

نقد و تحلیل ادله حجیت «سیره متشرعه»^۱

محمدتقی فخلعی^۲

محمدحسن حائری^۳

زهراسادات احمدی سلیمانی^۴

چکیده

«سیره متشرعه» به عنوان یکی از اسناد کشف شریعت، از دیرباز مورد توجه اصولیان بوده است. با این وجود، کمتر پژوهش‌گری به فحوص از ادله اعتبار آن همت گماشته و تنها مسئله‌ای که محور بحث واقع گردیده، اعتماد بر حجیت عقلی این نهاد پس از احراز معاصر بودن با معصوم است. در نوشتار حاضر سعی بر آن شده است، ادله اعتبار «سیره متشرعه» و جوانب آن نقد و تحلیل دقیق شود. نویسندگان در این مقاله، افزون بر مخلوش یافتن ادعای اجماع در مسئله، در مجموع دلایل و مؤیدات یادشده از «کتاب» و «سنت» مناقشه می‌کنند و با محکم یافتن دلیل عقل در مسئله، حجیت ذاتی سیره‌های متشرعه در عصر تشریح را به تقریری نو ثابت می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: سیره، متشرعه، سیره متشرعه، ادله، حجیت.

نقد و تحلیل
ادله حجیت
«سیره متشرعه»
۷۵

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۵.

۲. استاد دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)؛ رایانامه: fakhlaei@ferdowsi.um.ac.ir.

۳. استاد دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، رایانامه: haeri-m@ferdowsi.um.ac.ir.

۴. دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد (متخذ از پایان نامه کارشناسی ارشد)؛ رایانامه: zs.ahmadi1368@yahoo.com.

مقدمه

مقصود از «سیره متشرعه» سلوک عمومی متدینان در عصر تشریح است که تدین آنان در تکون و قوام چنین سیره‌ای وجه تعلیلی یافته (مظفر، ۱۴۳۰، ۱۷۶/۳؛ حکیم، ۱۴۱۸، متن/۱۹۲-۱۹۳ و صدر، ۱۳۹۵، ۱۶۸) و از این رو، حجیت آن به صرف اثبات معاصر بودنش با عهد ائمه علیهم‌السلام، تمام است (مظفر، ۱۴۳۰، ۱۷۶/۳؛ صدر، ۱۴۰۸، ۲۳۵/۲؛ نجم‌آبادی، ۱۳۸۰، ۲۵۸/۲ و حکیم، ۱۴۲۱، ۷۶). آنچه از بررسی دیرینه به دست می‌آید، موقعیت قوی این نهاد در هنگام استنباط است که بسی پیش‌تر از «عرف»، مورد وفاق اکثر قریب به اتفاق اصولیان قرار گرفته و میراث کهن فقهی و اصولی گواه بر آن است؛ هر چند تصریح به اعتبار آن در متون قدیمی دیده نشده است.^۱ باین وجود، کمتر افرادی به جست‌وجو از ادله اعتبار آن همت گماشته‌اند و تنها مسئله‌ای که به صراحت یا به ظهور، محور بحث واقع گردیده، اعتماد بر حجیت اقتضایی یا عقلی این نهاد، پس از احراز معاصر بودن با معصوم است (صدر، ۱۴۱۷، ۲۴۲/۴) که به باور ما، علت عبور جمع زیادی از نویسندگان و بحث‌نکردن جدی از ادله اعتبار را بایستی در همین نکته دنبال کرد. لیکن شایسته است پژوهش‌گران با پی‌جویی متون دینی (کتاب و سنت) به وجوه اعتبار این نهاد در میان ادله لفظی و لبی، توجه کنند. منظور ما از این مقاله، جست‌وجوی ادله اعتبار این نهاد و نقد و تحلیل آن‌ها است.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال دوم، شماره پیاپی سوم
تابستان ۱۴۹۶
۷۶

۱. عقل

پرواضح است که اگر در مسئله‌ای دلیل عقل قائم گردد، حجیت ذاتی آن ما را از سایر ادله بی‌نیاز می‌کند و ذکر سایر حجتها در کنار آن، صرفاً معاضد و مؤید حکم عقل است. از این رو، مناسب‌تر آن است که بحث از ادله در این گونه مباحث با ذکر دلیل عقل شروع شود؛ هر چند این روش برخلاف رسم رایج و غالب در پژوهش‌های دینی است.

۱. بلکه وجود تعابیری از قبیل «ان المسلمین من ابتداء الاسلام» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ۱/۱۵۷)، «الناس من عهد النبی» (طلوسی، ۱۴۰۷، ۱/۴۸۸)، «المعمول به من وقت النبی» (طلوسی، ۱۳۸۷، ۱/۱۸۴)، «عمل المسلمین من لئین النبی» (ابن‌زهره، ۱۴۱۷، ۱۶۰) و... حاکی از توجه فقهای گذشته به عرف‌های رایج در میان مسلمانان است.

احکام عقلیه نزد اصولیان به دو دسته «مستقلات عقلیه» و «غیرمستقلات عقلیه» تقسیم می‌شود (مظفر، ۱۴۳۰، ۲/۲۶۳). مراد از «مستقلات عقلیه» در نگاه مشهور اصولی، مدرکات «عقل عملی» است؛ همان قضایایی که بدون انضمام مقدمه‌ای شرعی و تنها به انضمام مدرک نظری عقل (هر آنچه عقل بدان حکم کند، شرع نیز به آن حکم خواهد کرد)، در طریق استنباط حکم شرعی به کار می‌روند (صنقور، ۱۴۲۸، ۲/۴۶۷ و ۴۶۶). باین وجود، برخی دلالت «سیره متشرعه» بر حکم شرعی را نیز در زمره «مستقلات عقلیه» قرار داده‌اند.

صاحب «المعجم الاصولی» به نقل از شهید صدر بیان می‌کند: «هنگامی که عقل به واسطه احتمالات و منطوق استقراء در یابد که تنها علت انعقاد «سیره متشرعه» صدور حکمی شرعی بوده است، وجود معلول (انعقاد سیره متشرعه) را دال بر وجود علت (حکم شارع) قرار می‌دهد؛ به گونه‌ای که مدرک عقلی برای وصول به حکم شرعی، بی‌نیاز از انضمام مقدمه‌ای شرعی است و کشف حکم شرعی به طریق «برهان اینی» سامان می‌یابد (صنقور، ۱۴۲۸، ۲/۴۶۸ و ۴۶۹).

بنابر تحلیل فوق، مشاهده می‌شود در دلالت «سیره متشرعه» بر حکم شرعی، مدرک عقلی، بی‌نیاز از انضمام مقدمه شرعی است و از این روی دلالت «سیره متشرعه» بر حکم شرعی در زمره «مستقلات عقلیه» قرار گرفته است؛ اگرچه مدرک، عقل نظری باشد. بنابراین می‌توان چنین گفت: هنگامی که عقل در حکم شرعی، بی‌نیاز از دلیل شرعی باشد، مدرک عقل را «مستقل عقلی» گویند؛ خواه در حوزه عمل و مربوط به عقل عملی باشد و خواه در حوزه علم و مربوط به عقل نظری.

