

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۱۰۱
تابستان ۱۳۹۴، ص ۷۸-۵۵

پژوهشی در «سیره متشرعه» شرایط حجیت و شبکه روابط مفهومی آن*

زهره سادات احمدی سلیمانی

دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد

Email: zs.ahmadi1368@yahoo.com

دکتر محمد تقی فخلعی^۱

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: fakhlai@um.ac.ir

دکتر محمد حسن حائری

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: haeri_m@um.ac.ir

چکیده

مقاله پیش رو، به تنقیح شرایط حجیت «سیره متشرعه» و جایگاه آن در میان ادله استنباط امامیه می پردازد و در آن کوشش شده است با جمع آوری و انضباط بخشیدن به مباحث پراکنده مرتبط، کاستی جستارهای انجام گرفته در منابع اصولی پیشین از میان برداشته شود. محور نخست بحث، به تبیین شرایط حجیت «سیره متشرعه» در پرتو اتخاذ رویکردی مقایسه‌ای، اختصاص می یابد. در این جا نسبت «سیره متشرعه» با «سیره عقلا» به لحاظ دلالتی سنجیده می شود. محور دوم بحث، عهده دار تبیین جایگاه «سیره متشرعه» در میان سایر ادله است. نویسندگان در این جا، ضمن بحث از رابطه «سیره متشرعه» با تأسیسات مشابهی چون «سنت»، «اجماع» و «ارتکاز»، موقعیت دلالتی آن را مورد بررسی قرار می دهند. اشتراط موضع موافق شارع در حجیت «سیره متشرعه» و تحلیل آن ذیل سنت قولی و فعلی، تقدم دلالتی «سیره متشرعه» بر «اجماع»، تحلیل عینی «ارتکاز متشرعه» بر پایه «سیره متشرعه» و برتری آن به لحاظ حجیت، از جمله دستاوردهای این پژوهش است.

کلیدواژه‌ها: سیره، متشرعه، عقلا، سنت، اجماع، ارتکاز.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۷/۱۳، تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۱۰/۱۸.

^۱. نویسنده مسئول.

مقدمه

بی‌جویی در متون فقهی و اصولی امامیه، پژوهش‌گر را به مواردی می‌رساند که از موقعیت قوی «سیره متشرعه» در مجال استنباط خبر می‌دهد. در این میان اگر ذهنی کاوش‌گر، سعی بر آن داشته باشد که آرای مختلف را از میان ابواب پراکنده بیرون کشد و با داشتن رویکردی مقایسه‌ای، در میان حجم انبوهی از نقد و نظر، به داوری بنشیند، در ابتدای امر، متوجه ارتباط تنگاتنگ این نهاد با مفاهیم مشابهی چون «بنای عقلا»، «سنت»، «اجماع» و «ارتکاز» خواهد شد که در پرتو اتخاذ مبانی مختلف فراهم آمده است.

از این رو، هیچ‌یک از دو وجه ثبوتی و اثباتی «سیره متشرعه» را نمی‌توان، صرفاً با داشتن نگاهی استقلالی و یک‌جانبه دنبال نمود و تنها با داشتن رویکردی همه‌جانبه در میدان بحث و نظر از این دسته مفاهیم مشابه است که می‌توان حق مطلب را در طریق ارائه پژوهشی جامع ادا نمود و زوایای تازه‌ای از بحث را گشود.

مروری بر تعاریف

عباراتی چون «استمرار عادت جمیع مسلمانان - بما هم مسلمون - و یا جمیع اهل مذهبی خاص و تبانی عملی آنان بر فعل و یا ترک چیزی» (مظفر، ۱۷۶/۳)، «فعل و یا ترک فعلی که از جانب گروهی از مردم متصف به دین یا مذهب معینی صادر شود» (حکیم، الأصول العامة، متن/۱۹۲-۱۹۳)، «سلوک عمومی متدینان در عصر تشریح» (صدر، المعالم، ۱۶۸) جملگی تعاریف ارائه شده برای «سیره متشرعه» است.

خاستگاه «سیره متشرعه»

«سیره متشرعه»، تنها بر تأسیسی اطلاق می‌گردد که تدین پدیدآورندگان، علت منحصره و تامهٔ تکون آن بوده است و خاستگاه دیگری برای آن قابل فرض نیست. از این رو جریانش در امور توفیقی محض شرط است.

نسبت «سیره متشرعه» با «سیره عقلا»

از جمله مباحث مهم در زمینه تبیین ماهوی و دلالی «سیره متشرعه»، نسبت آن با «سیره

عقلا^۱ و وجوه تشابه و تمایز آن دو، به لحاظ حجیت است. توجه کافی نیافتن به این مسأله، به خلط مبحث‌هایی انجامیده که مؤلفان فقهی و اصولی، گاه به آن دچار شده‌اند. در این زمینه می‌توان به کاربرد ناصحیح «سیره متشرعه» در مواضع عقلایی اشاره نمود (طوسی، ۱۳۴/۱؛ مصطفوی، ۲۵/۱) که در نظر برخی، در این گونه از موارد، بازگشت «سیره متشرعه» به «سیره عقلا» خواهد بود (خمینی، تهذیب الاصول، ۲۰۲/۲؛ همو، انوار الهدایة، ۳۱۵/۱؛ صدر، الاجتهاد و التقليد، ۹۷؛ حائری، ۳۹۳؛ مؤمن قمی، ۱۰۲/۲).

در این جا کوشش می‌شود، ضمن بیان شرایط حجیت «سیره متشرعه» با داشتن رویکردی مقایسه‌ای، رابطه دلالتی این دو قسم، روشن گردد.

۱- شرایط حجیت «سیره متشرعه»

از خاصیت انداختن «عرف»، به عنوان دلیلی مستقل در کنار سایر ادله (مغنیه، ۱۱۷/۶؛ علیدوست، ۲۰۱ و ۱۶۹) موجبات طرح آن را به عنوان یکی از اقسام «سنت» فراهم می‌آورد. در این صورت، «سیره متشرعه»، تمامی وجاهت خویش را در ناحیه مرجوع^۲ إلیه (سنت) دنبال می‌نماید و تبعاً این امر، اصرار بر لزوم اتصال آن به ادوار معصومان را مقتضی است. بر این اساس، سیره‌های معاصر یقیناً حجّت و کاشف قطعی از رأی معصومانند و اما سیره‌های غیر معاصر، کاشف ظنی از موافقت شارع و فاقد اعتبارند (مظفر، ۱۷۹/۳).

با تکیه بر چنین شرطی، دیدگاه رایج اصولیان، حجیت بی‌قید و شرط «سیره متشرعه»، پس از احراز معاصرتش با ادوار معصومان است (همان؛ صدر، مباحث الاصول، ۲۳۵/۲؛ نجم‌آبادی، ۲۵۸/۲؛ حکیم، المدخل إلی علم الأصول، ۷۶). گو آن‌که به صرف اثبات معاصرت، حجیت اقتضایی آن فعلیت می‌یابد.

لیکن به نظر می‌رسد، سخن بزرگان مبنی بر حجیت بی‌قید و شرط سیره‌های معاصر، از دقت لازم برخوردار نیست؛ بلکه اصل نخست، عدم سندیت «سیره متشرعه»، به عنوان یکی از اقسام «عرف» است. از این رو اعتبار «سیره» باید در ناحیه مرجوع^۲ إلیه (سنت) دنبال شود و

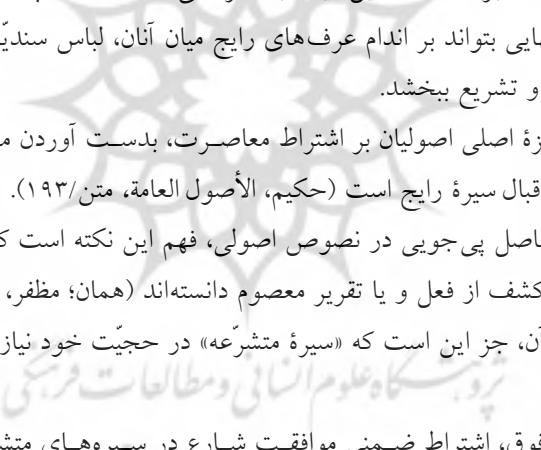
۱. مقصود از «سیره عقلا» میل عمومی عقلا به سلوکی معین است که شارع در تکوین آن نقش ایجابی نداشته است (صدر، المعالم، ۱۶۸). «حکم ظنی و غیر منجز عقل» (آشتیانی، ۱۷۱/۱)، «مصلحت حفظ نظام» (نائینی، ۱۹۳/۳)، «اراده سیاسی» (همان، ۱۹۲)، «تربیت پیامبرانه» (همان)، «تمایلات غریزی» (انصاری، فرائد الاصول، ۵۸۲/۲)، «عقل و فطرت» (فخلعی، پژوهشی در چیستی سیره عقلا، ۱۰۴) از جمله خاستگاه‌های شناخته شده برای «سیره عقلا» است.

