السلام)، اهل قم و فردی ثقه است.^۲ صفوان بن یحیی نیز ملقب به بجلی، بیاع السابری و کوفی است. کینه‌ی وی ابومحمد است که در زمره‌ی وکلا و نایبان خاص حضرت رضا و حضرت جواد (علیهما السلام) قرار داد.^۳ اصحاب رجال، وی را فردی ثقه، عابد^۴ و از اصحاب اجماع^۵ خوانده‌اند. بنابراین، سند روایت فوق تمام است.

بررسی دلالی:

روایت فوق دالّ بر وجوب طواف نساء در حج و پس از اعمال آن است؛ بنابراین، دلالتش بر مدّعی مورد گفت‌وگو تمام است.

۲. «محمد بن یحیی از محمد بن احمد از محمد بن عیسی نقل می‌کند: ابوالقاسم مخلد بن موسی رازی به امام هادی (علیه السلام) نامه‌ای نوشت و از او پرسید: کسی که عمره‌ی مفرده انجام می‌دهد، آیا طواف نساء دارد؟ عمره‌ی تمتّع چطور؟ امام (علیه السلام) در پاسخ نوشت: بر انجام‌دهنده‌ی عمره‌ی مفرده، طواف نساء واجب است؛ و لیکن بر انجام‌دهنده‌ی عمره‌ی تمتّع، طواف نساء لازم نیست».^۶

بررسی سندی:

به شهادت اهل رجال و بنا بر نقل راویان از یک‌دیگر در سلسه سند حدیث، مقصود از راوی نخست محمد بن یحیی، ملقب به عطار قمی و با کینه‌ی ابوجعفر است که وثاقت وی مورد وفاق می‌باشد.^۷

۱. طوسی، محمد بن حسن، رجال الشيخ الطوسی، ص ۳۹۲؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، رجال العلامة الحلی، ص ۱۴۳.

۲. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۹، ص ۲۴۰.

۳. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، ج ۱، ص ۱۹۷.

۴. طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، ج ۱، ص ۲۴۲.

۵. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۱، ص ۶۰.

۶. «مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى قَالَ: كَتَبَ أَبُو الْقَاسِمِ مُخَلَّدُ بْنُ مُوسَى الرَّازِيُّ إِلَى الرَّجُلِ (عليه السلام) يَسْأَلُهُ عَنِ الْعُمْرَةِ الْمُبْتَوَلَةِ هَلْ عَلَى صَاحِبِهَا طَوَافُ النِّسَاءِ وَالْعُمْرَةُ الَّتِي يُتَمَتَّعُ بِهَا إِلَى الْحَجِّ فَكَتَبَ أَمَّا الْعُمْرَةُ الْمُبْتَوَلَةُ فَعَلَى صَاحِبِهَا طَوَافُ النِّسَاءِ وَأَمَّا الَّتِي يُتَمَتَّعُ بِهَا إِلَى الْحَجِّ فَلَيْسَ عَلَى صَاحِبِهَا طَوَافُ النِّسَاءِ». (ر. ك: کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ۴، ص ۵۳۸).

۷. علامه حلی، حسن بن یوسف، رجال العلامة الحلی، ص ۱۵۷؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، ص ۳۵۳.

مقصود از راوی دوم، محمد بن احمد بن یحیی بن عمران، ملقب به اشعری یا قمی و با کنیه‌ی ابوجعفر است که بنا بر شهادت اهل رجال، ثقة و جلیل القدر می‌باشد.^۱

مقصود از راوی سوم، محمد بن عیسی بن عبید است که نجاشی، مدح بلیغی از وی به عمل آورده و با الفاظی هم چون «جلیل فی اصحابنا»، «ثقة»، «عین»، «کثیر الروایة» و «حسن التصانیف» او را ستوده است.^۲

از آنچه گذشت، فهمیده می‌شود که سند این روایت نیز تمام است.

بررسی دلالتی:

روایت مذکور در عدم وجوب طواف نساء در عمره‌ی تمتع ظاهر است و از این رو، خدشه‌ای بر دلالت آن وارد نیست.

تنها محتمل است که بتوان با استناد به روایتی، قائل بر وجوب طواف نساء در عمره‌ی تمتع نیز شد. در این روایت آمده است:

«محمد بن حسن صفار از محمد بن عیسی از سلیمان بن حفص مروزی از امام هادی (علیه السلام) نقل می‌کند که فرمود: هرگاه مردی حج کند و داخل مکه شود و حج تمتع و طواف کعبه را به جای آورد و دو رکعت نماز پشت مقام ابراهیم (علیه السلام) بخواند و سعی صفا و مروه را انجام دهد و تقصیر کند، همه چیز بر او حلال می‌شود؛ جز از زنان که جهت حلال شدن ایشان، بر او طواف نساء و نماز لازم است».^۳

۱. طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، ج ۱، ص ۴۱۰؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، رجال العلامة الحلی، ص ۱۴۶؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، ص ۳۴۸.

۲. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، ص ۳۳۴.

۳. «فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ حَفْصٍ الْمُرُوزِيِّ عَنِ الْفَقِيهِ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ فَدَخَلَ مَكَّةَ مُتَمَتِّعًا وَ طَافَ بِالْبَيْتِ وَ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ خَلْفَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَقَدْ حَلَّ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا النِّسَاءَ لِأَنَّ عَلَيْهِ لِحْجَةَ النِّسَاءِ طَوَافًا وَ صَلَاةً». (ر. ک: طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، ج ۲، ص ۲۴۴).

بررسی سندی:

این روایت بنا بر نظر مشهور فقها به دلیل عدم توثیق سلیمان بن حفص مرزوی، ضعیف السند است و از این رو، از آن اعراض کرده‌اند.^۱ تنها مرحوم خویی آن را موثق دانسته است؛ زیرا وی در اسناد کامل الزیارات قرار گرفته است.^۲

بررسی دلالتی:

دلالت حدیث فوق بر مدعا (وجوب طواف نساء در عمره‌ی تمتع) پذیرفته نیست؛ چه آن‌که حدیث، ظاهر در وجوب طواف نساء در حج تمتع است و در این امر، شکی نیست؛ بلکه محل گفت‌وگو، طواف نساء در عمره‌ی تمتع است که اطلاق حج به آن بر سیل مجاز خواهد بود. از این رو، این روایت بیگانه‌ی از محل بحث است.^۳

بله، محتمل است گفته شود: لفظ تقصیر در عمره ظاهر است؛ چون در حج، فرد مخیر بین حلق و تقصیر است و از دیگر سو، ترتیب اعمال مذکور (وقوع تقصیر پس از طواف و سعی) در روایت، نشان از عمره‌ی تمتع دارد.

اما در پاسخ از این احتمال بیان شده است: روایت فوق در مقام تفصیل و بیان موضع مناسک حج، به ترتیب وجوب نیست؛ بلکه مراد آن است که نشان دهد علاوه بر اعمال یاد شده، خروج فرد از احرام، منوط به طواف نساء و نماز آن است.^۴

با این وجود، برخی معتقدند بر فرض تمام دانستن سند و دلالت روایت مذکور، تعارضی مستقر میان آن و روایات دال بر عدم وجوب طواف نساء در عمره‌ی تمتع شکل می‌گیرد و در نتیجه‌ی تعارض و تساقط، با رجوع به اصل براءت در شبهات حکمیّه، فتوا به عدم وجوب تمام است.^۵ لیکن، تحلیل مرحوم خویی از این فرض به گونه‌ی دیگری است. وی معتقد است که در فرض فوق، فتوا به عدم وجوب هم‌چنان ثابت است و این نه به دلیل تعارض، تساقط و در نتیجه رجوع به اصل عملی؛ بلکه به دلیل جریان «سیره‌ی متشرعه» در مسئله است.^۱

۱. مقدّس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، ج ۷، ص ۱۳۸؛ فیاض، محمد اسحاق، تعالیق مبسوطه علی مناسک الحج، ص ۴۱۷.

۲. خویی، ابوالقاسم، المعتمد فی شرح المناسک، ج ۵، ص ۱۲۰.

۳. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، محقق و مصحح: حسن الموسوی خرسان، ج ۵، ص ۱۶۳؛ خویی، ابوالقاسم، موسوعة الامام الخوئی، ج ۲۹، ص ۱۶۹.

۴. صافی گلپایگانی، لطف الله، فقه الحج، ج ۴، ص ۳۵۴.

۵. فیاض، محمد اسحاق، تعالیق مبسوطه علی مناسک الحج، ص ۴۱۷.

به دیگر سخن، متشرعه بر ترک طواف نساء در عمره‌ی تمتع بنا نهاده‌اند و اگر حکم وجوبی، ثابت می‌بود، به دلیل ابتلای فراوان متشرعه به آن، باید از اوضح واجبات می‌گشت. از این رو، جریان «سیره‌ی متشرعه» در محلّ بحث، اطمینان به عدم وجوب را در فقیه پدید می‌آورد؛ حال آن‌که روایت دالّ بر وجوب، توان مقابله‌ی با دلیل قطعی را نخواهد داشت و اصلاً تعارض مستقرّی پدید نمی‌آید. به عقیده‌ی خوبی، قول به استحباب طواف نساء در عمره‌ی تمتع نیز نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا اگر استحباب عمل ثابت می‌بود، باید از جانب ائمه (علیهم‌السلام) و یا اصحاب آنان صادر می‌شد؛ در حالی که گزارش‌ها و نصوص تاریخی و روایی، خالی از این مدّعاست.^۲

۴-۲. داوری نهایی در باب ادله

به عقیده‌ی نگارنده، استناد به «سیره‌ی متشرعه» در این مقام تمام است؛ چه آن‌که احراز تحقّق این سیره و اتّصال آن به عصر تشریع، با عنایت به ابتلای فراوان متشرعه به مناسک حج و احکام مرتبط با آن، کار دشواری نیست؛ چه آن‌که در فرض وجوب، ما باید شاهد بازتاب آن در روایات متظافر و متواتر می‌بودیم.

طرح روایات صحیح وارده در کنار «سیره‌ی متشرعه» نیز قادح حجّیت آن نخواهد بود؛ زیرا همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، «سیره‌ی مدرکی» زمانی از حیّز انتفاع ساقط است که احراز شرط اتّصال، جز به طریق اصل تلقّی ممکن نباشد؛ در این صورت، محتمل است که «سیره‌ی متشرعه» ریشه‌ی در تقلید از فتوای فقها داشته باشد؛ فقهای که در فتوای خویش، بر مدرک موجود تکیه زده‌اند. در این صورت، نمی‌توان با تکیه‌ی بر فرض تلقّی، شرط اتّصال را احراز نمود.

