

تأملی دیگر در تأثیر زمان و مکان در اجتهاد

محمدجواد ارسطا

زوجه در هر زمانی متناسب با عرف و عادت همان زمان تعیین می‌گردد؛ زیرا در شرع اسلام، میزان مشخصی برای نفقه در نظر گرفته نشده و اگر در برخی از روایات، عبارتهایی مُشعر به تحدید مقدار نفقه وارد شده است ناظر به مقدار متعارف در زمان صدور روایت می‌باشد و بیانگر یک حکم کلی نیست. ^۲ یکی دیگر از مثالهایی که مرحوم شهید اول ذکر نموده این است که زن و شوهر پس از مقاربت در مورد قبض مهریه با یکدیگر اختلاف نمایند. مطابق روایتی که در این مورد رسیده است نباید قول زوج مقدم شود و اصل بر این گذارده شود که شوهر، مهریه را به همسرش پرداخته است. ^۳

مرحوم شهید می‌فرماید: علت تقدیم قول زوج، عادت است که در زمانهای گذشته (زمان صدور روایت) وجود داشته که مهریه را قبل از مقاربت، پرداخت می‌کرده‌اند ولی در زمان ما که چنین عرف و

تأثیر زمان و مکان در اجتهاد که از سوی حضرت امام خمینی (قده) مطرح گردید،^۱ بحثهای مفصل و دنباله‌داری را در پی داشت. بسیاری از صاحب نظران در صدد تفسیر و تبیین کلام امام برآمدند و برخی ادعا کردند که این کلام، سخنی بی سابقه در تاریخ فقه شیعه است و لذا آن را موجب تحوکی در فقه امامیه دانستند. اصل تأثیر زمان و مکان در احکام شرعی و اینکه یک موضوع ممکن است در زمانها یا مکانهای مختلف، احکام متفاوتی داشته باشد، از قرن‌ها پیش توسط فقهای امامیه به رسمیت شناخته شده است.

مرحوم شهید اول در کتاب «القواعد و الفوائد» که مشتمل بر قواعد فقهی، اصولی و ادبی است، بحثی را مطرح کرده است تحت این عنوان: جایز است تغییر احکام در اثر تغییر عرفها و عاداتها؛ «بجوز تغیر الاحکام بتغییر العادات». ^۲ و برای آن مثالهایی ذکر کرده است، از جمله اینکه نفقه



عادتی وجود ندارد سزاوار است که قول
زوجه مقدم داشته شود.^۵

با دقت در این دو مثال، در می یابیم که
در هیچ یک از آنها، تغییر عرف، مستقیماً
موجب تغییر حکم شرعی نشده است؛ بلکه
به عبارت صحیحتر باید گفت هیچگونه
تغییری در حکم کلی شرعی به وجود نیامده
است و در واقع، موضوع حکم تغییر کرده
است. توضیح آنکه در مثال اول، حکم
شرعی، و جوب پرداخت نفقه به همسر است
و اینکه این نفقه باید به اندازه ای باشد که
پاسخگوی نیازهای معمولی و متعارف
زندگی زوجه باشد. این حکم از صدر اسلام
تاکنون به قوت و ثبات خود باقی است و هر
مردی موظف به رعایت آن در مورد همسر
خویش است؛ اما میزان نفقه ای که می تواند
پاسخگوی حاجات متعارف زن باشد، از
زمانی به زمان دیگر و از مکانی به مکان دیگر
فرق می کند. به عبارت دیگر، امثال حکم
مزبور در زمانها و مکانهای مختلف، به
صورتهای گوناگون تحقق می یابد و این، به
هیچ وجه به معنای تغییر حکم شرعی
نیست؛ زیرا حکم شرعی از ابتدا به میزان
معینی از نفقه تعلق نگرفته بود تا تغییر آن
مقدار، موجب تغییر حکم مزبور گردد؛ بلکه
بطور کلی بر مرد واجب شده بود که مخارج

متعارف زندگی همسر خود را از قبیل
خوراک، پوشاک و مسکن تأمین نماید، و
واضح است که این مخارج در زمانها و
مکانهای مختلف تغییر می پذیرد.

اما در مثال دوم - که مطابق روایتی، در
هنگام اختلاف زن و شوهر در مورد قبض
مهریه پس از مقاربت، سخن شوهر مقدم
دانسته شده است - در واقع، از باب ارائه
یک حکم کلی شرعی نیست؛ بلکه از باب
تطبیق یک حکم کلی الهی بر یک مصداق
خاص است.

توضیح اینکه در هنگامی که دو نفر با
هم تنازع و اختلافی داشته باشند و نزد قاضی
مراجعه کنند، بار اقامه دلیل بر عهده کسی
گذاشته می شود که ادعایش مخالف اصل یا
ظاهر باشد و این همان کسی است که در
اصطلاح به او «مدعی» می گویند، و «مُنکر»
در مقابل او قرار دارد.^۶ در زمانهای
انته (ع)، ظاهر این بوده است که شوهر، قبل
از مقاربت، مهریه را به همسرش پرداخته
نموده و بدین لحاظ، اگر بعد از مقاربت،
میان آن دو در مورد قبض مهریه اختلافی
حادث می شد بدین گونه که زن مدعی عدم
پرداخت آن می گردید و مرد کلام او را انکار
می کرد، در واقع ادعای زن برخلاف ظاهر
تلقی می شد و بر اساس تعریفی که برای





مدعی ارائه شده: «هُوَ مَنْ يَخَالَفُ قَوْلَهُ الْأَصْلَ أَوْ الظَّاهِرَ»^۷ زن مدعی بود و مرد، منکر؛ و در نتیجه، اقامه دلیل بر عهده زن قرار می گرفت.

بدین ترتیب، در زمان ائمه (ع) «مدعی» در دعوی قبض مهریه، بر زن تطبیق می شد و این تطبیق نه از باب ارائه یک حکم کلی شرعی بلکه از قبیل تطبیق یک حکم کلی الهی بر یک مصداق جزئی بود و آن هم به این دلیل که در صدر اسلام، متعارف این بوده است که مردان، مهریه همسرانشان را قبل از مقاربت پرداخت می کرده اند و این تعارف و تداول که بر اساس غلبه شکل گرفته بود، خود موجب پیدایش یک «ظاهر» شده بود.^۸

بدیهی است که هرگاه چنین «ظاهری» به دلیل تغییر عرف- از بین برود، دیگر موضوعی برای تطبیق تعریف مدعی و حدیث «الْبَيِّنَةُ عَلَى مَنْ ادَّعَى» باقی نخواهد ماند و این مسأله، ربطی به تغییر حکم شرعی ندارد؛ زیرا حکم کلی شرعی، همان لزوم اقامه بیّنه از سوی مدعی (با توجه به تعریف مدعی در کتابهای فقهی) است و این حکم همچنان به قوت خود باقی است. اما در زمان ما (همانند زمان شهید اول) در دعوی میان زن و شوهر در مورد قبض مهریه، تعریف مدعی بر زن صدق نمی کند؛ چرا که