تمامی وجاهتش در سایه موضع ملائم شارع، تحلیل گردد. در این مقام، تثبیت نظریه مختار را طی چند نکته اساسی سامان می‌بخشیم.

نخست آن‌که، با عنایت به اصل بنیادین اندیشه توحیدی - که حق مالکیت مطلق در عرصه تشریح از آن خداوند است - پذیرش راه کارهای بشری در امر تقنین، به مفهوم نهادن انسان در جایگاه خداوند و موجب شرک تشریحی است (فخلعی، بررسی شرط معاصرت سیره عقلا، ۸۶-۸۷).

دوم آن‌که، بی‌تردید اصل «توحید در تشریح»، در برابر هر یک از راه کارهای بشری - اعم از مسلمانان و غیر مسلمانان - که قد برافرازد، از قطعیات دین محسوب می‌شود. در طرف دیگر اندیشه شمول شریعت، 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 متشرعی - را تا وجهی شرعی نیابد، معتبر نداند. در این میان، به نظر نمی‌رسد که انتساب افراد به دین و یا مذهبی معین، به تنهایی بتواند بر اندام عرف‌های رایج میان آنان، لباس سندیت ببوشاند و به آن صبغه‌ای از تأسیس و تشریح ببخشد.

سوم آن‌که، انگیزه اصلی اصولیان بر اشتراط معاصرت، بدست آوردن موضع اثباتی و یا نفی معصومان، در قبال سیره رایج است (حکیم، الأصول العامة، متن/۱۹۳).

چهارم آن‌که، حاصل پی‌جویی در نصوص اصولی، فهم این نکته است که اصولیان، نتیجه احراز معاصرت را کشف از فعل و یا تقریر معصوم دانسته‌اند (همان؛ مظفر، ۱۷۹/۳). آیا دلالت این تعابیر و نظایر آن، جز این است که «سیره متشرعه» در حجیت خود نیازمند موافقت شارع است؟! 

حاصل نکات فوق، اشتراط ضمنی موافقت شارع در سیره‌های متشرعه - هم‌چون سیره‌های عقلایی - است. ^۲ طبق این منطق، وجه تمایز «سیره متشرعه» از «سیره عقلا» را باید در لزوم اثبات و طرق احراز موافقت شارع دنبال نمود.

به دیگر سخن، اصولیان، دلالت «سیره متشرعه» بر موضع موافق شارع را به دلالت برهان ^۱ی شیبه یافته‌اند. با این توضیح که: متشرعان معاصر با عهد ائمه، امکان اخذ احکام شرعی به طریق حسّی و یا نزدیک به حس را داشته‌اند. از دیگر سو، مفروض آن است که «سیره»، در

۲. در این باره یکی از شارحان بیان می‌دارد: «اساسی‌ترین شرط در حجیت «سیره متشرعه»، شرط معاصرت آن 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 می‌باشد» (حسینی، التعلیق و الشرح المفید، ۲۹۷/۱).

مسألهٔ شرعی محض منعقد شده است. پس اگر فرض شود که سلوک عملی آنان مرضی شارع نبوده، این به معنای فرض غفلت حسّی از سوی تعداد زیادی از مردم است که یا غفلت از اصل فحص داشته‌اند و یا غافل از فحص تام بوده‌اند که این به حساب احتمالات منتفی است؛ زیرا غفلت جمیع مردم در مسأله‌ای حسّی، پذیرفته نخواهد بود (صدر، بحوث، ۲/۴: ۲۴۲).

بنابراین، اگرچه اعتبار «سیرهٔ متشرعه» نیز در پیوند با سنت و موضع موافق شارع، تحلیل می‌گردد؛ لیکن، چون برخاسته از احساس متدینانه‌ای است که مفروض آن است که از هر گونه احساسات شائبه‌دار بدعت و وهم، دور است، دیگر نیازی به احراز موافقت از طریق فحص از رادع نیست؛ بلکه به صرف اثبات معاصرت، موافقت معصوم، محرز است؛ مگر آن‌که به دلیل خاص، ردعی قطعی ثابت باشد.

اما این بیان نمی‌تواند در مورد «سیرهٔ عقلاییه» تمام باشد؛ زیرا ممکن است، مرتکبات عقلایی به سبب نفوذ در مردم و تبدیل آن به عادت ناخودآگاه، منشأ استقرار سلوکی معین شده باشد و سبب آن، تنها در اخذ «سیره» از شارع منحصر نباشد. (همان؛ نجم‌آبادی، ۲/۲۵۹). از این روست که در نگرش برخی، علم یافتن به موضع‌گیری موافق شارع، ضروری است (عراقی، مقالات الاصول، ۲/۱۱۰-۱۱۱).

طبق دیدگاه دیگر، در اثبات دلالت «سیرهٔ عقلایی»، ناگزیر از بکارگیری دو قضیهٔ شرطی هستیم. نخست آن‌که، اگر شارع موافق با مضمون «سیره» نبود، قطعاً از آن ردع می‌نمود. دوم آن‌که اگر شارع از آن ردع می‌نمود، قطعاً به ما می‌رسید.^۳ بنابراین، از آن‌جا که ردعی واصل نیست، ردعی صورت نگرفته است (صدر، بحوث، ۴/۲۴۳) و این عدم وصول ردع، کاشف از عدم ثبوت ردع و در نتیجه، کاشف از امضای شارع است.^۴ از این رو، اگرچه می‌توان امضای شارع را به طریق اثبات عدم ردع بدست آورد، لیکن احراز عدم ردع، ضروری است.

۳. مبنای این استدلال آن است که میزان و عمق ردع از هر سیره‌ای، به ملاک اهمیت و بسط نفوذ آن «سیره» تعیین می‌گردد؛ بنابراین، خیر ردع معصوم از عمل فردی، ممکن است به ما نرسد، لیکن، ردع از تصرف همگانی، باید در اوضاع گوناگون تکرار گردد تا آن‌که متناسب با میزان نفوذ سیرهٔ مردوع گردد و تبعاً در نتیجهٔ اهتزاز که در ابتدای ردع از «سیره» ایجاد می‌شود، چنین ردعی، دقت متشرعان در سؤال و بازتاب آن در روایات را مقتضی است که به حساب احتمالات، مخفی ماندن همهٔ این روایات به دور از ذهن خواهد بود. (ر. ک: صدر، بحوث، ۴/۲۴۴).

۴. سپس همو در یک بیان تکمیلی، دلالت تام «سیرهٔ عقلاییه» را موقوف به سه مقدمه می‌نماید: ۱. ثبوت عدم ردع، دال بر امضای شارع است و به دو طریق برای اثبات این ادعا اشاره می‌نماید: (أ) طریق عقلی: توضیح اجمالی آن‌که، وظیفهٔ معصوم، 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 در برابر سیرهٔ عقلایی عام، ظهور حالی دارد در این که او موافق با این «سیره» است. البته این ظهور حالی، باید به مرتبهٔ 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 آن‌که ردع نوعی مستلزم تکرار در ادوار مختلف است. ۳. ردعی واصل نگردد. البته مقصود از عدم وصول ردع، عدم وصول مطلق ردع است،

بعضی دیگر، صرف عدم ثبوت ردع را در احراز موافقت شارع کافی یافتند (آشتیانی، ۲۷۷/۲؛ آخوند، ۳۰۳؛ عراقی، نه‌ایة الافکار، ۱۳۸/۳). به بیان آنان، «سیره عقلا» حجیت اقتضایی دارد و از آن‌جا که شارع سید العقلاست، عدم ثبوت مانع، آن را فعلی می‌گرداند (اصفهانی، نه‌ایة الدراية، ۲۳۳/۲؛ مظفر، ۱۷۷/۳) و لازم نیست عدم المانع ثابت شود.^۵

اگرچه طبق مبنای سوم، عدم ثبوت ردع، در حجیت بناهای عقلایی کافی است و به مانند سیره‌های متشرعی احتمال رادعیّت، مانع حجیت نمی‌گردد و تنها در صورت ثبوت ردع است که سبب کنار گذاشتن «سیره» می‌شود؛ لیکن این سخن، موجب منتفی شدن وظیفه فحص از رادع - آن‌گونه که در سیره‌های متشرعه مطرح است - نخواهد شد؛ بلکه در سیره‌های عقلایی، وظیفه فحص و یأس از رادع قطعی، همچنان ثابت است. از این روست که در باب حجیت «سیره عقلا»، تحصیل موافقت شارع، ولو به طریق عدم ثبوت ردع، شرط است و این در حالی است که «سیره متشرعه» به خودی خود و تنها با احراز شرط معاصرت، حجّت خواهد بود (اصفهانی، حاشیة المکاسب، ۱۰۵/۱ و ۱۰۴؛ مظفر، ۱۷۹/۳).

تفاوت «سیره متشرعه» با «سیره عقلا» نیز بنا بر آن دسته از مبانی که علم به موافقت شارع را شرط حجیت بناات عقلایی قرار داده و یا دست‌کم اثبات عدم ردع را شرط دانسته‌اند، روشن است.