گفتار دوم - عقود

معاطات

به طور کلی تعاریف ارائه شده از معاطات را در سه دسته می‌توان جای داد:

۱. معامله‌ای بدون صیغه است که در آن به داد و ستد عملی اکتفا می‌شود.^۳

^۱. خوبی، ابوالقاسم، *المعتمد فی شرح المناسک*، ج ۵، ص ۱۲۰.

^۲. همان، ص ۱۲۱.

^۳. خمینی، روح الله، *البیع*، ج ۱، ص ۷۸.

۲. معامله‌ای که در آن اخذ و عطا صورت گیرد؛ گرچه ممکن است یکی از دو صیغه‌ی ایجاب و قبول وجود داشته باشد.^۱

۳. معامله‌ای که فاقد ایجاب و قبول معتبر باشد؛ ولو به الفاظی دیگر، جاری گردد.^۲
به هر حال، وجه مشترک تعاریف فوق آن است که معاطات به لحاظ صیغه‌ی ایجاب و قبول مخدوش است؛ اعم از آن که به طور کلی فاقد صیغه باشد و یا آن که به الفاظ معتبر صورت نگیرد.
در مورد ماهیت معاطات، اختلاف نظر شدیدی میان فقها وجود دارد. شیخ انصاری در یک تقسیم‌بندی جامع، تمامی اقوال را در شش دسته جای می‌دهد:

۱. معاطات به قول مطلق، بیع لازم و صحیح است.

۲. معاطات در صورتی بیع لازم است که در آن لفظی دالّ بر تراضی باشد.

۳. ملکیت ناشی از معاطات، ملکیتی جایز و متزلزل است.

۴. معاطات موجب اباحه‌ی جمیع تصرّفات است.

۵. معاطات موجب اباحه‌ی تصرّفات غیر مترتب بر ملک است.

۶. معاطات اساساً باطل است.^۳

عمده‌ترین دلیل که در مشروعیت معاطات به کار گرفته شده، «سیره‌ی متشرعه» است. امام خمینی رحمته‌الله در این زمینه بیان می‌دارد:

«سیره‌ی متشرعه» از عالمان و صالحان و غیر آنان بر این جریان یافته است که به هنگام خرید، اجرای صیغه ندارند و بنای آنان در آن صرف اباحه نیست؛ بلکه آنان بر ملکیت بنا نهاده‌اند. بنابراین، اگر به متدینی از میان مردم بگوییم: «آنچه را که از بازار خریدی، مالک نیستی؛ بلکه آن هم‌چنان در ملکیت سابق باقی است» از این سخن، سخت متعجب خواهد شد.^۴

دیگری بیان می‌دارد:

جریان سیره در معاطات چنین است که با مال گرفته شده به وسیله‌ی معاطات، مانند سایر املاک رفتار می‌کنند؛ حتی آن تصرّفات که جز از سوی مالک صحیح نیست؛ مانند عتق برده. از طرفی، بر

۱. زحیلی، وهبه، *الفقه الاسلامی و ادلته*، ج ۵، ص ۱۷۸.

۲. ایروانی، علی، *حاشیه‌ی المکاسب*، ج ۱، ص ۷۶.

۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *المکاسب (ط - القدیمة)*، ج ۱، ص ۳۲۰.

۴. خمینی، روح الله، *البیع*، ج ۱، ص ۹۰.

مال مأخوذ به معاطات، علاوه بر جواز تصرفات، آثار دیگری چون: ارث، فقر، غنا، استطاعت حج، زکات، خمس و ربا نیز بار می‌شود.^۱

به باور نگارنده، یکی از بارزترین مصادیق خلط مباحث عقلایی با امور شرعی، سخن از جریان «سیره‌ی متشرعه» در معاطات است.

به واقع باید چنین گفت: از ابتدای شکل‌گیری اولین تمدن‌های بشری، نیاز به مبادلات مالی حس شد. از این رو، مردم به مبادلات کالا به کالا روی آوردند؛ بی‌آن‌که معاملات خویش را بر محور لفظ انشاء نمایند. این طریقه به تدریج در تمامی اعصار و از آن جمله در عصر تشریع ادامه یافت. اگر شارع مخالف با چنین «سیره‌ی عقلایی» می‌بود، ردع وی بایستی از واضح‌ترین واضحات می‌گشت؛ چه آن‌که ردع از چنین سیره‌ای، منجر به تغییری اساسی در بازارهای مسلمانان و شیوه‌ی مبادلات رایج می‌گشت که اگر واقع می‌بود، قطعاً بایستی در روایات متواتر و متظافر مطرح می‌شد.

گفتار سوم - احکام

حجیت کتابت در قضاوت

ابلاغ حکم قاضی اول به قاضی دیگر پس از صدور لفظی آن، ممکن است به یکی از چهار روش «کتابت»، «قول»، «شهادت» و «اقرار» صورت پذیرد.^۲

به طور کلی دو قول در رابطه با انهای حکم به کتابت وجود دارد:

۱. قول مشهور در این باب، عدم اعتبار کتابت به قول مطلق - چه در حق الله و چه در حق الناس - است.^۳

۲. برخی قائل بر اعتبار آن در حق الناس شده‌اند.^۴

در این میان مشهور به دلایلی چند استناد ورزیده‌اند. نگارنده در این جا، پس از ذکر ادله‌ی مشهور، به تثبیت نظریه‌ی مختار خواهد پرداخت.

۱. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، ج ۲۲، ص ۲۱۵.

۲. همان، ج ۴۰، ص ۳۰۳.

۳. طوسی، محمد بن حسن، *الخلاف*، ج ۵، ص ۴۶؛ همو، *المبسوط فی فقه الامامیه*، ج ۵، ص ۲۲۸؛ ابن براج، عبد العزیز بن نجیر، *المهذب*، ج ۲، ص ۵۸۷؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، *مختلف الشیعه فی احکام الشریعه*، ج ۸، ص ۴۴۵؛ مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، ج ۱۲، ص ۲۰۹؛ خمینی، روح الله، *تحریر الوسیله*، ج ۲، ص ۴۳۳.

۴. ابن جنید اسکافی، محمد بن احمد، *مجموعه فتاوی ابن جنید*، صص ۳۲۵ و ۳۲۶.

۱. روایت سکونی

«سعد بن عبد الله قمی از احمد بن محمد بن عیسی اشعری از محمد بن عیسی بن عبد الله اشعری از عبد الله بن مغیره از اسماعیل بن ابی زیاد سکونی از امام جعفر صادق (علیه السلام) نقل می کند که حضرت علی (علیه السلام) نوشته‌ی قاضی برای دیگری را در مورد حد و غیر حد، تفیذ نمی کرد؛ تا زمانی که بنی امیه به حکومت رسیدند، پس آنان با بیته تنفیذ کردند»^۱.

۲. ممکن است کتابت بدون قصد بوده باشد و احتمال تزویر نیز در آن می رود.^۲

۳. امکان تشبیه خط و امضا وجود دارد.^۳

۴. اجماع فقها.^۴

صاحب جواهر پس از آن که قول به عدم جواز را اجماعی می داند، بیان می دارد:

تحقیق آن است که کتابت از این نظر که کتابت است، به قول مطلق اعتباری ندارد ... فقط در صورتی که از قرائن حالیه و غیر آن فهمیده شود که نویسنده، مدلول نوشته و الفاظ آن را اراده کرده است، در این صورت، عمل به این نوشته جایز است؛ زیرا سیره‌ی مستمره در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها بر آن استمرار یافته است.^۵

به باور نگارنده باید در دو جهت قائل به تفصیل شد. توضیح آن که، سخن از احتمال تزویر و تشبیه را بایستی بر جهت اول در کلام صاحب جواهر حمل نمود. به دیگر بیان، به صرف وجود نوشته و با صرف نظر از قرائنی که از قصد نویسنده خبر دهد، نمی توان قائل به تفیذ حکم شد. لیکن در صورت وجود قرائنی که ما را از مقصود نویسنده آگاه نماید، دیگر احتمال هرگونه تشبیه و تزویر، منتفی خواهد شد.

۱. «سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَام) عَنْ أَبِيهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) أَنَّهُ كَانَ لَا يُجِيزُ كِتَابَ قَاضٍ إِلَى قَاضٍ فِي حَدٍّ وَلَا غَيْرِهِ حَتَّى وَلَّيْتُ بَنُو أُمَيَّةَ فَأَجَازُوا بِالْبَيِّنَاتِ». (ر. ک: طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، محقق و مصحح: حسن الموسوی خرسان، ج ۶، ص ۳۰۰).

۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالک الافهام إلى تنقیح شرائع الاسلام، ج ۱۴، ص ۵؛ مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان، ج ۱۲، ص ۲۱۰؛ فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، مفاتیح الشرائع، ج ۳، ص ۲۷۰.

۳. علامه حلی، حسن بن یوسف، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، به تحقیق عبد الحسین محمد علی بقال، ج ۴، ص ۸۶.

۴. طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، ج ۵، ص ۴۶.

۵. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۴۰، ص ۳۰۵.

از دیگر سو، به نظر می‌رسد که مقصود از سیره‌ی مستمرّه در لسان صاحب جواهر، سیره‌ی متشرّعه‌ای باشد که به حیثیت عقلایی خویش با احکام عقلایی نیز هم‌نوا گشته‌اند؛ چه آن‌که پر واضح است که تمامی عقلای عالم، نسبت به سندی که توسط علما و اشخاص موجه صادر شود، در صورتی که خط یا امضای آن شخص معروف باشد، به انضمام قراین حالیّه و غیر آن، احتمال تزویر و خلاف را منتفی می‌دانند و نسبت به صحّت مندرجات آن اطمینان پیدا می‌کنند.

به دیگر سخن، بنای اهل محاوره؛ بلکه جمیع عقلای عالم بر اخذ به ظهورات مکتوبات - اعم از نامه‌ها، کتاب‌ها و رسائل - استقرار یافته است؛ به گونه‌ای که تطابق اراده‌ی استعمالی با اراده‌ی جدّی، اصل نخستین در مسئله است؛ مگر آن‌که خلاف آن آشکار گردد.

نتیجه‌ی نهایی فصل

آن‌چه گذشت دفاع و جیهی از اندیشه‌ی شیخ محمد اسحاق فیاض، مرجع عالی‌قدر شیعی در نجف اشرف است که در طی مکاتبه‌ای با نگارنده‌ی این پژوهش،^۱ کاربرد «سیره‌ی متشرّعه» در مجال استنباط فقهی را منتفی دانست.

