



نقش شناخت‌های بشری در معرفت دینی

(بررسی بناء عقلا)

سیدعباس حسینی قائم‌مقامی

پیشگفتار

از خصوصیات بارز و بلکه عمده فقه غنی شیعی آن است که از آغاز در بیت عصمت^(ع) متولد و در دامان اهل بیت^(ع) پرورش یافته و همواره با اجتهاد و استنباط همراه بوده است، چه اینکه از همان اوان در سرلوحه جبین آن کلام پرعمق «علینا القاء الاصول و علیکم التفرع»^(۱) تلاکؤ داشته و دستور به فقیهان از همان آغاز «افتلنناس»^{*} بوده و همین، ضامن پویایی و تحرک آن گردیده و بدین‌سان «ستنی و پویایی» دو وصف ممیز فقه ممتاز و غنی شیعه قرار گرفت.

در این راستا اجتهاد مجتهدان و استنباط مستنبطان برعمق و دقت آن افزوده است و آنچه این عملیات استنباطی که در قالب غور و بررسی عمیق و دقیق صورت می‌گیرد، مطلوب طبع اساطین و زمامداران فقهی قرار داشته و دارد که شرط اساسی حیزت مقام منبع «اجتهاد» را جهد بلیغ و سعی وسیع در این بررسی دانسته و حد آن را «استفراغ و سعی» تعیین نموده‌اند. بنابراین، نه تنها کسی بواسطه این «سعی وسیع» مورد طعن

و ظن قرار نگرفته بلکه هر آنکه سعی‌اش در این میدان بیشتر، علوش در مرتبت افزون‌تر بوده است.

گاه در این عرصه آنچه‌ان شعله «بحث و جدال احسن علمی» بالا گرفته که ناآشنایان، تبادل افکار را تنازع افراد توهم کرده‌اند، غافل از آنکه این «جدال علمی» آنچه‌ان با «صفای عملی» آمیخته شده که همچو صاحب حدائق- با مذاق نیمه اخباری- که در قطب مخالف اندیشه و تفکر با مرحوم آقا محمد باقر وحید بهبهانی- با مذاق اصولی- قرار داشت، همو را به میدان عمل، برخود ترجیح داده و در «نماز جماعت» او حاضر می‌شد.

و این جدال علمی نه‌تنها در عمل او تأثیر نداده بلکه در غایت صفاء ، دیگران را به درس او رهنمون ساخته و به وقت مامت نیز وی را وصی خویش قرار داده و دفع اشکال مقدر در اذهان را نموده و از قبل او

*قال الصادق(ع) لا بان بن تغلب: یا اباان اجلس فی المسجد و افتلنناس قانی احب ان یری فی شیعتی مثلک (رجال نجاشی)

اعتذار می‌جوید: «او به وظیفه‌اش عامل است و من نیز به وظیفه خود».

بررسی «تاریخ فقه» که آمیخته با تاریخ «فقیهان» است شناخت دقیق و صحیحی را از این مطلب بدست می‌دهد.

اختلافات اساسی فقیهان در فروع مختلف فقهی گویای این واقعیت است، در بسیاری از ابواب موضع‌گیری‌های فقهی فقیهان ارجمندی چون ابن ابی‌عقیل آنچنان در تضاد با انظار قاطبه فقیهان شیعی است که گویند: بیشتر از آنکه در فتاوی‌های همسویی با نظر شیعه، لحاظ گردد توافق با عامه دیده می‌شود. و یا فتاوایی همچون صحت وضو با آب مضاف، و جواز قضاوت زنان و...

از فقیهان بزرگوار هم چون سید مرتضی و مقدس اردبیلی و... که هر کدام خود قافله‌سالار خیل عظیمی از فقیهان دیگر بوده‌اند حکایت از این حقیقت دارد و این شدوذ فتاوا نه تنها ذره‌ای از قدر و منزلت آنان نگاهیده بل نشان از «قدرت استنباط» و شجاعت در اجتهاد آنان دارد.

هر از چندگاهی فقهی از میان فقیهان کارآموده شیعی، نهضت و جنبشی علمی در طریقه استنباط فقهی ایجاد کرده و متأخرین خود را تحت‌تأثیر قرار داده و احياناً احساسات علمی آنان را

برانگیخته‌اند. زمانی ابن جنید اسکافی، با فتاوی‌های خود حساسیت شخصیتی چون شیخ مفید را برانگیخته و زمان دیگر

شیخ طوسی (م ۴۶۰ هـ) با نوشتن «مبسوط» فصل نویسی در طریق

استنباط فقهی می‌گشاید و در «خلاف»،

«فقه مقارن» را بنا می‌نهد و بدین سان به حق، «شیخ الطائفه» نام می‌گیرد و مدت‌ها

رهگشای فقیهان بعد از خود می‌گردد؟

و در عصر دیگر، گرانمایه‌ای چون «ابن ادریس حلی» (م ۵۹۸ هـ) جو غالب را شکسته و بذری بازنگری در اندیشه‌های فقیهان بویژه شیخ الطائفه را در سرزمین جان فقیهان بعدی می‌کارد و بدینسان امانت عظیم فقه و میراث پر ارج علم دست به دست «امینان فقه آموزده» چرخیده و تا به امروز بدست ما رسیده است.

در میان ادوار تجدد و تطور فقه باید عصر حاضر را عصر فقیه بصیر حضرت آیت‌الله العظمی امام خمینی دانست؛ آنچه نقطه آغاز دور جدید شد تبیین و تشریح دخالت دو عنصر «زمان و مکان» در مقام استنباط است که در پرتو «حکومت اسلامی» آشکار گردید.

هر چند آنجناب مجال بسط مقال علمی را در این باب نیافت، لکن با ایجاد زمینه عملی لزوم نگرش دوباره از این زاویه را به روشنی بر همگان ثابت نمود که به حق باید گفت: اثر این حرکت به مراتب از یک کار پردامنه دقیق و عمیق و لکن فردی افزونتر شد و عمل او بسان حفر جویباری به عمق جوامع بشری و درازای ادوار تاریخ بود که البته فقیهان و کارآمودگان در مکتب فقه

در کتاب مقابسات الانوار (ص ۵) در مورد شیخ طوسی آمده است: «... کتب وی در مسائل فقهی غالباً مرجع فقیهان بعد از وی بوده بطوری که بسیار یافت می‌شود که محقق و علامه و دیگران فتاوی‌های شیخ را بدون اینکه به وی نسبت دهند نقل می‌کنند و آنگاه نظر خود را به ادامه آن ضم می‌نمایند...»

و نیز در جای دیگر از شیخ به عنوان گشاینده دربهای اندیشه و تحقیق یاد شده است: «الشیخ الاجل الاعظم الا فخر الموبد... مهسل سبل النظر والتحقیق، مفتاح ابواب الفکر والتدقیق...» (ص ۱۴)

برای آن بزرگ بودند، حتی ابن‌ادریس حلی که بی‌مهابا آراء وی را به «میدان نقد علمی» کشید!

ولی حال باید ببینیم ما نیز شاگردان خلف و شایسته‌های برای آن بزرگ اندیشمند شیعی بودیم؟ یا اینکه کلفت تکلیف تحقیق و تدقیق را بر دوش او و همچو او گذارده‌ایم و بر سر «خوان نعمت» گسترده‌آنان نشستیم و بدون هیچ زحمتی گاه دستی به طرفی دراز نموده و اطعمه آن سفره را گزیده و به کام می‌گیریم.

آیا نباید در بسط این سفره و تنوع بخشیدن به اطعمه آن ما نیز خود سهیم باشیم حتی به مقداری که از امتزاج چند طعام، طعام دیگری را در راستای اشباع علمی و پاسخگویی به نیازهای عملی فراهم آریم؟! !!!

این حقیر هم اکنون مجال تفحص را نداشته و نمی‌دانم تا چه اندازه این برداشتم می‌تواند به واقع نزدیک باشد ولی گمان دارم به اندازه‌ای که در مقام خطابه - نه برهان - به کار آید، مستند به تحقیق

«متفکر بزرگ شهید مرتضی مطهری می‌فرماید: «مرحوم آیه الله حجت، در تشریح اجتهاد می‌فرمودند: اجتهاد اصل معنایش این است که یک مسأله جدید که شخص نسبت به آن هیچ سابقه ذهنی ندارد و در هیچ کتابی هم طرح نشده است به او عرضه شود و این شخص بتواند فوراً آن مسأله را بر اساس اصولی که در دست دارد به طور صحیح تطبیق کرده و استنتاج نماید، اجتهاد واقعی این است و الا آمه و ختن مسائل جواهر [الكلام] و حفظ کردن مقدمه و صغری و کبری و نتیجه آن و اینکه مثلاً فهمیدم که صاحب جواهر چنین می‌گوید: و من هم نظر او را انتخاب کردم! اینها اجتهاد نیست، اجتهاد ابتکار است... بنابراین عده‌ای از مجتهدها در واقع مقلدند، مقلدهایی در سطح بالاتر...» (تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۷ و ۸، ط الزهراء، تهران).

سنتی جعفری (ع) وظیفه داران آب اندازی این جویبار عمیق و طویل هستند.

دخالت دو عنصر زمان و مکان در اجتهاد چیزی نیست که در عصر جدید ابداع شده باشد بلکه از دیر زمان تأثیر آن دو به خوبی در فتاوی بسیاری از فقیه‌های اقدمین دیده می‌شود. اگر فقیهانی چون شیخ طوسی در مبسوط، علامه حلی در کتب تذکره، قواعد، تحریر، مختلف و... و بعدها کسان دیگری همچون محقق کرکی در جامع المقاصد دست به تشقیق شقوق و تفریع فروع فقهی زده‌اند و مسائل متعددی را در کتب خویش وارد و پاسخ آن را ارائه داده‌اند، همگی حکایت از «زمان‌شناسی و واقع‌نگری» آن بزرگواران دارد.

هر چند ممکن است از دید فقه‌آموز عصر حاضر بعضی از آن فروعات، «غیر ضرور و بل مضیع فرصت» تشخیص داده شود ولیکن نباید از نظر دور داشت که آن مطالب مطروحه، در عصر آنان کاملاً منطبق با حوائج و نیازهای ضروری مردمان بوده ولی اینکه ما بدون هیچ بازنگری و گذر دادن از صافی احتیاج و نیاز، همان فروعات با همان سبک و شکل را - طایق النعل بالنعل - در کتب عصری خود منعکس نماییم نشان از عدم شناخت و تجربه نیاموختگی ما دارد و مسلم است اگر مطالب عصری ما نیز در اعصار بعدی طرح گردد چه بسا آیندگان نیز همان قضاوت عجولانه را خواهند نمود. شیخ طوسی با نوشتن دو کتاب «مبسوط» و «خلاف» دو متد و طریقه جدید را در بررسی‌های فقهی آموزش داد و به حق آموزگاری شایسته برای متأخرین خود بود. و آنان نیز غالباً شاگردان خوبی

بنابراین عدم توجه تام و شایسته فقیهان پیشین به مباحث حکومتی و اصل ولایت فقیه^۳ را نباید ناشی از عدم اهتمام والعیاذ باللله درد ناآشنایی آنان دانست بلکه بعید نمی‌نماید که این خود شاهدی بر «زمان آشنایی و موقعیت‌سنجی» آن بزرگواران است (هر چند همراه رایحه‌ای از کاستی در آینده‌نگری باشد) چرا که آن بزرگواران زمینه‌های عملی و اجرایی آن را مفقود و ابل معدوم می‌دیدند، بنابراین طرح و صرف وقت به پای آن را چیزی جز تضييع وقت و نیز غفلت از اهم و بل مهم نمی‌دیدند! آن هم در چارچوب محدود حوزه‌های قدیم- که به مراتب از جهت محدودیت قابل مقایسه با اعصار متأخر و معاصر نیست-.

از این رو آنان یا آن مباحث را متروک گذرانده و یا به نحو گذرا طرح کرده‌اند، ولی اینها هیچکدام خدش‌های به مقام علمی و عملی و زمان آگاهی و موقعیت‌سنجی آنان وارد نمی‌سازد، لذا یک‌یک اعظام فقیهان

در «وسيله» در ضمن موارد احتکار می‌فرماید: «الاحتكار يدخل فی ستة اشياء الحنطه والشعیر والتمر والزبيب والسحن والملح...» (الجوامع الفقهیة، ص ۷۴۵، ط سنگی)

مرحوم شیخ حسن، صاحب معالم، در بحث اجماع به نقل از پدر خود می‌فرماید: «ان اکثر الفقهاء الذین ینشأوا بعد الشیخ [الطوسی] كانوا یتبعونه فی الفتوی تقلیداً له لکثرة اعتقادهم فیة و حسن ظنهم به...» (معالم الدین، ص ۱۷۹، ط اسلامیة، تهران).

شاهد آن اینکه برخی روایات مربوط به «ولایت فقیه» را بعضی از فقیهان پیشین بطور مقطع در کتب خویش نقل کرده‌اند و آنگاه پسینان وی بدون مراجعه به مأخذ اصلی، آن را بطور مقطع بازگو نموده و سپس اشکالاتی وارد نموده‌اند که با توجه به صدر و ذیل روایت کنه حذف گردیده مرفوع است.

می‌باشد و آن اینکه در میان موارد احتکار که در کلمات فقیهان آمده، بعضاً علاوه بر موارد مذکور در روایات «ملح» (نمک) نیز اضافه شده^۴ بدون آنکه این زیادت سابقه‌ای در روایات داشته باشد، تا آنجا که به خاطر دارم این زیادت در کلام قبل از شیخ دیده نمی‌شود و نخستین بار در کلام شیخ طوسی که به حق آغازگر فصل مهمی از ادوار فقه بوده آمده، و از آنجا که شیخ تا دیرزمانی در متأخرین خود اهم تأثیر را داشته بطوری که عصر بعد از او را عصر مقلده^۵ نام نهاده‌اند، این مورد (ملح) تحت تأثیر وی در کلام فقیهان متأخر همچون ابن حمزه آمده است.

آنچه در این زمینه ذهن خلجان می‌کنند آن است که احتمالاً شیخ طوسی با توجه به نیاز عصر خویش نمک را داخل مصادیق احتکار نموده و از این رو آن بزرگ به حق فقیه زمان شناس عصر خویش بوده و اینها همه از دخالت دو عنصر «زمان» و «مکان» در اجتهاد از دیدگاه قدماء اصحاب حکایت می‌نماید.

و همینطور فقیهی همچون محقق کرکی که به بحث مفصل از مطالبی چون مقاسمه (که تا قبل از آن به طور جانبی و گذرا، مورد تعرض قرار می‌گرفته) و دیگر مباحث غیر عبادی و اقتصادی، ناشی «از زمان آگاهی» و «درد آشنایی» وی که با توجه به مجال فعالیتی که در برهه‌های محدود از زمان- عصر حکومت صفوی- که میزان تصاعدی ظلم پائین آمده و نمودار نزولی عدل تا حدی بالا گرفت و زمینه برای اعمال و اجراء احکام آماده‌تر شد، بدین مهم دست یازید.

داشته باشند، بلکه اساساً به مقتضای اتحاد در اصول، هیچگونه اختلافی بین آنها یافت نمی‌گردد و صرفاً مرز اختلاف تا محدوده «فروع» محصور است. از اینرو اساساً کوچکترین اختلافی بین «سنتی» و «پویا» نتوان جستجو کرد و این دو با یکدیگر اتحاد و بل «وحدت» دارند و همین منظور نظر پیر ره‌نشانمان بود که مکرر در مکرر، سخن از پاسخیابی احتیاجات عصری از متن فقه سنتی و جواهری سر می‌داد.

و لکن آنچه تذکر بدان بی‌فایده نیست و نسبتاً علمی در عصر معاصر بعد «صفای عملی» مخدوش شده و متأسفانه به میزان آن جدال احسن علمی نیز رو به ضعف رفته و خدشه‌پذیرفته است، و در این میان نیز متفقهان مزه فقه ناچشیده، از یک طرف و فقه ناخوانده‌های سست ایمان و عقیدت و خلط‌کنندگان مرز «تحجر» و «تعمد»، از طرف دیگر نیز به خیال خام دست‌یابی به نامی و نانی کوثر زلال محبت و صمیمیت علمی و عملی را گل‌آلود، و آتش‌بیار این معرکه را عهده‌دار شده و بر شعله‌های کاذب آن زبانه بخشیدند و گاه «سنت» را به رخ «پویاطلبان» و گاه «پویایی» را به رخ «سنت‌طلبان» کشیدند و حال آنکه «سنتی» چیزی جز «پویایی» نیست و بالعکس!

و بعضاً دوستان در حال و هوای مدرسه و مجذوبان صفای «بحث» برکت‌زای «طلبگی» نیز غیرقاصدانه بدین آتش نزدیک شدند، هرچند خاموش کن هر فتنه‌ای در زمان ما که خود بی‌پاکننده شراره‌های عشق و دوستی و صفا بود، به

برجسته اعصار گذشته را می‌توان به جرأت به عنوان ممتازترین و عالی‌ترین فقیه عصر خود داشت.

در این راستا آنچه وظیفه ما می‌باشد آن است که دقیقاً قدم بر قدمگاه آنان گذارده و خلیف صالحی برای آن سلف صالح باشیم و اینجاست که به اعتقاد ما جامعه حاضر و هر جامعه دیگری در اعصار دیگر را به راحتی می‌توان با «مبسوط» شیخ و «تذکره» علامه و «جامع المقاصد» محقق کرکی و... به نحو احسن اداره نموده و مدینه فاضله اسلامی را بنا نهاد.

باید توجه داشت که در این ادعا نباید بین «ناشی» و «منشأ» خلط نمود، اگر گفته می‌شود که مبسوط شیخ چنین قدرتی را دارد از قبیل ذکرالناسی و ارادةالمنشأ - که همان ذکراللازم و ارادةالملزوم است - می‌باشد که نه تنها این سخن نباید موجب چنین توهمی گردد. بلکه به حکم ابلغیت کنایه، بایستی دافع توهّمات محتمله دیگر نیز باشد.

توضیح آنکه آنچه «منشأ» کتاب فقهی عظیم مبسوط و... شده قادر می‌باشد، در عصر حاضر نیز مبسوط قرن پانزدهم و اعصار دیگر را بنگارد که مبسوط این قرن، همان مبسوط قرن پنجم است - به حکم اتحاد در منشأ - و هر دو شوونات و تطورات یک حقیقت هستند و آن اصول و امهاتی است که فقه غنی سنتی متضمن آن است، همان فقه سنتی‌ای که شرف شرافت انتساب به منبع عصمت و بالاخص وجود مقدس ولایت‌مآب جعفری^(ع) را دارد.

و باز توهم نشود که این دو مبسوط بایستی در جمیع جهات، با یکدیگر اختلاف

وقت مناسب پرده از یگانگی برداشت و وظیفه را بر همگان سنگین و سنگین تر کرد. هنوز دقیقاً روشن نیست که چرا در عصر حاضر برخی صاحبان اندیشه، اندیشه غیرمطابق خود را می‌کوبند و صاحب اندیشه مخالف نیز بسان رزمجوی میدان جنگ که تمام هم‌خویش را علیه دشمن بکار گیرد و اندیشه خود را همچون پیکان رزم تند و تیز به قصد تحمیل به طرف مقابل حواله می‌دهد. ولی هر چه هست این روشن است که حوزه صفای عملی بی‌خدشه نمانده است و باید نخست صاحب حدائق و آقا باقر وحیدی را جستجو کرد، آنگاه صفای علمی و عملی را آرزو نمود.

البته فراموش نشود همانطور که اشارت رفت در تمام اظهار نظرها آنچه که در محدوده دو حوزه علم و عمل باید در منظر نظر باشد اولاً، اندیشه صلاح و اصلاح و ثانیاً، اعتدال مزاج علمی و فقهی و عدم انحراف به دو طریق افراط و تفریط است که هر دو کاشف از جهل می‌باشد و الجاهل اما مفرط او مفرط.

از جمله مطالبی که جای تأمل دارد تأثیر افکار و اندیشه‌های بشری در استنباط احکام شرعی است که بعضاً سخنانی در این زمینه دیده می‌شود و اشکال عمده «فقد میزان مشخص» در محک انظار در این سخنان نیز وجود دارد و گاه... روی همین جهت در این نوشتار سعی شده تا اولاً، برای اینکه صبغه علمی آن محفوظ بماند و نیز از چارچوب اصول ثابت استنباط خارج نشود و نویسنده از آنچه فرار می‌کند گرفتار نیاید و ثانیاً، از جهت آنکه تشخیص شد ریشه‌های اصلی، بررسی نقش اندیشه‌های بشری در استنباط (که تبیین تأثیر «زمان و مکان» در آن را نیز در پی دارد) را باید در بحث اصولی «بناء عقلا» جستجو نمود، لذا این عنوان را برای طرح مباحث اینچنینی بهانه قرار دادیم که البته سعی بر آن بوده تا بحث «بناء عقلاء» نیز «ابتر» و «مغفول عنه» نماند.

و در این راستا بایستی مرز بین آزادی در استنباط از آزادی در اعتقاد (که ملازم و بل نفس لا ابالی گری است) و نیز مرز «تعبد» (که ممکن الجمع با تعقل است) از «تحریر» (که مانع الجمع با تفکر می‌باشد) باز شناخته شده و فرار از «چاله» گرفتاری در «چاه» را حاصل نشود و...

تذکر چند نکته:

اولاً هدف از این نوشتار صرفاً ایجاد انگیزه برای دقت نگری و بازبینی ابواب معاملاتی فقه و در راستای آن پاسخ طلبی مشکلات و نیازهای اجتماعی حاضر از «فقه

بررسی اعمال وریشه‌یابی آنها اندیشه‌های آنان را کشف نمود، ذیلاً بعضی از بناات و اندیشه‌های مردم را در قالب مثال بیان نموده و سپس وجه افتراق و امتیاز آنان از یکدیگر را شرح می‌دهیم.

۱- قاطبه مردمان، حمایت از حیوانات بی آزار را پسندیده شمرده و در صورت امکان بدان اهتمام می‌ورزند.

۲- قاطبه مردمان، شجاعت را پسندیده و در صورت امکان بدان اقدام می‌ورزند.

۳- قاطبه مردمان، تلبس به لباس مردان توسط زنان و بالعکس را نکوهیده و خود از آن احتراز می‌جویند.

۴- قاطبه مردمان، ظلم و ظالم را نکوهش نموده و عادل را ستایش می‌نمایند.

چهار جمله فوق که حاکی از چهار حکم عقلایی است و منشأ هر کدام مختلف می‌باشد ولی همانطور که مشخص است یک اصل مشترک در تمام این چهار جمله دیده می‌شود و آن عمومیت آن است که اهل هر ملت و مذهبی بدان نظر دارد. ولی با یک کنکاش سطحی منشأ هر یک را در می‌یابیم: حکم اولی، عواطف و احساسات انسانی است و این رقت و شفقت مکنون در ذوات انسانی می‌باشد که موجب حکم به چنین قضیه‌ای شده، بطوری که قطع نظر از این جنبه رقت و شفقت چه بسا چنین حکمی بایسته نمی‌بود چنانچه بطور شخصی و موردی نیز مشاهده می‌شود، آنانکه از این احساس انسانی بی‌بهره هستند نه تنها این عمل را تقبیح نکرده بلکه اقدام بر خلاف آن نیز می‌نمایند.

حکم دوم مبنی بر ستودن شجاعت و امثال آن ناشی از یک سلسله ملکات و

رابعاً نباید فراموش کنیم که تمام این مباحثات و مناظرات، رشحی از رشحات نوریه باقیات صالحات علمی و عملی، فکری و عینی بزرگ عالم و فقیه مؤسس در قرن حاضر حضرت آیه‌الله العظمی امام خمینی (افاض‌الله علینا من برکاته) است.

خامساً یادآور می‌شود که هرگونه قضاوت و بهره‌برداری علمی از این نوشتار منوط به مطالعه قسمت تکمیلی آن که پیرامون بررسی نقش دو عنصر زمان و مکان در اجتهاد است و در آینده در همین نشریه مندرج خواهد شد می‌باشد.

نقش شناخت‌های بشری در معرفت دینی (بررسی تحلیلی بناء عقلاء)

می‌بختی که در این وجیزه به عنوان موضوع بحث در نظر گرفته شده بررسی نقش اندیشه‌های بشری و نیز تأیید دو عنصر «زمان» و «مکان» در دائره معرفت دینی می‌باشد.

همانطور که از عنوان بحث مشخص است، این موضوع دارای دو رکن اصلی است که مورد تبیین قرار می‌گیرد:

۱- تجزیه و تحلیل اندیشه‌های بشری ۲- تبیین معرفت دینی، و در مرحله نهایی بین این دو، رابطه برقرار شده، رشته‌های ارتباطی آنها بررسی می‌گردد. اجزاء اصلی این مقاله را همین سه بخش تشکیل می‌دهند.

۱. بررسی اندیشه‌های بشری بدیهی است اندیشه‌های گوناگون، منشأ اعمال و کردار و بطور کلی کنشها و واکنشهای فردی و اجتماعی انسان می‌باشد، از این رو به طریق انی می‌توان با

همه درآمده لزوماً مخالفت با آن نکوهش مردم را در پی دارد.

حکم چهارمی که از آن به حسن و قبح عقلی و به عبارت صحیح‌تر «حسن و قبح عقلانی» تعبیر می‌شود یک سلسله احکامی است که دایره مدار مصالح عمومی است که در حفظ نظامات اجتماعی و بشری دخالت دارد. در این مورد سخن بیشتری خواهد رفت.

از اینها که بگذریم یک سلسله افعال و بناات مردمان ناشی از یک سری مبانی فطری و بدیهی عقلی است، مثل آنکه «تمام مردم اتفاق نظر دارند که: آب و آتش با یکدیگر جمع نشوند» و این قضیه مبتنی بر یک حکم بدیهی عقلی است که جملگی بدون احتیاج به برهان، آن را پذیرفته‌اند و مخالفی نیز یافت نشود.

مثال دیگر اینکه جمله مردمان که نسبت به مطلبی جهل دارند، به وقت ابتلاء بدان، به متخصص آن فن رجوع می‌نمایند و هیچکدام نیز در صحت این عمل شک ننمایند، چه اینکه این عمل ناشی از یک حکم ارتکازی و فطری است که در همه وجود دارد و همین است منظور حکیم فارابی آنجا که در السياسة المدنیة می‌فرماید: «والناس الذین فطرتهم سلیمه، لهم فطرة مشتركة اعدوا بها القبول معقولات هی مشتركة لجمیعهم یسعون بها نحو امور و افعال مشترکة لهم»^(۲)

۲- بررسی معرفت دینی

بطور کلی ادله احکام شرعی به سه دسته تقسیم می‌شوند: ۱- ادله لفظی ۲- ادله لئی ۳- ادله عقلی. ادله لفظی شامل کتاب

خلفیات نفسانی است که البته برخلاف آنچه که از لفظ «ملکه» در وهله اول به ذهن تبادر می‌یابد اینگونه ملکات نمی‌تواند ناشی از تکرار افعال و مداومت بر آن باشد (بدین معنا که ستودن شجاعت توسط مردمان، محصول تکرار این امر در میان آنان است) بلکه این احکام ناشی از خلقیاتی است که آدمی بر آن مفظور و مخلوق بوده و می‌توان آن را به همان فطرت و حس کمال خواهی آدمیان برگشت داد (که خود بحث مفصلی و مستقلاً را می‌طلبد) از این روست که تمامی مردمان بر آن اتفاق نظر داشته و حتی آن کس که خود فاقد صفت کمالی «شجاعت» است طالب آن بوده و واجد آن را می‌ستاید.

بله آنچه که تکرار فعل در حضور آن دخیل است، حصول نقش ملکات در آدمی است، بدین معنا که برای وصول به شجاعت تکرار اعمال متهورانه که مقتضی شجاعت است لازم می‌باشد ولی حکم به زشتی «ترس» و نیکویی شجاعت ربطی به تکرار افعال ندارد.

حکم سومی که در میان مردمان رایج است ناشی از عرفیات و عادیات آن است بدین صورت که در هر جامعه‌ای یک سلسله آداب و رسومی جریان یافته که مقبول همگان افتاده و از آن به «هنجارهای اجتماعی» یاد می‌گردد که طبعاً مخالفت با آنها موجب نکوهش مردمان می‌گردد، مثلاً تلبس مردمان به لباسی که در میان جامعه‌ای خاص به عنوان «پوشاک زنان» اشتهار یافته، گرچه قبح ذاتی نداشته و محصول قراردادهای تعینی جوامع بشری است ولیکن چون به صورت یک اصل مقبول

و سنت و ادله لیبی شامل اجماعات و شهرت و... بوده و ادله عقلی نیز در تحت عنوان حسن و قبح مندرج می‌گردد.

می‌توان جمیع معارف و احکام دینی را محصول این ادله دانست از این‌رو اگر اندیشه‌ها و افکار بشری در معارف دینی دخالتی داشته باشد باید در محدوده و مرز این ادله جستجو نمود.

نخست باید دانست که قضایای معرفتی نیز همچون سایر قضایا، متشکل از دو رکن «موضوع» و «حکم» هستند. مثلاً در قضیه قصر نماز مسافر، موضوع «نماز مسافر» است و حکم «قصر» است که مجموع این دو قضیه خبریه فقهیه قصر نماز مسافر را تشکیل می‌دهند که این خود یک قضیه معرفتی دینی به معنی الاخص است، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که دخالت اندیشه‌های بشری در قضایای معرفتی می‌تواند در دو جهت «موضوع» و «حکم» باشد.

حال جا دارد که در دو جهت بحث شود اولاً اصل دخالت عرف مردم در هر یک از «موضوع» و «محمول» قضیه معرفتی و ثانیاً مرزبندی محدوده این دخالت لازم است.

بحث در جهت اول با یک غور و بررسی سطحی در مجموعه معارفی که از امامان معصوم (ع) بما رسیده، اصل دخالت اندیشه و فهم بشری در آنها به‌وضوح به ثبوت می‌رسد، اما چنانچه در بخش اول گذشت اندیشه‌ها و افعال انسانها مختلف است و باید مشخص شود که کدام یک از آنها به چه نحوی دخالت دارد؟!

گفته شد که افعال مورد توجه عقلاء عمدتاً از پنج منشأ: ۱- عواطف ۲- خلیقات ۳- عادات ۴- مصلحت‌اندیشی ۵-

ارتکازات، فطریات و مسلمات، ناشی می‌گردد.

دسته اول از این افعال نمی‌تواند مستقلاً دخالتی در قضایای معرفتی داشته و منشأ قانون کلی شرعی گردد، چنانچه خود عقلاء نیز با کمی دقت و تأمل عقلی در می‌یابند که عواطف نمی‌توانند ملاک قانون شوند، نه در موضوع و نه در حکم! چه اینکه گاهی مشاهده می‌شود، احکام شرعی مخالف عواطف و احساسات اولیه انسانی باشد.

مثلاً اجرای حدود و تعزیرات- همچون رجم و جلد- با آن شرائطی که شارع مقدس تدارک دیده نمی‌تواند موافق با عاطفه انسانی باشد، حتی در مورد شخص شارع که در نهایت کمال امکانی وجود دارد.

در بین روایات منقول از معصومین (ع) روایاتی حکایت از رقت و شفقت آن بزرگواران به هنگام اجرای حدود می‌باشد و لکن از آنجا که آن ذوات مقدسه عقل را بر مملکت جان خود حاکم نموده‌اند، عواطف و احساسات درونی را در تصمیم‌گیری‌ها دخالت نمی‌دادند و بلکه آنها را در راستای «عقل» جهت می‌دادند.

از این رو بایستی این عواطف و احساسات در تحت تدبیر عقل سلیم درآمده و در پرتو این تدبیر، تعدیل گردیده و در این راستا است که برخی از احکام عاطفی انسانی می‌تواند مطابق با حکم شارع گردد و لکن در این صورت دیگر این عاطفه- بما هی- نیست که در حکم شرعی دخالت نموده بلکه آن عقل مدبر است که مورد امضای شارع قرار گرفته و در حکم دینی دخالت نموده است. پس برای این قسم از افعال انسانی نمی‌توان بطور مطلق و رها

مردم مقبول می افتد که یک نحوه از «افکار عمومی» بوده و در اصطلاح جدید جامعه شناسی از آن به «هنجارهای اجتماعی» یاد می گردد که مخالفت با آن- که به اصطلاح ناسازگاری اجتماعی و موافقت آن همخوانی اجتماعی نامیده می شود^(۳)- موجب تقبیح و نکوهش مردمان می گردد و معلوم است که تمام این عادات و رسومات اجتماعی نمی تواند مستند به ارزشهای واقعی و فطری عقلانی باشد و بلکه بسا ناشی از موهومات و خرافات می باشد و اساساً یکی از رسالتهای مهم پیامبران و امامان (علیهم الصلوات) شکستن حصار عادات و رسومات بی پایه است و نهایت نقش شارع در مقابل بسیاری از این رسومات- که به محاذیر شرعی برگشت پیدا نکند- سکوت بمعنای عدم ردع و عدم امضاء است.

و تنها از یک جهت می توان برای این قسم از افعال در احکام شرعی دخالت قائل شد و آن هم به نحو عناوین کلی منتزع از مصادیق است، مثلاً «قیام در حضور دیگران» به علامت احترام گرچه خود فی نفسه موضوع حکم شرعی نیست اما به عنوان کلی منتزع از آن که «احترام به دیگران» است را می توان موضوع احکام شرعی دانست، البته معلوم است این عنوان فی حد نفسه در قسم «اعتیادیات» مندرج نیست بلکه می تواند از اقسام خلقیات باشد که چگونگی دخالت آن در احکام شرعی گذشت.

بله گاهی بعضی از مصادیق اعتیادیات به عنوان ثانوی برای احکام شرعی موضوع می شود، همچون «لباس شهرت» که تلبس به لباس غیر متعارف و غیر معتاد جامعه‌ای

دخالت در احکام قائل شد، بلکه به نحو قضیه موجهه جزئی می توان برای آن لحاظ دخالت نمود.

قسم دوم خلقیات است، این قسم از افعال نیز گرچه با آن تفسیری که از آن ارائه نمودیم (که گفته شد به روحیه و حس کمال خواهی برگشت دارد و ریشه در فطریات پیدا می کند) می تواند دخالتی در احکام شرعی داشته باشد ولیکن دخالت مطلق و رها در این مورد نیز وجود ندارد چه اینکه هر چند اصل کمال خواهی «بطور مطلق» مطلوب و مقبول شارع است، اما چه بسیار انسانهایی که در تشخیص مصادیق کمالی دچار اشتباه شده و به «افراط» و «تفریط» دچار آیند.

مثلاً جانب افراطی شجاعت- یعنی تهور- را صفت کمالی شجاعت انگاشته و آثار کمال را بر آن مرتب سازد و همینطور است در مثل صفت کمالی «تواضع» که جانب افراطی آن- یعنی ذلت پذیری- را تواضع می انگارد و اینجاست که وجود شارع حکیم و مدبر بایسته می نماید که حد و مرز کمال را مشخص و مبین نماید ولی در هر صورت دخالت اینچنین احکام بشری بطور فی الجمله در قضایای اخلاقی شرعی- در دو جانب موضوع و محمول- ثابت است.

قسم سوم، عبارت از اعتیادیات یا عادات است که هیچگونه دخالت ذاتی در احکام شرعی- چه در جانب موضوع و چه در جانب محمول- ندارد و برخلاف دو قسم قبلی حتی دخالت فی الجمله را نیز فاقد است.

توضیح مطلب آنکه: اصولاً در هر جامعه‌ای ارزشها و رسومی در نزد عموم

در کلمات فقیهان را امروزه نمی‌توان از مصادیق «ترک مروت» دانست.

مثلاً همین «لباس نظامی پوشیدن فقیه» که غالباً به عنوان بارزترین مصداق ترک مروت در متون فقهی یاد می‌شود در شرایطی تحت آن عنوان گنجانده می‌شد که اصولاً نظامی بودن به عنوان «تعاون برائتم» و «عون بر ظلمه و فجره» محسوب می‌شد، از این رو تلبس فقیه به لباس آنان را تقبیح می‌نمودند ولی امروزه دیگر نه تنها این امر از مصادیق «ترک مروت» به حساب نمی‌آید بلکه وسعت بی‌سنش و زمان آگاهی فقیه را می‌رساند.

در نتیجه به صرف اینکه فعل و عمل خاصی در میان جامعه شیوع پیدا کرد بطوری که تارک آن را تقبیح نمایند نمی‌توان حکم به لزوم تبعیت از جو حاکم و غالب نمود بلکه چنانچه گذشت چه بسا در بسیاری از مواقع که سنت‌های خرافی و غلط همچون حصاری چهارگوشه جامعه را فرا گرفته، براهل فضیلت و عالمان آگاه بایسته است که این حصارهای جهل و خرافه را شکسته و برخلاف جو غالب حرکت نمایند گرچه مورد تقبیح افکار عمومی قرار گیرند.

مرحوم صاحب جواهر ضمن آنکه قول به اعتبار «مروت» در شاهد و امام جماعت رابه مشهور نسبت می‌دهد خود با آن مخالفت نموده و می‌فرماید: «... فان اولیاء الله یقع منهم کثیر من الاشیاء الّتی ینکرها الجهلة نعم لایبعد قدح بعض الاشیاء الّتی یقضى بنقصان عقل فاعلها کما اذا لبس الفقیه مثلاً لباس اقبح الجند من غیر داع الی ذلک بل قد یقال انها محرمة حیثئذ بالعارض...»^(۶) و نیز تصریح می‌کند که افعال اولیاء الهی که

است که آدمی در آن زندگی می‌کند و یا بحثی که تحت عنوان «مروت» در ذیل بحث از عدالت مطرح می‌گردد در همین راستا است، ولی در تمام آنها این عادات و رسومات مردم نیست که واجد ارزش شده است بلکه عنوان دیگری است که ملازم با این عادات و رسومات در شرایط زمانی و مکانی خاص می‌باشد موجب این شده، لذا دیده می‌شود که بر حسب اشخاص و نیز زمانها و مکانها مختلف می‌شود.

شهید ثانی در روضة البیبه در تشریح مروت می‌فرماید: «... وهی التخلق بخلق امثاله فی زمانه و مکانه فالاکل فی السوق والشرب فیها لغیر سوقی الا اذا غلبه العطش والمشی مکشوف الرأس بین الناس و کثرة السخریة والحکایات المضحکة و لبس الفقیه لباس الجندی و غیره مما لا یعتاد لمثله بحیث ینسخر منه و بالعکس و نحو ذلک ینسقطها [ای ینسقط السمروة] او یختلف الامر فیها باختلاف الاحوال والاشخاص و الاماکن...»^(۴)

و نیز در جای دیگر در شرح مواردی که موجب زوال مروت می‌شود می‌فرماید: «...تزیین کل من الرجل والمرأة بما یحرم علیه کلبس الرجل، السوار و الخللخال والثیاب المخصّصة بهاعادة و یختلف ذلک باختلاف الازمان والاصقاع [ای البلاد]...»^(۵)

چنانچه ملاحظه می‌شود از مجموع این سخنان بدست می‌آید: مفاسدی که با عادات و رسومات حاکم بر جامعه مخالفت دارد موجب حکم به حرمت می‌گردد و بر این اساس بر حسب زمان و مکان مختلف می‌شود. از این رو بسیاری از امثله مذکور

آنان نیز گونه‌گون می‌گردد و نیز معلوم شد که بناات بشری از حیث عاطفه و احساس، اخلاقیات، و اعتیادیات نمیتوانند بطور مطلق و مستقل مورد امضاء شارع قرار گرفته و دراستنباطات و استخراجات دینی دخالت نمایند، ولی آنچه مورد امضاء شارع قرار گرفته و میتواند بطور استقلالی در فعالیتهای استنباطی دخالت نماید اندیشه‌های بشری ناشی از حیث عقلانی آنها است پس به عبارتی تمامی افعال عقلاء (من حیث انهم عقلاء، نه من حیث انهم عاطفیون یا معتادون) مورد امضای شارع بوده، می‌تواند به عنوان یک دلیل مستقل در کنار دیگر ادله شرعی مطرح گردد.

بناء عقلاء

چنانکه در آغاز بحث گذشت ادله احکام به دو دسته کلی لفظی و لیبی و نیز به چهار دسته جزئی تقسیم می‌شود. متیقن از ادله لیبی که از دیرزمان مورد استناد قرار می‌گرفت اجماعات (به جمیع اقسام آن) ومشهورات بوده است، ولی تقریباً از زمان شیخ اعظم انصاری دلیلی دیگر در استنتاجات واستنباطات اصولی و فقهی راه داده شد که معمولاً از آن به «سیره» و یا «بناء عقلاء» یاد می‌گردد که تا قبل از آن دوره از این دلیل لا اقل با چنین نام و سبکی در کلمات قدماى اصحاب اثری یافت نمی‌شود. این دلیل که امروزه در میان متأخرین از آن به «دلیل خامس» (در کنار ادله اربعه) یاد می‌شود موجب تطور و تحولی در استنباطات فقهی و اصول گردید. بسیاری از مباحث بطور بدیع مطرح و یا

مستند بر غرض و مصلحت عقلایی است گرچه مخالف عادات و رسومات عامه باشد موجب تقبیح آنان نمی‌شود. (۷)

از همین جاست که اولین رگه‌های دخالت و تأثیر «زمان» و «مکان» دراستنباط و استنتاج احکام یافت می‌شود که در مباحث آینده بررسی می‌گردد.

حاصل آنکه دانسته شد هیچکدام از این عناوین به عنوان مخالفت با عادات عرفی محکوم به حکم شرعی نیستند بلکه به جهت عنوان دیگری است که حائز شده‌اند و آن عبارت از مصالح و مفاسدی است که این افعال موجب آنها هستند. توضیح این قسم نیز در بخش بعد ذکر می‌شود.

قسم چهارم از افعال و کردارهای انسانی در جهت حفظ مصالح عمومی است.

قسم پنجم همان ارتکازیات و فطریات مشترک است. اگر بناست که اندیشه‌ها و بناات بشری در احکام دینی دخالت داشته باشد، باید در همین دو قسم جستجو شود. از این رو جای بحث مفصل از آن وجود دارد که فعلاً ما به لحاظ اهمیت، بحث را حول محور قسم اول از این دو، متمرکز می‌نمائیم.

قابطه فقیهان و اندیشمندان اسلامی و شیعی برآنند که این قسم از اندیشه‌های بشری در احکام شرعی راه دارد و به اصطلاح قائل به ملازمه بین این نوع اندیشه و حکم دینی هستند. حال باید بررسی شود آنچه که موجب امتیاز و برتری این قسم از افکار بشری شده چیست؟

از آنچه گذشت دانسته شد مردمان دارای حیثیات مختلف و گوناگون می‌باشند و به اختلاف حیثیت، بناات و اندیشه‌های

اگر عمل او با شرع مخالفت داشت بر معصوم^(۴) لازم بود که بدان تذکر داده و نهی می‌فرمود، زیرا این از آشکارترین مصادیق نهی از منکر و نیز تنبیه غافل و تعلیم جاهل می‌باشد. بنابراین سکوت آنحضرت کشف از صحت فعل و نیز رضایت بر آن می‌نماید.

حال این تقریر و سکوت‌گاه در مقابل افعال خاص و در موارد شخصی تحقیق می‌پذیرد یا یک فعل و عمل خاصی در میان مردمان شیاع عمومی پیدا نموده بطوری که مطمئناً معصوم نیز بر آن اطلاع می‌یابد، ولی آن را ردع و نهی ننموده و تذکر بر خطاء ندهد، در این صورت نیز سکوت، کشف از صحت و رضاء می‌نماید.

نتیجه اینکه: بناات عقلائی نمی‌تواند به عنوان یک دلیل مستقل در کنار دیگر ادله طرح گردد بلکه آنچه که در بنای عقلاء منظور نظر و مطبوع طبع بوده جهت آلی و طریقت آن است که کشف از رضایت معصوم^(۴) می‌نماید. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که «بنای عقلاء» از فروعات دلیل دوم (سنت) است.

سنت نیز اقسامی دارد که یکی از آنها «سکوت و تقدیر» است و سکوت نیز بر دو قسم بوده: سکوت و تقدیر خاص و دیگری سکوت و تقدیر عام که این همان «بناء عقلاء» است.

در میان فقهای بزرگ بسیاری از اعلام همچون آقا ضیا عراقی و آخوند صاحب کفایه و امام خمینی^(۵) و... بر این نظریه هستند. در صورت قبول این نظریه بناات عقلائی بطور خاص حجت بوده لذا جهت تمییز و تشخیص «حجت» از «لاحجت»

مسائل دیگر را از اساس مطرح گردانید، می‌توان ادعا نمود کلیه برداشتها و استنباطات بشری که به انگیزه حفظ مصالح عمومی و بقای نظام اجتماع بشری ارائه گردد مقبول شارع بوده می‌تواند منشأ حکم شرعی و یا حتی رأساً خود حکم مستقل مورد تأیید شارع قرار گیرد. حال آنچه در اینجا جای دقت و تأمل دارد آن است که معلوم شود چه چیز باعث شده که این نوع اندیشه خاص بشری مطبوع طبع شارع و موافق رأی آن افتد.

آنطور که از لابلای کلمات بزرگان و اعظام فن استفادات می‌شود، در منشأ دخالت بناات عقلایی در مقام استنباط و نیز منشأ حجیت آن توسط شارع، اختلاف نظر وجود دارد، و همین اختلاف نظر موجب پدید آمدن اختلافات مبنایی و اساسی در مواضع دیگر شده است، از این رو ضمن طرح این دو نظریه به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم:

نظریه اول: عده‌ای حجیت بناات عقلائی را از باب کاشفیت دانسته‌اند، بدین بیان که: عمده مستند فقیهان در مقام استنباط و استخراج حکم، «سیره معصومین»^(۴) است که از آن به «سنت» یاد می‌گردد و سنت نیز در قالبهای مختلف واصل می‌شود، گاهی در قالب گفتار و گاه به کردار، و بسیاری از مواقع نیز از تقریر و سکوت آنان بدست می‌آید.

مثلاً شخصی در حضور معصوم^(۴) به طریق خاصی وضوء می‌سازد و معصوم^(۴) نیز ساکت از کنار آن گذشته و خرده‌ای نمی‌گیرد، این سکوت کشف از مطابقت فعل آن شخص با حکم شرع می‌نماید، چه اینکه

می‌شود که هر یک از بناات عقلانی برای احراز مقام حجیت، لزوماً احتیاج به ضمیمه دیگری دارند و آن اثبات عدم الردع یعنی اثبات امضاء از ناحیه شارع است.

به دیگر سخن: حجیت در این مقام واجد دو جزء است: الف- ثبوت بناء خاص عقلانی، ب- ثبوت امضاء. و وجود جزو اول کفایت از دومی نمی‌کند و اگر هم ثابت شود که عملی مورد اتفاق جمیع عقلاء بوده و بطور مسلم ناشی از ارتکازات عقلانی آنها می‌باشد باز نمی‌تواند حجت باشد بلکه ثبوت امضاء لازم است.

۳- چنانچه گذشت حجیت: اولاً بالذات از آن سکوت و تقدیر معصوم (ع) است، و ثانیاً بالعرض به بناء و فعل عقلاء سرایت می‌نماید و سکوت معصوم واسطه در ثبوت حجیت برای آن است، و از آن طرف هم معلوم است که سکوت نیز وقتی می‌تواند حائز حجیت گردد که خود کاشف از «رضا» باشد. بنابراین اگر قرینهای وجود داشت که دلالت بر وجود محذور از بیان می‌نمود- همچون تقیه- دیگر این سکوت نیز نمی‌تواند حجت باشد.

ذیلاً برخی سخنان بعضی از اعظام را که نظریه مذکور به خوبی از آن استفاده می‌شود نقل می‌گردد:

مرحوم آخوند خراسانی در بحث از حجیت خبر واحد می‌فرماید: «... استقرار

مميزات و ميزانهای را باید در نظر داشت: ۱- بناء و فعل خاص عقلاء بایستی در مرئی و منظر شارع بوده، چنانچه شرح آن گذشت، از این رو تقریر و سکوت شارع به نحو قضایای خارجی می‌باشد، مثلاً اگر شارع با بیان «اوفوا بالعقود» عقود متعارف بین عقلاء را امضاء می‌نماید صرفاً جمیع عقود متعارفه در عصر خود را امضاء نموده و تعدی از آن به عقودی که در زمانها و مکانهای دیگر بین آنان شیوع پیدا می‌نماید جائز نیست.^۸ از این رو قاطبه فقیهان بر این نظرند که جمعی عقود پدید آمده در اعصار جدید باید تحت یکی از عقود صدر اول مندرج ساخت و در صورت عدم تطبیق، فاقد شرعیت می‌باشد.»

البته یک بحث فرعی دیگری نیز در اینجا قابل طرح است و آن اینکه سکوت شارع صرفاً عمل خارجی عقلاء را که ناشی از ارتکازات و حیثیات عقلانی است امضاء می‌نماید، یا اینکه اصل ارتکاز و بنای عقلانی بدان امضاء می‌گردد و گرچه بر طبق آن چیزی عمل صورت نگرفته باشد (۸).

به عبارت دیگر آیا امضاء شارع صرفاً شامل «ناشی» می‌گردد و یا اصل «منشأ» را فرا می‌گیرد؟ چه اینکه بین ناشی و منشأ، عموم و خصوص مطلق حاکم بوده و تمام آن چیزی که در ارتکاز عقلانی عقلا وجود دارد، وجود خارجی و قالب عملی پیدا ننماید.

به نظر می‌رسد که امضای «منشأ» توسط شارع بطور عموم می‌باشد، چه اینکه ملاک امضاء در آن نیز وجود دارد و تنبیه غافل در این مورد نیز صادق می‌باشد.

۲- از آنچه گفته شد نتیجه گرفته

• مثلاً شهید ثانی در مورد مفارسه می‌فرماید: «معاملة خاصة على الارض لغيرها القابل على ان يكون الفرس بينهما و هي باطلة عندنا و عند اكثر العامة لان عقود المعاوضات موقوفة على اذن الشارع و هي منفية هنا.»
 • فقهای معاصر با تمسک به عموماً و مطلقاتی چون «اوفوا بالعقود» و «المؤمنون عند شروطهم»، حکم به جواز معاملاتی چون «بیعه» نمودند.

سخنانی که در مواضع مختلف دارد می‌فرماید: «... ان حجیة السیرة بعد ان كانت معلقة على عدم الردع عنها يكون عدم الردع فی المرتبة السابقة عن حجیتها لانه بمنزلة شرطها...»^(۱۱)

فقیه بزرگوار و اصولی مدقق حضرت امام خمینی^(ع) را سخنانی در مواضع مختلف است، از جمله در بحث از ادله جواز تقلید ضمن تبیین بناء عقلاء در این مورد به خدشه بر آن پرداخته و می‌فرماید: «ان ارتکاز العقلاء و بنائهم على أمر انما یصیر حجة اذا امضاه الشارع و انما یکفی عدم الردع و یکشف عن الامضاء اذا کان بنائهم على عمل بمرئی و منظر من النبی (ص) او الائمة^(ع) کبنائهم على اصالة الصحة و امثاله مما کان بنائهم العملی متصلاً بزمان المعصومین^(ع) و اما اذا کان بنائهم على عمل فی موضوع مستحدث لم يتصل بزمانهم، فلا یمكن استکشاف امضاء الشارع لمثلہ...»^(۱۲)

و آنگاه ضمن تأیید بنای عقلاء در رجوع به اهل خیره می‌فرماید: «فرجوع الجاهل فی هذه الاعصار الى علماء الدين و ان کان فطریاً و لا طریق لهم بها الا ذلك لكن هذا البناء مالم یکن مشفوعاً بالامضاء و هذا الارتکاز مالم یصر ممضی من الشارع لا یجوز العمل على طبقه و لا یكون حجة بین العبد و المولی و مجرد ارتکازیة رجوع کل جاهل الى العالم لا یوجب الحجیة اذا لم يتصل بزمان الشارع حتی یکشف الامضاء...»^(۱۳)

البته این کلام نیز قابل بررسی است که در جای خود متعرض می‌شویم. نظیر همین سخنان از دیگران نیز صادر شده است.^(۱۴)

سیرة العقلاء من ذوی الادیان و غیر هم علی العمل بخیر الثقة و استمرت الی زماننا ولم یردع عنه نبی ولا وصی ضرورة انه لو کان [المنع] لاشتهروا بان و من الواضح انه یکشف عن رضاه الشارع به فی الشرعیات ایضاً.^(۹)

مرحوم محقق نائینی، در بحث تفصیلی از بناء عقلاء می‌فرماید: «لا اشکال فی اعتبار الطريقة العقلیة و صحة التمسک بها... فانها اذا كانت مستمرة الی زمان الشارع و كانت بمنظر منه و مسمع و کان متمکناً من ردعهم و مع هذا لم یردع عنها فلما محاله یکشف کشفاً قطعياً عن رضاه صاحب الشرع بالطریقه و الا لردع عنها کما ردع عن کثیر من بنائات الجاهلیة و من ذلك یظهر انه لا یحتاج فی اعتبار الطريقة العقلیة الی امضاء صاحب الشرع و التصریح باعتبارها بل یکفی عدم الردع عنها فان عدم الردع عنها مع التمسک منه یلازم الرضاء بها و ان لم یصرح بالامضاء نعم لا یبعد الحاجة الی الامضاء فی باب المعاملات لانها من الامور الاعتباریة الی التي تتوقف صحتها علی اعتبارها ولو کان المعتبر غیر الشارع فلا بد من امضاء ذلك ولو بالعموم و الاطلاق و تظهر الثمرة فی المعاملات المستحدثة التي لم تكن فی زمان الشارع کالمعاملة المعرفة فی هذا الزمان بالبیمة فانها اذ لم تغدرج فی عموم احل الله البیع و اوفوا بالعقود و نحو ذلك فلا یجوز ترتیب آثار الصحة علیها.»^(۱۰)

نظریه اول از این سخن به وضوح استفاده می‌شود، البته در این کلام و جوهی از خدشه وجود دارد که در آینده آن را نقد خواهیم نمود.

اصولی محقق آقا ضیاء عراقی ضمن

و نیز همو در جای دیگر می فرماید: «... ان اجماع العقلاء قولاً و عملاً یکشف اولاً عن حکم العقل الداعی علی اتفاقهم و الباعث علی ذلک...» (۱۶)

و نیز در بحث استصحاب گوید: «... الوجه فی اعتبار بناء العقلاء فی المقام علی فرض تحققه بل فی کل مقام هو کشفه عن حکم العقل کاجماعهم القولی...» (۱۷)

چنانچه ملاحظه می شود آن بزرگوار نیز حکم عقلاء را ناشی از حکم عقل و از سنخ آن دانسته است و آنگاه در وجه فرقی بین حکم بدیهی عقلی با حکم بدیهی عقلانی مطلب دقیقی را متعرض می شوند که ما ضمن نقل آن به توضیح و تشریح آن می پردازیم:

«... ان حکم العقل فی طریق الاطاعة لیس تنجزاً بحیث لا یقبل تصرف الشارع فیہ کحکمه فی اصل وجوب الاطاعة حیث انه مملاً یقبل التصرف فیہ اصلاً فأن شئت قلت ان حکم العقل فی باب الطریق متعلق بموضوع قابل للارتفاع بحکم الشارع و هذایخلاف حکمه فی اصل وجوب الاطاعة...» (۱۸)

و در جای دیگر می فرماید: «... غایة ما هناک ان بناء العقلاء و حکم العقل فی طریق الاطاعة و الامتثال معلق علی عدم جعل المولی طریقا غیر ما یسلکونه فی طریق الامتثال و عدم نهیه عن سلوک ما بنوا علی طریقیته...» (۱۹)

مجموعه سخنان آن بزرگوار را در این زمینه می توان بدین شرح ارائه نمود: عقل دو قسم حکم دارد: ۱- حکم منجز و قطعی، ۲- حکم معلق.

حکم منجز همان است که گاه از آن به

نظریه دوم: این است که جنبه کاشفیت در این مورد لحاظ نشده و اساس بناء و فعل عقلاء در طریق استنباط موضوعیت دارد، و در تبیین این نظریه می توان وجوه زیر را ارائه نمود:

الف: اولاً این احکام ناشی از «عقل» است، و مگر نه بشر بما هوهو نمی تواند چنین قرب و منزلتی را در تقنینات شرعی و دینی حائز گردد، بلکه این عقل است که به عنوان حیثیت تعلیلیه موجب راه یافتن بشر در مجلس قانونگذاری شرعی شده است. بنابراین این ملاک حجیت عقل در بناء عقلاء نیز وجود دارد و از این رو به نظر ما می توان دلیل عقلانی و دلیل عقلی را یکی دانست، چنانچه در بحث حسن و قبح نیز، قاطبه عالمان از اهل عدلیه قائل به حسن و قبح عقلانی هستند، لیکن از آن به «حسن و قبح عقلی» یاد می نمایند. البته شاید بتوان فروری ناچیز بین دلیل عقلی و عقلانی قائل شد که در ضمن سطور آینده تذکر می رود، عالم جامع میرزا حسن آشتیانی در بحث از حجیت خیر ثقه ضمن استدلال بر بنای عقلاء بر اعتماد به اخبار ثقات در امور جاریه خود می فرماید: «... ان بعد استقرار طریقه العقلاء علی توسط اخبار الثقات فی جمیع امورهم العبادیه الی العبید و جعلها طریقا فی من الموالی الی العبید و جعلها طریقا فی باب اطاعة الاوامر و الاعتماد بهافی سقوطها و امتثالها یکشف کشفاً علمياً عن حکم العقل بحجیه خبر الثقه و طریقیته فی باب الاطاعة فیستکشف ذلک عن رضاء الشارع و بسلوکه فی اطاعة الاحکام الشرعیه سالم یثبت منع الشارع اوتعینیه طریقا آخر...» (۱۵)

مستقلات و بدیهیات عقلیه یاد می‌شود که در این قسم از احکام، شارع را مخالفت با آن نشاید و در اصطلاح گویند: «لاینالهدالجعل الشرعی» و اگر هم امر و نهی‌ای در این مورد از جانب شارع واصل گردد حکم ارشادی محض بوده و حکم مستقل به حساب نمی‌آید.

از این قسم است حکم عقل به اصل اطاعت و امتثال عبید از موالی، لذا در این موارد آیاتی همچون: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» را ارشادی محسوب می‌دارند.

اما قسم دوم احکام عقلی غیرمنجز و معلق است بدین سان که مشروط به عدم وصول طریق خاصی از جانب مولی (شارع) است. بنا بر این اصل «اطاعت عبید از موالی» حکم استقلالی و منجز عقلی است و عقل نیز بر چگونگی پیمودن طریق این اطاعت حاکم است، اما حکم آن مشروط به عدم وصول بیان و طریق خاصی از جانب مولی است، چه اینکه عقلی که حاکم بر وجود اطاعت است مسلماً اطاعت منظور مولی را در نظر دارد. بنابراین در صورت وصول بیان خاصی از جانب وی منحصرأ اطاعت بدانگونه که او خواسته است تحصیل می‌گردد از این رو بنا بر این نظریه صرف عدم ردع کفایت کرده و اثبات امضاء لازم نیست.

ب) وجه دومی که می‌توان برای حجیت این نوع افعال عقلاء قائل شد، آن است که انگیزه حکم عقلاء در چنین بناثاتی حفظ مصالح عمومی و پیشگیری از اختلال نظام اجتماع بشری است. به دیگر سخن مردم در این بناثات انگیزه عقلانی دارند، از اینجا دانسته می‌شود هرچه که در تأمین این

جهت دخالت داشته باشد مطلوب شارع است، و شاهد آن نیز قوانین و احکام کلی‌ای است که به عنوان حکم ثانوی، شارع به ملاک حفظ مصلحت و جلوگیری از اختلال نظام، جعل و یا امضاء نموده که به اصطلاح فنی- بنا بر قول مشهور- بر جمیع احکام اولیه نیز، حکومت و تقدیم داشته و به وقت تزامم و تعارض این احکام بر دیگران تقدیم دارد، همچون قاعده «عسر و حرج» و «لا ضرر» و... چه اینکه شارع خود سلسله جنبان عقلاء بوده و انگیزه‌های عقلانی در او شدت داشته و لزوماً او احق بر حفظ چنین مصالحی است.

بنابراین نظریه، نتیجه گرفته می‌شود: اولاً تمام افعال عقلاء نمی‌تواند حائز حجیت باشد، چه اینکه به تفصیل دانسته شد: بسیاری از افعال آنان گرچه همگانی و عمومی است، بطوری که کسی از آن تخطی نمی‌نماید، ولی ناشی از جنبه عقلانی آنها نیست، پس صرفاً فعالیتهای عقلانی عقلاء مطلوب شارع است، از اینرو اگر در جائی بناء عقلاء با تمام شرائط، متحقق گردید، دیگر شک در حجیت آن نشاید.

در آینده توضیح خواهیم داد که بنا بر نظر تحقیق هیچ احتیاجی به امضاء نیست، بلکه صرف عدم وصول ردع در حجیت این بناثات کافی است و آن هم، نه با بیانی که از پیروان نظریه اول گذشت بلکه با بیان دیگری که ارائه خواهد شد.

محقق عالیمقدار مرحوم آقا شیخ محمد حسین اصفهانی پیرو این نظریه است، وی در بحث استصحاب ضمن تعریض به بعضی از علماء که سخنان موهوم آن است که بنای عقلاء بر استصحاب قرار گرفته ولی باید در

منع از ملازمه است، بدین سان که برگشت احکام عقلانی به احکام عقلی را منکر شد، این اشکال نیز صرف ادعایی بیش نیست و طرح آن صحیح نمی نماید.

وجوه فرق بین دو نظریه

تا بدینجا وجوهی از تمایز بین دو نظریه فوق روشن شد، لیکن تبویب این فروق بطور مستقل خالی از فائدت نیست، از جمله:

۱- بنا بر نظریه اول آنچه که واجد حجیت است صرفاً امضاء شارع است، و این مطلب از جملاتی که از پیروان آن نقل شد به وضوح هویدا است، بنا بر این در هر یک از بناات عقلانی، احتیاج به ثبوت امضاء می باشد و البته از آنجا که شرط اصلی در حجیت بناات عقلانی- بنا بر این نظریه- در مرئی و منظر بودن شارع است. (۲۲) لذا عدم ردع شارع کشف از رضایت و امضاء می نماید.

به دیگر سخن: آنچه که لازم است به عنوان «جزء الحجة» به بناء عقلاء ضم گردد «ثبوت عدم الردع» است که ملازم با «امضاء» می باشد، اما احراز ثبوت عدم ردع در قضایایی که از قبیل قضایای شخصی است و در منظر نظر شخصی شارع بوده سهل می باشد و کشف از امضاء می نماید، که این خود نوعی احراز امضاء است.

اما در قضایای عمومی- که بناء عقلاء از زمره آن است- «عدم ردع» به صرف عدم وصول ثابت می شود، بعضی از اهل تحقیق در این مورد گفته اند:

«ان عدم وصول الردع کاشف عن عدمه ثبوتاً و ملاک ذلك ان الردع عن کل سيرة المقابل للسکوت عنها یتحدد حجمه و

حجیت آن بحث نمود، می فرماید: «... فان بناء العقلاء اذا ثبت بشرائطه كان ممضى شرعاً كسائر الموارد...» (۲۰)

و نیز در جای دیگر گوید: انمایکون العمل بخیر العادل مع قطع النظر عن هذه الایة من شأن ارباب البصیره لبناء العقلاء علی العمل بخیر من یوثق به فالایه حیثیة مسببة علی حجیة خیر العادل و کاشفه عنها لانها [ای الایة] مبنیة للحجیة و جاعلة لها كما هو المقصود هنا...» (۲۱)

به نظر می رسد همین نظریه دوم با توضیحاتی که ارائه نمودیم مطابق تحقیق است، آنچه که موجب تقوّل به قول اول شده آن است که بسیار دیده می شود که در میان جوامع بشری برخی افعال عمومیت داشته بطوری که هیچ کس از آن سرباز نمی زند، اما یا از فطرت سلیمه و جنبه عقلانی آنان نشأت نگرفته و یا مشکوک می باشد. از این رو حجیت استقلالی این بناات را مخدوش داشته اند، ولیکن با توجه به آنچه که در تبیین و تمییز بناات و افعال عقلانی گذشت و نیز با توجه به ملاحظات و انگیزه هایی که از فعل عقلانی به دست داده شد. و نیز معلوم شد که از نسخ احکام عقلی است، می توان به راحتی نتیجه گرفت که تمام افعال عقلانی عقلاء حائز حجیت است (البته با توجه به تبصره هایی که در آینده اشاره می شود) و گمان می رود اگر این نظریه بدین صورتی که توسط ما طرح گردید، مطرح می شد مورد مناقشه قائلین به نظریه اول نیز قرار نمی گرفت.

با این مقدمات، لزومی در نقل و نقد کلام مخالفین این نظریه دیده نمی شود، و تنها اشکالی که می توان به این نظریه وارد کرد،

عقل برگشت دارد، لذا حجیت آن مفروغ عنه است.

ولی گاه می‌شود که عقلاء به حکم خاصی ملتزم شده و آن را مبتنی بر بناء عقلانی می‌دانند حال آنکه، در واقع متأثر از حیثیات دیگر بشری همچون عاطفه و محکومیت محیط اجتماعی و... بوده و شارع از این واقعیت پرده برداری می‌نماید. از این روست که گفته شد، مستنبط محقق بایستی تمام سعی و جدّ خویش را در تسمیز بیانات مردمان از یکدیگر و تشخیص بنای عقلانی از میان آنها بکار گیرد، از این نظریه که بگذریم، توجیه دیگری را می‌توان ارائه نمود که آن عبارت است از جمع بسین نظرات مرحوم میرزا حسن آشتیانی - که نقل آن گذشت - و نظر مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی - که در سطور آینده نقل خواهد شد - استفاده می‌شود. و آن اینکه شارع دارای دو حیث عقلانی و شرعی است از آنطرف نیز بناء عقلاء که ناشی از مرتکبات عقلانی آنها است محرز و ثابت می‌باشد پس موافقت شارع از حیث عقلانی وی با این حکم محرز و مسلم است و فقط مخالفت وی از حیث شرعی محتمل می‌باشد که بعد از ثبوت موافقت عقلانی، صرف احتمال مخالفت شرعی مورد اعتناء نیست. که البته این توجیه با سخن مرحوم آشتیانی نیز سازگار و موافق است زیرا بنا بر نظر ایشان حکم عقل در این موارد تنجیزی نبوده و معلق به عدم ورود بیان خاص از جانب شارع است.

سخن مرحوم آیه‌الله اصفهانی در این مورد چنین است: «... ان اللازم فی حجة السيرة العقلائية مجرد عدم ثبوت الردع عنها

مقداره و عمقه بمقدار اهمية تلك السيرة و مدى تركها وسعتها فردع المعصوم (ع) عن عمل شخصی من قبل مكلف على خلاف الموازين يمكن ان لا يصل اليها اذ ليست كل واقعة «واقعة» لا بد وان تصل اليها الا ان الردع عن تصرف نوعي للجماهـور في مختلف الاحوال لا بد فيه من تكرار الردع و تركه لكي يناسب قوة المردوع و يؤثر اثره في قلع جذوره... و هذا ينعكس لامحالة في الرواية و الآثار المنقولة عنهم لتدل على توضيح بطلان مضمون تلك السيرة بحيث يكون من البعيد جداً بحساب الاحتمالات ان يخفى كل ذلك عنامع توفرالادواعى على نقلها لكونها قضية تأسيسية تغييرية مخالفة مع الوضع العام الذي كان سائداً. (۲۳)

بنابراین توجیه، ردع باید در قوت «مردوع» باشد، و از آنجا که مردوع، از بناات همگانی و همه جایی مردمان است، لذا ردع آن نیز باید از آنچنان حجمی برخوردار باشد که آن را یارای مقابله باشد و از آنجا که چنین ردعی با چنین قوتی اگر می بود مسلماً واصل می‌شد، عدم وصول، کشف از ثبوت عدم ردع و عدم ردع، کشف از ثبوت امضاء می نماید. بهر حال این امضاء است که موضوع حجیت می‌باشد.

ولی بنا بر نظریه دوم، امضاء لازم نیست، نه تنها صرف عدم ثبوت ردع کفایت می نماید، بلکه به نظر ما اگر در موردی از موارد که عقلاء بناء خاصی دارند و در مقابل نیز ردع و نهی ای از طرف شارع به ثبوت رسید، این ردع و نهی شرعی می تواند کاشف از عدم حجیت بناء عقلاء به نحو سالبه به انتفاء موضوع باشد.

بدین بیان که چون بناء عقلاء به حکم

آن گذشت. منزل دانسته و می‌فرماید: «هو [ای کلام‌الشیخ ره] ما ذکرنا... ضرورة ان المسئلة ليست عرفية فالمراد من العرف هم العقلاء و يكون المراد عنوان فهمهم و جهتهم العرفیه كما تریهم يستدلون كثيراً ما ببناء العقلاء فی باب الالفاظ. كذلك قد يستدلون ببناء العرف فی المسائل العقلية و يكون المراد جهة عقلم و لا ضیر ذلك بعد وضوح المراد و قیام القرینة الجلیة علیه...» (۲۶)

بعض از اعظام براین نظریه عموماً و بر کلام مرحوم اصفهانی - که در بالا گذشت - خصوصاً دواشکال وارد کرده‌اند که محصل آن چنین است:

۱- احتمال دارد که شارع با بنائات عقلاء حتی از حیث عقلانی خود نیز مخالفت نماید، چه اینکه بسیاری از بنائات عقلاء ناشی از حیثیات دیگری چون عواطف انسانی و قراردادهای اجتماعی - که ما از آن به هنجارهای اجتماعی یاد نمودیم - است. بنابراین شارع بما هو عاقل نیز ممکن است با این بنائات مخالفت ورزد زیرا عقل او تم و اکمل عقول است لذا در نتیجه گیری عقلانی از آنان موفق تر بوده، بنابراین چه بسا او از حیث عقلانی نیز با بنائات آنان مخالفت نماید.

۲- اشکال دیگر آنکه بر فرض که اگر اختلاف شارع با عقلاء از حیث عقلانی اش نادیده گرفته شود، در این صورت اقسامی متصور است:

الف، این اتحاد مسلکی شارع با عقلاء در حیث عقلانی موجب قطع به اتحاد مسلکی او از حیث شرعی نیز می‌شود، بدین بیان که قائل به ملازمه جهت عقلانی و شرعی شارع در این موارد شویم و از وجود

من الشارع و لا یجب احراز الامضاء و اثبات عدم الردع حتی یجب البناء علی عدم حجیتها بمجرد عدم العلم بالامضاء و الجهل بعدم الردع، لما ذکرنا ان الشارع بما هو عاقل بل رئیس العقلاء مستخد السلك معهم الا اذا احرز اختلاف مسلکهم بما هو شارع و مجرد الردع الواقعی لا یكون كاشفاً عن اختلاف السلك و لا یوجب رفع الید عن اتحاد مسلکهم المعلوم فیهم بما هو عاقل لكل عاقل» (۲۴)

مرحوم آشتیانی که خود از شاگردان مبرز شیخ انصاری بوده و محفل درس او را درک نموده سخن شیخ اعظم را در باب بناء عقلاء به همین نظریه برگردانده، ما ضمن نقل نظریه شیخ توضیح آنجناب را نیز می‌آوریم.

شیخ انصاری در بحث از حجیت خبر واحد در ضمن ادله اقامه شده بر آن می‌فرماید: «استقرار طریقه العقلاء طراً علی الرجوع بخبر الثقة فی امورهم العادیة و منها الا و امر الجاریه من الموالی الی العبید فنقول ان الشارع ان اکتفی بذلک منهم فی الاحکام الشرعیة فهو الا و جب علیه ردعهم و تنبیههم علی بطلان سلوک هذا الطریق فی الاحکام الشرعیة کما ردع فی مواضع خاصة و حیث لم یردع علم [منه] رضاه بذلک لان اللازم فی باب الاطاعة و المعصیة لأخذ بما یعدّ اطاعة فی العرف و ترک ما یعدّ معصیة کذلک» (۲۵)

مرحوم آشتیانی در شرح قسمت پایانی کلام فوق مبنی بر اینکه ملاک در باب اطاعت و معصیت صدق عرفی است این سخن شیخ را به همان مطلبی که خود در بر گشت احکام عقلانی به احکام عقلی بیان داشت و نقل

عقلاء می‌کند.

اما اشکال دوم: اولاً دانسته شد در طریق چگونگی اطاعت نیز عقل صاحب نظر بوده و نیز معلوم شد بناء عقلاء همان دلیل عقل است (با اندکی فرق) و واضح است که عقل و شرع حاکم است که در صورت عمل بر طبق نظر بدیهی عقل مادامی که کشف خطاء نشده تکلیف ساقط بوده که گفتاوند: «لاتناله یدالجعل الشرعی» نهایت آنکه بعد از کشف خلاف نتوان قائل به اجزاء شد. آن هم با حفظ شرائطی که جای بیان آن در این مختصر نیست.

۲- فرق دیگر این دو نظریه این است: چون بنابر نظریه اول حجیت ذاتی، از آن تقریر معصوم (۴) است و حجیت بناء عقلاء عرضی است نتیجه می‌گیریم که امضاء و یا عدم ردع شارع صرفاً شامل افراد خارجی می‌شود، یعنی به نحو قضایای خارجیه ثمر می‌دهد، ولی اگر در زمان و مکان دیگر بنائات دیگری از عقلاء حاصل نشد، نمی‌توان آنرا مورد امضای شارع دانست، اما از نظریه دوم می‌توان استفاده نمود آنچه که ممضای شارع قرار گرفته کلیه بنائات عقلانی آنها است، بنابراین امضای کلی شارع، صحت هر یک از بنائات در هر عصر و مکانی وجود دارد و دیگر محصور به دیواره زمان و مکان خاصی نمی‌گردد و اگر از شارع خطایی صادر شود، مبنی بر وفاء به عقود «او فوا بالعقود» نه تنها امضاء به جمیع عقود متعارفه در صدر اول را شامل می‌شود، بلکه به نحو قضایای حقیقیه جمیع عقود متعارفه عقلانی در همه زمانها و مکانها را شامل می‌گردد، و اگر معاملهای جدید پا به عرصه اجتماع بشری گذاشت که مورد توافق

یکی کاشف قطعی از وجود دیگری گردد که این خلاف فرض و از محل بحث خارج می‌باشد.

ب، یا اینکه اختلاف مسلک شرعی او با مسلک عقلانی محتمل می‌باشد، در این صورت واضح است که صرف احراز مسلک عقلانی شارع تأثیری در تنجز تکلیف نداشته و موجب فراغ یقینی نمی‌گردد، زیرا آنچه که موجب فراغ یقینی از تکلیف یقینی می‌شود موافقت اوامر شرعی مولوی اوست و اوامر مولوی او نیز صرفاً از حیث شرعی صادر می‌شود و اگر هم با احراز مسلک عقلانی شارع کشف ظنی از موافقت شرعی وی گردد، دلیلی بر حجیت ظن در این مورد نیست و کشف قطعی باید.» (۲۷)

در این کلام وجوهی از خدشه وجود دارد و با توجه به مطالبی که تاکنون بیان شد تعرض به آنها لازم نمی‌نماید، لیکن از باب اشارت گفته می‌شود که بین صدر و ذیل اشکال اول سنخیت وجود ندارد، اما اینکه گفته شد عقلاء بنائات غیر عقلانی نیز دارند کلامی است که توضیح آن رفت و معلوم شد، سخن ما بر سر بنائات عقلانی است. بنابراین اساساً بنائات غیر عقلانی مردود به نحو انتفاء موضوع است.

و اما ذیل کلام که گفته شد شارع در نتیجه گیری‌های عقلانی موفق‌تر و مصاب‌تر است، این نیز کلامی است که در گذشته بیان شد و گفتیم در صورتی که بنائات عقلانی، عقلاء ثابت گردد ولیکن با وجود آن ردعی از جانب شارع باشد که در این صورت کشف از عدم عقلانی بودن این بناء می‌شود چه اینکه شارع در استنتاجات عقلانی از عقلاء مصاب‌تر بوده و ردع او کشف از خطای

و سیاسات یاد می‌گردد.

از این رو دیده می‌شود نوعاً در کلیات ابواب مختلف معاملاتی که در آنها وجود ملاک صرف الهی محتمل نیست (همچون بیع) گفته می‌شود که شارع فاقد حکم تأسیسی می‌باشد و جمیع ادله وارده، را منزل به امضاء و تأیید دانسته‌اند.

و بسیاری از قواعد اساسی و کلی که خود مولد فروعات فراوانی هستند ناشی از توافقات عقلانی است، همچون اصالة الصحة که عمده دلیل آن را بناء عقلانی دانسته‌اند (۲۸) قاعده ید که ناشی از انگیزه حفظ نظام معیشتی است (۲۹) احترام مال الغیر (۳۰)، قاعده ملکیت «الناس مسلطون علی اموالهم» (۳۱) تملک مباحات به واسطه حیات (۳۲) عدم جواز تصرف در مال غیر (۳۳)، قاعده من ملک شیئاً ملک الاقرار به (۳۴) قاعده اقرار العقلاء علی انفسهم جائز (۳۵) و دهها قاعده و مسئله از این دست که در ضمن مباحث آینده اشارت می‌شود.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت: اوامر و نواهی وارده در بسیاری از ابواب معاملاتی تأسیسی نمی‌باشد و این چنین است در بعضی از فروعات بیع، مثلاً اینکه رسول الله (ص) بیع مبیع مجهول را نهی فرمود (نهی‌النبی عن الغرر) کشف از بناء عقلانی صحیح می‌نماید چه اینکه اگر دقت شود و عقلاء را قطع نظر از اغراض غیر صحیح و نیز فشارهای خارجی و داخلی لحاظ نمود مشاهده می‌گردد که آنان نیز بیع مجهول و غیر متشخص را مردود دانسته مگر آنکه بواسطه توصیف بایع رفع غرر گردد که در این صورت باز بناء آنان بر «خیار رویت» تعلق گرفته و نیز این چنین

و تراضی جمیع عقلاء- بما هم عقلاء- قرار گرفت و هیچگونه وجه خدشه عقلانی در آن وجود نداشت- و به قولی بادی رأی‌الجمیع بود- و مخالفت آن با اصول مسلم شریعت نیز احراز نگردید مورد امضای شارع بوده و دیگر احتیاجی نیست که در شرعیت آن شک نموده و با تکلف آن را مثله کرده و به یکی از عقود صدر اول برگردانیم و در صورت عدم امکان نیز حکم به بطلان و عدم شرعیت آن داده شود.

در اینجا مجال طرح اشکالی که در کلام مرحوم نائینی در رابطه با خصوص معاملات- که اموری اعتباری هستند- نیست، چه اینکه دانسته شد دقیقاً سخن ما در خصوص معاملات است که در رابطه با جوامع بشری بوده و احتمال وجود ملاک صرف الهی در آن داده نمی‌شود، برخلاف امور غیر اعتباری (عبادیات) که دارای ملاکات و حقائق ملکوتی بوده و آدمی را دسترسی بدان ممکن نباشد.

با توجه به آنچه گفته شد فرق دیگری ظاهر می‌شود و آن اینکه یکی از انگیزه‌هایی که مبعث عقلاء برای توافق بر چنین بناات و افعالی می‌شود، حفظ مصالح نوعی و احترام از اخلال نظام معیشتی و اجتماعی است، و همین انگیزه موجب امضاء چنین بنااتاتی توسط شارع می‌شود، پس آنچه که مطلوب است حفظ مصلحت عمومی جامعه است.

از این رو می‌توان نتیجه گرفت محدوده فعالیت استنباطی دلیل پنجم از ادله استنباط (یعنی بناء عقلاء) تا مرز احکام اجتماعی اسلام گسترده است، یعنی همانهایی که به اصطلاح از آنها به معاملات

زیر می‌باشد که در آینده تقدیم اهل اندیشه می‌گردد:

- ۱- نگاهی به تأثیر دو عنصر زمان و مکان در اجتهاد
- ۲- بررسی بعضی از فروع فقہی در پرتو تأثیر این دو عنصر (همچون احیای موات، احتکار، سبق ورمایه و...)
- ۳- سیره متشرعه و فرقی آن با بناء عقلاء
- ۴- بناء عقلاء در کلمات قدمای اصحاب و محدوده دخالت آن در فعالیت‌های استنباطی و اجتهادی
- ۵- نقش شناخت‌های بشری در تشخیص موضوعات شرعی
- ۶- نقش فهم عرفی در تشخیص معانی الفاظ وارده در خطابات شرعی و لزوم بررسی شرایط عصر صدور خطابات.
- ۷- نقش فهم بشری در دیگر بخش‌های معرفت دینی (معارف یقینی)
- ۸- بررسی نظریه نسبیت حقیقت و عصری بودن معرفت دینی و ابطال این نظریه.
- ۹- مناظ مستنبط و تغییر بعضی از احکام، (بررسی اجمالی بعضی از فروع فقہی همچون مجسمه‌سازی، علم نجوم و...)
- ۱۰- بررسی ابعاد گسترده فقه، و تبیین غنای علمی و عملی آن و حاکمیت ولایت فقیه در پرتو غنای فقه.

یادداشتها:

- ۱- علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۴۵.
- ۲- فارابی، السياسة المدنیة، ص ۷۵، ط مصر، و نیز رکنابوعلی سینا، الاشارات (المنطق)، ج ۱، ص ۲۱۳ به بعد.

است در مثل خیار عیب، رؤیت و... که می‌توان آنها را ناشی از ارتکاز و بناء آنان دانست. (۳۶)

شاید همین مطلب، منشأ اشکال بعضی از فقیهان- علی‌ما نقل- در ثبوت خیار غبن در صورت عدم بذل تفاوت توسط غابن دانست چه اینکه عقلاء در مثل «غبن» به نحو مشروط حکم به خیار می‌کند. (۳۷)

آنگاه که عقلانی بودن این قواعد و اصول ثابت شد بنابراین بایستی حد و مرز آنها را (در موارد اطلاق و تقیید) از عقلاء جوایا شد و چه بسا بتوان ادعا نمود تقدیم قواعدی همچون «لا ضرر» بر «الناس مسلطون علی اموالهم» عقلانی بوده و خارج از تقدیمات لفظی است و در این صورت که روایات وارده در باب همچون «الناس مسلطون علی اموالهم» و «المؤمنون عند شروطهم» تأکید بر حکم عقلانی شد و جنبه تأسیس در آنها منتفی گردید، دیگر خطاب مستقلی در میان نیست تا بتوان به اطلاق و یا عموم آن تمسک نمود بلکه اگر هم اطلاق و تقییدی باشد در محدوده حکم عقلاء است.

از این رو، اساساً قاعده سلطنت و ملکیت و احترام مال غیر و دیگر قواعد عقلانی که احکام مالکیت را بیان می‌نماید به نزد عقلاء موارد ضرر را شامل نمی‌شود حتی چه بسا بتوان گفت موارد احتکار به وقت عسرت و شدت اقتصادی را نیز شامل نمی‌گردد.

خاتمه سخن

قسمت دوم این گفتار که شامل بخش‌های

- ۳- اگبرن- نیم کوف، زمینه جامعه‌شناسی، ص ۳۸-۲۵۳، مترجم، شرکت کتابهای جیبی.
- ۴- شهید ثانی، الروضة السیهیه، ج ۳، ص ۱۳۰، کتاب الشهادات، ط جدید.
- ۵- همان مأخذ، کتاب التجارة، ج ۳، ص ۲۱۶.
- ۶- محمدحسن نجفی، جواهرالکلام، ج ۱۳، ص ۳۰۵، ط جدید (کتاب الشهادات).
- ۷- همان مصدر.
- ۸- رک: شهید محمدباقر صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۴.
- ۹- آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ج ۲، ص ۲۹، ط حروفی نجف.
- ۱۰- محمدحسین نائینی، فوائداصول، ج ۳، ص ۶۸ و ۶۹، ط سنگی، قم.
- ۱۱- آقا ضیاء عراقی، نهایتالافکار، القسم الاول من الجزء الرابع، ص ۱۰۳.
- ۱۲- امام خمینی، الرسائل، ج ۲، ص ۱۲۳، رساله الاجتهاد و التقلید.
- ۱۳- همان مأخذ، ص ۱۲۴.
- ۱۴- رک: برای نمونه: سیدابوالقاسم خوئی، مصباح الاصول، ج ۳، ص ۴۴۸- شهید صدر، دروس فی علم الاصول ج ۲، ص ۱۵۸ به بعد. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۹۳، عبدالاعلی سبزواری، تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۱۰۰.
- ۱۵- میرزا محمد حسن آشتیانی، بحرالفوائد، ج ۱، ص ۱۷۱، ط سنگی.
- ۱۶- همان مأخذ، ص ۱۷۱.
- ۱۷- همان مأخذ، ج ۳، ص ۵۲.
- ۱۸- همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۷۱.
- ۱۹- همان مأخذ، ج ۳، ص ۵۲.
- ۲۰- شیخ محمدحسین اصفهانی، نهایتالدرایه، ج ۳، ص ۲، ط سنگی، اصفهان.
- ۲۲- همان مأخذ، ج ۲، ص ۷۸.
- ۲۲- رک: امام خمینی، الرسائل (رسالة الاجتهاد و التقلید) و نیز: تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۱۰۰ و نیز: بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۴۵.
- ۲۳- بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۴۵.
- ۲۴- نهایتالدرایه، ج ۳، ص ۱۲.
- ۲۵- شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص ۱۰۰.
- ۲۶- بحرالفوائد، ج ۱، ص ۱۷۱.
- ۲۷- بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۴۵.
- ۲۸- رک: نهایتالدرایه، ج ۳، ص ۳۱۲ و نیز: رک: مصباح الاصول، ج ۳، ص ۳۲۴.
- ۲۹- رک: نهایتالدرایه، ج ۳، ص ۳۲۶ و نیز: الرسائل ج ۱، ص ۲۵۸.
- ۳۰- فقیه همدانی، مصباح الفقیه، کتاب الخمس، ص ۱۱۸.
- ۳۱- همان مصدر، و نیز رک: الرسائل، ج ۱، ص ۶۱.
- ۳۲- همان مصدر.
- ۳۳- الرسائل، ج ۱، ص ۶۱.
- ۳۴- رک: شیخ انصاری، مکاسب.
- ۳۵- همان مأخذ.
- ۳۶- الرسائل، ج ۱، ص ۶۳.
- ۳۷- همان مأخذ.