در مورد پرداخت مهریه قبل از مقاربت، ظهوری به نفع مرد وجود ندارد؛ بلکه چه بسا متعارف این باشد که مهریه قبل از مقاربت پرداخت نمی گردد و لذا اگر دعوایی در این مورد بین زن و شوهر پیش آید، قاعدتاً این مرد است که باید اقامه دلیل کند؛ چه آنکه سخن او مخالف ظاهر است و بدین ترتیب، قاعده کلی «الْبَيِّنَةُ عَلَى مَنْ ادَّعَى» این بار بر شوهر تطبیق می گردد. بدون اینکه در مفهوم و محتوای آن تغییری بوجود آمده باشد.^۹ بنابراین، تغییر حکم شرعی در اثر تغییر عرف و عادت، بدان معنا نیست که با وجود ثابت ماندن موضوع، حکم شرعی به تناسب تغییر عرف تغییر می پذیرد؛ بلکه به این معناست که در نتیجه تغییر موضوع یک حکم شرعی، آن حکم جای خود را به حکمی دیگر می دهد؛ زیرا بقای حکم به بقای تغییر عرف تغییر می پذیرد؛ بلکه به این معناست که در نتیجه تغییر موضوع یک حکم شرعی، آن حکم جای خود را به حکمی دیگر می دهد؛ زیرا بقای حکم به بقای موضوع بستگی دارد همانطور که بقای محمول به بقای موضوع آن وابسته است بدین روی، آنچه بعضی از نویسندگان معاصر نوشته اند که «این، عمل به عرف است و طرح روایت» صحیح نیست؛ زیرا اصولاً در اینجا این

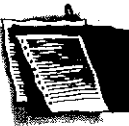
عرف و روایت تعارضی نیست تا یکی را بر دیگری مقدم داریم؛ بلکه روایت درصدد بیان یک حکم کلی و ثابت شرعی و تطبیق آن بر یک مصداق خاص و معین است. واضح است که تطبیق بر مصداق، یک حکم شرعی نمی باشد و لذا از ثبات و قداست برخوردار نیست. بنابراین، هرگاه عرف تغییر کند، هیچگونه تعارضی بین آن و روایت پیش نخواهد آمد و اصولاً روایت مزبور نمی خواهد در برابر عرف بایستد و با آن مخالفت کند تا سخن شهید اول را «عمل به عرف و طرح روایت» بدانیم؛ بلکه کلام شهید در واقع عمل به هر دو است، بدین صورت که حکم کلی را از روایت گرفته و موضوع را از عرف اخذ نموده و سپس حکم را بر موضوع تطبیق کرده است.

البته تشخیص این مطلب که روایت در مقام بیان حکمی مخالف عرف است و یا تطبیق یک حکم شرعی را بر عرف زمان خود ارائه می دهد، نیاز به دقت دارد و فقط از عهده فقهای کار کشته و دقیق النظر برمی آید همچون مرحوم شهید اول - که کلام وی گذشت - و مانند مرحوم شیخ طوسی که در «وسائل» کلام او را چنین نقل می کند: «اقول: حملها الشیخ علی عدم قبول قولها بعد الدخول بغیر ینة لما مضی و یاتی و ذلک

انها تدعی خلاف الظاهر و خلاف العادات...»^{۱۱} با دقت در پیام حضرت امام خمینی (قده) نیز معلوم می شود که همین معنا منظور معظم له بوده است. عین عبارات ایشان چنین است: «زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مساله ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مساله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنی که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می طلبد.»^{۱۲}

ملاحظه می شود که ایشان، مراد خود از پیدایش یک حکم جدید را در نتیجه تأثیر زمان و مکان، این گونه تبیین نموده اند که موضوع حکم اول دیگر به قوت خود باقی نمانده، بلکه تغییر نموده و واقعاً موضوع جدیدی شده است و فقط از حیث ظاهر، شبیه موضوع اول است و واضح است که یک موضوع جدید، قهراً حکم جدیدی نیز می طلبد. بنابراین در کلام حضرت امام، صحبتی از تغییر حکم بدون تغییر موضوع آن، به میان نیامده است و لذا نباید تأثیر زمان





و مکان در اجتهاد را از دیدگاه ایشان به گونه‌ای تبیین نمود که منجر به چنین معنایی شود.

اما آیا برآستی تأثیر زمان و مکان در اجتهاد به ایجاد تغییر در موضوعات احکام شرعی خلاصه می‌گردد و راه دیگری برای این اثرگذاری وجود ندارد؟ استاد محترم جناب آقای دکتر علیرضا فیض این اثرگذاری را از طریق عرف عقلا دانسته‌اند و کوشیده‌اند اثبات نمایند که عرف عقلا با وجود تغییراتی که در زمانها و مکانهای مختلف می‌پذیرد، «همواره با رضایت شارع توأم است»؛ بدین معنا که شارع اسلام به طور کلی عرف عقلا را مورد تأیید و امضا قرار داده است و لذا: «برای حجیت عرف نیازی نیست که به زمان یکی از معصومین (ع) متصل گردد».^{۱۲۰}

خلاصه مدعای ایشان این است که: «هر عرف و سیره عقلایی که عقلای جامعه در میان خود رایج کرده‌اند، درباره‌ی هر موضوعی از موضوعات و هر پدیده‌ای از پدیده‌های اجتماعی که باشد، چه به زمان معصوم متصل گردد یا منفصل از آن باشد، همه آن ۲۷۹ سیره‌ها حجتند و ما می‌توانیم در پناه آنها بسیاری از مسائل اجتماعی خود را حل و فصل کنیم».^{۱۲۱}

نتیجه سخن ایشان این است که برای استناد به عرف عقلا، فقط کافی است که اصل وجود و تحقق آن را احراز نماییم و سپس در صورتی که منعی در مورد آن نرسیده باشد، می‌توانیم بر اساس آن حکم کنیم و حکم مزبور را به شرع مقدس اسلام نسبت دهیم، اعم از آنکه عرف عقلایی مزبور متصل به زمان معصوم (ع) باشد و یا اینکه عرفی حادث و متاخر باشد که در زمان معصوم (ع) هیچ اثری از آن نبوده است. بر این اساس، بسیاری از عرفهای عقلایی موجود در زمان ما که صدها سال پس از زمان معصومین (ع) حادث شده و آیه یا روایتی در نفی و اثبات آنها وارد نشده، به عنوان احکام شرعی شناخته و پذیرفته می‌شود. به اعتقاد ایشان، نظریه فوق اولین بار از سوی امام خمینی مطرح شده و «امام در حقیقت مبتکر این نظر هستند» و نظر برخی از فقهای بزرگ معاصر (همچون آیه‌الله شهید سیدمحمدباقر صدر) به طور قطع متأثر از نظر امام خمینی است.

از این رو، ایشان به بررسی نظریه امام خمینی پرداخته و چنین نوشته است:

«چون چندتن دیگر از علمای بزرگ نیز در این زمینه نظرانی مشابه نظر امام دارند و از طرفی سخنان آنان، شاید مقدمه‌ای باشد

برای درك فتوای انقلابی امام در این باره، بدین جهت نخست از آنچه سایرین گفته اند آغاز می کنیم و با بیانات روشنگر امام به گفتار خود پایان می دهیم. ۱۲۴

جناب دکتر فیض در مقاله خود به توضیح دلایل حضرت امام (قده) و برخی دیگر از علمای معاصر (که آنان را هم عقیده خود می داند) بستند کرده و خود دلیل تازه ای برای حجیت عرف عقلا - چه به زمان معصوم (ع) متصل باشد و چه نباشد - ارائه ننموده است. از آنجا که ایشان نظریه خود را که ثمرات فقهی مهمی بر آن مترتب می گردد، به حضرت امام (قده) و بعضی از فقهای معاصر نسبت داده اند، ما در این مقاله در پی آنیم که با دقت در سخنان بزرگان نامبرده، صحت اسناد مزبور را بررسی نماییم. اولین دانشمندی که آقای دکتر فیض به کلامش استناد کرده است، «استاد محمدجواد مغنیه» است.