توضیح افزون‌تر اینکه متشرعان معاصر با عهد ائمه علیهم‌السلام، امکان اخذ احکام شرعی به طریق حسّی و یا نزدیک به حس را داشته‌اند. از دیگر سو، مفروض آن است که «سیره» در مسئله شرعی محض منعقد شده است؛ پس اگر فرض شود که سلوک عملی آنان مرضی شارع بوده، این به معنای فرض غفلت حسّی از سوی تعداد زیادی از مردم است که یا غفلت از اصل فحوص و سؤال داشته‌اند یا غافل از فحوص تام بوده‌اند، که این حدسیات به حساب احتمالات و منطوق استقراء منتفی است؛ زیرا غفلت جمیع مردم در مسئله‌ای حسّی، پذیرفته نخواهد بود (صدر، ۱۴۱۷، ۴/۲۴۲). بنابراین، هنگامی که

متشرعان معاصر معصوم - با توجه به متشرع بودنشان - سلوکی را دنبال کنند، لاجرم آن را از شارع گرفته‌اند؛ نتیجه اینکه به صدور بیان شرعی، جزم خواهیم یافت و حکم قطعی عقل این خواهد بود که «سیره متشرعه» در عصر تشریح دلیلیت شرعی دارد. بنابراین مطالب فوق، کشف حکم شرعی به طریق «سیره متشرعه» از مجموع دو برهان ذیل تشکیل می‌شود:

الف. برهان نخست، قیاسی استثنایی است که ماده آن را قضایایی یقینی از نوع حدسیات شکل می‌دهد و به شکل ذیل سامان می‌یابد:

صغرا: اگر علت انعقاد «سیره متشرعه» چیزی جز بیان شرعی می‌بود، با توجه به حیثیت تشریح، چنین سلوکی از ناحیه کثیری از متشرعه استمرار نمی‌یافت. کبرا: سلوک عملی متشرعه، استمرار یافته است.

نتیجه: تنها علت انعقاد «سیره متشرعه»، صدور بیان شرعی است؛^۱ ب. برهان دوم، قیاسی است اقترانی که ماده آن را قضایایی یقینی شکل داده و صغرای آن، نتیجه استنتاج سابق و کبرای آن از اولیات است و به شکل ذیل سامان می‌یابد:

صغرا: تنها علت انعقاد «سیره متشرعه»، صدور بیان شرعی است؛ کبرا: هر معلولی محال است از علت تامه خود جدا شود؛ نتیجه: از انعقاد «سیره متشرعه» لزوماً صدور بیان شرعی ثابت می‌شود.

گفتنی است، برخی با تقریری مشابه، دلالت «سیره عقلا» را تمام یافته‌اند، ایشان بیان کرده‌اند: «عقلا بر کشف نظر رییس در پرتو اتفاق مرئوسین بنا نهاده‌اند؛ مگر در جایی که خلاف آن آشکار گردد» (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶، ۱/۷۴؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۷، ۱/۲۲۵). لیکن بنا بر آنچه گذشت، بیان فوق نمودی از درهم آمیختن ناصحیح مباحث عقلی با مباحث عقلانی است. به‌ویژه آنکه، نویسنده مذکور درباره شیوه احراز معاصر بودن و نیز موافقت شارع با مسلک عقلا، هیچ سخنی نرانده و بحث را صرفاً به لحاظ صغروی (اصل تحقق سیره) دنبال کرده است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷، ۱/۲۲۶)؛ گویی با بازگشت «سیره عقلا» به دلیل عقل، طریقی «سیره» نیز مانند دلیل عقل،

۱. به نظر می‌رسد علت اینکه اصولیان «سیره متشرعه» را - در خلاف «سیره عقلا» - به صرف اثبات معاصر بودن با معصوم، حجت یافته و احراز موافقت شارع و فحص از رادع را در آن شرط ندانستند، توجه آنان به همین برهان است.

بی آنکه مقید به شرط یا شرطی گردد، ذاتی است.

از دیگر سو، هیچ مانعی نیست که همین مدرکات عقلی، در جامعه خردمندان و در سیره رایج مقبولیت عمومی یابد. در این صورت قضیه «کشف نظر رئیس در پرتو اتفاق مرئوسین» در زمره «مشهورات بالمعنی الاعم» قرار می گیرد. «مشهورات به معنای عام»، آن قضایایی هستند که همه عقلا در اعتقاد به آن با هم توافق دارند؛ اگرچه منشأ این اعتقاد همگانی آن باشد که قضیه مورد نظر، جزء یقینیاتی است که در آن مطابقت با واقع، معتبر است (مظفر، ۱۴۲۴، ۳۴۰). لیکن باید توجه داشت که برخورداری از اعتراف عمومی جامعه خردمندان بر کشف نظر رئیس در پرتو اتفاق مرئوسین، شرط حجیت «سیره منتشره» نیست؛ بلکه طریقت آن به حکم قضایای عقلی مذکور، ذاتی است. به دیگر بیان چنین باید گفت: اگر در مسئله ای شرعی، با هم گرایی عمومی منتشره مواجه شویم، حدس قطعی می زنیم که دیدگاه آنان نمی تواند برگرفته از رأی پیشوا و امامشان نباشد (وحید بهبهانی، ۱۴۱۶، متن ۳۰۲-۳۰۴ و مظفر، ۱۴۳۰، ۱۱۴/۳ و ۱۱۵) و این بیان، هدایت گر قطعی بر طریقه عقلی در حجیت بخشی به همه سیره های منتشره عصر تشریح^۱ است که بار دع قطعی مواجه نشده اند.

آنچه نقل شد نهایت تلاشی است که می توان جهت تثبیت مبنای عقلی حجیت سیره های معاصر منتشره به کار بست.

در این میان احتمال دارد بتوان با قیاس اولویت نیز حجیت «سیره منتشره» را ثابت کرد. با این تقریب که ظن حاصل از «سیره»، به مراتب از ظن حاصل از خبر واحد،

نقد و تحلیل
ادله حجیت
(سیره منتشره)
۷۹

۱. نکته مهم آنکه غالب قواعد کلی، افرادی شماری دارند و تحصیل استقرار تام در مورد آنان ناممکن است و از این رو ظنی خواهند بود؛ مگر آنکه استقرار، علاوه بر ابتنای بر مشاهده، مبتنی بر تعلیل نیز باشد؛ یعنی پژوهشگر پس از مشاهده برخی جزئیات، علت منحصره ثبوت وصف را بیابد. سپس از آن جاکه به حکم عقل، هیچ علنی از معلول خود جدا نمی شود، استقرارکننده در مورد ثبوت وصف برای همه جزئیات یقین پیدا می کند و از این رو، استقرار ناقص حجیت می یابد (مظفر، ۱۴۲۴، ۳۱۱ و ۳۱۲). در مانحن فیه نیز اگر موضوع در قالب قضیه ای کلی بیان شود که تمامی سیره های منتشره در عصر تشریح، مرضی شارع است، بهناچار پایه این قضیه کلی، استقرار ناقص است؛ زیرا سیره های منتشره، فراوانند و امکان «استقرار تام» در آنان وجود ندارد. لیکن به مقتضای حیثیت تشریح و ویژگی استمرار دانسته می شود که تنها علت انعقاد «سیره منتشره» صدور بیان شرعی است. از دیگر سو، هرگز علت از معلول خود جدا نمی شود؛ در نتیجه با همین استقرار ناقص و به انضمام تعلیل فوق، به صدور بیان شرعی در تمامی سیره های منتشره در عصر تشریح جزم خواهیم یافت و احتمال وجود آن دسته از سیره های منتشره که ناشی از عادات بشری و خطاهای حسی منتشره در فحص نام باشد، منتفی می گردد.

قوی تر است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷، ۲۳۲/۱)؛ زیرا «سیره»، شعاع وسیعی از جامعه را دربر می‌گیرد؛ پس ادله حجیت «خبر واحد»، به اولویت قطعی، بر حجیت «سیره» متشرعه» دلالت دارد.

ممکن است به تقریب فوق چنین اشکال شود که قیاس اولویت فوق، از نوع اولویت ظنی است. توضیح آنکه گاه کشف مناط حکم، ظنی است، هر چند الحاق آن چه مناط دارد نسبت به اصل، قوی تر باشد. در این جا نیز اگر مناط در حجیت «خبر واحد» - به قطع - افاده ظن باشد، آن گاه می‌توان به قیاس اولویت قطعی، حجیت «سیره» را به اثبات رسانید؛ لیکن چنین امری مسلم نیست و از این رو، استدلال از قبیل اولویت ظنی خواهد بود (مروجی، ۱۴۱۰، ۲/۳۸۰-۳۸۲). به بیان روشن تر، منحصر بودن مناط حجیت «خبر واحد» در افاده ظن، معلوم نیست (انصاری، ۱۴۱۶، ۱/۱۰۵). چه بسا مناط، خصوص ظن حاصل از «خبر ثقه» - بنابر تعبد شرعی - باشد (صدر، ۱۴۲۰: ۲۷۱) و بر فرض تعبدی بودن حجیت «خبر واحد»، سرایت حکم به سایر موارد بی دلیل خواهد بود.