گفتنی است، اکثر دانشیان، احتمال مطرح شده در باب رادعیّت آیات نهی از اتباع ظنّ (نجم: ۲۳ و ۲۸؛ اسراء: ۳۶) را صرفاً در باب سیره‌های عقلایی مطرح نموده و آن را در باب سیره‌های متشرعه منتفی دانسته‌اند (عراقی، نه‌ایة الافکار، ۱۳۷/۳ و ۱۳۸؛ صدر، مباحث الاصول، ۱۴۴/۲ و ۱۴۵؛ نجم‌آبادی، ۲۵۹/۲) که به باور ما، وجه تمایز را باید در نکته پیشین دنبال نمود؛ زیرا «سیره متشرعه» برخاسته از احساس خالص متشرعی است که در قوام سیره، وجه تعلیلی یافته است و به همین جهت، علم به موافقت معصوم - به صرف اثبات معاصرت - قطعی است. در این صورت، «سیره متشرعه» موضوعاً از شمول آیات نهی از اتباع به ظن خارج است.

نه آن‌که، مقصود فقط عدم وصول ردع در قالب خبری صحیح یا موثق باشد. بنابراین، وصول ردع ولو در محمل خبری ضعیف، در عدم تمامیت استدلال به «سیره عقلائی» مجزی خواهد بود. (ن. ک: همان، ۲۴۳ - ۲۴۴).

۵. تفاوت عملی دو دیدگاه سابق، 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 آن‌جا که احتمال ردع، مانع از اثبات عدم ردع خواهد شد، ورود رادع احتمالی در مسأله نیز قادح حجیت «سیره عقلا» خواهد بود. اما در سیره‌هایی که عدم ثبوت ردع در موضع موافق شارع کافی است، احتمال ردع اخبار ضعیف، نمی‌تواند قادح حجیت آنان باشد. (ن. ک: فخلعی، بررسی شرط معاصرت سیره عقلا، ۹۱).

۲- اقسام «سیره عقلائیة»

از آن چه گذشت، تمایز دلالی «سیره متشرعه» از «سیره عقلا»، با تکیه بر شروط حجیت، به خوبی روشن شد. هم‌اکنون وجه تمایز را در پرتو اقسام نیز تحلیل می‌نماییم.

مظفر، به ملاک شرایط حجیت، از سه قسم «سیره عقلا» یاد می‌کند:

۱. شارع در آن «سیره»، متحد المسلك با عقلاست و مانعی چون لزوم جهل و احتیاج، در این اتحاد مسلك وجود ندارد. مانند رجوع به بینه در مسائل مربوط به دادرسی. در این قسم، معاصرت، شرط نمی‌باشد و حجیت به صرف عدم ثبوت ردع، تمام است و حتی رادع احتمالی نیز نمی‌تواند قادح آن باشد؛ زیرا «سیره عقلا»، انگیزه از ادراکات ناب عقلی است و از آن‌جا که شارع، خود رئیس العقلاست و مانعی در جهت اتحاد مسلك وجود ندارد، می‌توان با استناد به قانون ملازمه حکم عقل و شرع، شرط بودن معاصرت را منتفی دانست. از دیگر سو، شارع در مقام شارعیّت سلوکی عقلایی دارد، مگر در مواردی که مانع باشد که در این صورت، ردع و یا موضع جدید شارع باید به دلیلی قطعی ثابت شود (مظفر، ۱۷۷/۳).

۲. اتحاد مسلك شارع با عقلا در مضمون «سیره»، ممتنع است؛ لیکن جریان «سیره» در امور شرعی، معلوم است. مانند بنای عقلا بر متیقن سابق. این قسم، پس از احراز معاصرت و به صرف عدم ثبوت ردع، حجیت می‌یابد؛ زیرا جریان «سیره» در امور شرعی نشان می‌دهد که «سیره» از موضوعات مورد اهتمام شارع بوده و اگر به آن راضی نمی‌بود - در صورت عدم وجود مانع از قبیل تقیه - به هر شکل ممکن از آن ردع می‌نمود و نهی خویش را به هر طریق به آنان می‌رساند (همان، ۱۷۷ - ۱۷۸).

۳. علاوه بر امتناع اتحاد مسلك شارع با عقلا در مضمون «سیره»، جریان آن در امور شرعی نیز معلوم نیست. مانند رجوع به اهل خبره در اثبات لغات. در این قسم، معاصرت و علم به موضع موافق شارع، دو شرط اساسی حجیت است؛ زیرا شارع در مسلك خویش با عقلا متحد نمی‌باشد و در نتیجه، نمی‌توان با استناد به قانون ملازمه حکم عقل و شرع، شرط معاصرت را در حجیت منتفی دانست. هم‌چنین، برای کشف موقف ملائم شارع بر اجرای «سیره» در امور شرعی، باید دلیل خاص اقامه گردد؛ زیرا چه بسا شارع، عقلا را از اجرای «سیره» منع کرده باشد و آنان نیز به تبع همین نهی، آن را در امور شرعی جریان نداده‌اند و یا آن‌که اگر مسلمانان از جانب خود - و نه به نهی شارع - «سیره» را در امور شرعی جاری نکرده‌اند، در این صورت

وظیفه شارع نیست که اگر به جریان «سیره» در امور شرعی راضی نباشد، از آن منع کند (همان، ۱۷۸).

با عنایت به اقسام پیشین، به دقت می‌توان مرز سیره‌های عقلایی را از سیره‌های متشرعه تمایز بخشید. با این توضیح که چنانچه در مقام بیان وجه تمایز، آن دسته از سیره‌های عقلایی منظور گردد که خاستگاهی کاملاً عقلانی و فطری دارند، نمی‌توان وجه تمایز را صرفاً در میدان اشتراط موافقت شارع - به طریق عدم ثبوت ردع - و فحوص از رادع در ناحیه سیره‌های عقلایی دنبال نمود؛ بلکه تفاوت دیگر، در میدان شرط معاصرت، آشکار می‌گردد؛ با این توضیح که می‌توان با استفاده از قانون ملازمه حکم عقل و شرع، قائل به شرط نبودن معاصرت در حجیت سیره‌های عقلایی شد و این در حالی است که در سیره‌های متشرعه، احراز معاصرت «سیره» با عصر معصوم شرط است؛ زیرا ممکن است «سیره»، انگیزته از عادات باطلی باشد که در میان جوامع اسلامی نیز ریشه دوانده است؛ به گونه‌ای که مخالفت با آن قبیح و رعایت آن حسن می‌نماید.

ولی چنانچه آن دسته از بناهای عقلایی اراده شود که در مسیر وحدت مسلک شارع با عقلا، مانع وجود دارد - چه «سیره» در امور شرعی جاری باشد و چه جریان آن در امور شرعی معلوم نباشد - باید وجه تمایز را صرفاً در باب شرط بودن احراز موضع موافق شارع و فحوص از رادع، در ناحیه «سیره عقلا» - بر خلاف «سیره متشرعه» - دنبال نمود و اشتراط معاصرت نیز در زمره وجوه تشابه آن دو است.

افزون بر این، در منابع متأخر شیعی، تفصیلات دیگری نیز گزارش شده است. به عنوان نمونه، شهید صدر از سه قسم «سیره» یاد می‌کند:

۱. سیره‌ای که بر امور توقیفی و شرعی محض واقع گشته و تشریح متشرعه در آن حیثیتی تعلیلی یافته است. نظیر «سیره متشرعه» بر جهر در نماز ظهر روز جمعه (در قالب فرض). به مانند چنین سیره‌ای، «سیره متشرعه به معنای خاص» گفته می‌شود.

۲. سیره‌ای که ممارست متشرعه بر آن، می‌تواند از حیث تشریحشان و یا به مقتضای طبع عقلایی‌شان باشد. مانند سیره اصحاب ائمه بر عمل به مضمون اخبار ثقات. به مثل چنین سیره‌ای، «سیره متشرعه به معنای عام» اطلاق می‌گردد.

۳. سیره‌ای که در آن احراز شده است که طبیعت عقلایی بدون وجود دواعی خارجی،

انعتقاد چنین سیره‌ای را مقتضی است (صدر، بحوث، ۲۴۷/۴ - ۲۴۸).

در دو قسم نخست، احراز معاصرت شرط است؛ زیرا در میدان استنباط، سیره‌ای مفید است که کاشف از موضع شارع باشد و این خود، متوقّف بر معاصرت «سیره» با عصر تشریح است (همان، ۲۳۷). هم‌چنین، هر دو به طریق برهان اِنّی حجّیت می‌یابند؛^۶ بدین معنا که صرف اثبات معاصرت، در حجّیت آنان کافی است (همان، ۲۴۸).

امّا نسبت به قسم سوم - که وجه تمایز «سیرهٔ متشرّعه» از «سیرهٔ عقلا» در قیاس همین قسم با دو قسم پیشین روشن می‌شود - کافی است ثابت شود، طبیعت عقلایی در صورت عدم ردع و رهایی از قیود خارجی، اقتضای چنین عملی را دارد؛ هرچند که عمل اصحاب و عقلای معاصر آنان بر طبق مقتضای این طبیعت، ثابت نگردد و امّا در حجّیت چنین سیره‌ای، عدم ردع باید ثابت شود؛ زیرا انعقاد «سیرهٔ عقلاییه» - بر خلاف «سیرهٔ متشرّعه» در دو قسم اخیر - معلول و زائیدهٔ بیان شرعی نیست، بلکه زائیدهٔ قضیه‌ای است عقلایی که شرعاً احتمال ردع از آن محتمل است (همان، ۲۴۷).