در پاورقی مقاله ایشان (صفحه ۲۲) به کتاب «علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید» تألیف مرحوم مغنیه آدرس داده شده است که البته صفحه ۲۲۲ صحیح است. نویسنده محترم بدون آنکه اصل عربی کلام را در متن یا پاورقی ذکر نماید به ترجمه آن پرداخته است، در حالی که با دقت در ماقبل

کلام مزبور و عبارات عربی مرحوم مغنیه، واضح می شود که نظری که استاد مغنیه در اینجا اظهار داشته اند، به هیچ وجه مؤید نظریه دکتر فیض نیست.

توضیح آنکه، اصل بحث از صفحه ۲۲۱ کتاب «علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید» شروع می شود با عنوان «ظواهر الكتاب و السنة»؛ مرحوم مغنیه بحث را چنین آغاز می کند:

«و بناءً علی ان الاصل یقتضی المنع عن العمل بالظن الا ما خرج بالدلیل، نتساءل هل خرج بالدلیل عن هذا الاصل بعض الامارات التي من شأنها ان توجب الظن بالحکم دون العلم؟ الجواب خرجت ظواهر الكتاب و السنة و الخبر الواحد بل قيل بخروج غیرهما ایضاً... و نبدا الحدیث عما خرج بظواهر الكتاب و السنة...»

استاد مغنیه بر طبق این عبارت، همانند اکثر قریب به اتفاق اصولیون امامیه، اصل را ممنوعیت عمل به ظن مطلق می داند، مگر اینکه دلیلی بر حجیت آن دلالت نماید. بنابراین، از حیث مبنا مخالف نظر نویسنده محترم است که به صراحت اظهار داشته اند «من در کتاب پویایی فقه... به تفصیل دلیل انسداد و همه مقدمات آن را به بررسی گرفته ام و قویاً حجیت آن را ثابت می دانم» ۱۵





توضیح آنکه به نوشته خود ایشان «دلیل انسداد اگر فعّال گردد و اعتبار از دست رفته را به دست آورد، نتیجه آن حجیت ظن مطلق است، یعنی ظن به حکم شرعی از هر منبع و ماخذی مگر آنکه شارع ظن مخصوصی را ممنوع اعلام کرده باشد (چون قیاس).»^{۱۶} بر این اساس، اصل، حجیت ظن مطلق است مگر آنکه شارع ظن خاصی را ممنوع اعلام نماید؛ در حالی که از دیدگاه مرحوم مغنیه، اصل، عدم حجیت ظن و ممنوعیت عمل به آن است، مگر آنکه دلیلی بر حجیتش اقامه گردد.

استاد مغنیه به دنبال بیان این اصل، این سؤال را مطرح کرده اند که آیا برخی از اماراتی که موجب ظن به حکم شرعی می باشند (نه علم) به وسیله دلیل شرعی از تحت شمول این اصل خارج شده اند یا خیر؟ و در پاسخ به این سؤال گفته اند ظواهر کتاب و سنت و خبر واحد و برخی امارات دیگر از تحت این اصل خارج شده اند؛ آنگاه به بحث درباره ظواهر کتاب و سنت پرداخته و نوشته اند:

«و لیس من شک ان ظاهر الکلام بیان و دلیل یوجب العمل به لافرق فی ذلک بین کلام الکتاب و السنة و غیرهما وسواء احصل من هذا الظاهر الظن الفعّلی الشخصی لمن

علم به ام لم یحصل مسادام الکشف عن المدلول ذاتی لدلالة الظاهر من الکلام...»؛ بدون شک، ظاهر کلام بیان است و خود دلیلی است که موجب عمل به ظاهر می گردد و در این امر فرقی بین کلام کتاب و سنت و غیر آن دو نیست چه از این ظاهر برای کسی که به آن آگاهی دارد، ظن فعلی شخصی حاصل شود و چه حاصل نشود؛ زیرا کشف از مدلول، ذاتی دلالت ظاهر کلام است. یعنی ظاهر یک کلام ذاتاً از مدلول خود کشف می کند و مفهوم خود را برای عالمان به آن زمان، آشکار می سازد.

آنگاه چنین افزوده اند که عرف عام یا بنای عقلای هر دین و مذهبی نیز بر همین منوال جاری شده است و شارع مقدس که سید و سرور اهل عرف و عقل است، در بیان احکام و مقصود خود، مردم را به همان روشی که در بین خودشان معروف و رایج است مورد خطاب قرار داده است و هیچ دو نفر عاقلی در این مورد اختلاف ندارند که معنایی که از ظاهر لفظ فهمیده می شود - هر لفظی که باشد - همان مقصود و مراد متکلم است و دلیلی به نفع یا بر ضرر اوست.

سپس ادامه داده اند:

«و علی هذا الاساس یرتکز القضاء و العديد من الاحکام الشرعیة و ترسم الحقوق

و الواجبات و به و عليه تدور عجلة الخطابات و الفهم و الافهام و لولاه ما انتظم شئ من الحياة الاجتماعية و بهذا يتبين معنا انه لا حاجة الى القول بان الشارع قرر هذا العرف او هذا البناء و لم يردع عنه مادام الردع غير ممكن و التقرير تحصل للحاصل. ١٠؛

قضات و بسیاری از احاکم شرعی، بر اساس عمل به ظواهر کلام بنا شده و حقوق و تکالیف ترسیم گشته است؛ چرخ خطابه‌های شرعی و تفهیم و تفهم بر همین محور می‌گردد و اگر ظاهر کلام، دلیل مورد قبولی نبود، هیچ چیزی از زندگی اجتماعی نظم نمی‌یافت و با این بیان معلوم می‌شود که نیازی نیست بگوئیم شارع این عرف را تقریر کرده است یا آن را نهی ننموده؛ زیرا ردع و انکار چنین عرفی غیر ممکن است و تقریر آن، تحصیل حاصل. ١١

چنانکه با دقت در کلام مرحوم مغنیه پیداست، سخن ایشان راجع به تمامی عرفها و بناهای عقلایی نیست؛ بلکه در خصوص ظواهر کلام صحبت می‌کنند و می‌گویند اصولاً بدون عمل به ظواهر کلام و بی آنکه ظاهر کلام را حجت بدانیم زندگی اجتماعی بشر انتظام نمی‌یابد؛ لذا دیگر لازم نیست به دنبال این نکته باشیم که آیا شارع چنین عرفی را امضا کرده است یا خیر، یا اینکه مورد

انکار قرار داده است یا نه؛ زیرا امضا و انکار در جایی معنا دارد که امکان چنین کاری باشد در حالی که در مورد ظواهر چنین چیزی ممکن نیست؛ چه آنکه اگر ظواهر کلام را حجت ندانیم، باید دست از زندگی اجتماعی نیز بشویم!

بدین ترتیب، خصوصیت ظواهر کلام که همان خصوصیت انتظام بخشی به زندگی اجتماعی است، موجب گشته که برای تأیید شرعی آن نیازی به امضا یا عدم ردع شارع مقدس نداشته باشیم؛ زیرا بدون تردید، شارع برای بشری که در اجتماع زندگی می‌کند به وضع قانون پرداخته و هدف او نیز تکامل بشر در بُعد فردی و اجتماعی می‌باشد نه نابودی زندگی اجتماعی او. اینک سخن مرحوم مغنیه را با ترجمهٔ دکتر فیض مقایسه کنید که نوشته‌اند:

«اگر عرف در کار نبود هیچ یک از امور اجتماعی نظم و ترتیب نمی‌یافت و سرو سامان نمی‌گرفت...»