به عقیده نویسندگان این مقاله، ملاک حجیت خبر، تعبدی نیست؛ بلکه حصول اطمینان عقلایی است و از این رو به باور برخی، طریقه عقلا بر اعتماد به «خبر ثقه» دلیل اصلی و خدشه‌ناپذیر حجیت خبر است (نایینی، ۱۳۷۶، ۳/۱۹۴). سبب تحقق این «سیره» آن است که منشأ بروز خلاف در اخبار ثقه، اشتباه حسنی یا تعمد او در کذب است که عقلا بر اعتنان کردن بر اشتباهات حسنی و الغای احتمالات ضعیف بنا کرده‌اند. از دیگر سو، ویژگی وثاقت راوی نیز احتمال کذب وی را منتفی می‌کند (مروجی، ۱۴۱۰، ۲/۳۸۲-۳۸۳).

باتوجه به توضیحی که داده شد، قیاس اولویت مذکور، قطعی است، زیرا انعقاد «سیره متشرعه» نه تنها موجب اطمینان عقلایی به صدور بیان شرعی می‌شود، بلکه نشان از حکم قطعی و یقینی عقل، دال بر وجود حکم شرعی است.

۲. کتاب

۱.۲. آیه ۱۱۵ سوره نساء: «وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ

غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُوَلِّيهَ مَا تَوَلَّيَ وَ تُوَلِّيهَ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا»^۱.

برخی «سبیل مؤمنان» را عبارت دیگری از «سیره مؤمنان» می‌دانند و آن گاه با ادعای ظهور آیه در حجیت «سبیل مؤمنان»، دلالت آیه کریمه را بر حجیت سیره، تمام یافته‌اند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷، ۱/۲۲۷).

به باور نویسندگان این مقاله، ظاهر آیه و سایر مؤیدات^۲ حاکی از آن است که «سبیل مؤمنان» در سایه «اطاعت و تبعیت» از خداوند، پیامبر اکرم ص و سنت معصومان ع، مطلوبیت یافته^۳ و از این رو، می‌توان گفت که آیه کریمه در موضوع و محل بحث (حجیت «سیره متشرعه») وارد است؛ زیرا بنا بر دکترین شیعه، «سیره متشرعه» نیز به عنوان کاشف قطعی از «سنت»، کاربردی غیراستقلالی یافته است و لذا با گذر از اشکالات وارده^۴ می‌توان دلالت آیه را در موضوع بحث تمام یافت.

باین وجود، شایسته است تحدید موردی دلالت آیه در «نصرت و یاری رساندن به پیامبر ص در عرصه مقابله اسلام و کفر» از تحمیل معنایی بیشتر خودداری شود.

۲.۲. آیه ۶ سوره حجرات: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ

نقد و تحلیل
ادله حجیت
(سیره متشرعه)
۸۱

۱. (= هر که پس از آشکار شدن راه هدایت، با پیامبر مخالفت ورزد و از شیوه‌ای جز شیوه مؤمنان پیروی کند، به آن سوی که پسند اوست بگردانیمش و به جهنمش افکنیم و جهنم سرانجام بدی است) (نساء: ۱۱۵).

۲. برای نمونه: در بخشی از سفارش‌های امیر مؤمنان ع به هنگام جهاد و در باب زکات آمده است: «زکات» در کنار «نماز» مایه نزدیکی مسلمانان به خدا قرار داده شده است و هر کس آن را با طیب نفس و به امید دریافت بهای بهتر نپردازد، نسبت به «سنت» نادان، در پاداش زین دیده و در زندگی گمراه است و به جهت ترک دستور الهی و رویگردانی از کاری که بندگان صالح‌خدا می‌کنند، دچار پشیمانی دراز مدت خواهد بود و خداوند می‌فرماید: مَنْ يَتَّخِذِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُوَلِّيهَ مَا تَوَلَّيَ وَ تُوَلِّيهَ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا» (کلینی، ۱۴۰۷، ۵/۳۷).

۳. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه آورده است: «مشافه با رسول خدا، معنایی جز سربچی از اطاعت وی ندارد و جمله «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» بیان دیگری برای مشافه با رسول است. پس مراد از «سبیل مؤمنان» اطاعت رسول، و اطاعت رسول نیز اطاعت خدای تعالی است» (طباطبایی، ۱۴۱۱، ۵/۸۲).

۴. ممکن است اشکال شود که لفظ «المؤمنين» جمع مضاف و ظاهر در عموم است؛ پس اگر ثابت شود که جمیع مؤمنان، در جمیع اعصار بر عملی بنا نهاده‌اند، اشکالی در حجیت عمل آنان باقی نمی‌ماند؛ زیرا در این صورت به قطع می‌توان اظهار داشت که معصومان نیز به عنوان اظهر مصادیق انسان‌های مؤمن، در جمع آنان وارد بوده‌اند؛ اما در «سیره متشرعه» آن چه موضوعیت یافته، عمل جمهور و بدنه جامعه ایمانی است و از این رو، آیه کریمه از بحث حاضر خارج است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷، ۱/۲۲۸). در پاسخ گفته می‌شود: اگر چه لفظ «المؤمنين» دلالت بر عموم دارد؛ لیکن عرف، الفاظ عام را در احکام و موضوعات اغلبی نیز به کار می‌گیرد. با این توضیح می‌توان بیان داشت که لفظ مذکور به حمل شایع، در بدنه جامعه ایمانی ظهور یافته است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۱، ۱/۲۲۸).

تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ تَادِيبِينَ»^۱.

صدر این آیه، دلالت بر وجوب جست‌وجو از خبر فاسق می‌کند. از طرفی ذیل آیه، وجوب تبیین را بر عبارت «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ تَادِيبِينَ» معلّل کرده و از آن‌جا که علت، موجب تعمیم حکم است، به صورت موجبه کلیه بیان می‌گردد: هر جا چنین علتی فراهم باشد، تبیین واجب است؛ آن‌گاه، با مفهوم مخالف می‌توان بیان کرد: هر جا از چنین امری ایمن باشیم، اخذ به آن جایز است.

به نظر می‌رسد یکی از صغریات و مصادیق این نقیض، «سیره متشرعه» است؛ زیرا در آن، از جمع کثیر متشرعانی سراغ می‌گیریم که به حکم معاصر بودن، امکان جست‌وجوی حسنی یا نزدیک به حس را از طریق سؤال از امامان علیهم‌السلام داشته‌اند و از این رو تنها احتمال خطای حسنی در مسئله است که می‌تواند انسان را به آفت جهالت و به تبع آن، ندامت دچار سازد که ویژگی کثرت، این احتمالات خطای حسنی را منتفی می‌سازد؛ در نتیجه با انتفای جهالت و ندامت و به حکم مفهوم مخالف آیه، می‌توان «سیره متشرعه» را حیجت دانست.