نسبت «سیرهٔ متشرّعه» با «سنّت»

مطالب پیشین نشان داد که حجّیت «سیره» - اعم از سیرهٔ عقلا و سیرهٔ متشرّعه - بر مبنای شرط «معاصرت» و به عنوان یکی از اقسام «سنّت»، پایه‌ریزی شده است. از این رو، سیره‌ای حجّت است که کاشف از «سنّت قولی»، «سنّت فعلی» و یا «سنّت 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 (حکیم، الأصول العامة، متن/۱۹۳).

لیکن باید توجه داشت، از آن‌جا که «سیرهٔ متشرّعه» به ملاک کشف از رأی معصوم در امور شرعی محض، حجّیت یافته است، حکم مستفاد از این قسم سیره، حکمی تأسیسی از جانب

۶. نقد: به نظر می‌رسد که معنای دوم نمی‌تواند به ملاک کاشفیت معلول از علت، حجّیت یابد؛ چه آن‌که، محتمل است که «سیره» ریشه در ارتکازات ناب عقلایی داشته باشد. به دیگر بیان، اگرچه غفلت از فحص نسبت به موقف شرعی از سوی جمیع متشرّعه، ممتنع است و در نتیجه، «سیره» - بنفسه - استناد به موقف شارع یافته و نیازی به فحص از رادع نخواهد بود؛ لیکن این سخن در مواردی که «ارتکاز» امری راسخ در طباع عقلایی باشد تمام نخواهد بود؛ زیرا در این صورت عمق رسوخ ارتکاز، احتمال غفلت جمعی از فحص را قوت می‌بخشد؛ به گونه‌ای که هم به موضع موافق شارع را به همراه خواهد داشت. با این توضیح، معلوم می‌شود که قسم دوم از «سیرهٔ متشرّعه» در حجّیت خود، نیازمند اثبات عنایتی زاید (فحص از رادع) خواهد بود؛ تنها می‌توان بیان داشت که در صورت وجود رادع، التزام و تدبیر متشرّعه، مانع از انعقاد «سیره» می‌گشت؛ بنابراین، صرف تحقق «سیره» برای اثبات عدم ردع کافی است و این بیان، تنها در مورد سیره‌های متشرّعی نوع نخست، صادق است (هاشمی، ۲/۲۴۷).

معصوم است که از قول یا فعل وی حکایت دارد (قوچانی، ۵۴۵/۲). طبق این منطق، می‌توان بازگشت «سیره متشرعه» را به «سنت قولی» و یا «سنت فعلی» منحصر دانست. به دیگر بیان، جریان «سیره متشرعه» در امور توقیفی محض، حاکی از وجود تأسیسی از جانب شارع در قالب قول یا فعل است که مبنای عمل متشرعه واقع گشته است؛ زیرا بنا بر دکترین شیعه، موضع منفعل شارع در توفیقات مطرح نیست و در این گونه مواضع، به ناچار بایستی سراغ از تأسیس شارع گرفت.

طبق این منطق، طرق دست‌یابی به رأی معصوم، منحصر در اخبار حاکی از کلام یا فعل وی نیست؛ بلکه، «سیره متشرعه» نیز اگرچه همانند روایات، به طور مستقیم، اخبار از قول و رأی معصوم ندارد و لیکن به نحو غیر مستقیم، دال بر آن است که عمل متشرعان، ناشی از توجیهی از جانب شارع است؛ توجیهی که به مقتضای زمان بر ما مخفی مانده است (حکیم، المدخل إلى علم الأصول ۷۴). به دیگر بیان، از وجود چنین سیره‌ای، حدسی قطعی بر وجود خبر حاکی از قول و فعل معصوم زده می‌شود که در گذر زمان ضایع گردیده است. چنین سیره‌ای، «خبر حدسی» نام می‌گیرد؛ هم‌چنان که روایات، اخبار حسنی نام دارند.

بنابراین، بازگشت «سیره متشرعه» به «سنت تقریری» امتناع وقوعی می‌یابد؛ چه آن‌که به لحاظ ماهوی، سیره متشرعه - به معنای مصطلحش - به سیره‌ای اطلاق می‌گردد که در امور توقیفی محض، جریان یابد و به هیچ عنوان، حیثیت عقلایی اصحاب سیره، در تکون آن، وجه تعلیلی نداشته باشد. این در حالی است که مقصود از «تقریر»، کشف تأیید و رضایت معصوم نسبت به چیزی است که عرف یا عقلاً، 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 در برابر افعال متشرعان، لغو و به دور از شأن شارعیت است. طبق این گفته، بازگشت «سیره متشرعه» به «سنت تقریری» محال می‌شود.

تنها یک فرض در مسأله باقی است و آن امکان بازگشت «سیره متشرعه» به «سنت تقریری» در مباحث مربوط به سنن^۷ است؛ زیرا ممکن است عملی در زمره سنن، از جانب فردی پایه‌گذاری شده و سپس در قالب سیره رایج، در میان متشرعه استمرار یافته و آن‌گاه امام آن را

۷. مقصود از سنن در این جا همان اعمال مستحب و نوافلی است که فرد بر انجامش، مستحق ثواب و اما بر ترک آن، غیر معاقب است (انصاری، الحدود الأنیقة، ۷۶/۱).

تقریر نموده است.

از دیگر سو، احکام مستفاد از بناهای عقلایی، به عنوان احکامی عقلایی، در زمره مسائل امضایی قرار می‌گیرند که در این صورت، «سیره عقلاییه» کاشف از «سنت تقریری» است؛ زیرا حاکی از تأیید شارع نسبت به مضمون آن چیزی است که عقلاً مستقلاً معتبر یافته‌اند. از این رو، سکوت معصوم 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 در برابر سلوکی جمعی، سکوت تقریرآمیز خویش را نشانی بر رضایت قرار دهد. قسم اخیر، با عنوان «سیره عقلا» شناخته می‌شود (صدر، دروس، ۱۱۶/۲ - ۱۱۵).

تحقیق فوق ما را به وجود سه تفاوت در رابطه با «سیره عقلا» و «سنت تقریری» 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 دال بر رضای اوست.
۲. در «سنت تقریری» فعلی جزئی، در منظر معصوم انجام می‌گیرد؛ به این معنا که حضور امام در محل وقوع فعل، شرط است و این در حالی است که آنچه در «سیره عقلا» اهمیت یافته، ممارست بر عمل، در زمان حیات امام است؛ هرچند امام مستقیماً شاهد بر آن نبوده باشد. به دیگر سخن، «سیره عقلاییه» به دلیل طبیعت گسترده‌اش، موضع‌گیری امام را در عصر حضور می‌طلبد و نبود موضع‌گیری سلبی، دلیل بر امضای مضمون «سیره» است.
۳. تفاوت دیگر 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؛ زیرا 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 همه این روایات به دور از ذهن است.

نسبت «سیره متشرعه» با «اجماع علما»

اکثر قریب به اتفاق دانشیان بر حجیت «سیره متشرعه» توافق یافته و به آن به عنوان سندی از اسناد کشف شریعت نظر کرده‌اند. با این وجود، برخی فایده آن را در میدان تأیید و ترجیح - در مقام اختلاف آراء و تعارض اخبار - منحصر دانسته‌اند (کاظمی، ۲۱۶). صاحبان این اندیشه برآنند که تنها صلاحیت «سیره»، تأیید حکم عقل - در صورت موافقت - و یا تأیید حکم شرعی ثابت شده به نص شرعی - در صورت مخالفت با حکم عقل - است (همان). محور اظهار نظر در این گفته، کاشفیت «سیره» نسبت به اجماع علما است. وجود چنین اندیشه‌ای، بهانه‌ای بدست داد تا نویسندگان نسبت «سیره متشرعه» و «اجماع مصطلح» را در عالم دلیلیت، مورد بررسی قرار دهند.

بر بنیان اندیشه فوق، حجیت «سیره»، حول یکی از دو محور ذیل شکل خواهد گرفت:

۱. مبنای حجیت «سیره»، کشف از اجماع علماست؛ اجماعی که خود کاشف از قول «حجت» است.

۲. مبنای حجیت «سیره»، کشف از رأی معصوم است (نراقی، ۶۹۱).

لیکن پیرامون محور نخست گفته شده: تحصیل وفاق علما، ضمن تحقق «سیره» ما را بی‌نیاز از حجیت «سیره» خواهد نمود (همان).