و سپس در توضیح آن افزوده‌اند: «مراد وی این است که شارع بطور کلی عرف را معتبر دانسته و اگر بار دیگر لازم باشد آن را امضا کند، تحصیل حاصل است.»

نیازی به توضیح نیست که دلیل استاد مغنیه عدم نیاز به امضا یا عدم ردع شارع



مقدس، در مورد ظواهر کلام، این است که عمل به ظواهر کلام باعث نظم زندگی اجتماعی انسان می‌باشد و همچنین واضح است که این خصوصیت در مورد تمام بناها و عرفهای عقلایی وجود ندارد و لذا شارع به ردّ برخی از آنها پرداخته است؛ پس چگونه می‌توان این کلام مرحوم مغنیه را دلیلی برای اعتبار عرف بطور کلی دانست چنانکه دکتر فیض ادعا کرده اند؟^{۱۷۱}

دکتر فیض، سپس به کلامی از آیه‌الله شهید «سید محمد باقر صدر» در کتاب «بحوث فی علم الاصول» (که تقریر درس خارج اصول فقه ایشان است) استناد نموده و ترجمه آن را چنین آورده است:

«در سیره عقلا (یعنی عرف عقلا) برای ما همین بس است که ثابت شود طبیعت عقلا و نهاد و سرشت آنان مقتضی آن است که فلان سیره و عرف را داشته باشند و هرگاه شارع جلو آن سرشت و طبیعت را نگرفته باشد، عرف ناشی از آن طبیعت انسانی برای ما حجت و معتبر خواهد بود»^{۱۸}.

جملات فوق - همانطور که دکتر فیض در پاورقی آدرس داده اند - ترجمه عبارات زیر است:

«و اما السیره العقلایة فیکفی فیها ان ثبت ان الطباع العقلایة لوخلیت و نفسها و



لم تردع لکان مقتضاها عمل ما»^{۱۹}.

به دنبال عبارات فوق، دکتر فیض چنین ترجمه کرده است: «و لازم نیست که هر عرف عقلایی به زمان یکی از معصومین متصل گردد، یعنی عقلای زمان معصوم نیز همین عرف را داشته باشند تا حجیت آن به اثبات برسد.» این قسمت، ترجمه عبارت زیر است: «و ان کان بالفعل لم یجسر اصحاب الاثمة و العقلاء فی زمانهم علی ذلك.»

ترجمه صحیح این عبارت، چنین است: (سیره عقلایی که مورد انکار ائمه - علیهم السلام - قرار نگرفته باشد حجت است) اگرچه اصحاب ائمه و عقلای موجود در زمان آنان بالفعل و در عمل خارجی مطابق این سیره، مشی نکرده باشند.

دکتر فیض چنین تصور کرده اند که فعلیت نیافتن سیره در زمان ائمه - علیهم السلام - به معنای عدم اتصال آن به زمان آن حضرات (ع) می‌باشد و لذا این گونه ترجمه کرده اند که: «لازم نیست هر عرف عقلایی به زمان یکی از معصومین متصل گردد.» در حالی که با دقت در عبارات شهید صدر - که در ابتدای بحث سیره عقلا آورده اند - ناصواب بودن این تصور، روشن می‌شود. توضیح آنکه، آیه‌الله صدر،

سیره عقل را چنین تعریف کرده اند:
 «السيرة العقلية و تقصد بها ما هو اعم من السلوك الخارجى فهى تشمل ايضاً المرتكزات العقلية و ان لم يصدر منهم بالفعل سلوك خارجى على طبقها لعدم تحقق موضوعها بعد».^{۲۰}

مقصود ما از سیره عقل، چیزی اعم از رفتار خارجی عقل است؛ بنابراین، سیره عقل شامل ارتکازهای عقلایی نیز می شود، اگرچه به خاطر تحقق نیافتن موضوع آن ارتکازات در خارج، رفتاری خارجی از عقل مطابق ارتکاز مزبور - بالفعل - صادر نشده باشد. بدین ترتیب سیره عقل در تعریف ایشان، دو دسته را شامل می شود:

۱ - رفتار خارجی عقل به صورتی معین و مشخص (بر اساس طرز تفکر خاصی که در آن مورد دارند)؛

۲ - ارتکاز عقل بدون آنکه در خارج، در قالب رفتار معینی بروز کرده باشد.

بنابراین، ارتکاز فقط در ذهن عقل وجود دارد و به مرحله بروز و ظهور خارجی نرسیده است، معذک این طرز فکر در بین عقلا مشترک است و در ذهن آنان جای گرفته و مرکوز می باشد و لذا نام ارتکاز به خود گرفته است. استاد شهید بر این ارتکازات عقلایی نیز نام سیره عقل را اطلاق کرده اند.

پس از این به تقسیم سیره عقلایی پرداخته و قسم سوم آن را، که بحث دکتر فیض نیز در همان مورد است (ر.ک: مقاله پویایی فقه و اجتهاد، ص ۳۶) سیره ای دانسته اند که به وسیله آن بر کبرای حکم شرعی استدلال می شود و خود مستقلاً دلیل بر یک حکم شرعی می گردد.

حجیت این سیره از نظر شهید صدر متوقف بر امضای شارع است و لازمه امضا و تقریر، آن است که چنین سیره ای در زمان تشریح موجود بوده و معاصر زمان ائمه - علیهم السلام - باشد و در نتیجه به صراحت گفته اند که این سیره، عرفهای عقلایی را که بعد از زمان معصومین (ع) به وجود آمده، شامل نمی گردد. عبارات ایشان چنین است:

«انه لا بد من استكشاف امضاء الشارع لها من اتخاذه موقفاً ملائماً معها كاشفاً عن امضائه لمضمونها والذي ادناه السكوت والتقرير فتكون الحجة بحسب الحقيقة الامضاء والتقرير الصادر عن المعصوم لانفس السيرة. و واضح ان هذه العناية بحاجة الى ان تكون السيرة معاصرة لزمان التشريع و موجودة في زمن المعصوم (ع) فلا تنطبق على السير المستحدثة و المتجددة فيما بعد زمانهم».^{۲۱}



خلاصه اینکه از دیدگاه آیه الله شهید صدر برای حجیت چنین سیره ای وجود دو رکن یا دو عنصر لازم است:

۱- اثبات معاصرت این سیره با زمان حضور معصوم (ع) به گونه ای که در مقابل چنین سیره هایی موضعگیری سلبی یا ایجابی نماید.

۲- به دست آوردن موضعگیری ایجابی و مثبت معصوم (ع) در مقابل سیره مزبور که کمترین درجه آن، سکوت در مقابل سیره است.