لیکن باید توجه داشت، بیشترین چیزی که آیه، بر آن دلالت می‌کند، مانع بودن «آسیب‌رساندن از روی نادانی» در تأثیر مقتضی برای حجیت خبر است و بر اینکه نبودن مانع از حجیت در چیزی مثل «خبر ثقه» و «سیره»، مستلزم وجود مقتضی حجیت در آن است، دلالت ندارد (مظفر، ۱۴۳۰، ۱۷۱/۳). پس نقیض تعلیل در آیه را صرفاً می‌توان دلیلی بر تأیید و امضای حجیت اقتضایی و عقلی «سیره متشرعه» قرار داد.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال دوم، شماره پیاپی سوم
تابستان ۱۳۹۶

۸۲

۳. سنّت

۱.۳. نامهٔ ۶ نهج البلاغه (نامهٔ امیر مؤمنان علیه‌السلام به معاویه، پس از جنگ جمل به

سال ۳۶ هجری، در باب علل مشروعیت حکومت امام)

«آن مردمی که با ابوبکر، عمر و عثمان بیعت کردند با همان شرایط و مقررات با من نیز بیعت کردند. پس آن کسی که در بیعت حضور داشت، نمی‌تواند خلیفه‌ای دیگر

۱. (=ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر فاسقی درایتان خبری آورد، تحقیق کنید. مبدا از روی نادانی به مردمی آسیب برسانید و از کاری که کرده‌اید، پشیمان شوید) (حجرات / ۶).

انتخاب کند و آن کس که غایب بود، نمی تواند بیعت مردم را نپذیرد. شورا برای مهاجرین و انصار است. اگر بر مردی در خلافت اجتماع کردند و او را پیشوا نامیدند، خداوند به آن راضی است؛ بنابراین، اگر کسی از فرمان اهل شورا با انکار و بدعت بیرون رود، او را به آن برمی گردانند و اگر فرمان آنان را نپذیرد، با او به خاطر آنکه به راه مسلمانان در نیامده است، می جنگند و خداوند او را به عذاب دوزخ دچار سازد»^۱ (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ۳۶۷ و ۳۶۶).

مشاهده می شود که ظاهر سخن امام، دال بر لزوم تبعیت از راه مؤمنان است که سرپیچی از آن، عذاب وعده داده شده از سوی حق تعالی را در پی خواهد داشت.

تقریب استدلال

متناسب با عملکرد عینی مسلمانان در مسایل مربوط به حکومت و بیعت آنان با خلفا، سیره ای مبنی بر شرط بودن رضایت مردم در فعلیت یافتن حکومت، تصویر می یابد که این سیره را نه تنها امام معصوم انکار نکرده، بلکه به فرمایش حضرت علیه السلام، مرضی خداوند متعال است و استناد به این سیره در عبارت نهج البلاغه - برای اثبات مشروعیت خلافت و ولایت ایشان - خود تقریری روشن بر مضمون آن است.

بنابر منطق فوق، ولایت تشریحی و تکوینی امامان معصوم علیهم السلام امری ضروری است که رأی و نظر مردم - ثبوتاً و اثباتاً - در آن نقشی ندارد؛ لیکن تحقق و فعلیت ولایت ظاهری به مفهوم عهده داری حکومت، مشروط به اقبال عمومی است. این سخن به این معناست که گرچه وظیفه قطعی مردم، دوستی امام معصوم علیه السلام است و به واسطه ترک آن، در قیامت عذاب خواهند شد؛ لیکن در صورت همراهی نکردن عموم مردم، امام برحق، هیچ تکلیفی فعلی برای تشکیل حکومت نمی یابد (فخلعی، ۱۳۸۴، ۱۱۹ و ۱۱۸).

افزون بر این مطلب، سخن از دلالت سیره مذکور در شرط بودن اقبال عمومی برای مشروعیت ولایت غیر معصوم در عصر غیبت، در سایه استناد و تقریر معصوم، تمام است. بر این بنیان، شرط بودن رضایت بیشتر مردم در مشروع شدن حکومت ولی فقیه، حکمی

نقد و تحلیل
ادله حجیت
(سیره منتشره)
۸۳

۱. «إِنَّهُ يَأْتِي عِنْدَ الْقَوْمِ الَّذِينَ يَأْبَعُونَ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ عَلِيٌّ مَا دَابَعَهُمْ عَلَيْهِ فَلَمْ يَكُنْ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَخْتَارَ وَلَا لِلْعَائِقِ أَنْ يَرْدَ وَلَا مِمَّا الشُّرَى لِلشُّهَادَةِ وَالْأَنْصَارِ فَإِنَّ اجْتِمَاعَهُمْ عَلَى رَجُلٍ وَسَمَوْهُ إِمَامًا كَانَ ذَلِكَ لِلرَّعْيَانِ خَرَجَ عَنْ أَمْرِهِمْ خَارِجًا بَطْشًا أَوْ بَدْعًا رَجُوهُ إِلَى مَا خَرَجَ مِنْهُ فَإِنَّ أَبِي قَاتِلُوهُ عَلَى اتِّبَاعِهِ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ وَوَلَاءَ اللَّهِ مَا تَوَلَّى».

شرعی و وضعی است که یکی از ادله اثبات آن، سیره رایج در چگونگی تشکیل حکومت امام علی علیه السلام است که نه تنها امام علیه السلام آن را انکار نکرده، بلکه به بیان حضرت علیه السلام، مرضی خداوند نیز واقع گشته است و از این طریق می توان آن را مشروع و مشروع دانست. بنابراین، دانسته می شود که مشروعیت، از جانب خدا اعطا می شود، لیکن او مقرر کرده است که فقیه جامع الشرایط و برخوردار از مقبولیت مردمی به ولایت منصوب گردد و از این رو است که پذیرش مردم، شرط شرعی و جزء آخر علت تامه مشروعیت است (فخلعی، ۱۳۸۴، ۱۱۹ و ۱۱۸).

با این حال، دلالت نامه با ایرادی به غایت بنیادین همراه است؛ چه بسا گفته شود که سخن امام علیه السلام، روش استدلال و مناظره بر اساس باورهای خصم است. به دیگر سخن، معاویه و اطرافیان او به نصب الهی اعتقاد نداشتند و در شعار خود، شورای مسلمانان را مطرح می کردند، از این رو امام علیه السلام نیز برای استدلال، به ناچار معیار مقبول او را طرح کرد (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، پاورقی / ۴۸۶). در این باره، قراین متعددی نیز در کار است. این قراین عبارتند از:

«یکم اینکه روایت سید رضی در نهج البلاغه از این نامه، مثل بسیاری از موارد دیگر، تقطیع شده است و پیش از او نصر بن مزاحم در «وقعة الصفین» صدر نامه را با این عبارت آغاز می کند: «اما بعد فإن بیعتی بالمدينة لزمتمک و أنت بالشام لأنه بايعني القوم علی ما بايعوا ابابکر و عمر و عثمان فلم یکن للشاهد أن یختار و لا للغائب أن یرد و إنما الشوری للمهاجرین و الانصار» (نصر بن مزاحم، ۱۳۸۲، ۲۹). این عبارت امام، در مقام جدل و الزام مخاطب به مسلمات نزد او بوده است؛ زیرا بیعت خلفای سه گانه نزد معاویه، صحیح و مشروع تلقی می شده است؛ پس او باید همین باور را به بیعت با علی علیه السلام بدون هیچ گونه تمایزی داشته باشد.

دوم اینکه بسیاری از جملات علی علیه السلام در نهج البلاغه و غیر آن، به درستی حاکی از آن است که ایشان نسبت به گزینش خلفای پیشین، شاکی و ناخرسند بوده و آن را نادرست می دانسته است. صریح ترین شکوه های آن بزرگوار را در خطبه شقشقیه (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ۴۸) می توان یافت. بنابراین، احتجاج حضرت به بیعت های پیشین نه به عنوان تعیین دو ملاک معتبر شورا و بیعت در تعیین خلیفه، بلکه در مقام الزام و اقتناع

مخاطب انجام گرفته است» (فخلعی، ۱۳۸۴، ۱۱۶ و ۱۱۷).