فرض تحقق «سیره» به همراه سکوت علما نیز مانع از انعقاد سیره کاشفه است؛ زیرا علما در مقام تبلیغ دین، بایستی نقش تبلیغی خویش را در برابر سیره رایج و کاشف از حکم شرعی، ایفا نمایند و چون سکوت ورزند، نشان از تحفظ آنان نسبت به مضمون «سیره» است. اساساً با وجود سکوت و تحفظ علما، چگونه می‌توان به چنین سیره‌ای صبغه شرعی بخشید؟! وجود مخالفت علما با سیره رایج نیز به طریق اولی، قادح حجیت آن است.^۸

طبق مبنای دوم نیز نمی‌توان برای «سیره» وجهی از اعتبار را قائل شد. توضیح آن‌که، «سیره» تمامی اعتبار خویش را در ناحیه معاصرت و احراز موافقت معصوم یافته است و این در حالی است که عمل غیر فقها (عامه مردم) نه نقل می‌شود و نه مضبوط است و اگر هم به ندرت ضبط شده، مربوط به اهل یک زمان و یک دوران است. به دیگر سخن، چگونه اثبات تحقق «سیره» از سوی عامه مردم - به مقداری که از عمل حجت کشف نماید - بدون واسطه

۸. در این میان یکی از اصولیان معاصر، ملاک تحقق و حجیت «سیره» را قیام غالب مردم در بنا نهادن بر آن دانسته است؛ هرچند تعدادی از علما با آن مخالفت ورزند (ر. ک: خرازی، ۳۲۸/۵).

شدن اقوال و افعال علما، امکان‌پذیر است؟! پر واضح است که تنها توسط فتاوای علماست که می‌توان شرط معاصرت را کسب نمود و بدون آن، اطلاع یافتن بر «سیره» کاری بس دشوار است؛ حال آن‌که با وجود آرای آنان، دیگر ما را حاجتی به «سیره» نخواهد بود (همان).

تقریر دیگر بحث آن است که گفته شود: «سیره متشرعه» بر دو مبنا استوار است: (۱) اختلاف علما دانسته نشود. (۲) اتفاق قولی و عملی فقها، ما را بی‌نیاز از «سیره» نکنند. لیکن تحقق «سیره» با دو شرط مذکور، نادر است؛ زیرا یا به واسطه وجود مخالفی از نص و فتوا، کاشفیت «سیره» دچار معارض می‌شود و یا آن‌که به واسطه تحقق اجماع در مسأله، بی‌نیاز از دلیلیت «سیره» خواهیم شد؛ فرض تحقق «سیره» بدون وجود مخالفی از نص و فتوا و یا بدون فرض تحقق اجماع در کنار آن نیز اگر محال نباشد، موردی به غایت نادر است. از این رو در کتب اصولی «سیره» را بنفسه به عنوان یکی از ادله محسوب نکرده‌اند (کاظمی، ۲۱۶).

دقت در بیان فوق و تأمل در مباحث دیگر، روشن می‌سازد که این اظهارات، نه تنها نقضی بی‌پاسخ بر حجیت «سیره متشرعه» نیست، بلکه تأکیدی بر آن است.

توضیح آن‌که، اشتراط معاصرت و موضع ملائم شارع در حجیت «سیره متشرعه»، مقتضی آن است که در مقام نسبت‌سنجی، اجماعات عصر حضور در کانون توجه قرار گیرد. اجماعات عصر حضور نیز ذیل اجماعات حسنی و یا در نهایت امر، ضمن اجماعات تقریری تحلیل می‌شود. در این میان، به نظر می‌رسد که اجماعات حسنی، معماگونه‌ترین سرنوشت را در میان اجماعات امامیه یافته است و هیچ‌گونه تصویر واضحی از ارتکازات سید مرتضی (علم الهدی، ۱۵۴/۲ - ۱۵۶) قابل تصور نیست؛ زیرا وجود رأیی متمایز از سوی فردی مجهول النسب که نشان از دخول حسنی امام در صف مجمعان داشته باشد (میرزای قمی، ۳۵۰) فاقد معنای محصل است. از این رو، تحصیل اجماعات عصر حضور، ممتنع است؛ گرچه امکان تحصیل رویکردی مجموعی و برآیندی از آن دوره - آن‌گونه که در «سیره متشرعه» مطرح است - وجود دارد.

در مورد اجماعات تقریری نیز باید به این نکته توجه نمود که گرچه حال غیبت با استظهار امضا از سکوت ناسازگار است (صدر، دروس، ۲۳۵/۱) 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 (مظفر، ۱۱۵/۳) و از این رو، حاجتی به توسل به اجماع نخواهد بود.

از دیگر سو، نهاد «سیره»، در فضا و رویکردی عمومی، پایه‌گذاری شده است؛ به گونه‌ای که صرف تحقق و استمرار رفتاری خارجی در بدنه جامعه ایمانی عصر حضور، می‌تواند لعاب عرفی بودن را از چهره عرف‌های رایج بزدايد و به واسطه کشف از رأی حجت، بدان صبغه‌ای از تشریح و تأسیس ببخشد.

بنابراین، روشن است که عنصر اتفاق در اجماع، مأخوذ است و این در حالی است که این عنصر، در «سیره» وجود ندارد؛ بلکه سلوکی اکثری، جهت انعقاد «سیره» کافی است (حکیم، الأصول العامة، متن ۴۰۶)؛ گرچه استثنائاتی هم در میان باشد.^۹ حاصل آن‌که، محدودیت‌های نهاده شده در طریق استناد به اجماع، پیدایش قطع به قول معصوم را کمیاب و راه را بر متصدی استنباط، تنگ می‌سازد و اگر رأی مشهور اکابر امامیه بر اعتبار اجماع نمی‌بود، بسیاری از اهل نظر، عصای احتیاط را بر زمین می‌نهادند و با کشیدن خط بطلان بر چهره مبهم اجماعات، پرونده رازآلود آن را در صحنه استنباط کنار می‌گذاشتند. این در حالی است که «سیره متشرعه» به صرف وجود گرایشی مجموعی، به منصفه 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 نسبت به «اجماع» خواهد یافت.

تثبیت نظریه مختار را با ذکر سخن پاره‌ای از اندیشمندان پی می‌گیریم:

در نگرش شهید صدر، «سیره متشرعه» غالباً حلقه میانی اجماع و دلیل شرعی است. وی در این باره اظهار می‌دارد: «توافق فقها بر حکمی که مستند به نصوص موجود نمی‌باشد، به ظن متأخم به یقین، کاشف از توافق عملی و ذهنی متشرعان عصر تشریح است و این به نوبه خود، کاشف از دلیل شرعی خواهد بود و به عبارت دیگر، توافق فقها، کاشف از روایتی غیر مکتوب است و این روایت غیر مکتوب، همان راه و رسم زندگی عملی و ذهنی عموم متشرعان می‌باشد» (صدر، دروس، ۲۴۷/۱).

مشاهده می‌شود، در نگرش شهید صدر - برخلاف نظر نراقی و تستری - این «اجماع» است که بر پایه «سیره» تحلیل می‌شود؛ از این رو به لحاظ رتبی، مقام «سیره» قبل از «اجماع» خواهد بود و وجود «سیره» ما را غنی از تحصیل اجماع خواهد نمود.

۹. البته نزد دانشیان متقدم، «ثبوت ردع» از جانب اکابر اصحاب نیز اگرچه هم‌ردیف و مترادف با ردع معصومان نباشد؛ لیکن اطمینان به مشروعیت «سیره متشرعه» را با مشکلی به غایت بنیادین مواجه خواهد نمود؛ حال آن‌که حجیت هر حجتی تا به علم ختم نگردد، تمام نخواهد بود (ر. ک: ابن‌زهره، ۱۶۰).

به بیان روشن‌تر، بر اساس دکترین شیعه، اجماع، نشئت یافته از دلیل شرعی معتبر است و «سیره» به واسطهٔ کاشفیت خود، حلقهٔ میانی اجماع و این دلیل شرعی واقع می‌گردد. گو آن‌که اجماع، مولود «سیره» و «سیره» خود نیز مولود دلیل شرعی است. در نتیجه، سخن نراقی و تستری در باب نیازمندی «سیره» به «اجماع» - در طریق کشف از رأی معصوم - فاقد معنای محصل است؛ زیرا با تحقق «سیره» دیگر حاجتی به تحصیل «اجماع» نخواهد بود.

برخی همین نکته را در مقام ردّ اعتراض محقق اصفهانی بر کاشفیت اجماع^{۱۰} به کار گرفته‌اند: «کسی ادعا نکرده است که مستند مجمعان به ناچار باید نصی روایی باشد تا آن‌گاه چنین اشکالی حاصل گردد؛ بلکه مستند آنان می‌تواند ارتکازات و سیره‌های متشرعی باشد که به لحاظ اعتبار، اقوی از روایت است. بنابراین، «سیرهٔ متشرعه» حلقهٔ واسطهٔ بین اجماع و دلیل شرعی خواهد بود» (حیدری، ۲۵۴/۲). وی اذعان می‌دارد که دأب فقها، ذکر ادلهٔ 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 «سیرهٔ متشرعه» است (همان).