«فهنالك ركنان لا بد من توفرهما لتتم دليوية هذه السيرة: ۱- اثبات معاصرتها مع زمن يكون فيه المعصوم ظاهراً يتخذها المواقف الفقهية تجاه امثالها اثباتاً او نفياً...»
۲- فحص الموقف الملائم الذي اقله السكون. ۲۲۱

بدین ترتیب ملاحظه می شود که اولاً مراد از فعلیت نیافتن سیره، تحقق یافتن آن در قالب ارتکاز عقلایی است (نه عدم اتصال به زمان معصوم چنان که دکتر فیض ترجمه کرده است) و ثانیاً هر دو شکل سیره، اعم از رفتار خارجی و ارتکاز عقلایی، در صورتی حجیت دارد که معاصرت آن با زمان معصوم و تقریر و امضای معصوم (ع) نسبت به آن

احراز و اثبات شده باشد. لزوم معاصرت سیره عقلایی با زمان معصوم (ع) در نزد شهید صدر، از چنان اعتباری برخوردار است که به این تصریحات اکتفا نکرده و می افزاید: گاهی سؤال می شود که چرا فقها به سیره های عقلایی مستحده استدلال نمی کنند با اینکه تجربیات و معارف فکری، اجتماعی و حقوقی عقلا، روز به روز در حال افزایش است و چرا مثلاً به این ارتکاز عقلایی که حقوق معنوی نظیر حق تالیف و نشر را به رسمیت می شناسد، استناد نمی گردد؟

جواب این پرسشها آن است که استدلال به سیره های عقلایی مستحده در صورتی صحیح است که سیره عقلا از حیث سیره بودنش و از این جهت که پیروی و متابعت از عقلاست حجت باشد نه از این جهت که کاشف از موضعگیری و تقریر شارع است؛ در حالی که دانستیم سیره ای برای استنباط حکم شرعی می تواند مورد استناد قرار گیرد که کاشف از موقف شارع باشد و چنین سیره ای الزاماً باید معاصر با زمان تشریح باشد.

«و لعله بما ذكرنا يتضح الجواب على ما قد يتساءل عنه من انه لماذا يحرص الفقهاء في الاستدلال بمثل هذه الادلة اللبية على



التمسک بالسیرة العقلائیة القدیمة دون السیرة العقلائیة المستحدثة مع ان وضع العقلاء فی تقدم و نضح و تزاید خبراتهم الفکریة و الاجتماعیة و القانونیة فلا یتمسک مثلاً بالارتکاز العقلائی الحدیث الذی یری فی بعض الاختصاصات المعنویة حقوقاً کحق التالیف و النشر علی حد الاختصاصات المادیة الساذجة المتمثلة فی الحیازة مثلاً.

فان هذا الکلام انما یصح فیما اذا کان الاستدلال بالسیرة العقلائیة بما هی سیرة للعقلاء و متابعة لهم لابماهی کاشفة عن موقف الشارع و قد عرفت ان الذی یفید فی مجال استنباط الحکم الشرعی هو الشائی لا الاول و هو موقوف علی معاصرة السیرة زماناً لعصر التشریع. ۲۲۴

اکنون این عبارات را مقایسه کنید با آنچه دکتر فیض در توضیح کلام آیه الله صدر نوشته است که: «همان گونه که عرف زمان معصوم را حجت و معتبر می دانیم عرف زمانهای دیگر نیز معتبر و حجت خواهد بود، زیرا هر دو از همان طبیعت انسان پدید آمده اند و هر دو کاشف از رضای شارع هستند که جلو آن طبیعت عقلایی را نگرفته است. عرفها در زمانهای مختلف چون معلول آن طبیعت و نهاد عقلایی هستند- نهادی که شارع با آن

مخالفت نکرده است- بی شک اعتبار دارند و دیگر لازم نیست کنجکاوی کنیم در اینکه آیا عرفهای مزبور در زمانهای معصوم نیز بوده اند تا به آگاهی او رسیده و مورد تأیید یا عدم ردع قرار گرفته باشند؛ چیزی که عقیده اکثریت فقهای شیعه است. در سیره منتشره چنین است ولی در عرف عقلا هیچ نیازی به آن نیست. ۲۲۴

دکتر فیض به دنبال بیان فوق، تکیه کلام شهید صدر را بر روی یک قضیه طبیعی دانسته و پس از تعریف قضیه طبیعی چنین گفته است: «حالا اگر عرف که مقتضای طبیعت انسان است بر پایه یک قضیه طبیعی حجت باشد، پس باید به این نتیجه رسید که بحث در اینکه فلان عرف، حجت است و فلان عرف، حجت نیست، بحث در افراد عرف است و چنین بحثی پذیرفته نیست، بلکه باید عرف از آن جهت که عرف است حجت باشد. بنابراین اگر عرف معتبر را به عرف زمان پیغمبر (ص) یا امام (ع) منحصر بگردانیم، حکم را به فرد سرایت داده ایم و در قضیه طبیعی این درست نیست. ۲۲۵

در اینجا یک اشتباه فاحش صورت گرفته است؛ زیرا کلام شهید صدر در این مورد است که مقتضای سرشت و طبع عقلا - به خودی خود- آن است که در موضوعات





مختلف دارای موضعگیریه‌ها و مواقف معینی باشند اعم از اینکه این مواقف در خارج نیز ظهور و بروز عملی داشته باشد یا خیر و در هر حال تصریح می‌کنند که سیره عقلا از این جهت که سیره و روش عقلاست حجیتی ندارد؛ به عبارت دیگر طبیعت عرف حجیت ندارد بلکه برخی از افراد و مصادیق عرف هستند که به دلیل امضای شارع، اعتبار می‌یابند. اما متأسفانه دکتر فیض بین مقتضای طبع عقلا و حجیت عرف از باب قضیه طبیعیہ خلط کرده‌اند و در توضیح کلام شهید صدر به چیزی تصریح کرده‌اند که آن شهید بزرگوار خود برخلاف آن تصریح نموده است.

واضح است که اگر سرشت و طبع عقلا، مقتضی رفتار یا سیره خاصی باشد، بدان معنی نیست که طبیعت سیره‌های عقلایی حجیت باشد؛ بلکه تنها آن سیره معینی حجیت است که ناشی از طبع عقلا - بما هم عقلا - باشد و مورد امضای شارع نیز قرار گرفته باشد. بنابراین، این سخن که «باید عرف از آن جهت که عرف است حجیت باشد» و «اگر عرف معتبر را به عرف زمان پیغمبر (ص) یا امام (ع) منحصر بگردانیم، حکم را به فرد سرایت داده‌ایم و در قضیه طبیعی این درست نیست»، سخنی

کاملاً ناصواب و برخلاف مراد آیه الله شهید صدر است.

پیش از این، عبارتی از آن شهید آورده شد که سیره عقلا به طور مطلق و یا به شکل قضیه طبیعیہ حجیت نیست بلکه به جهت کاشفیت از موقف و موضع شارع حجیت دارد و اینک عبارتی صریحتر در این معنا: «ان سکوت الشارع انما يدل على امضاء السيرة بنحو القضية الخارجية وليس فيه تقرير لاكثر من ذلك فلا يمكن استكشاف امضاء عام منه لمطلق السير العقلانية بنحو القضية الحقيقية»^{۲۶}

سکوت شارع، بر امضای سیره عقلا به صورت قضیه خارجیہ دلالت دارد و نه بیش از آن؛ بنابراین نمی‌توان از سکوت شارع، کشف نمود که وی مطلق سیره‌های عقلایی را به صورت قضیه حقیقیہ امضا و تأیید کرده است.

*

پس از این، دکتر فیض به اثبات قسمت اصلی مدعای خود می‌پردازد چرا که ایشان معتقد است: «امام نیز عرف عقلا را در هر جا که باشد و در هر عصر و زمان که تحقق یابد معتبر و حجیت می‌شناسند ولی برای اثبات حجیت آن راه دیگری را برگزیده‌اند بجز راه شهید صدر. ^{۲۷} به نظر دکتر فیض،

آنچه ایشان به امام خمینی (قده) نسبت می دهد «سخنی است حق که در فقه رفرمی ایجاد خواهد کرد تا در جامعه پیاده شود پس از آنکه مدت مدیدی است که بسیاری از احکام فقهی، قابلیت پیاده شدن را از دست داده است. ۲۸»

آقای دکتر فیض نظریه حضرت امام (قده) را از کتاب «الرسائل» معظم له چنین ترجمه و نقل می کند: «همان طور که امام علیه السلام - اگر سیره عقلایی زمان خود را نپسندد و بدان خشنود نباشد از آن منع می کند، عرف و سیره زمانهای دیگر را نیز که به آن آگاه است اگر نپسندد و نپذیرد می تواند منع کند و باید منع کند و اگر منعی به دست نیامد باید گفت که امام از آن خشنود است و آن را تقریر و امضا فرموده است. پس، نتیجه این می شود که عرف و سیره عقلا در هر زمان پدید آید و متداول گردد و در جامعه رسوخ پیدا کند و در برابر آن ردع و منعی نباشد که به دست ما رسیده باشد، آن عرف حجت است و معتبر و مورد اعتماد. ۲۹»

عبارات فوق - چنانکه خود دکتر فیض نیز در پاورقی آخر من داده اند - ترجمه قسمتی از کتاب «الرسائل» حضرت امام (قده) است (جلد دوم، صفحه ۱۲۵). همانطور که دکتر

فیض نوشته است کلام فوق پاسخی است که مرحوم امام خمینی به اشکال بر بنای عقلا، داده اند. توضیح اینکه، به نوشته حضرت امام، دلیل اصلی وجوب تقلید (در فروع دین) بنا و ارتکاز عقلاست؛ زیرا لزوم رجوع هر جاهلی به عالم جزو امور فطری است پس هرگاه ردعی از سوی شارع در این مورد نرسد، کشف می کنیم که مورد قبول و رضایت شارع است: «المعروف ان عمدة دلیل وجوب التقليد هو ارتکاز العقلاء فانه من فطريات العقول برجوع کل جاهل الی العالم و رجوع کل محتاج الی صنعة و فن الی الخبير بهما فاذا کان بناء العقلاء ذلک و لم یرد ردع من الشارع عنه یتکشف انه مجاز و مرضی» ۳۰

سپس حضرت امام (قده) به بیان اشکالی بر استدلال فوق پرداخته اند، با این مقدمه که بنای عقلا با وجود امضا و تأیید شارع حجیت می یابد و البته عدم ردع برای احراز امضا کافی است، لکن در صورتی عدم ردع کشف از امضا می کند که بنای عقلا بر عمل خاصی در مزای و منظر پیامبر (ص) یا ائمه معصومین (ع) باشد و به عبارت دیگر، متصل به زمان معصوم (ع) باشد؛ زیرا در غیر این صورت، نمی توان امضای شارع را کشف کرد.





آنگاه حضرت امام به تطبیق این مطلب بر بحث تقلید پرداخته و گفته اند: ممکن است اشکال شود که با استدلال به بنای عقلا مبنی بر رجوع جاهل به عالم، نمی توان وجوب تقلید را اثبات کرد؛ زیرا علم فقه در زمان ما جزو علوم نظری و مشکلی قرار گرفته که چیزی کمتر از علوم ریاضی و فلسفی نیست در حالی که در زمان ائمه (ع)، فقه جزو علوم ساده و بسیط بود. اجتهاد در زمان ما نیز با اجتهاد موجود در عصر ائمه (ع) تفاوت بسیاری دارد؛ چرا که رجوع جاهل به عالم در زمان ائمه (ع)، رجوع به کسی بود که مشافهتاً احکام شرعی را از ائمه (ع) شنیده بود و به آن احکام، علم وجدانی داشت، در حالی که در زمان ما مجتهد کسی است که از روی ظن اجتهادی و امارات احکام شرعی را به دست آورده و علم او به احکام تنزیلی و تعبیدی می باشد نه وجدانی. بنابراین، رجوع مقلد به مجتهد در زمان ما غیر از رجوع جاهل به عالم در زمان ائمه (ع) است و لذا خود جداگانه نیازمند امضا و تقریر معصوم (ع) است تا حجیت آن اثبات گردد.^{۳۱} بدین ترتیب، سیره عقلایی رجوع مقلد به مجتهد در زمان ما، متصل به زمان معصوم (ع) نیست و با سیره عقلایی رجوع جاهل به عالم نیز که در

عصر ائمه (ع) موجود بوده، فرق دارد و در نتیجه دلیلی برای حجیت و اعتبار آن وجود ندارد. پس از این، حضرت امام (قده) به پاسخ از اشکال فوق (که از آن به شک تعبیر نموده اند) پرداخته و از دو راه اشکال مزبور را رد کرده اند:

۱- اجتهاد به همین معنای متعارف در زمان ما و یا نزدیک به این معنی در زمان ائمه (ع) نیز وجود داشته و مقلدین در آن اعصار هم به فقها رجوع می کرده اند و علاوه بر این، ائمه (ع) خود، مردم را به فقها ارجاع می داده اند.

۲- (با صرف نظر از جواب اول) اگر رجوع جاهل به عالم در زمان ما که به شکل رجوع مقلد به مجتهد می باشد، مورد رضایت و پسند ائمه (ع) نبود، می بایست از آن منع می کردند و چون منع نکرده اند کشف می کنیم که این سیره عقلایی مورد قبول آن حضرات (ع) بوده است.^{۳۲}

مرحوم امام (قده) در توضیح جواب دوم، این گونه استدلال کرده اند: ارتکازی بودن رجوع جاهل به عالم در هر موردی، برای همگان معلوم است و ائمه (ع) نیز می دانستند که علمای شیعه در زمان غیبت و محرومیت از رسیدن به حضور امام (ع) ناگزیر از رجوع به کتابهای اخبار و اصول و

جوامع روایی خواهند شد، چنانکه خود از این موضوع خبر داده بودند و (نیز می دانستند که) عوام شیعه هم به ناچار بر اساس ارتکاز و بنای عقلایی که برای هر کسی معلوم و شناخته شده است به علما و فقهایشان مراجعه خواهند کرد. پس اگر ائمه (ع) از چنین بنا و ارتکازی ناراضی بودند می بایست آن را رد و انکار می نمودند، زیرا فرقی نیست بین سیره ای که متصل به زمان معصوم (ع) باشد و سیره ای که متصل نباشد ولی ائمه (ع) از تحقق آن در آینده خبر داشته اند و از پیدایش آن، خبر داده اند، چنانکه ائمه (ع) از وقوع غیبت طولانی و اینکه علمای شیعه سرپرست ایام آل محمد (ص) می باشند خبر داده اند و همچنین خبر داده اند که زمان دشواری خواهد آمد که علما به کتب اصحاب ائمه (ع) احتیاج پیدا خواهند کرد و لذا به اصحاب خود امر نموده اند که احادیث آنان را ضبط کرده و در کتابها ثبت نمایند.