از دیگر سو، مستندات نیز موجود است که به خواست مردمی در فعلیت بخشی به حکومت و خلافت بر حق، نقشی مؤثر می‌بخشد. در این صورت نمی‌توان بیان کرد که امام صرفاً در مقام مناظره با خصم و به واقع، منکر نقش شورا و بیعت در فعلیت یابی خلافت مشروع بوده‌اند. به نمونه‌ای از این مستندات نظر کنید:

۱. عبارت آخر خطبه شقشقیه^۱ دال بر آن است که در صورت فقدان حضور و خواست مردم، امام هیچ وظیفه فعلی برای تصدی امر خلافت به دوش خود احساس نکرده و حضور مردم است که حجّت را تمام می‌کند؛

۲. علی بن طاووس در «کشف المحجّة» نامه‌ای از امام علی علیه السلام به برخی از شیعیان آورده که در بخشی از آن آمده است: «قد کان رسول الله عهد إلى عهداً فقال یابن ابي طالب لک ولاء امتی فان ولوک فی عافیة و أجمعوا علیک بالرضا فقم بأمرهم و إن اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه» (ابن طاووس، ۱۳۷۰، ۱/۱۸۷). این روایت به دو حقیقت اشاره دارد: نخست اینکه منصب ولایت حقیقتاً و ثبوتاً اختصاص به علی علیه السلام دارد و تابع رأی و درخواست مردم نیست؛ دوم اینکه فعلیت یافتن امر حکومت، در گرو خواسته و رضایت مردم است (فخلعی، ۱۳۸۴، ۱۱۷ و ۱۱۸).

حاصل تحقیق فوق آنکه، استدلال بر حجّت «سیره متشرعه» به طریق نامه مذکور، با سه اشکال اساسی مواجه خواهد بود:

نخست آنکه: اگر نتوانیم بر اشکال وارد شده، فایق آییم و مسئله هم‌چنان در دایره دو احتمال سرگردان بماند، دیگر نمی‌توان به طریق این نامه، موافقت معصوم را با سیره - به‌ویژه در امر ولایت حضرات معصومین علیهم السلام - ثابت دانست و از این رو، استدلال بر حجّت «سیره متشرعه» به طریق این نامه، تمام نخواهد بود؛

دوم آنکه: بر فرض فراغت از اشکال وارد شده نیز حجّت «سیره متشرعه» صرفاً در موضوع خاص (اشترای رضایت عامه در مشروعیت حکومت) که با تقریر مستقیم امام مواجه شده است، قابل اثبات خواهد بود و نمی‌توان از آن برای اثبات حجّت «سیره

۱. «لو لا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر و ما أخذ الله علی العلماء أن لا یقاروا علی کظة ظالم و لا سغب مظلوم لألقت حبلها علی غاربها و لسقبت أخرها بکأس أوبها» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ۴۶).

متشرعه» به نحو عام و به صورت قاعده‌ای کلی، در موضوعات گوناگون استفاده کرد؛ سوم آنکه: افزون بر اشکال فوق، به نظر می‌رسد که روایت بحث‌شده نمی‌تواند به نحو قضیه حقیقه، دلالت بر حجیت «سیره متشرعه» در تمامی نسل‌های عصر حضور - حتی در موضوع خاص روایت (اشترای رضایت عامه در مشروعیت حکومت) - بکند؛ چه آنکه مورد این روایت، مهاجران و انصاری هستند که نسل اولیه مسلمانان را شکل می‌دهند و دلیلی برای تعمیم حکم به نسل‌های پس از مهاجر و انصار وجود ندارد؛ گو آنکه شورای مهاجر و انصار به سبب داشتن ویژگی خاص (حضور امام علی علیه السلام در میان آن‌ها) در تعیین خلیفه پس از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله اعتباری ویژه یافته است. طبق این منطق، روایت تنها بیان‌گر نحوه تعیین خلیفه پس از پیامبر صلی الله علیه و آله در نسل صحابه است و سخن حضرت مبنی بر اعتبار سیره رایج در تعیین خلیفه، نهایتاً عصر خلفای اربعه را دربر می‌گیرد و الغای خصوصیت از مهاجر و انصار، و تعمیم حکم به سایر نسل‌ها، ظنی خواهد بود.

۲.۳. روایت ابو حمزه

«محمد بن یحیی از احمد بن محمد از ابن محبوب از ابو حمزه نقل می‌کند: «به امام باقر علیه السلام خبر رسید که یکی از زنان در دل شب، چراغ طلب نموده است تا پاکی خود را از حیض بررسی کند. حضرت بر این عمل خرده گرفتند و فرمودند: چه زمانی زنان چنین عملی را انجام می‌داده‌اند؟!» (کلینی، ۱۴۰۷، ۸۱/۳).

بررسی سندی

به شهادت اهل رجال و بنابر نقل راویان حدیث از یکدیگر، مقصود از راوی نخست، محمد بن یحیی ملقب به عطارد قمی و با کنیه ابو جعفر است که وثاقت وی مورد وفاق می‌باشد (علامه حلی، ۱۴۱۱، ۱۵۷ و نجاشی، ۱۴۰۷، ۳۵۳). مقصود از راوی دوم نیز احمد بن محمد، ملقب به اشعری قمی و با کنیه ابو جعفر است که وثاقت وی نیز مورد قبول رجالیان می‌باشد (طوسی، ۱۳۸۱، ۳۵۱؛ نجاشی، ۱۴۰۷، ۸۲ و کشی، ۱۳۴۸، ۵۱۲). ابن محبوب نیز حسن بن محبوب، ملقب به زراد یا سراد کوفی و با کنیه ابو علی است که

جستارهای
فقهی و اصولی
سال دوم، شماره پیاپی سوم
تابستان ۱۳۹۶

۸۶

۱. «محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن أبي حمزة، عن أبي جعفر: أنه بلغه أن نساء كانت إحداهن تدعو بالمصباح في جوف الليل تنظر إلى الظهر فكان يعيب ذلك ويقول: متى كانت النساء يصنعن هذا؟!».

دانشیان علم رجال او را ثقه، جلیل القدر و از اصحاب اجماع خوانده و بر نقلش صحه گذاشته‌اند (طوسی، ۱۳۸۱، ۳۵۴؛ طوسی، بی تا، ۱۲۲ و کشی، ۱۳۴۸، ۵۵۶) و ابو حمزه، ثابت بن دینار ملقب به ثمالی از دی کوفی است که وثاقت وی را نیز بزرگان تأیید کرده‌اند (کشی، ۱۳۴۸، ۲۰۳ و طوسی، بی تا، ۱۰۵). پس می توان روایت فوق را مسندی صحیح و به لحاظ اصل صدور، مطمئن دانست.

بررسی دلالتی

مشاهده می شود که حضرت با استفهام انکاری خویش، در صدد خرده گرفتن بر عمل آن زن برآمده‌اند که این سخن با حجیت عمل زنان آن دوره، تلازم عرفی می یابد. از طرفی پر واضح است که مراد از «نساء» در روایت فوق، جز «مشرعات» نیست، همان کسانی که بر قواعد و احکام شرعی مرتبط با طهارت ملتزمند و استدلال بر عمل غیر آنان - در باب احکام شرعی - پذیرفته نیست. طبق این منطوق، روایت در حجیت «سیره منتشره» ظاهر، لیکن دلالت آن از چند جهت مورد مناقشه است:

نخست آنکه روایت، مجرای استصحاب موضوعی (استصحاب طهر به هنگام شک در حیض، پس از طهر یا استصحاب حیض هنگام شک در طهر پس از حیض) است. بنابراین، آنچه مبنای عمل زنان واقع شده، اجرای استصحاب موضوعی از سوی جامعه نسوان بوده است که خود را بی نیاز از فحص یافته‌اند؛ نه آنکه زنان - بی توجه به حالت سابقه و جریان استصحاب - سیره ای بنا کرده و امام علیه السلام به صحت آن «سیره» - بدون توجه به منشأ و خاستگاه آن - تعلیل کرده باشند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷، ۱/۲۳۰). به نظر نویسندگان این مقاله، اشکال فوق وارد است و بر این اساس «سیره منتشره»، مدرکی بوده و دلیل مستقل نخواهد بود.