برآیند کلی همهٔ این تعابیر، برتری «سیرهٔ متشرعه» بر اجماع مصطلح، به لحاظ حجیت است و از این رو، با طرح «سیرهٔ متشرعه» در بین مستندات، به راحتی می‌توان از ساز و کار رازآلود اجماع، دست شست.

نسبت «سیرهٔ متشرعه» با «ارتکاز متشرعه»

فقها در برخی از مواضع و آن هم در قالب استنادات خرد فقهی به «ارتکاز متشرعه» نیز توجه داشته و اجمالاً آن را در زمرهٔ ادلهٔ استنباط قرار داده‌اند. مقصود از این اصطلاح 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 (حسینی، الدلیل الفقهی، ۲۰).

بنا بر تعریف فوق می‌توان بیان داشت، حکمی که در اثر تکرار مستمر سیره‌های متشرعی مشروع، در ذهن ثبوت و استقرار یافته باشد را «ارتکاز متشرعه» نامند که به شرط معاصرت و عدم ثبوت ردع قطعی (انصاری، الموسوعة الفقهية، ۳۹۲/۲) دلالتی بسی قوی‌تر از «سیره»

۱۰. وی مدرک مجمعان را در «سنت حاکمی» منحصر و آن را نیز به جهت سندی و دلالتی مخدوش می‌داند؛ زیرا اولاً: مبانی فقها در اعتبار بخشی به اخبار آحاد متفاوت است و ثانیاً: از جهت دلالت نیز استظهار فقهای متقدم بر فقهای متأخر حجت نخواهد بود (اصفهانی، ۱۷۷/۲ - ۱۷۸).

مشرعه» دارد. لیکن، اثبات چنین نتیجه‌ای، خود در گرو تحلیل «ارتکازات مشرعه» بر پایه «سیره‌های مشرعی» در عالم تعین و وجود است؛ به دیگر سخن، تنها آن دسته از ارتکازاتی حجیت می‌یابند که معلول سیره‌های رایج و مشروع مشرعه 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 مشرعه نسبت به نوع حکم گردیده است که به لحاظ رتبه حجیت بر «سیره مشرعه» برتری دارد.

تثبیت نظریه مختار را با بررسی اندیشه‌ها در رابطه با نسبت ارتکازات و سیره‌های مشرعی در عالم تعین و وجود پی می‌گیریم.

حسینی شیرازی رابطه «ارتکاز» با «سیره» را از نوع تلازم عرفی علی - معلولی می‌داند. به دیگر سخن، هر سیره‌ای، نتیجه ارتکاز و هر ارتکازی، علت سیره است (بیان الاصول ۲۳۷/۱). لیکن با تأمل در مسأله، رابطه‌ای از نوع «عموم و خصوص من وجه» میان «ارتکاز» و «سیره» تصویر می‌یابد؛ زیرا ممکن است ارتکازی تحقق یابد، اما به علت وجود موانعی چون تقیه، سیره‌ای بر طبق آن شکل نگیرد. از طرف دیگر، تکون «سیره» ناشی از وجود مصالحی خاص در مسأله نیز محتمل است؛ بی آن‌که بر پایه ارتکازی قبلی تحلیل گردد.^{۱۱}

البته کلام آقای شیرازی نیز با تقریر ذیل قابل توجیه است:

استدلال وی در رابطه علی - معلولی «سیره» و «ارتکاز»، حول دو محور سامان می‌یابد: ۱. اعتقاد به انتفای حجیت در صورت وجود مانع ۲. تحلیل تلازم علی و معلولی در مقام حجیت. توضیح مطلب آن که، به باور وی، وجود موانع خارجی در هر مسأله‌ای، حجیت حجّت را تحت شعاع خود قرار می‌دهد. بنابراین، در ظرف تقیه، مانع (تقیه) با اصابت به حجّت، آن را فاقد حجیت می‌سازد. حال در محلّ بحث نیز اصابت مانع خارجی چون تقیه به ارتکازات ذهنی، منجر به عدم نمود خارجی آنان در قالب سیره رایج خواهد شد و در نتیجه این دسته از ارتکازات فاقد حجیت‌اند.

هم چنین به باور وی، نسبت «سیره» و «ارتکاز» را بایستی در مقام حجیت دنبال نمود. بر این بنیان است که در مقام دلیلیت، میان «ارتکاز» و «سیره»، رابطه‌ای علی - معلولی تصویر می‌یابد؛ زیرا بنا بر تحلیل پیشین - مبنی بر انتفای حجیت در صورت وجود مانع - تنها آن دسته

۱۱. تصویر رابطه فوق در قالب نسبت «عموم و خصوص من وجه» تنها علیت منحصراً «ارتکاز» را در معرض انکار قرار می‌دهد؛ یعنی ممکن است سیره‌ای ناشی از عاملی غیر ارتکاز چون وجود قوه تشریحی، جریان یابد. بر مبنای رابطه فوق، اگرچه «ارتکاز» مقتضی وجود «سیره» است و لیکن گاه به علت عدم تحقق موضوع و یا وجود مانعی از قبیل تقیه، تحقق «سیره» ممتنع می‌گردد.

از ارتکازاتی حجّت خواهند بود که با مانع خارجی مواجه نشده‌اند و در نتیجه در قالب سیره رایج، نمودی عینی یافته‌اند. بر این بنیان، علم به حجّت، موانع محتمل را منتفی می‌سازد؛ در این صورت است که با قاطعیت و در قالب قضیهٔ موجبهٔ کلیه می‌توان بیان داشت، هر ارتکازی، علت «سیره» خواهد بود.

آنچه گذشت، صرفاً تحلیل ذهنی نویسندگان از عبارت به غایت مجمل مؤلف مذکور است که ما را به مناقشات وارد بر کلام وی واقف می‌سازد.

نخست آن‌که، دو چیزی که مصنف بر آن باور یافته، محلّ بحث و کلام، و اثبات آن بر عهده مدعی است.

دوم آن‌که، بر فرض تمام بودن این دو باور و بنا بر تحلیل وی، صرفاً اثبات علیّت «ارتکاز» نسبت به سیره‌های رایج ممکن است و اما اثبات این موضوع که هر سیره‌ای نتیجهٔ «ارتکاز» است (در قالب قضیهٔ موجبهٔ کلیه)، دلیلی مستقل می‌طلبد؛ زیرا فرض حصول «سیره» بدون تحقق «ارتکاز» نیز محتمل است که وی متعرض آن نشده است. بنابراین، باز هم تلازم عرفی میان دو نهاد اثبات نمی‌شود؛ بلکه نهایت امر تصویر رابطهٔ «عموم و خصوص مطلق» میان آنان است؛ یعنی در مقام حجیت، هر ارتکازی، علت «سیره» واقع می‌گردد؛ لیکن «سیره» می‌تواند ریشه در «ارتکاز» داشته باشد و یا آن‌که بدون تحقق آن شکل گیرد.

دیگری نیز نسبت «ارتکاز» و «سیره» را چنین بیان می‌دارد: مراد از ارتکاز به عنوان دلیل، ارتکازی است که سیرهٔ عملی بر طبق آن موجود باشد و ارتکاز در حقیقت پشتوانهٔ فکری «سیره» به شمار آید (انصاری، الموسوعة الفقهية، ۳۹۱/۲). طبق این گفته نیز «سیره» بر پایهٔ «ارتکاز» تحلیل می‌گردد.

در مقابل، حکیم در الاصول العامة می‌افزاید: «افزون بر انعقاد فراوان «سیره» بر فعل و یا ترک عمل، یک نوع فهم عمیق نسبت به نوع حکم، در اذهان متشرعه شکل می‌گیرد و به عنوان ارتکاز متشرعی - مشروط به شرایطی - حجیت می‌یابد» (الأصول العامة، متن/۱۹۴). مشاهده می‌شود، طبق این گفته، «سیره» بر «ارتکاز» تقدّم وجودی دارد.

به اعتقاد نویسندگان این مقاله، هیچ‌یک از گفته‌های فوق در باب رابطهٔ «سیره» و «ارتکاز» تمام نمی‌باشد؛ بلکه نظر صحیح، ساختاری آمیخته از این دو، آن هم در مقام تفکیک دو قسم از سیرهٔ عقلایی و متشرعی است. بنابراین، ابتدا بحث را با محوریت بناها و ارتکازات عقلایی دنبال می‌کنیم.

سخن از نسبت «عموم و خصوص مطلق» در رابطه «سیره عقلا» و «ارتکاز عقلایی» تمام است؛ چه آن‌که، گاه محتمل است ارتکازی عقلایی منشأ یافته از فطرت و غریزه، تحقق یابد؛ لیکن به جهت وجود مانع و یا عدم تحقق موضوع در عالم خارج، در قالب سیره‌ای رایج، نمود خارجی نیابد. مثلاً در رابطه با ثبوت کربیت به طریق قول ذوالید چنین استدلال شده است: «سیره عملی در این مقام اگرچه به علت ندرت ابتلا، غیر ثابت است؛ لیکن سیره ارتکازی، محقق است؛ چه آن‌که نزد متشرعه تردیدی بر جواز اعتماد به خبر ذوالید در کربیت و نجاست و غیر آن دو وجود ندارد و سیره ارتکازی نیز هم‌چون سیره‌های عملی حجّت است» (حکیم، مستمسک، ۲۱۵/۱).

باید توجه داشت که گرچه در مثال فقهی فوق، سخن از «ارتکاز متشرعه» به میان آمده است، لیکن گویا عنوان متشرعه با توجه به حیثیتی عقلایی لحاظ شده است؛ زیرا اعتماد بر خبر ذوالید از مواضع عقلایی است؛ خواه مورد آن مسأله‌ای کاملاً شرعی از قبیل کربیت و نجاست باشد و یا مسائل عقلایی محض از قبیل ملکیت (خویی، ۱۵۷/۳؛ آملی، ۲۳۳/۱). در دیگر سو، می‌توان از ارتکازاتی عقلایی ناشی از فطرت و غریزه یاد نمود که منشأ تحقق «سیره عقلا» واقع شده‌اند. نظیر ارتکاز عقلا بر حجیت خبر ثقه که عقلا معیشت خویش را بر این اصل مرتکز مبتنی ساخته‌اند (انصاری، الموسوعة الفقهية، ۳۹۱/۲). در مقابل می‌توان به آن دسته از طریقه‌های عقلایی اشاره کرد که بر پایه ارتکازات قبلی تحلیل نمی‌گردند؛ بلکه خود رفته رفته منشأ تحقق ارتکاز شده‌اند. در واقع آن دسته از آموزه‌های پیامبران که بازتاب رهیافت‌های عقلی و تمایلات فطری است، موجب خیزشی عقلانی و تحقق سیره‌ای ریشه‌دار در جوامع بشری می‌گردد که با استمرارش رفته رفته به ارتکازی عقلایی مبدل می‌شود (فخلعی، پژوهشی در چیستی سیره عقلا، ۱۰۶). نکته قابل توجه آن‌که هر سیره‌ای عقلایی به ناچار باید به ارتکاز عقلایی مبدل گردد؛ چه آن‌که با استمرار و تکرار عمل حاصل «سیره»، موجبات تحقق «ارتکاز» فراهم است و سخن از حصول عاداتی مقطعی که منجر به حصول ارتکازات عقلایی نگردد^{۱۲} نیز ناشی از عدم درک لازم نسبت به ماهیت «سیره» است.

۱۲. این دسته از سیره‌ها به واقع ریشه در اراده سیاسی حاکم داشته که نتوانسته است عقول خردمندان را با خود همراه سازد و سپس به عنوان سیره‌ای فراگیر با استمرار خویش موجبات ارتکاز اذهان را فراهم آورد.

به دیگر بیان، عنصر تکرار و استمرار در ماهیت «سیره» اخذ شده است^{۱۳} و اگر فرض شود حاکمی جابر در برهه‌ای از زمان روشی را به زور پیاده نماید، از میان رفتن آن دبری نخواهد پایید (فیض، نقش زمان و مکان، ۲۳) و از این رو، عنوان «سیره» در 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» می‌انجامند. (موجبهٔ جزئیّه)
 برخی از ارتکازات فطری و عقلایی، منشأ تحقق «سیره» نخواهند شد. (موجبهٔ جزئیّه)
 هر سیرهٔ مستمرّ عقلایی، منجر به حصول ارتکازی عقلایی خواهد شد. (موجبهٔ کلیّه)
 پس از فراغت از مطلب فوق، هم‌اکنون بحث را با محوریت سیره‌ها و ارتکازات متشرعی پی‌می‌گیریم و نظریهٔ مختار خویش را بر چند نکته مبتنی می‌سازیم:

نخست آن‌که، تعیین نوع حکم به طریق ارتکازات متشرعی نشان از آن دارد که مقصود از واژهٔ شریعت در ابحاث مرتبط با کشف و استنباط حکم شرعی به طریق «سیره» و «ارتکاز»، «شریعت بالمعنی الاخص» و انحصار آن در احکام شرعی (آموزه‌هایی دربارهٔ رفتارهای مجاز و غیر مجاز، راجح و مرجوح و گزاره‌های اعتباری وضعی) است.

بنابراین در مباحث مرتبط با ارتکازات متشرعی، تشریح متشرعه ناظر بر احکام تکلیفی و وضعی است؛ بدون آن‌که معارف اعتقادی یا اخلاقی را نیز دربرگیرد. طبق این گفته، مقصود از «ارتکاز متشرعه» در لسان فقها صرفاً شعور و ادراک ذهنی آنان نسبت به نوع حکم اعمال عبادی (فروع) خواهد بود (تهانوی، ۱/ ۷۶۱-۷۶۰).

دوم آن‌که، آنچه مسلم است نیل به ره‌یافت‌های محض شرعی - در مسائل مربوط به فروع - نه به طریق فطرت و عقل؛ بلکه به طریق آموزه‌های اوصیای الهی و نیز مراجع مؤثّق دینی ممکن است؛ گو آن‌که متشرعه در عصر حضور، بر مبنای آموزه‌هایی از سنت قولی و فعلی معصومان بر حکمی از احکام شرعی التزام و ممارست یافته‌اند و رفته رفته در نتیجهٔ استمرار عمل، نوع حکم، مرتکز ذهن آنان شده است؛ گرچه هم‌اکنون منبع آن نامعلوم باشد.

سوم آن‌که، جریان «سیره» و «ارتکازات متشرعی» در امور شرعی محض، فرض تحلیل «ارتکازات متشرعی» بر پایهٔ فطرت و غریزه را بر نمی‌تابد.

۱۳. نائینی طریقه و بنای عقلا را تکرار و استمرار عمل عقلا - بما هم عقلا - می‌داند (ر. ک: نائینی، ۱۹۳۳ - ۱۹۲).

چهارم آن‌که، به نظر می‌رسد، بیان آموزه‌ها و فروع دینی از سوی معصومان نسبت به آن‌چه فاقد موضوع و زمینه برای تحقق است، کاری لغو بوده و اساساً بنای این بزرگان - دست‌کم در احکام و دستورالعمل‌های عملی - بر گزارش از آینده نبوده است. از این رو، فرض تحقق ارتكازی متشرعی ناشی از تعالیم پیغمبرانه و نیز مصاحبت متشرعه با نزدیکان آن حضرت در موضوعاتی که فاقد زمینه تحقق بوده است، وجیه به نظر نمی‌رسد.

حاصل نکات فوق، تصویر رابطه‌ای علی - معلولی میان «سیره» و «ارتکاز» در قالب قضیه‌ای موجبه و کلیه است که از جانب «سیره» سامان می‌یابد؛ به گونه‌ای که ممارست متشرعه بر اعمال سلوکی معین بر مبنای آموزه‌های دینی ائمه و به تبع آن، حصول «سیره»، علت تحقق «ارتکاز» واقع می‌گردد. مؤید این سخن را کلامی از مرحوم حکیم قرار می‌دهیم. وی بیان می‌دارد: «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» (حکیم، الأصول العامة، متن/۱۹۴) و اما اخذ عنصر «استمرار» در ماهیت «سیره» نیز فرض عدم حصول «ارتکاز» را از ناحیه برخی عرف‌های مقطعی منتفی می‌دارد.

نتیجه‌گیری

مقایسه‌انگاره‌های مطرح در باب حجیت دو قسم از دلیل «سیره» - «سیره عقلائی» و «سیره متشرعه» - ما را به محوری مشترک در گفته‌ها؛ یعنی موضع موافق شارع - که حداقل آن عدم ثبوت ردع است - واقف می‌سازد؛ زیرا آن‌چه در همه این گفته‌ها، به صراحت یا به ظهور مورد تأکید قرار گرفته، سخن از فعل و تقریر معصوم است که معنایی جز اشتراط ضمنی امضا ندارد؛ جز آن‌که در شیوه دلالت هر یک بر موضع موافق شارع، تفاوت‌هایی ظاهر می‌شود؛ به این معنا که در سیره‌های متشرعی، به صرف احراز معاصرت، شرط موافقت شارع با مضمون «سیره» فراهم است؛ زیرا حیثیت تشریح، مقتضی نفی هرگونه ردع احتمالی و اعتبار «سیره» رایج است و اما در مورد چگونگی احراز موضع موافق شارع در سیره‌های عقلائی، طرق سه‌گانه «لزوم امضا»، «لزوم اثبات عدم ردع» و «کفایت عدم ثبوت ردع» مطرح است. از این رو، متصدی استنباط کوشیده است تا به «سیره» در چهارچوب «سنت»، تفسیری روشن بخشد. در این میان، با توجه به جریان «سیره متشرعه» در امور توقیفی محض، بازگشت آن به «سنت قولی» و یا

«سنت فعلی» منحصر می‌شود؛ یعنی از وجود «سیره متشرعه»، حدس قطعی بر وجود خبری حاکی از قول و فعل معصوم زده می‌شود که در گذر زمان ضایع گردیده است. بنابراین اعتبار، «سیره متشرعه» می‌تواند به عنوان حلقه واسطه میان اجماع علما و کشف حجّت شرعی، نقشی اساسی ایفا نماید. به این صورت که فقیه با تحقق یافتن سیره کاشفه، فتوای خویش را به طور غیر مباشر بر قول و یا فعل معصوم، مستند می‌یابد. فراتر از این، با تحقق «سیره» دیگر نیازی به تحصیل آرای یک‌پارچه فقها و اجماع مصطلح نخواهد بود؛ زیرا از یک سو، فقها نیز به عنوان بخشی از جامعه ایمانی در این سلوک حداکثری داخلند و از دیگر سو، شیوع و نفوذ غالبی «سیره» در کشف از قول و رأی حجّت، کافی است. افزون بر این، «سیره متشرعه» با استمرار خود در بدنه جامعه ایمانی، منجر به حصول فهمی عمیق نسبت به نوع حکم در اذهان متشرعه می‌گردد. این چنین است که به شرط معاصرت و عدم ردع قطعی، دلالتی قوی‌تر از «سیره متشرعه» در میان ادله می‌یابد. از این رو، با وجود ارتکازات متشرعی عصر حضور، دیگر نیازی به تحصیل سیره‌ها و یا اجماعات دوران حضور نخواهیم بود.