نتیجه اینکه اشکال بر سیره وارد نیست و ارتکاز قطعی عقلایی بر اصل تقلید دلالت می کند. ۳۳۰

با دقت در کلام حضرت امام (قده) ملاحظه می شود که استدلال ایشان بر این سبنا استوار است که با فرض پذیرش این نکته

که رجوع مقلد به مجتهد در زمان ما غیر از رجوع جاهل به عالم در عصر ائمه (ع) است ۳۳ اگر چه سیره عملی رجوع مقلد به مجتهد، به شکلی که امروزه وجود دارد، در زمان ائمه (ع) وجود نداشته است، ولی اصل نکته ارتکازی رجوع جاهل به عالم در زمان ائمه (ع) موجود بوده و ائمه (ع) می دانستند که تحقق این نکته ارتکازی - که به تصریح حضرت امام برای هر کسی معلوم و شناخته شده است - در زمانهای آینده در عصر غیبت کبرا به صورت رجوع عوام به مجتهدین و علمای شیعه خواهد بود که علم خود نسبت به احکام شرعی را مشافهتاً از ائمه (ع) دریافت نموده اند، بلکه از طریق مراجعه به کتب روایی تحصیل کرده اند. بنابراین ائمه (ع) با سکوت خود آن نکته ارتکازی را که در زمان آنان وجود داشته است و از چگونگی تحقق آن در آینده مطلع بوده اند، تایید و امضا کرده اند، نه هر عرفی را که در آینده تحقق یابد.

توضیح بیشتر آنکه از کلام حضرت امام (قده) استفاده می شود که برای احراز امضای یک سیره و رفتار مستحدث عقلایی وجود و شرط لازم است:

۱ - سبنا و ریشه این سیره به صورت یک





فکر مرکوز در ذهن عقلا - که از آن به ارتکاز تعبیر می‌کنیم - باید در زمان ائمه (ع) موجود باشد.

۲- ائمه (ع) بدانند که این ارتکاز در آینده، یعنی در زمان غیبت کبرا که دسترسی به امام معصوم (ع) نیست، به یک رفتار و سیره عملی منجر خواهد شد. با وجود دو شرط فوق، اگر ائمه (ع) از چنین ارتکازی نهی نکنند، معلوم می‌شود که مورد رضایت و تایید آنان است.

در بحث استدلال به سیره عقلا برای وجوب تقلید، هر دو شرط فوق موجود است. اما شرط اول آنگونه واضح است که به تعبیر حضرت امام «معلومه لکل احد» می‌باشد؛ چنانکه در دو مورد به این تعبیر تصریح کرده‌اند.

بنابراین این ارتکاز عقلایی نه تنها برای ائمه (ع)، که برای هر کسی معلوم می‌باشد، و چون لازمه طبع و سرشت عقلاست هیچ‌گاه از آنان جدا نمی‌شود و در هر زمان و مکانی در ذهن آنان مرکوز است؛ به گونه‌ای که به گفته حضرت امام در تهذیب الاصول جزو قضایای فطری ارتکازی شمرده شده است؛ بدین معنی که انسان با فطرت و ارتکاز خودش می‌داند که در زندگی دینی و دنیایی خود باید از عالم استعلام نماید و به او

رجوع کند: «بناء العقلاء علی رجوع الجاهل علی العالم بل قد عدّد ذلك من القضايا الفطرية الارتكازية وان الانسان بفطرته و ارتكازه واقف علی لزوم الاستعلام من العالم من غیر فرق بین ان یرجع ذلك الی معاشه و حیاة المادی و غیره». ۲۵

اما شرط دوم، یعنی علم ائمه (ع) به تحقق خارجی این ارتکاز در آینده، بدین صورت احراز می‌شود که آن حضرات (ع) از وقوع غیبت طولانی و پیش آمدن زمانی دشوار که علمای شیعه به کتب اصحاب ائمه (ع) محتاج می‌شوند، خبر داده‌اند و فرموده‌اند که سرپرست ایتم آل محمد (ص) و عموم شیعیان در چنان زمانی، علمای شیعه خواهند بود.

امام خمینی (قده) در تصریح به این شرط می‌فرماید: «لا فرق بین السیرة المتصلة الی زمانهم و غیرها مما علموا و اخبروا و وقوع الناس فیه فانهم اخبروا عن وقوع الغیبة الطويلة و ان کفیل ایتم آل محمد صلی الله علیه و علیهم علمائهم و انه سیاتی زمان هرج و مرج یحتاج العلماء الی کتب اصحابهم فامروا بضبط الاحادیث و ثبتها فی الکتب». ۲۶

ملاحظه می‌شود که از نظر امام (قده) هر سیره و رفتار عقلایی که متصل به زمان

معصوم نباشد، حجت نیست، بلکه باید علاوه بر وجود نکته ارتکازی آن در زمان معصومین (ع) به گونه‌ای باشد که «مما علموا و اخبروا و وقع الناس فیه». چرا که «من» در «مما علموا و اخبروا» بیانیه است و «غیرها» را تبیین می‌کند و چنانکه واضح است ضمیر «ها» در «غیرها» به «السیرة المتصلة» برمی‌گردد.

همین دو شرط با عباراتی دیگر در کتاب تهذیب الاصول حضرت امام (ص ۲، ص ۵۴۶) آمده است:

«ان النبى الاكرم والائمة من بعده عارفون بحال امته و ما یجری علیهم فی مختلف الزمان و مرور الدهور من غیبة ولی الدین و امامه و حرمان الامة عن الوصول الیه و ان الامة بمقتضى ارتکازهم من لزوم رجوع الجاهل الی عالمه سوف یرجعون الی علمائهم». بنابراین امت اسلامی و شیعیان دارای یک ارتکاز عقلانی بودند مبنی بر رجوع جاهل به عالم (این شرط اول) و ائمه (ع) می‌دانستند که این ارتکاز در زمان غیبت کبرا منجر به این رفتار خارجی خواهد شد که عوام شیعه به علمایشان رجوع کنند و احکام دین خود را از آنان بیاموزند (این هم شرط دوم).

اکنون که می‌بینیم با تحقق این دو

شرط، ائمه (ع) از چنین ارتکازی نهی نکرده‌اند، کشف می‌کنیم که این ارتکاز و این رفتار خارجی مورد رضایت ائمه (ع) است و به این صورت مورد تقریر و تأیید آنان قرار گرفته و در نتیجه حجت دارد.

بدین ترتیب حضرت امام (قده) در حجیت بنای عقلاء، معاصرت آن را با زمان معصوم (ع) شرط می‌داند؛ نهایت اینکه به اعتقاد ایشان لازم نیست آنچه معاصر معصوم (ع) است، همان فعل و رفتار خارجی باشد، بلکه ممکن است نکته ارتکازی آن رفتار که در ذهن عقلا مرکز است، معاصر زمان معصوم (ع) باشد؛ بدین معنی که عقلای زمان معصوم (ع) به آن نکته ارتکازی ایمان داشته باشند؛ نکته‌ای که ناشی از سرشت و طبع آنان است.

بنابراین حضرت امام (قده) همچون آیه‌الله شهید صدر، سیره عقلا را اعم از سلوک خارجی و مرتکبات عقلایی می‌دانند و این به هیچ وجه به معنای معتبر ندانستن شرط معاصرت سیره با زمان معصوم (ع) نیست و متأسفانه غفلت از همین نکته موجب شده است که دکتر فیض در ترجمه خود از کلام امام (قده) چنین بنویسد: «نتیجه این می‌شود که عرف و سیره عقلا در هر زمان که پدید آید و متداول گردد و در





جامعه رسوخ پیدا کند و در برابر آن ردع و منعی نباشد که به دست ما رسیده باشد آن عرف حجت است و معتبر و مورد اعتماد. « و به دنبال آن اضافه کند: «لازم نیست که خود سیره عقلاء و عرف به زمان معصوم علیه السلام بیوندد.» ۲۷

بدین ترتیب واضح شد که هیچیک از بزرگانی که دکتر فیض به کلامشان استناد می نماید، نظریه ایشان را در مورد عدم لزوم اتصال سیره عقلاء به زمان معصوم (ع) نپذیرفته اند، بلکه برخی از آنان به خلاف این نظریه تصریح کرده اند (چنانکه در کلام شهید صدر دیدیم). بنابراین آنچه ایشان در پایان سخن خود ادعا کرده اند، خلاف واقع و ناصواب است. ایشان فرموده اند:

«از این بیانات، که از امام خمینی و بعضی دیگر از علمای بزرگ نقل شد، می توان اطمینان داشت که هر عرف و سیره عقلایی که عقلای جامعه در میان خود رایج کرده اند درباره هر موضوعی از موضوعات و هر پدیده ای از پدیده های اجتماعی که باشد، چه به زمان معصوم متصل گردد یا منفصل از آن باشد، همه آن سیره ها حجت هستند.» ۲۸

پس نوشتها:

۱. قسمتی از پیام امام به روحانیون سراسر کشور، ۶۷/ ۱۲/۱۳.
۲. القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۱۵۱.
۳. ر.ک: محمدجواد مغنیه، فقه الامام الصادق (ع)، ج ۵، ص ۳۲۳.
۴. ر.ک: وسائل الشیعة، کتاب النکاح، ابواب المهور، باب ۸، ج ۶ و ۸.
۵. ر.ک: القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۱۵۲.
۶. ر.ک: جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۳۷۱؛ شرح لمعه، ج ۳، ص ۷۶.
۷. شرح لمعه، ج ۳، ص ۷۶.
۸. برای توضیح بیشتر در مورد غلبه و تاثیر آن در ایجاد ظهور یا علم عادی، ر.ک: دکتر محمدجعفر جعفری لنگرودی، دائرة المعارف علوم اسلامی، ج ۲، ص ۹۲۶ به بعد.
۹. ثابت ماندن حکم شرعی در زمانها و مکانهای مختلف، به صراحت در کلام برخی از نویسندگان معاصر اهل سنت نیز آمده است؛ بدین گونه که گفته اند: شارع مقدس تطبیق بعضی از احکام شرعی را به عرف و عادت واگذار نموده است. بدیهی است که در هر زمان و مکانی به تناسب عرف موجود، نحوه تطبیق احکام شرعی مزبور، فرق خواهد کرد و این غیر از تغییر احکام و نصوص شرعی است؛ و تصریح کرده اند که شارع، مسائلی از قبیل اوزان و مقادیر، چگونگی اقرار، فهم معانی الفاظ و... را که نظر مردم در آن اعتبار دارد به عرف واگذار نموده است و این همان چیزی است که با اختلاف زمان و مکان، تغییر می پذیرد، اما اصل خطایات و احکام شرعی ثابت و لایتغیر است؛ ر.ک: ناده شریف العمری، الاجتهاد فی الاسلام، ص ۲۴۷ و ۲۵۲.
۱۰. وسائل الشیعة، کتاب النکاح، ابواب المهور، باب ۸، ذیل حدیث ۶.

۱۱. قسمتی از پیام امام خمینی به روحانیون سراسر کشور در تاریخ ۶۷/۱۲/۳.
۱۲. ر. ک: دکتر فیض، مجله کانون و کلاه، شماره ۷-۶ از دوره جدید، مقاله «پویایی فقه و اجتهاد در پرتو عرف یا در بستر زمان و مکان»، ص ۳۶ و ۳۸.
۱۳. همان ماخذ، ص ۴۳.
۱۴. همان، ص ۳۷.
۱۵. همان، ص ۱۸.
۱۶. همان، ص ۱۷.
۱۷. جالب توجه اینجاست که مرحوم مفتی در کتاب فقه الامام الصادق (ع) تصریح می کند که عرف ذاتاً از منابع تشریع نمی باشد و فقط در صورتی که در زمان شارع تحقق یافته و مورد ردع او قرار نگرفته باشد حجیت دارد و در این صورت نیز حجیت عرف از باب اخذ به سنت است که شامل قول و فعل و تقریر شارع می گردد و الأ عرف به خودی خود حجیتی ندارد. عبارت مرحوم مفتی چنین است:
- لیس من شک ان العرف بذاته لیس مصدرأ من مصادر التشريع ای لیس طریقیاً صحیحاً لمعرفة الاحکام الشرعية. اجل اذا جرت عادة العرف علی شیء فی عهد الشارع وزمنه وحصل ذلك بمرأى منه ومسمع ومع هذا لم ینته ویرد عنه - مع قدرته وعدم المانع له عن النهی والرذع - اذا كان الامو كذلك یكون هذا امضاء من الشارع . لانه قد التقى مع العرف فی هذا المورد بالذات وعلیه لایكون هذا عملاً بالعرف بل اخذاً بالسنة التي تشمل قول الشارع وفعله وتقریره . (فقه الامام الصادق (ع) / ج ۶ / ص ۱۲۳)
۱۸. مقاله پویایی فقه و اجتهاد، ص ۳۸.
۱۹. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۴۷، فصل «الفوارق بین السیره المتشرعیه والمقلاییه».
۲۰. بحوث فی الاصول، ج ۴، ص ۲۳۴.
۲۱. همان، ص ۲۳۶.
۲۲. همان، ص ۲۳۷.

۲۳. همان .
۲۴. مقاله پویایی فقه و اجتهاد، ص ۳۹.
۲۵. همان، ص ۴۰.
۲۶. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۳۸.
۲۷. مقاله پویایی فقه و اجتهاد، ص ۴۰.
۲۸. همان، ص ۴۳.
۲۹. همان .
۳۰. امام خمینی، الرسائل، ج ۲، ص ۱۲۳.
۳۱. همان .
۳۲. همان، ص ۱۲۵.
۳۳. همان، ص ۱۳۰.
۳۴. حضرت امام (قده) در کتاب تهذیب الاصول تصریح کرده اند که جواب دوم ایشان به اشکال بر بنای عقلا یا صرف نظر از جواب اول است. عبارت ایشان چنین است: «الثانی: لو سلمنا ما ادعاه القائل لکن نقول ان النبی الاکرم... (تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۵۴۶)». و در کتاب الرسائل نیز گفته اند که دو جواب ایشان به اشکال مزبور بر سبیل منع خلومی باشد؛ یعنی هر یک از این دو جواب به تنهایی برای دفع شبهه کافی است: «و هذا الشک لا یرتفع الا بالاثبات احد الامرین علی سبیل منع الخلو» (الرسائل، ج ۲، ص ۱۲۵). و اصولاً از کلام معظم له در هر دو کتاب معلوم می شود که جواب اول را خالی از ایراد نمی دانند؛ چنانکه در تهذیب الاصول گفته اند: «هذا ما بذلنا جهدنا فی قلع الشبهة الأفی النفس منه شیء... فصرننا لامناس فی الجواب عن التمسک بالوجه الثاني». (همان). و شبهه همین بیان را نیز در کتاب الرسائل آورده اند.
- ر. ک: الرسائل، ج ۲، ص ۱۲۹.
۳۵. تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۵۳۹.
۳۶. الرسائل، ج ۲، ص ۱۳۰.
۳۷. مقاله پویایی فقه و اجتهاد، ص ۴۳.
۳۸. همان، ص ۴۴.