دوم آنکه روایت، در باره ارجاع به عمل زنان در تشخیص موضوع حیض است؛ حال آنکه محل بحث، حجیت بخشی به «سیره منتشره»، و کاشف بودن آن از حکم شرعی است و در مقابل گفته شده است، انکار امام علیه السلام ظهور در تعلیل دارد و از این رو علاوه بر موضوع، حکم را نیز در بر می گیرد (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷، ۱/۲۳۰). لیکن چنین پاسخی محل بحث و کلام، و اثبات آن بر عهده مدعی است؛ زیرا کارایی غیرسندی عرف های منتشره (کاربرد آنان در تعیین موضوعات) مورد وفاق فقها است و تعمیم این

حجیت به میدان کارایی سندی و استنباط حکم شرعی، دلیل خاص می‌طلبد. از دیگر سو، با گذر از اشکال فوق نیز روایت، نهایتاً بیان‌گر حجیت «سیره متشرعه» در مورد خاص روایت است.

افزون بر این، روایت در تقریر مستقیم «سیره» از جانب شارع، ظاهر است. از این رو، احتمال دارد گفته شود: تنها آن دسته از سیره‌ها که امام در واقعه‌ای معین و به مناسبت، به آن توجه کرده و آن را مستقیماً تأیید کرده است، قابلیت استناد می‌یابند و شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که روایات نمی‌توانند به صرف اثبات معاصر بودن - «سیره» را رنگ و لعاب حجیت بخشند؛ زیرا محور مشترک تمامی این روایات، تقریر مستقیم معصوم درباره سیره‌ای معین است؛ حال اگر ما با سیره‌ای معاصر مواجه شویم، برای استناد به آن باید تقریر مستقیم معصوم را نیز احراز کنیم.

۳.۳. روایت حماد نواء

«حماد نواء از امام صادق علیه السلام - یا در همان حال که او حاضر بود - پرسیدند: حکم مُحرمی که در قماش از بُرد احرام بندد چیست؟ امام فرمود: باکی نیست، آیا مردم جز در بُردها محرم می‌شدند؟!»^۱ (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ۲/۳۳۴).

تقریب استدلال

در این روایت نیز امام با استفهام انکاری خویش، در صدد تأیید عمل برآمده‌اند و پر واضح است که این نحو بیان، با حجیت «سیره مسلمانان» - در همین موضوع خاص - تلازم عرفی می‌یابد. اما روایات «حماد نواء» را برخی از بزرگان، ضعیف دانسته‌اند و او را غیر حسن و غیر قابل اعتماد شناخته‌اند (خویی، ۱۴۱۰، ۶/۲۴۵) و از این رو، ضعف سندی روایت، ما را از بررسی دلالتی آن بی‌نیاز می‌کند.

۴.۳. مرفوعه زراره

ابن ابی‌جمهور احسابی در «عوالی اللئالی» از قول علامه زراره آورده است: «از امام

۱. «و سأله حماد النواء أو سئل وهو حاضر عن المحرم يحرم في برد. قال: لا بأس به وهو هل كل الناس يحرمون إلا في البرود؟».

باقر علیه السلام پرسیدم: فدایت شوم، گاهی از قول شما دو خبر و دو حدیث متعارض برایمان نقل می‌شود، به کدام یک اخذ نماییم؟ حضرت فرمودند: ای زراره، آن را اخذ کن که در میان اصحاب مشهور است و شاذ و نادر را طرح کن و واگذار»^۱ (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ۴/۱۳۳).

از دوروش می‌توان از این حدیث برای حجیت بخشی به «سیره متشرعه» استفاده کرد:
۱. اطلاق صله، حاکی از آن است که مراد از «ما»ی موصول در عبارت «خذ بما اشتهر»، مطلق چیزی است که شهرت دارد؛ اعم از روایت، فتوا و عمل. لذا این حدیث می‌تواند دلالت بر اعتبار سلوک مشهور در میان مسلمانان کند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶، ۷۵/۱):

۲. حتی اگر مراد از موصول، خصوص اخبار مشهور باشد، لیکن حکم وجوب اخذ، منوط بر شهرت شده؛ گویی معیار، در این حکم، صرفاً شهرت دانسته شده و حکم وجوب اخذ، دایر مدار آن است، بی آنکه در خود حدیث، خصوصیتی باشد. بنابر این تنقیح مناط، عمل مشهور مسلمانان نیز به مثابه حدیث مشهور، حجیت خواهد بود (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶، ۷۵/۱). لیکن دلالت این روایت نیز به دو جهت دلالتی و سندی مورد مناقشه است.

اشکالات سندی

۱. روایت، مرفوعه و ضعیف‌السند است؛ زیرا سلسله سند از علامه تا زراره برداشته شده است و ما واسطه‌ها را نمی‌شناسیم (انصاری، ۱۴۱۶، ۲/۷۷۳ و حسینی شیرازی، ۱۴۲۷، ۱/۲۳۱):

۲. صاحب «الحدائق الناضرة» به این حدیث، به کتاب «عوالی اللثالی» و به صاحب آن طعنه زده است؛ وی در این باره بیان می‌دارد: «روایت مزبور را جز در کتاب «عوالی اللثالی» ندیده‌ام که علاوه بر مرسل بودن، کوتاهی و تساهل (پیرامون افراد) در نقل اخبار، میان کم‌ارزش و پرارزش، درست و نادرست خلط نموده است» (بحرانی، ۱۴۰۵، ۱/۹۹).
بایسته ذکر است که مرفوعه زراره با همه ضعف‌های سندی، در میان معظم فقها

۱. «وروی العلامة فثبت نفسه معوعا إلى زرارة، بن أعين قال: سألت الباقر فقلت جوبلت فبدأك بأبي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما أخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر».

«شهرت عملی» یافته و از این رو احتمال دارد که شهرت عملی اش، جابر ضعف سند واقع گردد (انصاری، ۱۴۱۶، ۲/۷۷۶).

اشکالات دلالتی

۱. سؤال راوی، بیان گر موصول است؛ به دیگر سخن، مطابقت جواب با سؤال مسلم است و از این روی به قرینه سؤال، مقصود از عبارت «ما اشهر»، خصوص حدیث مشهور خواهد بود، نه مطلق مشهور (مظفر، ۱۴۳۰، ۳/۱۷۹):

۲. ظاهر روایت، نشان دهنده معلق کردن حکم از سوی امام علیه السلام، به خصوص شهرت روایی است، یادست کم چنین تعلیقی محتمل است و با طرح احتمال در مسئله، مجالی برای استدلال باقی نمی ماند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶، ۱/۷۵):

۳. روایت برای راه حل تعارض و ترجیح یکی از دو حجّت بر دیگری وارد شده است (انصاری، ۱۴۱۶، ۱/۳۶۵):

۴. باتوجه به سیاق کلام به نظر می رسد مقصود از «اصحاب» در روایت، خصوص فقها و مجتهدان باشند و این درحالی است که مقصود از «سیره»، عملی شایع در بدنه جامعه ایمانی است.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال دوم، شماره پیاپی سوم
تابستان ۱۴۹۶

۹۰

۵.۳. روایت منصوب به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله

تعالی حسن»

روایت «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله تعالی حسن»، روایتی است منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که برخی از اهل سنت برای تحکیم جایگاه «عرف و عادت» به آن استناد کرده اند (شمس الائمة سرخسی، ۱۴۲۱، ۷۸/۱۲ و ابن همام، بی تا، ۱۵/۷). به طوری که ابن نجیم بنیان قاعده «العادة محكمة» را روایت فوق می داند (ابن نجیم، ۱۴۱۹، ۱/۹۳).

برای بیان کیفیت استدلال بر «سیره متشرعه» به طریق روایت فوق، آمده است: واژه «مسلمون» نشان دهنده علیت بوده و قهراً محور سخن، اندیشه ها و اعمالی است که مسلمانان - چون مسلمان اند - نیکو می بینند و هرگونه عرفی، با چنین پیشینه ای، مستند به اسناد معتبر شرعی است و بی تردید سندیت دارد؛ چون مقتضا و مدلول مدرک معتبر

است (علیندوست، ۱۳۸۴، ۱۹۰)؛ لیکن مناقشه در این روایت به دو جهت سندی و دلالی روشن است که در این باب به وجوهی چند، اشاره می‌شود.