به هر حال آن‌چه در این مختصر تحقیق آمد، به خوبی نشان داد که کاربرد «سیره‌ی متشرّعه» برخلاف آن‌چه در لسان فقها جاری است، با تردیدهایی اساسی در ناحیه‌ی تحقّق موضوع و یا تمام بودن شرایط حجّیت مواجه است و چه بسا بررسی برخی از مصادیق ما را به خلط مواضع عقلایی و شرعی راهنما باشد؛ آفتی که اکثر متون فقهی را به خود مبتلا ساخته است. یکی دیگر از نتایج حاصل از بررسی مصادیق، آمیختگی ناصحیح کاربرد آلی و استقلال دلیلی «سیره» است؛ به طوری که بذل دقّت در بعضی از مصادیق فقهی، ما را به کاربرد «سیره‌ی متشرّعه» در مجال تفهیم و تفاهم می‌کشاند. از دیگر سو، چه بسا با طرح ادله‌ی دیگر از کتاب و سنت، کارایی «سیره‌ی متشرّعه» به حدّ مؤیدی فقهی فرو کاسته شود.

^۱ متن پاسخ چنین است: «ظاهراً هیچ راهی برای حجّیت سیره‌ی مستحدثه‌ی متشرّعه وجود ندارد. البتّه استفاده‌ی از سیره‌ی متشرّعه در استنباطات فقهیه یا وجود ندارد و یا این‌که از یک مورد یا دو مورد تجاوز نمی‌کند». (مکتب المرجع الدینی سماحة الشیخ الفیاض قدس - النجف الاشرف، ۳ ذی القعدة، ۱۴۳۴ قمری).

خاتمه

با توجه به آن که، نگارنده در این پژوهش، پایان هر فصل را به جمع‌بندی نتایج حاصل، اختصاص داده است، بیان جزئیات در این مقام، تکرار مکررات خواهد بود. از این رو، در این جا با تکیه بر نتایج حاصل، نمایی کلی از موقعیت ماهوی و دلالتی «سیره‌ی متشرعه» ارائه می‌شود.

بررسی اجمالی ادله‌ی حجیت در مجال استنباط احکام شرعی، نشان می‌دهد که دلیل «سیره» تقریباً در تمامی فرق اسلامی مورد توجه و عنایت دانشیان جهان اسلام واقع شده است و هر یک از مکاتب و مذاهب، متناسب با شرایط خویش، به نوعی به دلیل «سیره» استناد ورزیده‌اند. در این میان «سیره‌ی متشرعه» در زمره‌ی یکی از مستندات فقهی، از امتیازات فقه امامیه محسوب می‌شود.

«سیره‌ی متشرعه»، به سلوک عمومی متدینان عصر تشریع گفته می‌شود که تشرع آنان در قوام «سیره»، وجه تعلیلی یافته است.

بررسی تاریخیچه، از آشنایی دیرین فقهای امامیه با «سیره‌ی متشرعه» خبر می‌دهد که میراث کهن فقهی و اصولی گواه بر آن است؛ هرچند تصریح به اعتبار آن، جز در دو قرن اخیر دیده نشود. در عین حال، اگرچه تعابیر فقها از این نهاد در طول تاریخ، دست‌خوش تغییرات عدیده‌ای شده و لیکن به لحاظ اعتبار و شرایط حجیت، مورد وفاق همگان قرار گرفته است.

«رضایت» و «معاصرت» معصوم (علیه السلام) دو شرط اساسی و مناط حجیت این نهاد است که بر مبنای حساب احتمالات و منطق استقراء، کاشف قطعی از قول معصوم (علیه السلام) محسوب می‌شود و از این رو، تحلیل آن، ذیل «سنت قولی و فعلی» تمام خواهد بود.

طبق گفته‌ی فوق، «سیره‌ی متشرعه» - بر فرض تحقق - کاشف از رأی معصوم (علیه السلام) و حلقه‌ی واسطه میان «اجماع» و دلیل شرعی محسوب می‌شود و فرض ثبوت حجیت ذاتی و عقلی «سیره‌ی متشرعه» از یک سو، و نیز محدودیت‌های نهاده شده در طریق حجیت‌بخشی به دلیل «اجماع» از دیگر سو، احتمال برتری دلالتی «سیره‌ی متشرعه» بر «اجماع» را قوت می‌بخشد.

در این میان به تدریج «سیره‌ی متشرعه» با استمرار خویش در جمیع زمان‌ها و مکان‌ها، موجبات حصول و رسوخ ارتکازی عمیق را در اذهان فراهم می‌آورد و از این رو، ما شاهد استناد فراوان فقهی به این نهاد، از سوی دانشیان امامی مذهب هستیم.

لیکن، با وجود فراوانی استنادات فقهی و اصولی به «سیره‌ی متشرعه» و نیز اعتماد دانشیان به حجیت ذاتی و اقتضایی این نهاد پس از احراز معاصرت آن با عهد ائمه‌ی معصوم (علیه السلام)، به نظر می‌رسد که حجیت «سیره‌ی متشرعه» در مسایل اصولی، اساساً منتفی است و جریان آن در فروع فقهی، نادر الوقوع است؛ چه آن که «سیره‌ی متشرعه» که در امور تعبدی محض جریان می‌یابد، با مسایل اصولی که اغلب

گزاره‌هایی عقلانی و عقلایی هستند، رابطه‌ای نخواهد داشت. از این رو، بازگشت «سیره‌ی مشرعه» در این گونه از مسایل به «اجماع عملی» یا «سیره‌ی عقلا» خواهد بود.

از دیگر سو، باور نگارنده آن است که داوری در باب میزان کارآیی «سیره‌ی مشرعه»، مستلزم تحقیقی مفصل در باب هر یک از مصادیق آن است؛ تحقیقی که پیرامون اصل تحقق موضوع، شرایط حجیت، ادله‌ی هم‌عرض و در نهایت کارآیی آلی و یا استقلالی آن صورت پذیرد. در این میان، توجه به مواضع عقلایی و خلط ناصحیح «سیره‌ی مشرعه» با آن نیز از اهمیتی به غایت بنیادین برخوردار است.

آنچه در این تحقیق مختصر آمد، بررسی عمده‌ترین کاربردهای فقهی بود که به شدت مورد اهتمام نویسندگان فقهی قرار گرفته است؛ با این حال با تردیدهایی اساسی از جانب نگارنده مواجه شد.

در نهایت، هرچند نمی‌توان با بررسی چند مصداق محدود، به طور کلی منکر کارآیی «سیره‌ی مشرعه» در مجال استنباط شد؛ و لیکن می‌توان بیان داشت که محدودیت‌های نهاده شده در طریق حجیت بخشی به این نهاد، کاربردی بسیار نادر به آن در مجال استنباط بخشیده است.

آنچه ملاحظه نمودید، نتیجه‌ی اهتمام نگارنده و نیز استفاده‌ی شایان از نظرات سازنده‌ی اساتید محترم راهنما و مشاور، در جهت بررسی ماهوی و دلالی «سیره‌ی مشرعه» بود. بی‌شک ادعای تمام بودن سخن در این موضوع، به هیچ روی پذیرفته نخواهد بود و امید که در طی تحقیقات آتی، به نتایج دقیق‌تری پیرامون این موضوع نایل آییم. نگارنده در این جا، به استناد نتایج بدست آمده و تحت چند عنوان، پیشنهادهایی برای تحقیقات بعدی ارائه می‌دهد تا زمینه برای تحقیقات جدید پیش‌روی محققان نهاده شود.

۱. بازخوانی، نقد و تحلیل کارکردهای فقهی «سیره‌ی مشرعه» با اتخاذ رویکردی استقرایی در مجال استنباط.

۲. عنصر زمان و مکان و تأثیر آن در حجیت «سیره‌ی مشرعه».

۳. «تقیه‌ی مداراتی» و تأثیر آن در تکون سیره‌های عصر تشریع.

۴. پژوهشی در چیستی «سیره» و جایگاه آن در فقه فریقین.

فهرست منابع

أ. منابع خطی و چاپی

۱. القرآن الکریم، ترجمه‌ی آیتی، عبدالمحمد، تهران، سروش، ۱۳۷۴.
۲. علی بن ابی طالب (علیه السلام)، (امام اول، ۲۳ قبل از هجرت)، نهج البلاغه/ تألیف شریف الرضی (۴۰۶ق)، با تصحیح صالح صبحی، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
۳. ———، نهج البلاغه/ تألیف شریف الرضی (۴۰۶ق)، ترجمه‌ی محمد دشتی، قم، مشهور، ۱۳۷۹.
۴. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۲۵۵-۱۳۲۹ق)، کفایة الأصول، قم، آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹ق.
۵. ———، اللّمعات النّيرة فی شرح تکملة التّبصرة (چاپ جدید)، به تحقیق صالح مدرّسی، قم، مرصاد، ۱۳۸۰. (برگرفته‌ی از کتابخانه‌ی دیجیتال نور، قابل دسترس در سایت: <http://www.noorlib.ir/View/fa/Book/BookView/Image/۸۲۹۸/۱/۱۲>)
۶. آشتیانی، محمد حسن بن جعفر (۱۳۱۹-۱۲۴۸ق)، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، قم، ذوی القربی، ۱۳۸۸.
۷. ———، الرسائل التسع، قم، المؤتمر العلامة الآشتیانی، ۱۳۸۳.
۸. آل کاشف الغطاء، محمد حسین (۱۳۷۳-۱۲۹۴ق)، الفردوس الاعلی، قم، دار انوار الهدی، ۱۴۲۶ق.
۹. آملی، محمد تقی (۱۲۶۵-۱۳۴۹)، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، تهران، مؤلف، ۱۳۸۰.
۱۰. آملی، هاشم (۱۲۸۲-۱۳۷۱)، المعالم الماثورة، به تقریر محمد علی اسماعیل پور قمشه‌ای، قم، مؤلف الکتاب، ۱۴۰۶ق.
۱۱. ابن ابراهیم، محمد، الاجتهاد و العرف، قاهره، دار السلام للطباعة و النشر و التوزیع و الترجمة، ۲۰۰۸م.
۱۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۹۰۴ق)، عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، محقق و مصحح: مجتبی عراقی، قم، دار سیّد الشهداء (علیه السلام) للنشر، ۱۴۰۵ق.
۱۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۶۰۶-۵۴۴ق)، النّهاية فی غریب الحديث و الأثر، قم، مؤسسه‌ی مطبوعاتی اسماعیلیان، بی‌تا.
۱۴. ابن ادریس، محمد بن احمد (۵۴۳-۵۹۸ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته‌ی به جامعه‌ی مدرّسین حوزه‌ی علمیه، ۱۴۱۰ق.

۱۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۳۸۱-۳۱۱ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته‌ی به جامعه‌ی مدرّسین حوزه‌ی علمیّه، ۱۴۱۳ق.
۱۶. ———، *الهدایة فی الاصول والفروع*، قم، مؤسسه‌ی امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۱۸ق.
۱۷. ———، *معانی الأخبار*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته‌ی به جامعه‌ی مدرّسین حوزه‌ی علمیّه، ۱۴۰۳ق.
۱۸. ابن براج، عبد العزیز بن نحیر (۴۸۱-۴۰۰ق)، *المهتّب*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته‌ی به جامعه‌ی مدرّسین حوزه‌ی علمیّه، ۱۴۰۶ق.
۱۹. ابن جنید اسکافی، محمد بن احمد، *مجموعه فتاوی ابن جنید*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته‌ی به جامعه‌ی مدرّسین حوزه‌ی علمیّه، ۱۴۱۶ق.
۲۰. ابن درید، محمد بن حسن (۳۲۱-۲۲۳)، *جمهرة اللغة*، بیروت، دار العلم للملایین، بی تا.
۲۱. ابن زهره، حمزة بن علی (۵۱۱-۵۸۵)، *غنية النزوع إلى علمی الاصول والفروع*، قم، مؤسسه الإمام الصادق (علیه السلام)، ۱۴۱۷ق.
۲۲. ابن سیّده، علی بن اسماعیل (۳۹۸-۴۵۸ق)، *المحكم والمحیط الأعظم*، محقق و مصحح: عبد الحمید هندوانی، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا.
۲۳. ابن شعبه، حسن بن علی (قرن ۴ق)، *تحف العقول*، به تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه‌ی مدرّسین حوزه‌ی علمیّه، ۱۴۰۴ق.
۲۴. ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین (۹۵۹-۱۰۱۱ق)، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۲۵. ابن طاوس، علی بن موسی (۵۸۹-۶۶۴ق)، *کشف المحجّة لثمره المهجّة*، نجف، المطبعة الحیدریة، ۱۳۷۰ق.
۲۶. ابن عابدین، محمد امین (۱۸۳۶-۱۷۸۴م)، *مجموعه رسائل ابن عابدین*، رساله نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۷. ابن عبد السلام، عبد العزیز بن عبد السلام (۶۶۰-۵۷۷ق)، *قواعد الأحکام فی مصالح الأنام*، بیروت، دار المعارف، بی تا.
۲۸. ابن فارس، احمد بن فارس (وفات: ۳۹۵ق)، *معجم مقائیس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیّه، ۱۴۰۴ق.
۲۹. ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم (وفات: ۹۷۰-۹۲۶ق)، *الاشباه والنظائر*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.

۳۰. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد (وفات: ۸۸۴ق)، *المبدع شرح المقنع*، موقع مكتبة المدينة الرقمية، ۱۴۲۳ق.
۳۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۶۳۰-۷۱۱ق)، *لسان العرب*، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۴۱۴ق.
۳۲. _____، *لسان اللسان: تهذيب لسان العرب*، تهذيب عبد الله على مهنا، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا.
۳۳. ابن همام، محمد بن عبد الواحد (۸۶۱-۷۹ق)، *فتح القدير*، بی جا، دار الفكر، بی تا.
۳۴. ابوالبقاء، ایوب بن موسی (وفات: ۱۰۹۵)، *الکلیات*، محقق: عدنان درویش، بیروت، مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۹ق.
۳۵. ابوحيان، محمد بن یوسف (۶۵۴-۷۴۵ق)، *تفسير البحر المحيط*، تحقیق محمد جمیل صدیقی، بیروت، دار الفكر، ۱۴۲۰ق.
۳۶. ابوزهره، محمد (۱۸۹۸-۱۹۷۴م)، *اصول الفقه*، بی جا، دارالفکر العربی، بی تا.
۳۷. ابو محمد، صالح بن محمد، *مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية*، عربستان سعودی، دار الصمعي للنشر والتوزيع، ۱۴۲۰ق.
۳۸. اراکی، محمد علی (۱۲۷۳-۱۳۷۳)، *الطهارة*، قم، مؤسسه‌ی در راه حق، ۱۴۱۳ق.
۳۹. ازدی، عبدالله بن محمد، *کتاب الماء*، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران، ۱۳۸۷.
۴۰. ازهری، محمد بن احمد (وفات: ۳۷۰)، *تهذيب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۱. اسلامی، رضا، مقاله‌ی «مکتب اصولی شهید آیه الله صدر»، فصل نامه‌ی «پژوهش و حوزه»، شماره‌ی ۲۷ و ۲۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۵.
- (برگرفته‌ی از پایگاه تخصصی مجلات نور، قابل دسترس در سایت:
<http://www.noormags.com/view/fa/articlepage/۸۷۱۶/۱۷۶/text>)
۴۲. اصفهانی، محمد حسین (۱۳۲۰-۱۲۵۷)، *حاشية کتاب المکاسب (ط - الحديثة)*، محقق و مصحح: عباس محمد آل سباع قطیفی، قم، انوار الهدی، ۱۴۱۸ق.
۴۳. _____، *نهاية الدراية في شرح الکفایة*، قم، سید الشهداء (علیه السلام)، ۱۳۷۴ق.
۴۴. الفی، محمد جبر، مقاله‌ی «العرف (بحث فقهی مقارن)»، مجله‌ی «مجمع الفقه الاسلامی»، ج ۵، (برگرفته‌ی از نرم افزار المکتبة الشاملة / نسخه: ۳/۴۴).
۴۵. انصاری، زکریا بن محمد، *الحدود الأنیقة و التعريفات الدقیقة*، بیروت، دارالفکر، بی تا.

۴۶. انصاری، محمد علی (۱۳۳۰)، *الموسوعة الفقهية الميسرة*، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ۱۳۷۳.
(برگرفته‌ی از کتابخانه‌ی مدرسه فقاها، قابل دسترس در سایت:
<http://lib.eshia.ir/shenasnameh/10193>)
۴۷. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۲۱۴-۱۲۸۱ق)، *المکاسب (ط - القدیمة)*، دار الذخائر، قم، ۱۴۱۱ق.
۴۸. ———، *فرائد الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۶ق.
۴۹. ———، *الطهارة*، بی‌جا، مؤسسه آل البيت (علیه السلام) للطباعة والنشر، بی‌تا.
۵۰. ———، *کتاب الخمس*، قم، کنگره‌ی جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
۵۱. ———، *مناسک حج (محشی)*، قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۲۵ق.
۵۲. ایروانی، علی (۱۹۳۵-۱۸۸۴)، *حاشیة المکاسب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۵۳. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۱۰۷-۱۱۸۶ق)، *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته‌ی به جامعه‌ی مدرّسین حوزه‌ی علمیّه، ۱۴۰۵ق.
۵۴. بدران، ابوالعینین، *تاریخ الفقه الاسلامی و نظریة الملكية والعقود*، بیروت، دارالنهضة العربية، بی‌تا.
۵۵. بدری، تحسین، *معجم مفردات أصول الفقه المقارن*، تهران، المشرق للثقافة و النشر، ۱۴۲۸ق.
۵۶. بستانی، بطرس (۱۸۱۹-۱۸۸۳م)، *محیط المحيط / قاموس مطول للغة العربية*، بیروت، بی‌تا، ۱۲۸۶ق.
۵۷. بلاغی، محمد جواد بن حسن، *الرسائل الفقهية*، قم، مرکز العلوم و الثقافة الإسلامية، ۱۴۲۸ق.
۵۸. بهجت، محمد تقی (۱۳۸۸-۱۲۹۴)، *مباحث الأصول*، قم، شفق، بی‌تا.
۵۹. بیدارفر، محسن (۱۳۲۳)، *ترتیب المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*، قم، بیدار، ۱۳۶۵.
۶۰. تبریزی، جواد، *تنقیح مبانی العروة - کتاب الطهارة*، قم، دارالصدیقة الشهيدة (علیه السلام)، بی‌تا.
۶۱. تبریزی، موسی بن جعفر (وفات: ۱۳۰۷ق)، *أوثق الوسائل فی شرح الرسائل (طبع قدیم)*، قم، کتبی نجفی، ۱۳۶۹ق.
۶۲. تسخیری، محمد علی، مقاله‌ی «العرف و دوره فی عملية الاستنباط»، مجله‌ی «مجمع الفقه الاسلامی»، ج ۵، ص ۲۸۰۲. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار المكتبة الشاملة / نسخه: ۳/۴۴).
۶۳. تهانوی، محمد اعلی بن علی (وفات: ۱۱۵۸ق)، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به تصحیح محمد وجیه و عبدالحق و غلام قادر و به اهتمام الویس اسپرنگر و ولیم ناسولیس، کلکته: شیاتکک سوسیته آف بنگال، ۱۸۶۲م.
۶۴. جبار گلباغی ماسوله، علی (۱۳۴۸)، *درآمدی بر عرف*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیّه، ۱۳۷۸.
- (برگرفته‌ی از پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه، قابل دسترس در سایت:

(http://www.hawzah.net/fa/book/bookview/۴۵۲۸۲/۲۶۵۴۶#)

۶۵. جديع، عبدالله، *تيسير علم اصول الفقه*، بيروت، مؤسسه الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۸ق.
۶۶. جرجاني، علي بن محمد (۸۱۶-۷۴۰ ق)، *التعريفات*، تحقيق ابراهيم ابياري، بيروت، دار الكتاب العربي، ۱۴۰۵ق.
۶۷. جزايري، سيد عبد الله بن سيد نور الدين نعمت الله، *التحفة السنية في شرح نخبه المحسنية*، نسخة مخطوطة (ميكرو فيلم كتابخانه آستان قدس). (برگرفته از نرم افزار مكتبة اهل البيت (عليه السلام) / نسخه اول، ۱۳۸۴).
۶۸. جصاص، احمد بن علي (۳۰۵-۳۷۰ ق)، *احكام القرآن*، تحقيق محمد صادق قمحاوي، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۰۵ق.
۶۹. جعفرى لنگرودى، جعفر (۱۳۰۲)، *دانش نامه حقوقى*، تهران، امير كبير، ۱۳۷۵.
۷۰. جعيط، كمال الدين، مقاله «العرف»، مجله «مجمع الفقه الاسلامى»، ج ۵. (برگرفته از نرم افزار المكتبة الشاملة / نسخه: ۳/۴۴).
۷۱. جناتى، محمد ابراهيم (۱۳۱۲)، *مصادر اجتهاد از منظر فقيهان*، تهران، امير كبير، ۱۳۸۸.
۷۲. ———، *ادوار فقه و كيفيت بيان آن*، بى تا، بى نا، بى جا. (برگرفته از نرم افزار جامع فقه اهل البيت (عليه السلام) / نور، بهمن ۱۳۸۹).
۷۳. جوهرى، اسماعيل بن حماد (۳۹۳ ق)، *الصحيح - تاج اللغة و صحاح العربية*، بيروت، دار العلم للملايين، ۱۴۱۰ق.
۷۴. حائرى، عبد الكريم (۱۲۳۸-۱۳۱۵)، *درر الفوائد (طبع جديد)*، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ۱۴۱۸ق.
۷۵. ———، *كتاب الصلاة*، بى جا، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۶۲.
۷۶. حر عاملي، محمد بن حسن (۱۱۰۴-۱۰۳۳ ق)، *وسائل الشيعة*، قم، مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، ۱۴۰۹ق.
۷۷. حسن، خالد رمضان، *معجم اصول الفقه*، قاهره، مطبعة المدنى، ۱۴۱۸ق.
۷۸. حسنى، نذير يحيى (۱۳۵۲)، *نظرية العرف بين الشريعة و القانون*، قم، المركز العالمى للدراسات الاسلامية، ۱۴۲۷ق.
۷۹. حسيني، محمد، *الدليل الفقهي تطبيقات فقهية لمصطلحات علم الأصول*، دمشق، مركز ابن ادریس الحلبي للدراسات الفقهية، ۲۰۰۷م.
۸۰. حسینی، محمد علی، *التعليق و الشرح المفيد للحلقة الاولى*، قم، مؤسسه عاشورا، ۱۴۲۸ق.
۸۱. حسینی شیرازی، صادق (۱۳۲۰)، *بيان الاصول*، قم، دار الانصار، ۱۴۲۷ق.

۸۲. ———، *بیان الفقه فی شرح العروة الوثقی (الاجتهاد والتقليد)*، قم، دار الانصار، ۱۴۲۶ق.
۸۳. حسینی میلانی، علی (۱۳۲۶)، *الإمامة فی أهم الكتب الكلامية و عقيدة الشيعة الإمامية*، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۳ق.
۸۴. حکیم، محسن (۱۳۴۸-۱۲۶۷)، *مستمسک العروة الوثقی*، قم، مؤسسه دار التفسیر، ۱۴۱۶ق.
۸۵. ———، *منهاج الصالحین (المحشی)*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۰ق.
۸۶. حکیم، محمد تقی (۱۹۲۱-۲۰۰۲م)، *الأصول العامة فی الفقه المقارن*، قم، مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۱۸ق.
۸۷. حکیم، محمد کاظم (۱۳۴۶)، *المدخل إلى علم الأصول دروس فی مبادئ علم الأصول*، قم، دارالفقه للطباعة و النشر، ۱۴۲۱ق.
۸۸. حقیقت، زهرا، *بررسی حجّیت و ابعاد سنّت فعلی*، به راهنمایی محمد تقی فخلعی (دانش‌نامه‌ی کارشناسی ارشد در رشته‌ی فقه و مبانی حقوق اسلامی / دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده‌ی الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری)، ۱۳۹۰.
۸۹. حلّی، حسین (۱۹۷۴ - ۱۸۹۲)، *دلیل العروة الوثقی*، مقرر: حسن سعید تهرانی، ج ۱، ص ۴۶۵، نجف، مطبعة النجف، ۱۳۷۹ق.
۹۰. حمیری، نشوان بن سعید (وفات: ۵۷۳)، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم*، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۴۲۰ق.
۹۱. حیدری، کمال، *الدروس شرح الحلقة الثانية*، به قلم علاء سالم، قم، دار فراق للطباعة و النشر، ۱۴۲۸ق.
۹۲. خرازی، محسن (۱۳۱۵)، *عمدة الأصول*، قم، مؤسسه‌ی در راه حق، ۱۴۲۲ق.
۹۳. خلاف، عبدالوهاب (۱۸۸۸-۱۹۵۶م)، *علم أصول الفقه*، مکتبه الدعوة - شباب الأزهر، الطبعة الثامنة لدار القلم، بی‌تا.
۹۴. خمینی، روح الله (۱۳۶۸-۱۲۷۹)، *البیع*، تهران، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام)، ۱۴۲۱ق.
۹۵. ———، *تحریر الوسيلة*، قم، دار العلم، بی‌تا.
۹۶. ———، *تهذیب الاصول*، مقرر: جعفر سبحانی تبریزی، تهران، اسماعیلیان، ۱۳۸۲.
۹۷. ———، *الرسائل*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
۹۸. ———، *انوار الهدایة فی التعليقة علی الکفایة*، تهران، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام)، ۱۴۱۵ق.

۹۹. ———، منشور روحانیت: پیام تاریخی و مهم حضرت امام خمینی رحمه الله خطاب به روحانیون سراسر کشور و مراجع بزرگوار اسلام و مدرّسین طلاب حوزه‌های علمیّه و ائمه‌ی محترم جمعه و جماعات، تهران، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، ۱۳۶۹.
۱۰۰. ———، کتاب الطهارة (ط - الحديثه)، تهران، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، ۱۴۲۱ق.
۱۰۱. ———، الرسائل العشرة، قم، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، ۱۴۲۰ق.
۱۰۲. خمینی، مصطفی (۱۳۵۶-۱۳۰۹)، تحریرات فی الاصول، قم، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، ۱۴۱۸ق.
۱۰۳. خویی، ابوالقاسم، (۱۲۷۸-۱۳۷۱ق)، مبانی تکملة المنهاج، قم، المطبعة العلمية، ۱۳۹۶ق.
۱۰۴. ———، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
۱۰۵. ———، غایة المأمول، به تقریر محمد تقی جواهری، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۸ق.
۱۰۶. ———، موسوعة الامام الخوئی، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸ق.
۱۰۷. ———، المعتمد فی شرح المناسک، قم، مدرّسة دار العلم، ۱۴۱۰ق.
۱۰۸. ———، مناسک الحج، قم، چاپخانه‌ی مهر، ۱۴۱۱ق.
۱۰۹. ———، فقه الشيعة - کتاب الطهارة، قم، مؤسسه‌ی آفاق، ۱۴۱۸ق.
۱۱۰. ———، التنقيح فی شرح العروة الوثقى، مقرّر: علی غروی تبریزی، قم، دارالهدی، ۱۴۱۰ق.
(برگرفته‌ی از کتابخانه‌ی مدرّسه‌ی فقاها، قابل دسترس در سایت:
<http://lib.eshia.ir/1009/3/157>)
۱۱۱. دبو، ابراهیم فاضل، مقاله‌ی «نظریة العرف فی فقه الاسلامی»، مجله‌ی «مجمع الفقه الاسلامی»، ج ۵. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار المكتبة الشاملة / نسخه: ۳/۴۴).
۱۱۲. دوکوری، ابوبکر، مقاله‌ی «العرف»، مجله‌ی «مجمع الفقه الاسلامی»، ج ۵. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار المكتبة الشاملة / نسخه: ۳/۴۴).
۱۱۳. دونمز، ابراهیم کافی، مقاله‌ی «العرف فی الفقه الاسلامی»، مجله‌ی «مجمع الفقه الاسلامی»، ج ۵. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار المكتبة الشاملة / نسخه: ۳/۴۴).
۱۱۴. ديب البغا، مصطفى، اثر الادلة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) فی فقه الاسلامی، دمشق، دار القلم؛ دمشق - حلبونی، دار العلوم الانسانية، ۱۴۲۸ق.
۱۱۵. رأفت سعيد، محمد، مقاله‌ی «عقد الاستصناع و علاقته بالعقود الجائزة»، مجله‌ی «مجمع الفقه الاسلامی»، ج ۷. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار المكتبة الشاملة / نسخه: ۳/۴۴).

۱۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (قرن ۴)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالعلم الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۱۱۷. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۳۴)، *القواعد الکلامیة، بیحث عن اصول عامة يعتمد عليها فی حل المسائل الکلامیة*، قم، مؤسسه الإمام الصادق (علیه السلام)، ۱۴۱۸ق.
۱۱۸. رجبی، حسین، مقاله‌ی «کاربرد عرف در استنباط»، *کیهان اندیشه*، ش ۴۸، خرداد و تیر ۱۳۷۲.
۱۱۹. روحانی، محمد صادق (۱۳۰۳)، *منهاج الفقاهة التعلیق علی مکاسب الشیخ الاعظم*، قم، انوار الهدی، ۱۴۲۹ق.
۱۲۰. ———، *فقه الصادق (علیه السلام)*، قم، مؤسسه دار الکتاب، ۱۴۱۲ق.
۱۲۱. رحمانی، محمد، مقاله‌ی «تقیه‌ی مداراتی»، فصل‌نامه‌ی «مقیات حج»، شماره‌ی ۳۰، زمستان ۱۳۷۸. (برگرفته‌ی از پایگاه تخصصی مجلات نور، قابل دسترس در سایت: <http://www.noormags.com/view/fa/articlepage/938151>)
۱۲۲. زحیلی، وهبه (۱۹۳۲م)، *الفقه الاسلامی و ادلته (المستدرک)*، القرارات و التوصیات الدورة الخامسة لمجلس مجمع الفقه الاسلامی / قرار (۹)، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
۱۲۳. زرقا، احمد (وفات: ۱۳۷۵ق)، *شرح القواعد الفقهیة*، بی‌جا، دار النشر؛ دار القلم، بی‌تا.
۱۲۴. زمخشری، محمود بن عمر (۵۳۸-۴۶۷ق)، *أساس البلاغة*، بیروت، دار الصادر، بی‌تا.
۱۲۵. زیلعی، جمال الدین أبو محمد (۷۶۲ق)، *نصب الرأیة لأحادیث الهدایة (مع حاشیته بغیة الألعی فی تخریج الزیلعی)*، بیروت، مؤسسه الریان للطباعة والنشر، ۱۴۱۸ق.
۱۲۶. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۰۸)، *إرشاد العقول الی مباحث الأصول*، قم، مؤسسه‌ی امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۲۴ق.
۱۲۷. ———، *الموجز فی أصول الفقه*، قم، مؤسسه‌ی امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۷.
۱۲۸. ———، *أصول الفقه المقارن فیما لا نصّ فیہ*، قم، مؤسسه‌ی امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۳.
۱۲۹. ———، *الخمس فی الشریعة الإسلامیة الغراء*، قم، مؤسسه‌ی امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۲۰ق.
۱۳۰. سبزواری، سید عبد الاعلی (۱۲۸۸-۱۳۷۲)، *مہذب الاحکام*، قم، مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ق.
۱۳۱. سبزواری نجفی، محمد، *ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
۱۳۲. سخاوی، محمد بن عبد الرحمن (۹۰۲-۸۳۱ ق)، *المقاصد الحسنه فی بیان کثیر من الأحادیث المشتهرة علی الألسنة*، بی‌جا، دار الکتاب العربی، بی‌تا.
۱۳۳. سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، بی‌جا، بی‌تا.

۱۳۴. سمعانی، ابومظفر (۴۲۶-۴۸۹ق)، *قواطع الأدلة فی الأصول*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
۱۳۵. سیفی، علی اکبر (۱۳۳۵)، *دلیل تحریر الوسيلة - الوقف*، تهران، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۴۳۰ق.
۱۳۶. ———، *دلیل تحریر الوسيلة - الخمس*، تهران، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۴۱۷ق.
۱۳۷. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر (۸۴۹-۹۱۱ق)، *الأشباه والنظائر*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۳ق.
۱۳۸. شاطبی، ابراهیم بن موسی (وفات: ۷۹۰ق)، *المواقفات فی أصول الفقه*، محقق: عبدالله دراز، بیروت، دارالمعرفت، بی تا.
۱۳۹. شرتونی، رشید (۱۸۶۴-۱۹۰۶م)، *مبادئ العربية فی الصرف والنحو*، ج ۴، قم، دارالعلم، ۱۳۷۲.
۱۴۰. شرتونی، سعید (۱۸۴۹-۱۹۱۲م)، *اقرّب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*، تهران، دار الاسوة، ۱۳۷۴م.
۱۴۱. شلبی، محمد مصطفی، *اصول الفقه الاسلامی*، بیروت، دار النهضة العربیة، ۱۴۰۶ق.
۱۴۲. شمام، محمود، مقاله‌ی «*العرف بین الفقه و التطبيق*»، مجله‌ی «*مجمع الفقه الاسلامی*»، ج ۵. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار المکتبة الشاملة / نسخه: ۳/۴۴).
۱۴۳. شمس الائمة سرخسی، محمد بن احمد (۴۸۳ق)، *المبسوط*، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۲۱ق.
۱۴۴. شوشتری، نورالله بن شریف الدین (۹۵۶-۱۰۱۹ق)، *احقاق الحق*، بی جا، بی نا، بی تا. (برگرفته‌ی از نرم‌افزار المکتبة الشاملة / نسخه: ۳/۴۴).
۱۴۵. شهید اول، محمد بن مکی (۷۳۴ - ۷۸۶ق)، *ذکری الشيعة فی أحكام الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۹ق.
۱۴۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۹۱۱-۹۶۶ق)، *روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان (ط - الحديث)*، قم، دفتر انتشارات تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیّه، ۱۴۰۲ق.
۱۴۷. ———، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی - کلاتر)*، قم، کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ق.
۱۴۸. ———، *رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديث)*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیّه، ۱۴۲۱ق.

۱۴۹. ———، **مسالك الافهام إلى تنقيح شرائع الاسلام**، قم، مؤسسه المعارف الاسلاميه، ۱۴۱۳ق.
۱۵۰. شهیدی، مهدی (۱۳۱۳-۱۳۸۳)، **حقوق مدنی**، تهران، مجد، ۱۳۸۰.
۱۵۱. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۳۲۶ - ۳۸۵ق)، **المحیط فی اللغة**، به تحقیق محمد حسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب، بی تا.
۱۵۲. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر (۱۲۶۶-۱۲۰۰ق)، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، محقق: عباس قوچانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۱۵۳. ———، **جواهر الکلام فی ثوبه الجدید**، قم، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۱ق.
۱۵۴. صافی گلپایگانی، علی (۱۲۸۱)، **ذخیره العقبی فی شرح العروة الوثقی**، قم، گنج عرفان، ۱۴۲۷ق.
۱۵۵. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۲۹۸)، **فقه الحج**، قم، مؤسسه حضرت معصومه (علیها السلام)، ۱۴۲۳ق.
۱۵۶. صدر، رضا (۱۳۷۳-۱۲۹۹)، **الاجتهاد و التقليد**، محقق و مصحح: سید باقر خسروشاهی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی، ۱۴۲۰ق.
۱۵۷. صدر، محمد باقر (۱۹۳۱- ۱۹۷۹م)، **المعالم الجدیدة للأصول (طبع قدیم)**، تهران، کتابفروشی النجاشی، ۱۳۹۵ق.
۱۵۸. ———، **دروس فی علم الاصول**، بیروت، مکتبه المدرسه، ۱۴۰۶ق.
۱۵۹. ———، **بحوث فی علم الاصول**، به تقریر محمود هاشمی شاهرودی، بی جا، مؤسسه دایرة المعارف الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۶۰. ———، **مباحث الأصول**، به تقریر سید کاظم حسینی حائری، بی جا، مقرر، ۱۴۰۸ق.
۱۶۱. ———، **بحوث فی شرح العروة الوثقی**، نجف، مطبعة الآداب، ۱۹۷۱م.
۱۶۲. صنفور، محمد، **المعجم الأصولی**، قم، منشورات الطیار، ۱۴۲۸ق.
۱۶۳. طباطبایی، علی بن محمد علی (۱۱۶۱-۱۲۳۱ق)، **ریاض المسائل (ط - الحديثه)**، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۸ق.
۱۶۴. طباطبایی، محمد بن علی (۱۱۸۰-۱۲۴۲ق)، **مفاتیح الأصول**، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۲۹۶ق.
۱۶۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۰-۱۲۸۱)، **ترجمه و شرح نهاية الحکمة**، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، دار الفکر، ۱۳۸۶.
۱۶۶. ———، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، جامعه مدرّسین حوزه علمی، ۱۴۱۷ق.

۱۶۷. طباطبایی حکیم، محمد سعید (وفات: ۱۹۳۵م)، *المحکم فی أصول الفقه*، جاوید، مؤسسه المنار، ۱۴۱۴ق.
۱۶۸. طبرسی، فضل بن حسن (۵۴۸ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۶۹. طریحی، فخرالدین بن محمد (۹۷-۱۰۸۵ق)، *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ق.
۱۷۰. طوسی، محمد بن حسن (۳۸۵-۴۶۰ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۷۱. ———، *تهذیب الأحکام*، محقق و مصحح: حسن الموسوی خرسان، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۱۷۲. ———، *المبسوط فی فقه الإمامیة*، تهران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ق.
۱۷۳. ———، *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوى*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۰ق.
۱۷۴. ———، *الخلاف*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۰۷ق.
۱۷۵. ———، *العدة فی أصول الفقه*، قم، انتشارات محمد تقی علاقبندیان، ۱۴۱۷ق.
۱۷۶. ———، *رجال الشيخ الطوسی*، نجف، حیدریه، ۱۳۸۱ق.
۱۷۷. ———، *الفهرست*، نجف، المكتبة المرتضویة، بی تا.
۱۷۸. ———، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، به تحقیق و تصحیح حسن الموسوی خرسان، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۰ق.
۱۷۹. ———، *الأمالی*، محقق: مؤسسه البعثة، قم، دارالثقافة، ۱۴۱۴ق.
۱۸۰. ———، *الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد*، تهران، مکتبهی جامع چهلستون، بی تا.
(برگرفته‌ی از کتابخانه‌ی مدرسه‌ی فقاہت، قابل دسترس در سایت:
<http://lib.eshia.ir/15029/1/9>)
۱۸۱. عاملی غروی، جواد بن محمد (۱۷۴۷-۱۸۱۱م)، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة (ط - الحديثه)*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته‌ی به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیّه، ۱۴۱۹ق.
۱۸۲. عبده عمر، محمد، مقاله‌ی «*منزلة العرف فی التشريع الإسلامی*»، مجله‌ی «*مجمع الفقه الإسلامی*»، ج ۵. (برگرفته‌ی از نرم افزار المكتبة الشاملة / نسخه: ۳/۴۴).
۱۸۳. عراقی، ضیاء الدین (۱۳۲۱-۱۲۴۰)، *نهاية الافکار*، به تقریر محمد تقی بروجردی نجفی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

۱۸۴. ———، **شرح تبصرة المتعلمين**، به تحقیق محمد حسن، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرّسین حوزه‌ی علمیّه، ۱۴۱۴ق.
۱۸۵. ———، **مقالات الاصول**، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۰ق.
۱۸۶. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۶۴۸-۷۲۶ق)، **منتهی المطلب فی تحقیق المذهب**، مشهد، مؤسسه الطبع والنشر فی الآستانة الرضویة المقدسة / مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۲ق.
۱۸۷. ———، **تذکرة الفقهاء (ط - الحديثة)**، قم، مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۱۴ق.
۱۸۸. ———، **نهاية الاحکام فی معرفة الاحکام**، قم، مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۱۹ق.
۱۸۹. ———، **رجال العلامة الحلّی**، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۱۹۰. ———، **مختلف الشيعة فی أحكام الشريعة**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرّسین حوزه‌ی علمیّه، ۱۴۱۳ق.
۱۹۱. ———، **شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام**، به تحقیق عبد الحسین محمد علی بقال، قم، مؤسسه‌ی اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۱۹۲. علم الهدی، علی بن حسین (۳۵۵ - ۴۳۶ق)، **الدریعة الى اصول الشريعة**، تصحیح و تقدیم و تعلیق ابوالقاسم گرّجی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.
۱۹۳. ———، **رسائل الشریف المرتضی**، قم، مطبعة سيّد الشهداء (علیه السلام)، ۱۴۰۵ق.
۱۹۴. ———، **الانتصار فی انفرادات الامامية**، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسین بقم المشرفة، ۱۴۱۵ق.
۱۹۵. ———، **المسائل الناصريات**، بی‌جا، مؤسسه الهدی/رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية مدیریة الترجمة و النشر، ۱۹۹۷م.
۱۹۶. علیدوست، ابوالقاسم، **فقه و عرف**، تهران، پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات، ۱۳۸۴.
۱۹۷. غروی اصفهانی، محمد حسین (۱۳۶۱)، **نهاية الدراية فی شرح الكفاية**، تحقیق، تصحیح و تعلیق مهدی אחדی امیر کلائی، قم، سيّد الشهداء (علیه السلام)، ۱۳۷۴.
۱۹۸. غزی، محمد، **الوجيز فی إیضاح قواعد الفقه الكلية**، بیروت، مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۶ق.
۱۹۹. فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله (۸۲۶ق)، **کنز العرفان فی فقه القرآن**، قم، انتشارات مرتضوی، ۱۴۲۵ق.
۲۰۰. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۱۰-۱۳۸۶ق)، **تفصیل الشريعة فی شرح تحرير الوسيلة: غسل الجنابة - التيمم - المطهرات**، تهران، مؤسسه عروج المطهرات، ۱۴۱۹ق.

۲۰۱. ———، *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الخمس و الأنفال*، قم، مرکز فقهی ائمه‌ی اطهار (علیهم‌السلام)، ۱۴۲۳ق.
۲۰۲. فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۰۶۲-۱۱۳۷ق)، *کشف اللثام و الإیهام عن قواعد الأحكام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته‌ی به جامعه‌ی مدرّسین حوزه‌ی علمیه، ۱۴۱۶ق.
۲۰۳. فتح الله، احمد، *معجم الفاظ الفقه الجعفری*، بی‌جا، مطابع المدخول، ۱۴۱۵.
۲۰۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۵۴۴-۶۰۶ق)، *المحصل فی علم اصول الفقه*، ج ۵، بی‌جا، مؤسسه‌ی الرسالة، ۱۴۱۸ق.
۲۰۵. فخلعی، محمد تقی، مقاله‌ی «بررسی شرط معاشرت سیره‌ی عقلا با عصر معصومان (علیهم‌السلام)»، فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «مطالعات اسلامی: فقه و اصول»، سال چهل و دوم، شماره‌ی پیاپی: ۸۵/۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، مؤسسه‌ی چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد.
۲۰۶. ———، مقاله‌ی «پژوهشی در چیستی سیره‌ی عقلا و نسبت آن با حکم عقل»، فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «مطالعات اسلامی: فقه و اصول»، سال چهل و دوم، شماره‌ی پیاپی: ۸۴/۱، بهار و تابستان ۱۳۸۹، مؤسسه‌ی چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد.
۲۰۷. ———، مقاله‌ی «بازخوانی آرای فقهی معاصر در باب مشروعیت سیاسی»، فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «مطالعات اسلامی: فقه و اصول»، شماره‌ی پیاپی: ۶۹، پاییز ۱۳۸۴، مؤسسه‌ی چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد.
۲۰۸. ——— (و دیگران)، مقاله‌ی «مفهوم‌شناسی نصب در آرای فقه‌ای امامیه»، دو فصل‌نامه‌ی علمی - پژوهشی «فقه و مبانی حقوق اسلامی»، شماره‌ی ۲، سال چهل و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰.
۲۰۹. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۷۵-۱۰۱۰ق)، *کتاب العین*، قم، هجرت، ۱۴۱۰ق.
۲۱۰. فلاسی، عبدالله بن حمید، *ملخص القواعد الفقهیة*، بی‌جا، دار الآثار، بی‌تا.
۲۱۱. فیاض، محمد اسحاق (۱۹۳۴)، *تعالیق مبسوطه علی مناسک الحج*، قم، محلاتی، بی‌تا.
۲۱۲. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۷۲۹-۸۱۷)، *القاموس المحیط*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
۲۱۳. فیض، علی‌رضا، مقاله‌ی «ارتکازات عرفی»، فصل‌نامه‌ی «فقه و مبانی حقوق (دانشگاه آزاد بابل)»، شماره‌ی ۱، پاییز ۱۳۸۴.

(برگرفته‌ی از پایگاه تخصصی مجلات نور، قابل دسترس در سایت:

<http://www.noormags.com/view/fa/creator/۲۲۴۵۰۶>

۲۱۴. _____، مقاله‌ی «نقش زمان و مکان در فقه و اجتهاد»، فصل‌نامه‌ی «حضور»، شماره‌ی ۵ و ۶. (برگرفته‌ی از پورتال جامع علوم انسانی، قابل دسترس در سایت: <http://www.ensani.ir/fa/11116/magazine.aspx>)
۲۱۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۰۰۶-۱۰۹۱ق)، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، تهران، صدر، ۱۴۱۵ق.
۲۱۶. _____، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه‌ی امیر المؤمنین (علیه السلام)، ۱۴۰۶ق.
۲۱۷. _____، *مفاتیح الشرایع*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، بی‌تا.
۲۱۸. فیومی، احمد بن محمد (۷۷۰ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم، دار الرضی، بی‌تا.
۲۱۹. قزوینی، علی بن اسماعیل (۱۲۳۷-۱۲۹۸ق)، *ینایع الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۴۲۴ق.
۲۲۰. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله (۵۷۳ق)، *فقه القرآن*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.
۲۲۱. قوچانی، علی، *تعلیقه القوچانی علی کفایة الأصول*، قم، مکتبه الفقه و الاصول المختصة، ۱۴۳۰ق.
۲۲۲. کاشانی، فتح الله بن شکرالله (۹۸۸ق)، *زبدة التفاسیر*، قم، بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۲۲۳. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر (۱۲۲۸ق)، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط. ق)*، اصفهان، مهدوی، بی‌تا.
۲۲۴. کاشف الغطاء، علی (۱۹۱۳م)، *النور الساطع فی الفقه النافع*، نجف، مطبعة الآداب، ۱۳۸۱ق.
۲۲۵. _____، *مصادر الحكم الشرعی و القانون المدني*، نجف، مطبعة الآداب، ۱۴۰۸ق.
۲۲۶. کاظمی، اسد الله بن اسماعیل (۱۲۷۳ق)، *کشف القناع عن وجوه حجة الإجماع*، تهران، احمد شیرازی، بی‌تا.
۲۲۷. کشی، محمد بن عمر (قرن ۴)، *رجال الکشی*. مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸.
۲۲۸. کلباسی، محمد بن محمد ابراهیم (۱۲۴۷-۱۳۱۵ق)، *رسائل المحقق الکلباسی*، قم، بی‌نا، بی‌تا.
۲۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۳۲۹ق)، *الکافی (ط - الإسلامية)*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۲۳۰. _____، *اصول الکافی*، ترجمه‌ی سید جواد مصطفوی، تهران، علمیة اسلامیة، ۱۳۶۹.
۲۳۱. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۰۰-۱۳۸۹)، *تاریخ فقه و فقها*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۴۲۱ق.

۲۳۲. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (قرن ۱۱)، *سرمایه‌ی ایمان*، به تصحیح صادق لاریجانی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.
۲۳۳. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۰۸۱ق)، *شرح الکافی - الاصول و الروضة*، به تحقیق و تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الاسلامیة، ۱۳۸۲.
۲۳۴. مؤمن قمی، محمد (۱۳۱۷)، *تسدید الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۲۳۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۱۱۱ - ۱۰۳۷ق)، *بحار الانوار (ط - بیروت)*، جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۳۶. مجمع اللغة العربیة، *معجم الفاظ قرآن الکریم*، بی‌جا، چاپخانه‌ی آرمان، ناصر خسرو، ۱۳۶۳ق.
۲۳۷. محروس، مروان محمد، *تأثیر العرف فی تحدید معنی الکفاءة فی الزواج*، عراق، بی‌نا، بی‌تا.
۲۳۸. محقق حلّی، جعفر بن حسن (۶۰۲-۶۷۶ق)، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم، مؤسسه سید الشهداء (علیه السلام)، ۱۴۰۷ق.
۲۳۹. ———، *معارج الاصول (طبع جدید)*، لندن، مؤسسه‌ی امام علی (علیه السلام)، ۱۴۲۳ق.
۲۴۰. ———، *الرسائل التسع*، قم، کتابخانه‌ی آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۳ق.
۲۴۱. ———، *نکت النهایة - النهایة و نکتها*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته‌ی به جامعه‌ی مدرّسین حوزه‌ی علمیّه، ۱۴۱۲ق.
۲۴۲. محقق داماد، محمد (۱۳۴۷)، *المحاضرات (مباحث اصول الفقه)*، به تقریر سید جلال الدین طاهری، اصفهان، مبارک، ۱۳۸۲.
۲۴۳. ———، *کتاب الصلاة*، به تقریر عبد الله جوادی آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة، ۱۴۰۵ق.
۲۴۴. محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن (۱۰۱۷-۱۰۹۱ق)، *ذخيرة المعاد فی شرح الارشاد*، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۲۴۷ق.
۲۴۵. ———، *کفایة الاحکام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته‌ی به جامعه‌ی مدرّسین حوزه‌ی علمیّه، ۱۴۲۳ق.
۲۴۶. محقق کرکی، علی بن حسین (۹۴۰ق)، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۴ق.
۲۴۷. محمدی، ابوالحسن (۱۳۱۱)، *مبانی استنباط حقوق اسلامی یا اصول الفقه*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.

۲۴۸. مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۲۰)، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه/ کلیات و کتاب‌شناسی*، ترجمه‌ی محمد آصف فکرت، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۲۴۹. مدکور، محمد سلام، *مدخل الفقه الاسلامی*، قاهره، دارالقومية، ۱۳۸۴ق.
۲۵۰. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۱۴۵-۱۲۰۵ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق.
۲۵۱. مروجی، علی (قرن ۱۴)، *تمهید الوسائل فی شرح الرسائل*، قم، مکتبه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۲۵۲. مسعود، جبران، *الرائد*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۶۷م.
۲۵۳. مصطفوی، حسن (وفات: ۱۲۹۷)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز کتاب لترجمة و النشر، ۱۴۰۲ق.
۲۵۴. مصطفوی، محمد کاظم (۱۳۳۱)، *القواعد الفقہیة و یحتوی علی خمسین قاعدة فقہیة*، قم، مرکز العالمی للدارسات الاسلامیة، ۱۴۲۶ق.
۲۵۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۵۸-۱۲۹۹)، *سیری در سیره‌ی نبوی*، تهران، صدرا، ۱۳۶۶.
۲۵۶. مظفر، محمد رضا (۱۹۰۴-۱۹۶۴م)، *اصول الفقه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۴۳۰ق.
۲۵۷. _____، *المنطق*، قم، چاپ سوم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
۲۵۸. معلوف، لويس (۱۸۶۷-۱۹۴۶م)، *المنجد فی اللغة*، بیروت، المکتبة الشریقة، ۱۹۸۶م.
۲۵۹. مغنیه، محمد جواد (۱۹۰۴ - ۱۹۷۹م)، *تفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۲۴ق.
۲۶۰. _____، *فقه الإمام الصادق (علیه السلام)*، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۴۲۱ق.
۲۶۱. مفید، محمد بن محمد (۴۱۳-۳۳۶)، *رسالة فی المهر*، تحقیق شیخ مهدی نجف، بیروت، دارالمفید للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق.
۲۶۲. _____، *المقنعة*، قم، کنگره‌ی جهانی هزاره‌ی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۲۶۳. مقدّس اردبیلی، احمد بن محمد (۹۹۳)، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، قم، دفتر انتشارات تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیّه، ۱۴۰۳ق.
۲۶۴. مکارم شیرازی، ناصر (ولادت: ۱۳۰۵)، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسه‌ی امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۴۲۱ق.
۲۶۵. _____، *انوار الأصول*، قم، مدرسه‌ی الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۴۲۸ق.
۲۶۶. _____، *أنوار الفقاهة - کتاب الخمس و الانفال*، قم، مدرسه‌ی الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۴۱۶ق.

۲۶۷. موسی، حسین یوسف، **الإفصاح**، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.
۲۶۸. موسوی جزایری، عبدالکریم، **البرهان المؤسس لتحقيق أنّ المنتجس لا ینجس**، تحقیق حمید رسولیان، برگرفته‌ی از کتاب «رساله‌های خطی فقهی»، تحقیق گروهی از محققان، زیر نظر آیه الله سید محمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسه‌ی دائرة المعارف فقه اسلامی، بی تا. (برگرفته‌ی از کتابخانه‌ی دیجیتال نور، قابل دسترس در سایت: <http://www.noorlib.ir/View/fa/Book/BookView/Image/۱۷۴۶/۱/۴۹۳>)
۲۶۹. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی (۱۳۰۴)، **فقه الشیعة - کتاب الخمس و الأنفال**، قم، دار البشیر، ۱۴۲۷ق.
۲۷۰. موسوی خوانساری، احمد (۱۲۷۰-۱۳۶۳)، **جامع المدارک فی شرح مختصر النافع**، به تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه‌ی اسماعیلیان، ۱۴۰۵ق.
۲۷۱. موسوی عاملی، محمد بن علی (۱۰۷۱-۱۱۳۹ق)، **مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام**، بیروت، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۱ق.
۲۷۲. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۱۵۱-۱۲۳۱ق)، **قوانین الأصول (طبع قدیم)**، تهران، المکتبة العلمیة الاسلامیة، ۱۳۷۸ق.
۲۷۳. میس، خلیل محیی الدین، مقاله‌ی «العرف»، مجله‌ی «مجمع الفقه الاسلامی»، ج ۵. (برگرفته‌ی از نرم افزار المکتبة الشاملة / نسخه: ۳/۴۴).
۲۷۴. نائینی، محمد حسین (۱۲۳۹-۱۳۱۵)، **فوائد الاصول**، به تقریر محمد علی کاظمی خراسانی، قم، جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیّه، ۱۳۷۶.
۲۷۵. _____، **أجود التقریرات**، قم، مطبعة العرفان، ۱۳۵۲.
۲۷۶. _____، **المکاسب و البیع**، به تقریر محمد تقی آملی، قم، مؤسسه‌ی النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرّسین، بی تا.
۲۷۷. _____، **کتاب الصلاة**، به تقریر محمد علی کاظمی خراسانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۷۸. نجاشی، احمد بن علی (۴۵۰-۳۷۲ق)، **رجال النجاشی**، قم، جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیّه، ۱۴۰۷ق.
۲۷۹. نجفی اصفهانی، محمد رضا، **عدم تنجیس المنتجس الجامد مع تعدّد الوساطة**، برگرفته‌ی از کتاب «رساله‌های خطی فقهی»، تحقیق گروهی از محققان، زیر نظر آیه الله سید محمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسه‌ی دائرة المعارف فقه اسلامی، بی تا. (برگرفته‌ی از کتابخانه‌ی جامع فرهنگی، قابل دسترس در سایت:

- (http://www.jamefarhangilib.com/DLView/fa/Book/BookView/Image)
۲۸۰. نجفی عراقی، عبد النبى، *المعالم الزلفى في شرح العروة الوثقى*، قم، المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.
۲۸۱. نجم آبادی، ابوالفضل (۱۳۴۴-۱۲۸۷)، *الاصول: من تقریرات بحث العلمین الایتنی النائینی و العراقی قتل*، قم، مؤسسه آیه الله العظمی البروجردی لنشر معالم اهل البيت (علیه السلام)، ۱۳۸۰.
۲۸۲. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۱۸۵-۱۲۴۵ق)، *عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۵.
۲۸۳. _____، *مستند الشیعة فی احکام الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۱۵ق.
۲۸۴. نصر بن مزاحم (۱۱۲ق)، *وقعة صفین*، بی جا، بی نا، ۱۳۸۲ق.
۲۸۵. نمله، عبد الکریم، *الجامع لمسائل اصول الفقه و تطبیقاتها علی المذهب الراجح*، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۲۰ق.
۲۸۶. _____، *المهذب فی علم اصول الفقه المقارن*، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۲۰ق.
۲۸۷. واسعی، محمد، *جایگاه عرف در فقه*، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۴.
۲۸۸. _____، مقاله‌ی «*الفقه و العرف*»، مجله‌ی «*فقه اهل البيت (علیه السلام)*»، سال هفتم، ۱۳۸۱، شماره‌ی ۲۶.
۲۸۹. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل (۱۲۰۵-۱۱۱۸ق)، *الفوائد الحائریة*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲۹۰. _____، *الرسائل الأصولیة*، قم، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، ۱۴۱۶ق.
۲۹۱. _____، *حاشیة الوافی*، قم، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، ۱۴۲۶ق.
۲۹۲. _____، *الحاشیة علی مدارک الاحکام*، قم، مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۱۹ق.
۲۹۳. _____، *مصابیح الظلام*، قم، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، ۱۴۲۴ق.
۲۹۴. وزارت اوقاف مصر، *موسوعة الفقه الاسلامی*، بی نا، بی تا. (برگرفته‌ی از نرم افزار المکتبة الشاملة / نسخه: ۳/۴۴).
۲۹۵. وزارت اوقاف و شئون اسلامی - کویت، *الجامع الفقهي الكويتیة*، مصر، دارالصفوة، ۱۴۰۴ق. (برگرفته‌ی از نرم افزار المکتبة الشاملة / نسخه: ۳/۴۴).
۲۹۶. هاشمی شاهرودی، محمود (۱۳۲۸)، *اضواء و آراء: تعلیقات علی کتابنا «بحوث فی علم الاصول»*، قم، مؤسسه‌ی دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۳۱ق.
۲۹۷. _____، *قاعدة الفراغ و التجاوز*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۲۹۸. هذلی، محمد بن مسعود بن سعود عمیری، *القواعد الفقهيہ الكلية الخمس الکبری و بعض تطبیقاتها علی مجتمعنا المعاصر*، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۳۰ق.

۲۹۹. هلال، هيثم، معجم مصطلح الأصول، بيروت، دار الجليل، ۱۴۲۴ق.
۳۰۰. همدانی، رضا بن محمد هادی (۱۲۴۱-۱۳۲۲ق)، مصباح الفقيه، تحقيق محمد باقری، قم، مؤسسة الجعفرية لإحياء التراث و مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۶ق.
۳۰۱. یزدی، سيد محمد كاظم بن عبد العظيم (۱۲۴۷-۱۳۳۸ق)، العروة الوثقى، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ۱۴۰۹ق.

ب. سایت‌ها

۱. <http://www.ensani.ir>
۲. <http://www.hawzah.net>
۳. <http://www.jamefarhangilib.com>
۴. <http://www.lib.eshia.ir>
۵. <http://www.noorlib.ir>
۶. <http://www.noormags.com>



بسمه تعالی

Graduate Studies Dissertation Information
Ferdowsi University of Mashhad

Title of Dissertation: The tradition of Islamic Law followers and its application in Fiqh (Islamic jurisprudence) inference

Author: Zahra Sadat Ahmadi Soleimani

Supervisor: Dr. Mohammad Taghi Fakhlaei

Advisor: Dr. Mohammad Hassan Haeri

Faculty: Theology and Fiqh-Islamic Studies and principles of Islamic Law

Department: Jurisprudence (Fiqh) and principles of Islamic Law

Specialization: Jurisprudence (Fiqh) and principles of Islamic Law

Approval Date: ۲۰۱۲/۰۵/۰۸

Defense Date: ۲۰۱۴/۰۱/۲۵

M.Sc. ●

Ph.D. ○

Number of Pages: ۲۳۸

Abstract:

The tradition of the Islamic law followers, as one of the main tools in Sharia investigations, consists of general conducts of Muslim of legislation epoch, whose faith have been the result of this tradition's establishment and consolidation.

In the present study, after the explanation of the nature and the authenticity qualifications of the Tradition of the Followers of Islamic Law, its position as well as its relationship with the similar concepts such as "tradition of Intellectuals", "Tradition", "Consensus" and "Intuition" are examined. At the next sections, the proofs validating the tradition of Islamic law followers and its different aspects are analyzed and criticized. The final chapter is allocated to the tradition's main applications in jurisprudence.

Legislators' conditional agreement on the authenticity of Islamic law Followers' Tradition, its analysis according to the oral and actual tradition, it's indicative priority to consensus, objective analysis of followers' intuition based on it and its superiority regarding authenticity, the verification of its inherent and rational authenticity as well as the rarity of juridical sound references to it in the field of jurisprudence were among the results of this research.

Signature of Supervisor:

Key Words:

۱. Tradition
۲. Followers of Islamic Law
۳. The tradition of Islamic Law followers
۴. Contemporaneity of Infallible
۵. Attestation
۶. Authenticity
۷. Inference

Date:



Ferdowsi University of Mashhad

Faculty of Theology and Islamic Studies

M.A. Thesis

**Theology and Islamic Studies - Jurisprudence (Fiqh) and principles of
Islamic Law**

Title:

**The tradition of Islamic Law followers and its
application in Fiqh (Islamic jurisprudence) inference**

Supervisor:

Dr. Mohammad Taghi Fakhlaei

Advisor:

Dr. Mohammad Hassan Haeri

Author:

Zahra Sadat Ahmadi Soleimani

Winter ۲۰۱۴