فرجام سخن این‌که، آنچه نوشته شد ضمن شفاف‌سازی نسبت «سیره متشرعه» با تأسیسات مشابه، خواننده را با شرایط حجیت و موقعیت این نهاد در میان ادله استنباطی آشنا می‌سازد و اما با عنایت پروردگار ادله حجیت این نهاد در مقاله‌ای مستقل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

منابع

قرآن کریم

- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *کفایة الأصول*، قم: آل‌البیت، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- آشتیانی، محمد حسن بن جعفر، *بحر الفوائد فی شرح الفرائد*، قم: ذوی القربی، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- آملی، هاشم، *المعالم المأثورة*، به تقریر محمد علی اسماعیل پور قمشه‌ای، قم: مؤلف‌الکتاب، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
- ابن‌زهره، حمزه بن علی، *غنیة النزوع إلى علمی الاصول و الفروع*، قم: مؤسسه الإمام الصادق، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- اصفهان‌ی، محمد حسین، *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*، قم: سید الشهداء، چاپ اول، ۱۳۷۴ق.

- _____، *حاشیه کتاب المکاسب (ط - الحدیثه)*، محقق و مصحح: عباس محمد آل سباع قطیفی، قم: انوار الهدی، چاپ اول ١٤١٨ق.
- انصاری، زکریا بن محمد، *الحدود الأنیقة و التعریفات الدقیقة*، بیروت: دارالفکر، چاپ اول بی تا.
- انصاری، محمد علی، *الموسوعة الفقهیة المیسرة*، قم: مجمع الفکر الإسلامی، چاپ اول ١٣٧٣.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، چاپ پنجم، ١٤١٦ق.
- تهانوی، محمد اعلی بن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به تصحیح محمد وجیه و عبدالحق و غلام قادر و به اهتمام الویس اسپرنگر و ولیم ناسولیس، کلکته: شیانتک سوسیٹی آف بنگال ١٨٦٢م.
- حائری، عبدالکریم، *درر الفوائد (طبع جدید)*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ ششم، ١٤١٨ق.
- حسینی، محمد، *الدلیل الفقهی تطبیقات فقهیة لمصطلحات علم الاصول*، دمشق: مرکز ابن ادیس الحلی للدراسات الفقهیة، ٢٠٠٧م.
- حسینی، محمد علی، *التعلیق و الشرح المفید للحلقة الاولى*، قم: مؤسسه عاشورا، چاپ اول ١٤٢٨ق.
- حسینی شیرازی، صادق، *بیان الاصول*، قم: دار الانصار، چاپ دوم، ١٤٢٧ق.
- حکیم، محسن، *مستمسک العروة الوثقی*، قم: مؤسسه دار التفسیر، چاپ اول ١٤١٦ق.
- حکیم، محمد تقی، *الأصول العامة فی الفقه المقارن*، قم: مجمع جهانی اهل بیت، چاپ دوم، ١٤١٨ق.
- حکیم، محمد کاظم، *المدخل إلى علم الاصول دروس فی مبادئ علم الاصول*، قم: دارالفقه للطباعة و النشر، چاپ اول ١٤٢١ق.
- حیدری، کمال، *الدروس شرح الحلقة الثانية*، به قلم علاء سالم، قم: دار فراقه للطباعة و النشر، چاپ اول ١٤٢٨ق.
- خرازی، محسن، *عمدة الاصول*، قم: مؤسسه در راه حق، چاپ اول ١٤٢٢ق.
- خمینی، روح الله، *تهذیب الاصول*، مقرر: جعفر سبحانی تبریزی، تهران: اسماعیلیان، ١٣٨٢.
- _____، *انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ١٤١٥ق.
- خویی، ابوالقاسم، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، مقرر: علی غروی تبریزی، قم: دارالهدی، چاپ سوم، ١٤١٠ق.
- صدر، رضا، *الاجتهاد و التقليد*، محقق و مصحح: سید باقر خسروشاهی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة، چاپ اول ١٤٢٠ق.
- صدر، محمد باقر، *بحوث فی علم الاصول*، به تقریر محمود هاشمی شاهرودی، بی جا، مؤسسه دایرة المعارف الاسلامی، ١٤١٧ق.

- _____، *المعالم الجديدة للأصول (طبع قديم)*، تهران: کتابفروشی النجاج، ۱۳۹۵ق.
- _____، *مباحث الأصول*، به تقرير سيّد كاظم حسيني حائري، مقرر، بی جا، ۱۴۰۸ق.
- _____، *دروس في علم الاصول*، بيروت: مكتبة المدرسة، ۱۴۰۶ق.
- طوسي، محمد بن حسن، *العدة في أصول الفقه*، محمد تقی علاقبندیان، قم: چاپ اول ۱۴۱۷ق.
- عراقی، ضياء الدين، *نهاية الافكار*، به تقرير محمد تقی بروجردي، قم: دفتر انتشارات اسلامي، چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.
- _____، *مقالات الاصول*، قم: مجمع الفكر الاسلامي، چاپ اول ۱۴۲۰ق.
- علم الهدی، علی بن حسین، *النريعة الى اصول الشريعة*، تصحيح ابوالقاسم گرجی، دانشگاه تهران: ۱۳۴۶.
- علیدوست، ابوالقاسم، *فقه و عرف*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی، چاپ اول ۱۳۸۴.
- فخلعی، محمد تقی، مقاله «بررسی شرط معاصرت سیره عقلا با عصر معصومان»، فصل نامه علمی - پژوهشی *مطالعات اسلامی: فقه و اصول*، سال چهل و دوم، شماره پیاپی: ۸۵/۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، صص ۱۰۴ - ۸۵.
- _____، مقاله «پژوهشی در چیستی سیره عقلا و نسبت آن با حکم عقل»، فصل نامه علمی - پژوهشی *مطالعات اسلامی: فقه و اصول*، سال چهل و دوم، شماره پیاپی: ۸۴/۱، بهار و تابستان ۱۳۸۹ش، صص ۹۷ - ۱۲۶.
- فیض، علی رضا، مقاله «نقش زمان و مکان در فقه و اجتهاد»، *فصل نامه حضور*، ش ۵ و ۶.
- قوچانی، علی، *تعليقة القوچانی على كفاية الأصول*، قم: مكتبة الفقه و الاصول المختصة، چاپ اول ۱۴۳۰ق.
- کاظمی، اسد الله بن اسماعیل، *كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع*، احمد شیرازی، تهران: چاپ اول بی تا.
- مصطفوی، محمد کاظم، *القواعد الفقهيّة و يحتوي على خمسين قاعدة فقهيّة*، قم: مرکز العالمي للدارسات الاسلاميّة، چاپ اول ۱۴۲۶ق.
- مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، چاپ پنجم، ۱۴۳۰ق.
- مغنیه، محمد جواد، *فقه الإمام الصادق*، قم: مؤسسه انصاریان، چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.
- مؤمن قمی، محمد، *تسلید الأصول*، قم: مؤسسه النشر الاسلامي، چاپ اول ۱۴۱۹ق.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، *قوانین الأصول (طبع قديم)*، تهران: المكتبة العلمیة الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۷۸ق.

- نائینی، محمد حسین، *فوائد الاصول*، به تقریر محمد علی کاظمی خراسانی، قم: جامعة مدرسین حوزة علمیة، چاپ اول، ١٣٧٦.
- نجم آبادی، ابوالفضل، *الاصول: من تقریرات بحث العلمین الایتین النائینی و العراقی*، قم: مؤسسه آیه الله العظمی البروجردی لنشر معالم اهل البیت، چاپ اول، ١٣٨٠.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی، *عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیة، چاپ اول، ١٣٧٥.
- هاشمی شاهرودی، محمود، *اضواء و آراء: تعلیقات علی کتابنا «بحوث فی علم الاصول»*، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، چاپ اول، ١٤٣١ق.