اشکالات سندی

۱. این روایت مرفوع و از عبدالله بن مسعود است، نه از پیامبر! (زیلعی، ۱۴۱۸، ۱۳۳/۴ رأفت سعید، بی تا، ۱۱۳۱/۷).

احمد بن حنبل که این روایت را آورده است، این گونه نقل می‌کند:

«عبدالله بن مسعود گفت: خداوند به قلوب بندگان نظر کرد و قلب محمد را بهترین یافت؛ بنابراین، آن را برای خود برگزید و به رسالت مبعوث نمود. بار دیگر در قلوب بندگان - جز قلب محمد - نظر افکند و قلب اصحاب او را بهترین یافت و از این رو آن‌ها را وزیران و کمک کاران وی قرار داد که برای حفظ دین او جهاد می‌کنند؛ بنابراین، آن‌چه را مسلمانان نیکو دیدند، نزد خداوند نیکو و آن‌چه گناه و زشت شمردند، نزد او نیز گناه است» (سخاوی، بی تا، ۵۸۱/۱ و علیندوست، ۱۳۸۴، ۱۸۹).

هرچند برخی در صدد آن برآمده‌اند که به طرق «شهرت عملی علما»، «عدم مخالفت صحابه با مضمون روایت»، «همراهی حکم عقل در مسئله» و «تأیید روایت از طریق برخی از آیات قرآن و روایات دیگر»، صادر شدن روایت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را ثابت بدانند (الفی، بی تا، ۲۶۹۳/۵).

ابن نجیم به نقل از علایی گوید:

«این حدیث را با پی‌جویی بسیار در کتب حدیث، حتی با سند ضعیف نیافتم. گفته‌ای است از عبدالله بن مسعود، بدون اینکه سند آن از او بگذرد و به پیامبر برسد» (ابن نجیم، ۱۴۱۹، ۹۳/۱).

۲. ابن حزم نیز معتقد است این حدیث در مسانید صحیح جایگاهی ندارد (جعیط، بی تا، ۲۴۳۵/۵).

اشکالات دلالی

۱. سیاق کلام می‌رساند، مراد از مسلمون، «صحابه» و «مجتهدان» هستند نه عموم مردم (جعیط، بی تا، ۲۴۳۵/۵).

۲. روایت ربطی به بحث ندارد؛ زیرا واژه «المسلمون» به‌طور استغراق، جمیع

مسلمانان را دربر می‌گیرد و چنین اجماعی به قطع متضمن رأی معصوم و حجّت است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷، ۱/۲۳۲).

۴. اجماع

اکثر قریب به اتفاق اصولیان، بر حجّیت داشتن «سیره متشرعه» توافق دارند؛ به گونه‌ای که در بدو امر، مسئله اجماعی می‌نماید؛ لیکن ادعای اجماع صحیح نیست؛ زیرا اولاً: بر فرض تحصیل اجماع در مسئله، اساسی‌ترین ایراد این است که اجماع در مسایل اصولی حجّت نیست، بلکه اصولیان، کاشفیت و طریقت اجماع را در فروعات منحصر می‌دانند (میرزای قمی، ۱۳۷۸، ۱۰۴)؛ ثانیاً: در حدود قرن دوازدهم، برخی فایده «سیره متشرعه» را منحصر در تأیید و ترجیح در اختلاف آرا و تعارض اخبار دانسته و به این طریق، مسأله «حجّیت سیره متشرعه» را از دایره اجماعیات خارج کرده‌اند (کاظمی، بی تا: ۲۱۶ و نراقی، ۱۳۷۵، ۶۹۱).

صاحبان این اندیشه برآنند که دایره صلاحیت «سیره»، در تأیید حکم عقل - در صورت موافقت - یا تأیید حکم شرعی ثابت شده با نصّ شرعی - در صورت مخالفت با حکم عقل - محدود است (کاظمی، بی تا، ۲۱۶). بنا بر این منطق، مبنای حجّیت «سیره»، کاشف بودن از اجماع علماست؛ اجماعی که خود کاشف از قول «حجّت» است؛ زیرا احراز معاصر بودن سیره با عصر معصوم، تنها با واسطه کردن اقوال و افعال فقها امکان پذیر است؛^۱ حال آنکه با تحصیل اجماع، دیگر نیازی به «سیره متشرعه» نخواهد بود. فرض مخالفت علما در مسئله نیز به حجّیت سیره ضرر می‌رساند؛ زیرا با وجود مخالفت علما در مسئله چگونه می‌توان به چنین سیره‌ای رنگ و صبغه دینی بخشید؟ (نراقی، ۱۳۷۵، ۶۹۱).

گفتنی است، نویسندگان این مقاله، اندیشه فوق را نمی‌پذیرند؛ چه آنکه محدودیت‌های نهاده شده در طریق استناد به اجماع، پیدایش قطع به قول معصوم را کم‌یاب و راه را بر متصدی استنباط، تنگ می‌سازد و اگر رأی مشهور اکابر امامیه بر اعتبار اجماع نمی‌بود،

۱. زیرا عمل غیر فقها (عامه مردم) نه نقل می‌شود و نه مضبوط است و اگر هم به ندرت ضبط شده، مربوط به اهل یک زمان و یک دوران است.

بسیاری از اهل تحقیق و نظر، عصای احتیاط را بر زمین می‌نهادند و با کشیدن خط بطلان بر چهره مبهم اجماعات، پرونده رازآلود آن را در صحنه ادله و استنباط کنار می‌گذاشتند. این درحالی است که «سیره متشرعه» به صرف وجود گرایش مجموعی، به منصفه ظهور می‌رسد و این گشایش و انعطاف موجب می‌گردد که متصدی استنباط، با فراغت از محدودیت‌ها و دشواری‌های اجماع، به ردیابی و تحصیل رویکرد جمعی تا عصر حضور پردازد و این چنین است که «سیره»، قابلیت استناد بیشتری نسبت به «اجماع» خواهد یافت.

در نگرش شهید صدر نیز این «اجماع» است که بر پایه «سیره» تحلیل می‌شود؛ از این رو به لحاظ رتبی، مقام «سیره» قبل از «اجماع» خواهد بود و وجود «سیره» ما را بی‌نیاز از «اجماع» و تحصیل آن خواهد کرد. به بیان روشن‌تر، براساس دکترین شیعه، اجماع، نشأت یافته از دلیل شرعی معتبر است و «سیره» به واسطه کاشف بودن خود، حلقه میانی اجماع و این دلیل شرعی واقع می‌گردد. گو آنکه اجماع، مولود «سیره»، و «سیره» خود مولود دلیل شرعی است (صدر، ۱۴۰۶، ۱/۲۴۷). در نتیجه می‌توان بیان داشت که سخن نراقی و کاظمی در باب نیازمندی دلیل «سیره» به اجماع - در طریق کشف از رأی معصوم - فاقد معنای محصل است.

نقد و تحلیل
ادله حجیت
(سیره متشرعه)
۹۳

نتیجه‌گیری

اگر در روایات و ادله نقلی بحث، به لحاظ اصل صدور مناقشه نشود، نهایتاً بیان گر حجیت «سیره متشرعه» در موضوعات خاصی است که با تقریر مستقیم امام مواجه شده است. این درحالی است که هیچ‌یک از نافیان حجیت «سیره»، منکر این معنا نیست که ممکن است «سیره» در موضوعی خاص، با تقریر مستقیم امام، حجیت باشد؛ لیکن پُر واضح است که از حجیت «سیره» در مورد خاص، نمی‌توان حجیت آن را در همه موارد (قاعده کلی) اثبات کرد. بنابراین، تنها اگر دلالت آیات تمام باشد، حجیت «سیره» به عنوان قاعده‌ای فراگیر اثبات خواهد شد. لیکن به باور نویسندگان این مقاله، تحمیل چنین معنایی به آیات، ما را به تنگنایی از تکلف، در میدان تفهیم و تفاهم می‌کشاند که دلیلی اطمینان‌بخش، توجیه‌گر آن نیست. از این رو، سرانجام پس از مخدوش یافتن ادعای

اجماع در مسئله، وجه اعتبار «سیره متشرعه»، در دلیل عقل منحصر می‌شود. بنابراین، طریقت آن در کشف از حکم شرعی، ذاتی، و ذکر سایر ادله در کنار آن - بر فرض تمام بودن استدلال - صرفاً کمک و مؤید حکمی عقلی است که سلوکی عقلایی را نیز در پی داشته است. به همین دلیل متصدی استنباط، خود را بی‌نیاز از فحص دانسته و در نوشته خویش صرفاً به ذکر طریقی عقلی، برای حجیت بخشی به این نهاد اکتفا کرده است. بر طبق این گفته، اگر احراز اتصال سیره به عصر تشریح ممکن بوده و چنین امری واقع شده باشد، «سیره متشرعه» به عنوان یکی از اسناد کشف شریعت، نقشی مؤثر در استنباط خواهد یافت.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه. شریف الرضی. تصحیح: صبحی صالح. قم: هجرت.
۳. نهج البلاغه. شریف الرضی. ترجمه: محمد دشتی. قم: مشهور.
۴. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۰۵ق). عوالی النالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة. محقق و مصحح: مجتبی عراقی. قم: دار سید الشهداء للنشر.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. ج دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۶. ابن زهره، حمزه بن علی. (۱۴۱۷ق). غنیة النزوع إلی علمی الاصول و الفروع. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۷. ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۷۰ق). کشف المحجبة لثمره المهجدة. نجف: المطبعة الحیدریة.
۸. ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم. (۱۴۱۹ق). الاشباه و النظائر. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۹. ابن همام، محمد بن عبد الواحد. (بی تا). فتح القندیر. بی جا: دار الفکر.
۱۰. الفی، محمد جبر. «العرف (بحث فقهی مقارن)»، مجله مجمع الفقه الاسلامی، بی تا، جلد: ۵. (برگرفته از نرم افزار المكتبة الشاملة. نسخه ۳/۴۴).
۱۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۶ق). فرائد الاصول. ج پنجم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
۱۲. بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دوم، شماره بیابانی سوم
تابستان ۱۳۹۶

١٣. جعيط، كمال الدين. «العرف»، مجلة مجمع الفقه الاسلامي. بي تا، جلد: ٥. (برگرفته از نرم افزار المكتبة الشاملة. نسخة ٣/٤٤).
١٤. حسيني شيرازي، صادق. (١٤٢٧ق). بيان الاصول. ج دوم. قم: دارالانصار.
١٥. _____ (١٤٢٦ق). بيان الفقه في شرح العروة الوثقى (الاجتهاد والتقليد). ج دوم. قم: دارالانصار.
١٦. حكيم، محمدتقي. (١٤١٨ق). الأصول العامة في الفقه المقارن. ج دوم. قم: مجمع جهاني اهل بيت عليه السلام.
١٧. حكيم، محمدكاظم. (١٤٢١ق). المدخل إلى علم الأصول دروس في مبادئ علم الأصول. قم: دارالفقه للطباعة والنشر.
١٨. خويي، ابوالقاسم. (١٤١٠ق). معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة. قم: مركز نشر آثار شيعه.
١٩. رأفت سعيد، محمد. «عقد الاستصناع وعلاقته بالعقود الجائزة»، مجلة مجمع الفقه الاسلامي. بي تا، جلد: ٧. (برگرفته از نرم افزار «المكتبة الشاملة» / نسخة ٣/٤٤).
٢٠. زيلعي، جمال الدين أبو محمد. (١٤١٨ق). نصب الراية لأحاديث الهداية (مع حاشيته بغية الأئمة في تخريج الزيلعي). بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر.
٢١. سخاوي، محمد بن عبد الرحمن. (بي تا). المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الأئمة بي جا: دارالكتاب العربي.
٢٢. شمس الأئمة سرخسي، محمد بن احمد. (١٤٢١ق). الميسوط. بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٢٣. صدر، محمد باقر. (١٤١٧ق). بحوث في علم الاصول. تقرير: محمود هاشمي شاهرودي. بي جا: مؤسسة دایرة المعارف الاسلامي.
٢٤. _____ (١٣٩٥ق). المعالم الجديدة للأصول (طبع قديم). تهران: كتاب فروشي النجاج.
٢٥. _____ (١٤٠٨ق). مباحث الأصول. تقرير: سيد كاظم حسيني حائري. بي جا: مقرر.
٢٦. _____ (١٤٠٦ق). دروس في علم الاصول. بيروت: مكتبة المدرسة.
٢٧. صدر، رضا. (١٤٢٠ق). الاجتهاد والتقليد. ج دوم. قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه.
٢٨. صنقور، محمد. (١٤٢٨ق). المعجم الأصولي. ج دوم. قم: منشورات الطيار.
٢٩. طباطبائي، محمد حسين. (١٤١٧ق). الميزان في تفسير القرآن. ج پنجم. قم: جامعة مدرسين حوزة علميه.
٣٠. طوسي، محمد بن حسن. (١٤٠٧ق). الخلاف. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

۳۱. _____ (۱۳۸۷ق). المبسوط في فقه الإمامية. تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
۳۲. _____ (بی تا). الفهرست. نجف: المكتبة المرتضوية.
۳۳. _____ (۱۳۸۱ق). رجال الشيخ الطوسي. نجف: حیدریه.
۳۴. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۱ق). رجال العلامة الحلی. قم: دار الذخائر.
۳۵. علم الهدی، علی بن حسین. (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضی. قم: مطبعة سید الشهداء علی بن ابي طالب.
۳۶. علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). فقه و عرف. تهران: پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی.
۳۷. فخلعی، محمدتقی. «بازخوانی آرای فقهی معاصر در باب مشروعیت سیاسی»، فصل نامه علمی پژوهشی «مطالعات اسلامی: فقه و اصول»، (۱۳۸۴)، ش ۶۹.
۳۸. کاظمی، اسدالله بن اسماعیل. (بی تا). کشف القناع عن وجوه حجیة الإجماع. تهران: احمد شیرازی.
۳۹. کشی، محمد بن عمر. (۱۳۴۸). رجال الکشی. مشهد: دانشگاه مشهد.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. چ چهارم. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۴۱. مروجی، علی. (۱۴۱۰ق). تمهید الوسائل فی شرح الرسائل. قم: مکتبه النشر الاسلامی.
۴۲. مظفر، محمدرضا. (۱۴۳۰ق). اصول الفقه. چ پنجم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة لمدرسين.
۴۳. _____ (۱۴۲۴ق). المنطق. چ سوم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۴. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن. (۱۳۷۸ق). قوانین الأصول (طبع قدیم). تهران: المکتبه العلمیة الاسلامیة.
۴۵. نایینی، محمد حسین. (۱۳۷۶). فوائد الاصول. تقریر: محمد علی کاظمی خراسانی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴۶. نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). رجال النجاشی. قم: جامعه مدرسین.
۴۷. نجم آبادی، ابوالفضل. (۱۳۸۰). الاصول: منتقريات بحث العلمین الایتنی النایینی و العراقی. قم: مؤسسه آية الله العظمی البروجردی لنشر معالم اهل البيت علی بن ابي طالب.
۴۸. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۳۷۵). عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسایل الحلال و الحرام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۴۹. نصر بن مزاحم. (۱۳۸۲ق). وقعة صفین. بی جا، بی نا.
۵۰. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل. (۱۴۱۶ق). الرسائل الأصولیة. قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی.