

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و دوم، شماره پیاپی ۸۴/۱،
بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ۹۷-۱۲۶

پژوهشی در چیستی سیره عقلا و نسبت آن با حکم عقل*

دکتر محمدتقی فخلعی

دانشیار دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد

Email: fakhlaei@um.ac.ir

چکیده

مقاله پیش رو کوششی است نوین در راستای تبیین چیستی سیره عقلا و رابطه آن با حکم عقل که در دو محور اصلی به بحث روی آورده است. محور نخست به تبیین خاستگاههای سیره اختصاص یافته و دیدگاههای اصولیان در این باره بررسی شده و نیز ضمن ارائه دیدگاههای حکما و اصولیان در باب ماهیت حکم عقل، تفاوتهای سیره و عقل از حیث منشأ و خاستگاه مورد بررسی قرار گرفته است. محور دوم به بحث ملاک سیره عقلا از جهت علم آفرینی یا اطمینان آوری اختصاص یافته و تمایز سیره و عقل از این جهت نیز مورد توجه واقع شده است.

کلید واژه‌ها: سیره عقلا، بنای عقلا، حکم عقل، مصلحت نظامیه، علم عرفی.

* . تاریخ وصول: ۱۳۸۷/۰۵/۱۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۷/۰۷/۲۱.

طرح مسأله

از دو قرن گذشته مصطلح سیره و بنای عقلا در ادبیات فقهی و اصولی امامیه وارد شده و جایگاه مهمی یافته است. کاربردهای وسیع آن در استدلال بر مسائل گوناگون اصولی، فقهی به ویژه نقش قاعده ساز آن در فقه به گونه ای است که شاید بتوان از آن به عنوان یک نظریه تحوّل آفرین در اصول فقه دوران متأخر امامیه یاد کرد. به رغم این مسأله، سخن پیرامون چیستی سیره هنوز به پایان نرسیده و پرسش های گوناگون درباره آن پاسخ کامل نیافته است. این پرسشها عمدتاً ناظر به تبیین نسبت میان سیره و عرف از سویی و سیره و دلیل عقل از سوی دیگر است. از همه مهم تر این پرسش مطرح است که آیا سیره عقلا به حدی از غنا و فربهی دست یافته است که بتوان برای آن در کنار ادله اربعه جایگاه مستقلی به رسمیت شناخت یا همچنان نیازمند آن است که به عنوان یک دلیل پیرو در سایه ادله دیگری چون سنت و عقل تحلیل شود - این نکته نیز افزودنی است که مقوله عقل و عرف از قرنهای پیش در مکاتب فقهی اهل سنت معمولاً مورد توجه و اقبال بوده ولی در مکتب امامیه همواره نگاههای تحفظ آمیز و نه چندان خوش بینانه به آن دوخته شده است. به هر حال برای راقم این سطور بهانه ای دست داد که با ناکافی یافتن پژوهشهای انجام گرفته پیرامون سیره عقلا، زوایای تازه ای از بحث را بگشاید. موضوع این نوشتار تبیین چیستی سیره عقلا از دو منظر است.

نخست تبیین خاستگاههای سیره و اینکه سیره های عقلایی در چه بستری روئیده اند. و دوم بیان ملاک سیره عقلا و اینکه آیا سیره ها دستاورد قطعی به بار می آورند یا ظنی؟

پاسخ این دو پرسش خود تمهیدی است برای ورود به مهم ترین آوردگاه یعنی نیازمندی سیره به حمایت و امضای شارع و یا بی نیازی و استقلال آن.

این دو بحث هر گاه به فرجام مطلوب برسد مجال برای داوری در این قضیه

پدید می آید که آیا نظریه سیره عقلا قادر است منشأ یک انقلاب سترگ در فقه امامیه شود یا هیچ دستاورد ملحوظی ندارد و تنها چند مصطلح و مفهوم جدید در ادبیات فقهی و اصولی وارد کرده است؟

مروری بر تعاریف

عباراتی چون «استمرار عمل عقلا بر انجام کاری بدون در نظر گرفتن گرایش دینی و مذهبی آنها» (کاظمی ۱۹۲/۳)، «گرایش عمومی عقلا به سوی رفتار معین بدون اینکه شرع در شکل گیری آن نقش مثبتی داشته باشد» (صدر ۹۷/۱)، «رفتار و سلوک عقلای همه زمانها و مکانها و فرهنگها و ادیان مختلف در مواجهه با یک واقعه» (حکیم، ۱۹۷)، «شاخه ای از عرف که مورد پسند عقل است» (جعفری لنگرودی، *مبسوط در ترمینولوژی*، ۸۸۳/۲)، جملگی تعاریف ارائه شده برای سیره عقلا است. اغلب اصولیان در تعریف خود قید «عقلا بماه عقلا» را هم افزوده اند (اراکي، *مقالات الاصول*، ۱۱۰/۲، همو، *نهایت افکار*، ۱۳۷/۳، کاظمی، ۱۹۲/۳، صدر، ۲۵۸/۱ و ۱۴۵/۲). مقصود آنان از این قید آن است که هر گونه انتساب مذهبی، اجتماعی، جغرافیایی و فرهنگی و غیره را در پدید آمدن سیره نفی کنند. در بحثهای آینده معلوم خواهد شد که این قید در تکوّن و قوام سیره مورد بحث نقش اساسی دارد.

گونه‌های سیره عقلا

گونگونی سیره ها را به جهات مختلف می توان لحاظ کرد. از حیث متعلق، مبادی و مناشی، اعتبار استقلالی و آلی و غیره تقسیم های متفاوتی مطرح شده است. از جمله آنها تقسیمی است که شهید صدر ارائه کرده است. وی سیره عقلا را دو گونه یافته است: ۱. سیره به لحاظ مقام و مرحله واقع که شامل سلوک معین عقلا در مسائل مرتبط به احکام تکلیفی یا وضعی می شود، مانند اینکه به بنای عقلا هر گونه تصرف در مال غیر منوط به رضا و طیب نفس دارنده مال است یا حیازت اموال منقول سبب

تملك است. ۲. سیره به لحاظ مقام و مرحله ظاهر که مقصود از آن سلوک معین عقلا در حالت شک در امر واقعی است، از قبیل رجوع به لغوی در مورد تردید در مفاهیم الفاظ، رجوع به خبر ثقه و دیگر مواردی که بر پایه کفایت ظن یا احتمال واقع شده است. گونه نخست برای اثبات احکام شرعی واقعی و گونه دوم برای اثبات احکام شرعی ظاهری مورد استدلال واقع می شود (۱۱۴/۲).

نظیر این تقسیم بندی در عبارات مشابه یکی از مؤلفان حقوقی هم آمده است. وی در تقسیم بندی خود بنای عقلا را از این لحاظ که به محتوا نظر کند یا به ساختار و شکل بر دو قسم دانسته است: ۱. بناهای عقلایی که جنبه ماهوی داشته و در قلمرو حقوق ماهوی مورد استفاده باشد. وی به مبنای ماده ۲۶۵ ق.م.ا اشاره می کند که میگوید: « هر کس مالی را به دیگری بدهد ظاهر در عدم تبرع است». به عقیده وی عمل مفت و مجانی دور از طریقه عقلا است. ۲. بناهای عقلایی که جنبه شکلی دارد مانند استصحاب و اصل صحت و از این قبیل است عمل به خبر ثقه و اصل عدم (جعفری لنگرودی، دانش نامه، ۶۱/۲).

به نظر می رسد سیره های مستفاد در زمینه امارات عقلایی حکمی چون خبر ثقه، قول لغوی، ظواهر الفاظ و امارات موضوعی چون صحت، ید، بینه و مانند آنها که جنبه کشف و اثبات در آن ملحوظ است به قسم دوم و سیره های مستفاد در مسائل ماهوی فقهی و حقوقی چون مفید ملکیت لازم بودن معاطات، اصل لزوم وفا به پیمانها، رجوع مغرور به غار در معاملات فریبکارانه، ثبوت ضمان ناشی از اتلاف و تسبیب، نفی ضمان از امین و مانند آن به قسم اول مربوط است. این تقسیم بندی در نتیجه گیری از بحثهای آینده، اجمالاً مؤثر است.

رابطه سیره عقلا و حکم عقل

از جمله مباحث مهم در زمینه تبیین چیستی سیره عقلا نسبت آن با حکم عقل و

وجوه تشابه و تمایز آن دو است. توجه کافی نیافتن به این مسأله به خلط مبحثیایی انجامیده که مؤلفان فقهی و اصولی گاه به آن دچار شده اند. برخی نیز کوشیده‌اند تفاوت‌های آن دو را از جهات گوناگون بیان کنند. این تفاوتها گاه شکلی و ساختاری و گاه مضمونی و محتوایی است. به طور مثال گفته اند: بنای عقلا عنوانی برای عملکرد عقلا است در حالی که دلیل عقل صرفاً یک استنتاج عقلی است (جعفری لنگرودی، *دانش نامه*، ۶۲/۲). اغلب صاحب نظران بر اعتبار استقلالی حکم عقل و آلی سیره به عنوان مهم ترین وجه تمایز آن دو تأکید کرده‌اند. در این مقاله کوشش می‌شود با نگاه تازه ای نسبت بین آن دو تنها از جهت منشأ و ملاک بررسی شود.

خاستگاه سیره عقلا

یکی از مهم ترین پرسشها در تبیین همه جانبه چیستی سیره عقلا منشأ و خاستگاهی است که سیره‌ها در آن روییده و بپا خاسته اند. اهمیت این بحث از چند جهت برجسته است: نخست از جهت تفکیک دقیق مرز عقل و سیره عقلا و جلوگیری از خلط میان آن دو؛ دوم از جهت تعیین میزان استواری دلیل سیره، نیازمندی آن به متمم حجیت یا استقلال و بی نیازی و سوم از جهت تفکیک میان سیره عقلا و عرفهای محدود زمانی و منطقه ای که گاه به جای سیره عقلا به کار می‌روند. پرداختن به این بحث به ویژه با عنایت به مطرح شدن اقتراحهای گوناگون در باب منشأ و خاستگاههای سیره در گفته های اصولیان اهمیت مضاعف می یابد:

۱. حکم عقلی غیر منجز؛ صاحب حاشیه فرائدالاصول سیره عقلا را کاشف از حکم عقل غیر منجز دانسته است. حکم عقلی که قابلیت رفع از سوی شارع را دارا است (آشتیانی، ۱۷۱/۱) گویا به باور او مبنا و منشأ سیره، حکم ظنی عقل است.
۲. مصلحت حفظ نظام؛ پرکاربردترین خاستگاه سیره در گفته های اصولیان، مصلحت حفظ نظام و جلوگیری از اختلال در آن است. همان چیزی که به طور شایع در افواه اصولیان به عنوان مصلحت نظامیه تعبیر شده است. مقصود از آن مصالحی

است که قوام و استقرار حیات بشر در گرو تأمین و رعایت آن است و عقلا همواره در پی آن بوده اند.

مرحوم نایینی در پی ذکر احتمالاتی چندگانه در باب خاستگاه سیره، سومین آنها را حفظ نظام حیات انسانی نامیده و همان را متعین دانسته است (کاظمی ۱۹۳/۳). امام خمینی اعتبارات عقلانیه چون ملکیت و اختصاص را گراف و عبث نیافته، بلکه آنها را مبتنی بر مناشئ و مصالح نظامیه می داند. بر این پایه باور یافته که اعتبار ملکیت و اختصاص نسبت به اشیای فاقد غرض عقلایی لغو و عبث است و این قبیل اشیا اصلاً در مالکیت وارد نمی شوند (المکاسب المحرمه، ۱۶۱/۱). مرحوم نایینی در استدلال به سیره عقلا بر حجیت و اماریت ید با تکیه بر عبارت و آلا لما قام للمسلمین سوق در ذیل موثقه حفص بن غیاث (کلینی، ۱/۳۸۷/۷) بر این نکته تأکید می کند که اگر با سلطه یابنده بر مال به عنوان مالک رفتار نشود، در نظام حیات اختلال حاصل می شود و روابط اقتصادی و نظام بازار در هم می ریزد (کاظمی ۶۰۳/۴). آقای مکارم در استدلال به سیره عقلا بر اصل صحت به بحث از خاستگاه این سیره پرداخته و از جمله حفظ نظام و صلاح مجتمع را موقوف به اجرای اصل صحت می داند، به گونه ای که اجرا نشدن آن مستلزم عسر و حرج شدید و اختلال نظام معاش و زندگی مردم است (۱۱۹/۱-۱۲۰). مرحوم بجنوردی نیز در این بحث بر این باور است که عدم اعتبار سیره به اختلال نظام می انجامد. بلکه اختلال نظامی که از بی اعتبار شمردن قاعده صحت لازم می آید بزرگتر و شدیدتر از اختلالی است که از بی اعتباری قاعده ید لازم می آید (۲۸۸/۱).

مرحوم نایینی پس از استدلال به سیره عقلا بر حجیت ظهور بر این نکته تأکید می کند که اگر اعتبار ظهور نباشد در نظام زندگی بشر اختلال حاصل می شود (کاظمی ۱۳۵/۳).

مرحوم مظفر نیز نظم حیات بشر و جلوگیری از اختلال نظام را یکی از رازهای

جریان سیره عقلا بر اعتبار خبر واحد می شمرد (۸۱/۲ و ۸۲).

مرحوم نایینی عمل به حالت گذشته در استصحاب و بی اعتنایی به شک را روشی عقلایی یافته و بر آن شده است که با نبود این سیره نظام زندگی مختل و ابواب حیات در عرصه های گوناگون تجارات و مراودات بسته می شود و دیگر بازاری باقی نمی ماند^۱ (کاظمی ۳۳۱/۴). به باور مظفر نیز بنای عقلا در استصحاب ریشه در مصلحت دارد. به طوری که زندگی اجتماعی بشر بر پایه آن استوار شده و نبود آن به اختلال در نظام اجتماعی و از بین رفتن نظام مراودات و معاملات منجر می شود (۲۵۲/۴).

۳. اراده سیاسی؛ مرحوم نایینی این احتمال را مطرح کرده که سیره عقلا ناشی از قهر و غلبه و اجبار سلطان جائری باشد که عقلای روزگار خود را به سلوکی معین وا داشته و آنگاه این سیره در دوره های متأخر استمرار یافته تا اینکه رفته رفته به ارتکاز عقلایی تبدیل شده است (کاظمی ۱۹۲/۳).

۴. تربیت پیامبرانه؛ سومین احتمالی که نایینی مطرح کرده است این است که سیره عقلا ناشی از آموزه های پیامبران الهی در عصر و دوران خود باشد و آنگاه به عنوان نهادی ریشه دار در جوامع بشری استمرار یافته باشد (همان).

۵. عادت یا ارتکاز فطری؛ به طور مثال برخی از اصولیان عمل به استصحاب را امری فطری دانسته و بر آن شده اند که بنا نهادن بر بقای امر متیقن سابق یک ارتکاز ذهنی عقلایی است (همان، ۳۳۳/۴). به نظر می رسد از کاربرد ارتکاز فطری، ارتکاز غریزی مراد است. امری که وجه مشترک میان انسان و حیوان می باشد. بدین روی برخی از اصولیان در توجیه این خاستگاه استصحاب از ارتکاز غریزی حیوانات نیز مثال

۱. مطابق با نظر دیگر سیره عقلا اصلاً در استصحاب جاری نمی شود. به باور مرحوم خوئی هیچ جهت عقلایی عمل به حالت سابقه را اقتضا نمی کند. وی بر خلاف مرحوم نایینی معتقد است مصلحت حفظ نظام در گرو استصحاب نیست. چرا که برای منکرین استصحاب اختلال نظامی پدید نیامده است (مصباح الاصول، ۱۱/۳). از این اظهار نظر می توان نتیجه گرفت که گوینده اصل جریان سیره را نپذیرفته است نه اینکه با منشأ آن معارضه کند.

زده اند. اینکه هر گاه پرنده ای یا دیگر حیوانی از لانه خود بیرون رود بنا بر همین ارتکاز بار دیگر به سوی آن باز می گردد (صاحب فصول، ۳۶۹).

۶. عقل و فطرت؛ برخی از سیره های عقلایی بازتاب و تجسم علنی درک عقلایی و تمایل فطری انسان است. درباره این خاستگاه سیره و ویژگیهای آن در ادامه این نوشتار سخن افزونتر به میان خواهد آمد.

۷. از عواملی چون راحت طلبی، منفعت خواهی، تقلید از دیگران و گاه شهوت و امیال نفسانی کنترل نشده هم به عنوان منشأ برخی از سیره ها یاد شده است (علیدوست، فقه و عرف، ۱۱۷).

نقد و بررسی

أ. درباره عامل نخست باید گفت: اینکه صاحب حاشیه بر فرائد الاصول سیره عقلا را مبتنی بر حکم ظنی عقل دانسته تا حدودی مجمل و ابهام آمیز است. به درستی معلوم نیست کدام حکم عقلی مقصود گوینده است و وجه ظنی بودن آن چیست؟ به نظر می رسد طرح این مسأله بیشتر تمهیدی باشد برای توجیه نیازمندی سیره عقلا به امضای شارع و اینکه سیره های عقلایی همواره در معرض تصرف شارع قرار دارد. ظاهراً این اصل توسط محقق مزبور مفروض انگاشته شده است.

ب. مقوله مصلحت حفظ نظام رایج ترین و قابل دفاع ترین دیدگاه ابراز شده از سوی اصولیان در باب خاستگاه سیره های عقلایی است. به نظر می رسد استوارترین و ماندگارترین سیره ها همان است که بر پایه این قبیل مصالح بنا شود. در این صورت زمان و مکان را در هم می نوردد و از هیچ سو محدودیت نمی پذیرد. امثله ای از سیره هایی که بر پایه این مصالح قوام یافته اند عبارتند از سیره عقلا در تشکیل حکومت و ایجاد سازمان سیاسی در جامعه، توزیع مسئولیتها از طریق نهاد حقوقی نمایندگی و بر اساس شایستگی ها و مهارتها، لزوم وفای به پیمانها و معاهدات بین المللی، رعایت اصل مصونیت دیپلماتیک در روابط بین الملل، سامان دادن نظام معاملات بر اساس

اغراض عقلایی، اجرای اصل لزوم در معاملات به هدف تثبیت آنها و تأمین امنیت روانی بازار که جملگی مربوط به حقوق ماهوی است و بنای عقلا بر اعتبار ظهور، رجوع به کارشناس، ترتیب اثر دادن به قول مخبر ثقه و مانند آن که حیثیت کشف و اثبات در آن ملحوظ است که همگی برپایه مصلحت حفظ نظام و جلوگیری از مفسدت اختلال نظام استوار شده است. لیکن آنچه در این باره لازم است مورد دقت واقع شود تبیین مجاری واقعی مصلحت حفظ نظام است و گرنه زمینه برای طرح ادعاهای اثبات نشده و زیاده روی در بکارگیری سیره فراهم می شود. به طور مثال این گفته یکی از مؤلفان حقوقی که بنای عقلا هر گاه ناشی از عمل ارادی باشد حتماً مسبوق به مصلحت سنجی است (جعفری لنگرودی، *دانش نامه*، ۶۲/۲) از دقت لازم برخوردار نیست. چه آنکه هر گونه مصلحت سنجی مادامی که به صورتی نباشد که در زمره مصالح نوعی حیات بشر و مصلحت نظامیه یاد شود، در ایجاد سیره کفایت نمی کند. این نویسنده قبول کاشف به کشف حکمی و ضمان بایع در تلف میبع قبل از قبض را ناشی از مصلحت سنجی می داند. سؤال این است که کدام قبول کاشف به کشف حکمی ریشه در مصلحت نظام دارد و به طور مثال از پذیرش مبنای نقل در معاملات فضولی کدام مفسدت اختلال نظام پدید می آید؟ همین سؤال درباره مثال دوم این نویسنده هم تکرار می پذیرد.

پیشتر در تعریف سیره عقلا بر قید «بماهم عقلا» پای فشرديم. به باور نگارنده تأکید بر این قید ارزش دوجانبه اثباتی و نفیی دارد. ارزش اثباتی آن به این صورت است که حیثیت عقلایی در انعقاد سیره دخالت آشکار یابد و عقلا بماهم عقلا بر اساس مصالح عمومی و جاودانه بشری بنایی نهند و سلوکی را پایه ریزی کنند. ارزش نفیی آن نیز به این است که عوامل غیر عقلایی در انعقاد سیره دخالت نیابد. به نظر می رسد مصلحت سنجی های فروتر از مصالح عمومی به دلیل آنکه برخاسته از درک عقلایی گروهها و واحدهای اجتماعی معین است، رنگ محدودیت به خود گرفته و به عنوان

یک عرف و سیره جهانی موضوع عمل عقلا قرار نمی گیرد.

ج. به هیچ روی پذیرفتنی نیست که اراده سیاسی صاحبان قدرت و زور توانسته باشد منشأ سیره های فراگیر واقع شود. تجربه تاریخی نشان می دهد حکومتها با تکیه بر ابزار قدرت نقش مؤثری در سامان دادن به نظام حیات بشر ایفا نکرده و نتوانسته اند عقول خردمندان را به نفع تمایلات افسارگسیخته خود مصادره کنند. بلکه بر عکس هر گاه آنان در مقابل عقل عاقلان خاضع شده و وقواعد عقلایی را در اداره امور به کار گرفته اند آثار ماندگار در بنای تمدن جوامع به جا نهاده اند. بنابراین بهتر آن است که بگوییم این صاحبان قدرت اند که در برابر خردمندان منفعل اند و تمدنها و نظام-سازیهای حقوقی محصول سلوک خردمندانه عقلا است.

د. به رغم آنکه مرحوم نایینی تأثیر تعالیم پیامبران الهی را در تحقق سیره ها عادتاً محال یافته است (کاظمی، ۱۹۲/۳) بایستی از نقش بنیادین و انکارناپذیر پیامبران الهی در احداث بنای شامخ تمدنهای بشری و سامان دادن امر دنیای مردم یاد کرد. این مسأله با عنایت به دو نکته قابل اثبات است. نخست اینکه بخشی از رسالت پیامبران ایجاد خیزش عقلانی و بیدارسازی عقول خفته بشر بوده است. دوم اینکه پیام انبیای الهی در معنویت و آخرت خلاصه نشده، ایجاد دنیایی برتر، سامان یافته تر و عادلانه تر هم جزء وظائف و رسالتهای آنان بوده است. از این رو هیچ دلیلی برای پذیرش گسست بین آموزه های وحیانی و تمایلات عقلایی و فطری وجود ندارد. نکته اساسی در این باب این است که آموزه های پیامبران بازتاب رهیافتهای عقلی و تمایلات فطری است. از یک سو همگرایی بین سلوک پیامبران و رفتار خردمندان عالم و از سوی دیگر نقش آموزه های پیامبران در تثبیت و تحکیم سیره های عقلایی غیر قابل انکار است.

ه. قرار دادن عواملی چون «حس تقلید پذیری» و «عادت» در شمار خاستگاههای سیره ناشی از عدم درک لازم نسبت به ماهیت سیره و خلط آشکار میان

سیره عقلا بماهیم عقلا و دیگر سیره ها و عرفهای محدود اجتماعی است. به نظر می-رسد مبدأ به کارگیری این گونه عوامل در افواه اصولیان گفته های منطقی شیخ الرئیس باشد. آنجا که وی در تبیین مبادی قضایای مشهوره به جز توافق فراگیر عقلایی از عواملی چون عادت، روح تسلیم پذیری، سنن کهن اجتماعی و مانند آن یاد می-کند (النجاة، ۱۱۹). در پی او دانشمند اصولی فلسفه گرا محمدحسین غروی اصفهانی از مشهوراتی یاد می کند که انگیزته از عواملی چون حمیت، تعصب، عواطف و مانند آن است (نهایة الدراية، ۳۲۴/۲). در حالی که هیچکدام از این دسته عوامل منشأ سیره های فراگیری که در کانون توجه این بحث قرار دارند نیستند. بدتر از همه آنکه برخی از نویسندگان از سیره های متأثر از عواملی چون راحت طلبی، منفعت جویی و شهوات لجام گسیخته هم یاد کرده (علیدوست، ۱۱۷) و غفلت کرده اند که این سیره ها در فضایی دور از تمایلات عقلایی و فطری شکل گرفته است. به طور مثال تردیدی نیست در اینکه راحت طلبی ها و نفع جویی های بی حد و حصر هرگز مورد توجه عقلا نبوده است. آنان چه بسیار مسؤولیتهای دشوار را بر راحت طلبیها و نفع جوییهای بی حد و حصر ترجیح دهند. از این رو این عوامل هیچگاه نمی تواند در قوام بخشیدن به نظم حیات اجتماعی و عقلایی بشر مؤثر باشد و مناسب تر آن است که گفته شود ارمغانی جز اختلال نظام و تباهی زندگی به بار نمی آورند.

و. درباره تأثیر درک عقلی و تمایلات فطری در تکون سیره ها بحث مهمی قابل طرح است. ولی این بحث موقوف است به ارائه تصویر واضحی از ماهیت حکم عقل، خاستگاه آن و مقایسه آن با سیره عقلا.

بررسی ماهیت حکم عقل و خاستگاه آن

درباره ماهیت حکم عقل و خاستگاه آن دو دیدگاه اصلی در بین اصولیان جریان یافته که هر دو سر از اندیشه های فلسفی در می آورد.

دیدگاه نخست: مشهور حکیمان متقدم برآنند که قضایای عقلی چون «عدالت نیکو است» و «ستم قبیح است» به عنوان مدرکات عقل عملی از ماده جدل و جزء قضایای مشهوره‌ای است که عقلاً به انگیزه حفظ نظام و بقای نوع بر آن توافق یافته اند و داخل در قضایای برهانی نیست.

توضیح اینکه مبادی برهان، قضایای یقینی هستند که به حکم استقراء در شش مقوله اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات محصورند. در قبال آن، قضایای مشهوره قضایای مقبول نزد مردم اند که حقیقتی جز توافق عقلاً ندارند. شیخ الرئیس در اشارات این مشهورات را آرای محموده نامیده، آرای که پایه آن عمدتاً شهرت و مقبولیت عمومی است (۲۲۰/۱) و بار دیگر از آنها به عنوان تأدیبات صلاحیه یاد کرده است (همان). وی در توجیه مدعای خود می‌نویسد: هر گاه گزاره‌هایی چون عدالت زیبا و کذب قبیح است به فطرت انسانی عرضه شود، در آن شک و تردیدهایی راه می‌یابد در حالی که در گزاره‌هایی چون «کل از جزء بزرگتر است» این تردید راه پیدا نمی‌کند (همو، النجاة، ۱۱۹). از این رو است که در نگاه این حکیم قضایای ناظر به حسن عدالت و قبح ستم نه در شمار اولیات، بلکه در زمره مشهورات محسوب می‌شود.

نصیرالدین طوسی در شرح اشارات این قبیل قضایای مشهوره را مشتمل بر مصلحت عامه یافته و از آن روی آن را آرای محموده نامیده که مقتضی مصلحت عامه یا اخلاق فاضله هستند. وی بر این باور است که احکام عقلی قطعی، ما بحدای خارجی دارد در حالی که قضایای مشهوره هیچ ما بحدای خارجی ندارد و حقیقت آن همان توافق عقلایی صرف است (۲۲۱/۱). قطب الدین رازی هم در این رأی با دو حکیم یاد شده همراه است (همان، ۲۲۰/۱).

از میان اصولیان متأخر محمدحسن غروی اصفهانی در حاشیه معروف خود بر کفایه دیدگاه مشهور حکیمان را با شرح و بسط افزونتری بیان کرده و شاگرد وی مظفر

نیز در این رأی از او پیروی کرده است. وی مقصود از حکم عقل را همان حکم عقلا درباره مدح فاعل برخی از افعال و نکوهش فاعل افعال دیگر دانسته است. از این روی که در افعال مورد مدح مصلحت حفظ نظام و در افعال مورد نکوهش مفسده اختلال نظام و فساد نوع است و این امر موجب شده تا عقلا بر مدح و ذم آن بنا نهند (نهایته الدراییه، ۲۲/۳ و ۲۳ و نیز مظفر ۲۰۶/۱-۲۱۰). وی بر این عقیده است که قضیه حسن عدالت و قبح ستم جزء اولیات نیست. چرا که تصور طرفین نسبت برای حکم به آن کافی نیست و گرنه عقلا در آن نزاع نمی کردند. جزء حسیات ظاهری و باطنی هم نیست چرا که نه مشاهده پذیر است نه جزء کیفیات نفسانی است که نزد نفس حضور یافته باشند. جزء فطریات هم نیست. در نتیجه امثال این قضایا داخل در برهانیات نیست بلکه جزء قضایای مشهوره است (اصفهانی، نهایته الدراییه، ۴۲/۲ و ۴۳). وی نیز معتقد است ویژگی مواد قضایایی برهانی مطابقت با واقع و نفس الامر است ولی قضایایی مشهوره مطابق با آرای عقلا است و هیچ پشتوانه واقعی ندارد (همان ۳۱۱/۲). بنابراین استحقاق مدح برای عدالت و نکوهش برای ظلم بر حسب توافق آرای عقلا حاصل است نه در واقع و نفس الامر (همان ۳۱۴/۲).

دیدگاه دوم: این دیدگاه را جمعی از حکیمان متأخر و اصولیان ناقد مرحوم اصفهانی اختیار کرده اند.

عبدالرزاق لاهیجی نخستین ناقد دیدگاه نخست است. وی اینکه حکما قضایایی چون «عدالت نیکو و ستم قبیح است» را از مقبولات عامه که ماده قیاس جدلی است و بر پایه مصلحت و مفسدت عامه شمرده و دعوی ضرورت که در یقینیات معتبر است در آن مسموع ندانسته اند را مورد اشکال قرار داده و در جواب می نویسد: ضروری بودن دو حکم مذکور و عدم توقف آن به نظر و فکر در مرتبه ای از ظهور است که انکار آن مکابره محض است و قابل جواب نیست. غایت امر اینکه امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مدخل باشد از عقل نظری به اعانت عقل عملی صادر می-

گردد. او در ادامه می نویسد: این که حکماً قضایای مذکوره را از جمله مقبولات عامه شمرده اند غرض ایشان صرفاً تمثیل به مصلحت عامه و مفسده عامه که در قبول عموم الناس مدخلیت دارد، است و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی ضرورت نتواند بود. چرا که ممکن است قضیه واحده از جهتی داخل در یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل در مقبولات (ص، ۶۲). بالاتر از آن گوید: قبول عموم عقلاً در قضایای حسن عدالت و قیح ستم نه از جهت مصلحت و مفسده بلکه به سبب ضروری بودن است. چه هر کس به خود رجوع کند، بداند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده، حاکم به احکام مذکوره است. لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارف به مصالح و مفاسد نباشند یا از آن غافل باشند نیز لامحاله صادر می شود (ص ۶۳ با اندکی تصرف).

حکیم سبزواری نیز در شرح الاسماء در نقد دیدگاه مشهور می نویسد: ضروری بودن احکامی چون حسن عدالت و قیح ستم در مرتبه غیر قابل انکار و حتی حکم به بداهت آن نیز بدیهی است. نهایت امر اینکه این امور جزء احکام عقل نظری به یاری عقل عملی است. وی همچنین بر آن شده، اینکه حکماً آن را در مقبولات عامه که از ماده جدل است قرار داده اند با ضروری بودن آن منافاتی ندارد چرا که غرض آنها تمثیل برای مصلحت و مفسدت عامه بوده که در آن قبول عموم مردم معتبر است و این مسأله منافاتی با بداهت آن ندارد. چرا که یک قضیه از دو سو می تواند در یقینیات و مقبولات وارد شود (۳۲۱/۱).

مهدی حائری یزدی نیز از جمله فیلسوفان معاصرین است که دیدگاه نخست را شدیداً مورد نقد قرار داده و خلط بین مدرکات ناب عقلی با مشهورات را صواب ندانسته است. وی بر این باور است که قضایایی چون «عدل نیکو است» و «ظلم قبیح است» در حد ذات و با صرف تصور اطراف یا از قضایای معقولات و ضروریات اولیه می باشند و یا مانند قضیه توحید از یقینیات محسوبند و در هر دو صورت قیاساتی که

از این طریق از آنها تشکیل می شود، برهانی قلمداد می شوند (ص، ۲۳۰). تعدادی از اصولیان معاصر هم در مقام نقد دیدگاه نخست برآمده اند از جمله، شهید صدر تفسیر حسن و قبح به عنوان حکم مجعول عقلایی را به حکم وجدان و تجربه اشتباه می داند. چرا که وجدان داور است به اینکه قبح ظلم با صرف نظر از هر جعلی ثابت است. تجربه نیز حکم می کند به اینکه حسن و قبح تابع مصالح و مفاسد نوعی نیست. چرا که گاه مصلحت امر قبیح بیش از مفسده آن است ولی همچنان قبح آن به قوت خود باقی است. به طور مثال کشتن انسان بی گناه اگر به انگیزه کشف دارویی از درون جسد او باشد که با آن جان دو انسان مشرف به مرگ نجات یابد از زاویه مصلحت سنجی امری مصلحت آمیز و مصلحت آن بیش از مفسده آن است ولی هیچ کس در قبح و زشتی این کار تردید نمی کند. وی نتیجه می گیرد: حسن و قبح به طور محض تابع مصالح و مفاسد نوعی نیست بلکه در بسیاری موارد با مصالح مذکور تلاقی و گاه مغایرت می یابد (۲/۲۵۵ و ۲۵۶). دیگری نیز بر این معنا پای می فشرد که حسن عدالت و قبح ستم به خودی خود ثابت است حتی اگر مستلزم حفظ نظام نباشد. توضیح اینکه نفس آدمی شامل قوای متعددی چون قوه غضبیه، شهویه و عقلیه است و کار قوه عقلیه تعدیل و تنظیم دیگر قوای انسانی است. عدالت با قوه عقلیه متناسب است و ظلم با آن در مابینت و منافرت قرار دارد. بنابراین حسن عدالت و قبح ظلم به ملائمت و مناسبت با قوه عقلیه باز می گردد. ناخوشایندی عقل نسبت به ظلم در همه ثابت است حتی اگر ربطی بین آن و مصلحت نباشد. بنابراین درک عقل نسبت به حسن عدالت و قبح ستم درک واقعی و ادراک امر واقعی است نه اینکه صرفاً یک امر مجعول عقلایی باشد (حکیم، عبدالصاحب، ۲۴/۴-۲۶).

آقای سبحانی نیز ضمن تأیید دیدگاه عبدالرزاق لاهیجی و حکیم سبزواری بر آن شده که چنانچه ادعای مشهور حکما درست باشد پایه های کلام اسلامی فرو می ریزد (ص، ۴۴). وی می نویسد: کسانی که فعل را با ملاحظه مصالح و مفاسد اجتماعی

مترتب بر آن به حسن و قبح موصوف می کنند در واقع قائل به حسن و قبح ذاتی نیستند. قول ثالثی را مطرح کرده و یا به قول اشاعره نزدیکترند (ص، ۲۰). خود بر این باور است که مسأله حسن و قبح از دو جهت برخوردار و از هر کدام در اولیات و مشهورات داخل است. قضیه «عدل نیکو است» به مثابه قضیه «کل از جزء آن بزرگتر است» جزء اولیاتی است که از تصور اجزای قضیه، حکم آن تصدیق می شود. در مطابق با واقع بودن هم تطابق با فطرت انسانی و بعد ملکوتی کفایت می کند. فطرت انسانی هم واقعیتی عینی در خارج است. همین مسأله حسن و قبح از جهتی دیگر در مشهورات داخل است چرا که عقلا به انگیزه بقا و حفظ نظام بر آن توافق عمومی یافته‌اند (ص، ۴۴).

نقد و بررسی

از مجموع مطالب گفته شده در توجیه دو دیدگاه پیش گفته نتایج و نقدهای ذیل مستفاد است.

أ. طبق دیدگاه مشهور حکما و مرحوم اصفهانی، قضایا و احکام عقلیه تفسیری مشابه بنای عقلا بماه عقلا یافته است. چرا که دو خصوصیت مشترک در هر دو وجود دارد. نخست اینکه واقعیت هر دو جز توافق عقلا نیست و دوم اینکه این توافق بر پایه ادراک جمعی عقلا از مصالح و مفاسد نوعی یا همان مصلحت نظام شکل یافته است. بنابراین تا حدود زیادی می توان مراد از قضایای مشهوره و تأدیبات صلاحیه در کلمات این گروه را مترادف با سیره عقلا گرفت.

ب. در باب حقیقت مدرکات عقل علمی و قضایایی چون «عدالت حسن و ظلم قبیح است» بایستی حق را به جانب گروه دوم بخشید چرا که اساساً اندیشه حسن و قبح ذاتی بر این پایه استوار است که برخی از افعال صرفاً با ملاحظه ویژگیهای ذاتی به حسن یا قبح موصوفند بگونه ای که عقل ناب و فطرت معتدل با نظر به ذوات این افعال بی تأمل آنها را می ستاید و به سویشان تمایل می ورزد. این مسأله با پذیرفتن بعد ملکوتی و چهره باطنی افعال، اذعان یافتنی و با منطبق قرآن و سنت هم سازگار است.

به طور مثال اگر در کتاب خداوند اکل اموال یتیمان به مثابه بلعیدن آتش محسوب شده است^۱ (نساء: ۱۰)، این یک تمثیل صرف نیست بلکه بیانگر چهره ملکوتی عمل زشت مزبور است. یا اگر در کلمات امیر سخن، شب را بر روی شتر خار بیدار ماندن و در طوقهای آهنین از این سو به آن سو کشیده شدن خوشتر است از اندک چیزی ستم در حق دیگری روا داشتن (نهج البلاغه، خطبه ۲۴) یا حلوای آمیخته با قند روغن که به انگیزه تطمیع و اعطای رشوه پیشکش شود به مثابه آب دهان یا زهرمار است (همان) همگی از حقیقت ملکوتی و باطنی افعال ظالمانه حکایت می کنند. پس پذیرفتنی است که قضیه حسن عدالت و قبح ستم ناشی از درک عقل ناب از طبیعت واقعی عدالت و ستم است نه اینکه صرفاً حکمی عقلایی باشد که با عنایت به مصالح و مفاسد بیرون از ذات فعل جعل شده است. چه اینکه زشتی و زیبایی این قبیل افعال در همه حال مورد توجه خرد ناب و احساس فطری پاک است حتی اگر مصلحت حفظ نظام و بقای نوع هم در کار نباشد و یا مورد غفلت قرار گرفته باشد. از امثله فقهی آن می توان از درک عقل نسبت به قبح تصرف عدوانی در مال غیر و تحمیل ضرر و خسارت بر دیگری و حسن و بایستگی جبران خسارت تحمیل شده یاد کرد. حسن و قبحی که جوشیده از ذات افعال مذکور است و بر واقعیت نفس الامری آنها قامت افراشته است. مانعی هم نیست در اینکه همین مدرکات خرد ناب در جامعه خردمندان، مقبولیت فراگیر نیز بیابند و این خاستگاه عقلی و فطری سلوک عقلایی را نیز در پی آورد. یا اینکه از دو جهت برخوردار باشند هم بر مصالح ذاتی افعال تکیه زنند و موضوع حکم عقل قرار گیرند و هم بر مصلحت و مفسدت عامه قامت افرازند و موضوع سیره عقلا واقع شوند. خلاصه آنکه محذوری از تلاقی حکم عقل و سیره عقلا در موارد خاص در کار نیست هر کدام با ملاک و منشأ خاص خود.^۲

۱. «ان الذین یأکلون اموال الیتیمی ظلماً انما یأکلون فی بطونهم ناراً و سبیلون سعیراً».
 ۲. اینکه برخی از قضایا از جهتی در یقینیات و از جهت دیگر در مشهورات قرار گیرد مورد پذیرش محقق اصفهانی و شاگرد وی مظفر نیز واقع شده، آن دو اصطلاح مشهورات بالمعنی الاعم را در برابر مشهورات بالمعنی الاخص به کار برده اند. مقصود از مشهورات بالمعنی الاعم قضایایی است که از یک سو جزء ضروریات یا فطریات و از سوی دیگر از اعتراف عمومی برخوردار شده است (تهایة الدراییة، ۱۲۵/۲ و ۱۲۶ و المنطق، ۳۴۰) ولی اشکال این است که این دو تن مدرکات عقل و عملی و قضایای ناظر به حسن عدالت و قبح ستم را در

خلاصه سخن اینکه با صرفنظر از مورد تلاقی حکم عقل و بنای عقلا، مدرکات عقل عملی مولود ملاک و مصلحت واقعی فعل است چیزی که شرط بنای عقلا نیست و این یکی از مهم ترین وجوه تمایز آن دو است (ن. ک. حکیم، محمدتقی، ۱۹۸ و علیدوست، فقه و عقل، ۲۱۹). از سوی دیگر برخورداری از پذیرش و اعتراف عمومی جامعه خردمندان شرط در حکم عقل نیست ولی شرط در سیره هست، چرا که توافق عمومی عقلا بدون لحاظ گرایش مذهبی و فرهنگی آنها بر اموری که ریشه در مصلحت استقرار حیات بشری دارد کاملاً قابل تحقق است. به طور مثال امروزه عقلای جهان اعم از اصحاب سیاست و متخصصان و برنامه ریزان در مسائلی چون برنامه ریزی برای مقابله با تجارت مواد مخدر یا لزوم واکسیناسیون عمومی در برابر امراض مُسری و ضرورت تنظیم بهداشت و درمان و بیمه و تأمین اجتماعی فراگیر توافق می کنند و در مجامع جهانی بسترهای حقوقی و قانونی آن را ایجاد می کنند لیکن درک صحیح عقلی از مفاسد و مصالح جوشیده از ذات فعل و حسن و قبح آنها تنها برای کسانی میسر است که عقل و فطرتشان تحت تربیت درست واقع شده و از شائبه ها و تیرگیهای ناشی از غلبه شهوت هواپرستی، جهل و تعصب پیراسته باشد و برخی از مصادیق آنها برای معدودی از انسانهای کامل تحقق پذیر است. بدین رو برای اذعان به حکم عقل شرط پذیرش و اعتراف عمومی مطرح نیست. برای مزید ایضاح از دو حکم عقلی و عقلایی یاد می کنیم که هر کدام دو برداشت متفاوت نزد مردم یافته اند:

۱. در نهج البلاغه خوانده ایم: لیس من فرائض الله شیء الناس اشد علیه اجتماعاً مع تفرق اهوائهم و تشتت آرائهم من تعظیم الوفاء بالعهود و قد لزم ذلک المشرکون فیما بینهم دون المسلمین لما استولوا من عواقب الغدر (نامه ۵۳)، مردم بر هیچ چیز از واجبهای خدا چون بزرگ شمردن وفای به عهد سخت همداستان نباشند با همه هواهای گوناگون که دارند و رأیهای مخالف یکدیگر که در میان آرند و مشرکان نیز جدا

شمار مشهورات بالمعنی الاخص قرار داده اند که جز اعتراف عمومی عقلا واقعیتی نفس الامری ندارند و با توضیحات متن نادرستی این ادعا معلوم شد.

از مسلمانان وفای به عهد را میان خود لازم می‌شمردند، چه زیان پایان ناگوار پیمان-شکنی را بردند.

از این گفته می‌توان حدس زد که ریشه پای بندی مشرکان به پیمانها صرفاً یک مصلحت سنجی عقلایی بوده است. آنها به حکم تجربه به این نتیجه رسیده بودند که صلاح و نظام دنیا و پایداری منافعشان در گرو پای بندی به پیمان است و این مسأله به یک ارتکاز و پیمان نانوشته بین آنها و رقیبانشان تبدیل شد. همین مسأله از منظر یک انسان موحد و تربیت یافته به اخلاق الهی بازتاب احساس جاودانه عقل و فطرت و مقتضای خرد ناب است.

۲. بار دیگر در نهج البلاغه خوانده ایم: اجعل نفسک میزاناً فیما بینک و بین غیرک فأحبب لغيرک ما تحب لنفسک واکره له ما تکره لها و لا تظلم کما لا تحب أن تظلم و أحسن کما تحب أن یحسن الیک و استتبع من نفسک ما تستتبع من غیرک و ارض من الناس بما ترضاه لهم من نفسک (نامه: ۳۱)، خود را میان خویش و دیگری میزانی بشمار، پس آنچه برای خود دوست داری برای جز خود دوست مدار و آنچه تو را خوش نیاید برای او ناخوش بشمار و ستم مکن، چنانکه دوست نداری بر تو ستم رود و نیکی کن چنانکه دوست می‌داری به تو نیکی کنند و آنچه از جز خود زشت می‌داری برای خود زشت بدان و از مردم برای خود آن را بپسند که از خود می‌پسندی در حق آنان.

بر اساس این گفته‌ها یک مصلحت یابی و مآل اندیشی حقیقی نفع و زیان انسانها را به یکدیگر پیوند می‌زند. احساس تعهد متقابل سبب می‌شود که هیچ کس به زیان دیگری نکوشد تا دیگری هم رفتاری برابر با وی داشته باشد. این همان مصلحت نظم و استقرار حیات انسانی است که پایه یک سیره فراگیر واقع شده است. در عین حال، همین سیره پایه در حس اخلاقی و فطری دارد و در زمینه فرامین جاویدان اخلاقی نیز تحلیل می‌شود. چه بسیار انسانهایی که راز تعهدشان به این سیره حس

لطیف اخلاقی و ملکاتی چون مواسات، نועدوستی، محبت و عدالت جوئی باشد. بنابراین باردیگر یک سیره با منشأ دوگانه مورد پذیرش و اعتراف جامعه عقلا واقع شده است.

اینها جملگی مواردی از سیره هایی با منشأ دوگانه یا موارد تلاقی خرد ناب و سلوک عقلایی. در سوی دیگر سیره هایی است که پایه در درک عقل و تمایل فطرت ندارد و صرفاً بر اساس مصلحت عقلایی استوار شده است. سیره های مثبت حکم ظاهری که در امارات حکمی و موضوعی معمول است. جملگی از این قبیل است. این سیره ها ارزش کشفی و اثباتی دارد و بر پایه مصلحت نظام استوار شده است. اعتبارات عقلایی در حوزه معاملات و روابط حقوقی هم عمدتاً از این قبیل است. به طور مثال عقلا برای ایجاد سهولت در روابط اقتصادی و تحکیم نظام معاملات، معاطات را مفید ملکیت لازم یافته اند.

ج. با توضیحات ارائه شده از دیدگاه مرحوم اصفهانی آیا می توان ادعا کرد ایشان دو اصطلاح سیره عقلا و آرای محموده را مترادف یافته است. به بیان دیگر آیا حکم عقل و بنای عقلا نزد این محقق و شاگرد وی مظفر تعریف یکسان دارد؟ یکی از فلسفه گرایان در تحلیل دیدگاه ایشان بر آن شده که بنای عقلا همان مشهورات است (رضوی، *آفاق فلسفه*، ۱۳۷). ولی نظر دقیق در عبارات محقق اصفهانی خلاف آن را به اثبات می رساند. وی در جایی قضایای مشهوره را به سان ضروریات مفید تصدیق جازم یافته (*نهایة الدراية* ۳۱۵/۲) و در جای دیگر حجیت سیره عقلا را در گرو امضا یا عدم ردع شارع دانسته است (*حاشیه المکاسب*، ۲۵/۱) و اگر قرار بود مشهورات و سیره با یکدیگر ترادف داشته باشند یقینی بودن مشهورات نیازمندی به امضای شارع را برطرف می کرد. چه آنکه اساس این نیازمندی غیر یقینی بودن سیره است.

ملاک سیره عقلا

بخش دوم مباحث این نوشتار بررسی ملاک و مناط سیره است. توضیح اینکه

مقصود از ملاک و مناط مورد نظر، علم آور بودن، اطمینان انگیز بودن یا گمان آور بودن است و اینکه آیا عقلا به کدام یک از ملاکهای سه گانه سیره های خود را بنا نهاده اند و آیا می توان ادعا کرد سیره های عقلایی صرفاً به منظور تأمین مصالح عقلایی است، بدون اینکه جنبه کشف و احراز واقع به عنوان ملاک و مناط سیره منظور آنان باشد؟

در حالی که ملاک و مناط حکم عقل همواره قطع و یقین است، اصولیان ملاک سیره را وثوق، اطمینان و علم عادی یا ظن نوعی دانسته اند. توضیح آنکه مدرکات عقل عملی بنا بر هر دو دیدگاه پیش گفته قطعی و یقینی است و اساساً مدرکات ظنی عقل از محل بحث بیرون است. این مسأله بنا بر تفسیر دوم از حکم عقل که حکیم سبزواری و عبدالرزاق لاهیجی و کثیری از اصولیان معاصر اختیار کرده بودند در نهایت وضوح است. چه آنکه آنها بر این باور بوده اند که رهیافتهای عقلی مبتنی بر حقایق نفس الامری و مصالح و مفاسد یقینی افعال است و از این روی آن را در جدول اولیات قرار می دادند. یعنی قضایایی که تصور موضوع در انتساب محمول بدان کفایت می کند. به باور آنان قضیه «عدالت نیکو است» به لحاظ یقینی بودن در جایگاه برابر با قضیه «کل از جزء آن بزرگتر است» می نشیند. اما بنا بر تفسیر نخست از آنجا که حکیمان متقدم این قضایا را در زمینه مشهورات تحلیل می کردند و در قبال اولیات می نهادند، این تصور پدید می آید که در جدول مظنونات قرار دارد. عباراتی از شیخ الرئیس این پندار را تقویت می کند (ن. ک: النجاة: ۱۱۹). لیکن از عبارات محمدحسین اصفهانی آشکارا بر می آید که این قسم از قضایای عقلیه همچنان جزء یقینیات است. وی گوید: اینکه این قسم از مشهورات جزء ضروریات شمرده نشده اند دلیل آن نیست که در دایره مظنونات قرار گیرد. چرا که در این تقسیم مظنونات در مقابل مشهورات قرار دارد. فرق بین مشهوراتی که مورد توافق عقلا واقع شده اند و برهانیات ضروری در این است که دومی مفید تصدیق جازم و مطابق با واقع است در حالی که این قسم از مشهورات مفید تصدیق جازم است بدون اینکه مطابق با واقع باشد بلکه صرفاً مطابق با آرای عقلا

است (نهایة الدراية، ۳۱۵/۲ و ۳۱۶). همو ملازمه بین عقل و شرع را در مشهوراتی که مبتنی بر مصلحت عامه یا انگیزته از اخلاق فاضله اند ثابت می داند (همان ۳۲۴/۲) و این هم دلیل دیگری است بر اینکه مشهورات مورد نظر قطعی و یقینی اند. چرا که اساساً قانون ملازمه بین درک قطعی عقل و حکم شرع ثابت است نه درک ظنی. در طرف دیگر مطابق با دیدگاه اغلب اصولیان معاصر، ملاک سیره عقلا، وثوق و اطمینان است. همان چیزی که در مؤلفات فقهی و اصولی متأخر با عنوان علم عادی تعبیر شده است. یعنی علمی که عرف و اغلب مردم به احتمال خلاف آن اعتنا نمی کنند نه علمی که به حکم عقل در آن احتمال خلاف راه نیابد (نراقی، ۴۳۵). به مواردی از عبارات اصولیان در موضوعاتی چند توجه کنید:

۱. امام خمینی در حالی که مسأله رجوع جاهل به عالم را از باب طریقیّت و کاشفیت از واقع تحلیل کرده، بر این باور است که عقلا قول عالم را غالباً مطابق با واقع و به ندرت مخالف با آن یافته اند و این همان علم عادی است که سیره های عقلا نوعاً بدان تکیه می زند (الاجتهاد و التقلید، ۸۳). آقای منتظری هم پس از آنکه دلیل عمده در باب رجوع جاهل به عالم را سیره عقلا عنوان کرده، تأکید نموده است بنای عقلا هیچگاه مبتنی بر تعبد نیست بلکه مبتنی بر وثوق شخصی است. یعنی همان علم عادی که از آن به سکون نفس تعبیر می شود. از این روی هرگاه در مورد خاصی برای عقلا وثوق شخصی حاصل نشود و از مسائل حیاتی زندگی انسان باشد چه بسا این سیره معمول نباشد، آن سان که چون بیماری خود را در وضعیتی خطرناک ببیند برای وثوق و اطمینان به خبرگان و متخصصان مراجعه می کند و حتی گاه به شورای پزشکان ارجاع داده می شود. خلاصه آن که ملاک بنای عملی عقلا حصول وثوق شخصی است و این ملاک نه تنها در رجوع جاهل به عالم بلکه در جمیع امارات عقلایی جریان می یابد (۱۰۲/۲ و ۱۰۳).

۲. مظفر، قوام حجیت ظهور را به نفی احتمال قرینه به بنای عقلا دانسته است نه

به حکم عقل. چه آنکه عقل احتمال قرینه را منتفی نمی شمرد حال آنکه عقلا آن را در باب حجیت ظاهر منتفی می شمردند. او می نویسد: کلام آنگاه ظهور می یابد که احتمال قرینه به حکم عقل منتفی نباشد چرا که اگر این احتمال منتفی شود، دیگر ظاهر نیست بلکه نص است (۱۳۶/۲). در این باب مرحوم بجنوردی اصول عقلایی چون اصالة العموم و اصالة الاطلاق را اصولی عقلایی می داند که عقلا نه از باب تعبد بلکه از باب وثوق و اطمینان شخصی یا نوعی به آن عمل می کنند (منتهی الاصول، ۴۵۸/۱). از این روی در مسأله مقدار فحص از مخصص و مقید هم معیار حصول اطمینان و وثوق به عدم مخصص را مطرح کرده اند. چرا که سیره های عقلایی دایر مدار همین اطمینان است و حاجتی به یقین به عدم مخصص نیست (همان ۴۵۹/۱ و ۴۶۰).

۳. کثیری از اصولیان بنای عقلا بر حجیت خبر ثقه را به ملاک حصول اطمینان و وثوق تحلیل کرده اند (آخوند خراسانی، ۶۲/۲؛ فیروزآبادی، ۲۵۰/۳). مرحوم نایینی در این باره لازم دانسته که خبر به درجه ای برسد که اطمینان و سکون نفس بیار آورد و گرنه دلیلی بر حجیت تعبدی نیست چرا که بنای عقلا جزء ادله لیه ای است که قدر متیقن آن مورد حصول اطمینان است (خویی، اجود التقریرات، ۹۶/۲ و نیز ن.ک: خراسانی ۶۳/۲).

۴. مرحوم نایینی در باب استصحاب بر آن شده که روش عقلا در عمل به حالت گذشته و بی اعتنایی به شک لاحق استقرار یافته و این عمل عقلایی نه به خاطر حصول اطمینان به بقا و نه صرفاً امید به بقا است. چرا که در فرض شک در بقا دلیلی برای حصول اطمینان در کار نیست... بلکه استصحاب یک امر فطری و ارتکاز ذهنی عقلایی است (کاظمی ۳۳۱/۴-۳۳۳). دیگران جریان این سیره را انکار کرده اند (اراکسی، مقالات الاصول، ۳۴۱/۲ و ۳۴۲ و مصباح الاصول، ۱۱/۳). از جمله امام خمینی با رد این استدلال بر آن شده که منشأ عمل به حالت سابقه یک امر ارتکازی و ناشی از عادت نیست بلکه وثوق و اطمینان به بقا است و این در حالی است که اخبار باب

استصحاب، از آن تفسیری تعبدی ارائه می کند و امور تعبدی با ارتکاز عقلایی ناسازگار است (الاستصحاب، ۳۷-۳۹).

از این گفته می توان به دو نکته پی برد. نخست اینکه عقلاً فقط در حالت اطمینان به بقا حالت گذشته را استمرار می دهند. دوم اینکه اخبار استصحاب در زمینه شک و تردید صادر شده است. بنابراین بایستی استصحاب را صرفاً یک اصل تعبدی و نه اماره عقلایی دانست و نتوان اخبار باب را در زمینه سیره تحلیل کرد. برای تکمیل این بحث ذکر چند نکته ضروری است:

أ. از عبارات پیش گفته اصولیان استفاده می شود، اغلب آنان ملاک سیره را اطمینان و سکون نفس یافته اند، حالتی که متقوم به نفس اطمینان یابنده است. در مقابل این نظر آقا ضیاء اراکی ملاک سیره را حصول ظن نوعی دانسته است نه اطمینان یا علم عادی (نهایة الافکار، ۲۱/۳). همین دانشمند اصولی در جای دیگر، قاعده ید را اماره عرفی و عقلایی یافته و معتقد شده است بنای عقلا بر عمل به این قاعده از این باب است که سلطه بر مال را غالباً کاشف از مالکیت می دانند و این غلبه موجب سکون نفس است (همان، ۲۱/۵). در جای دیگر ملاک سیره را در عمل به خیر، علم عادی یافته است (تنقیح الاصول، ۳۸). شاید از این دو گونه تعبیر بتوان استفاده کرد ظن مورد اعتماد در امارات عقلایی همان اطمینان و سکون نفسی است که در گفته های اکثر اصولیان آمده است. چرا که در برابر هر دو احتمالات ضعیفی است که عقلا بدان وقعی نمی نهند.

ب. برخی از اصولیان حجیت علم عادی و عرفی را ذاتی دانسته و برآن شده اند که این علم در شرعیات بدون نیازمندی به برهان و دلیل حجت است (نراقی، ۴۳۵). و یا گفته اند: علمی که حجیت آن ذاتی است اعم از علم وجدانی است که هرگز در آن احتمال خلاف راه نمی یابد و علم اطمینانی که در آن احتمال ضعیف خلاف می رود (منتظری، ۱۰۰/۲). و باز این احتمال را مطرح کرده اند که مراد از علم در آیاتی چون

«لاتقف ما لیس لک به علم»... (اسراء: ۳۶) اعم از علم وجدانی و علم عادی است و علم عادی به عنوان تکیه گاه سیره عقلا از عموم آیات نهی از پیروی ظن موضوعاً خارج است (اراک، *تنقیح الاصول*، ۳۸).

ج. ملاک اطمینان و علم عادی در سیره هایی جاری است که ارزش کشفی و اثباتی دارند. یعنی در امارات عرفی و عقلایی که کشف از واقع می کنند ولی آیا این ملاک در دیگر سیره ها نیز جاری است؟ در بدو امر به نظر می رسد این ملاک در سیره های مربوط به حقوق ماهوی و امور اعتباری عقلایی جریان نمی یابد. زیرا این امور جزء اعتبارات عقلایی محض اند و متصف به صدق و کذب نمی شوند و واقع غیر واقع در مورد آنها بی معنا است. لیکن از آنجا که این امور برای تحقق اغراض عقلایی اعتبار یافته اند، شاید بتوان ملاک سیره را اطمینان به تحقق غرض لحاظ کرد. به طور مثال عقلا، مقولاتی چون مالکیت و اختصاص، حضانت، ولایت، وکالت و حدود آنها را برای تأمین غرض مصلحت حیات و بقای نوع اعتبار کرده و در حصول این غرض ملاک اطمینان را لحاظ نموده اند.

د. با عنایت به اینکه مدرکات عقلی، محصول قطع و علم وجدانی را به بار می آورند و سیره های عقلایی مفید اطمینان و علم عادی هستند می توان نتیجه گرفت که رهیافتهای عقلی قطعی هیچگاه تخصیص پذیر نیستند. زیرا مادام که موضوع حکم عقل با همه ویژگیهای آن حاصل باشد حکم نیز ثابت است و چون موضوع از میان برود حکم نیز زوال یابد و زوال حکم با بقای موضوع بی معنا است. اما سیره های عقلایی گر چه اطمینان آورند، باز در معرض تخصیص قرار دارند. به طور مثال اگر قاعده ید را یکی از امارات عقلایی به شمار آوریم و سیره عقلا را دلیل حجیت آن بیابیم این سیره در معرض تخصیص است. چه آنکه به دلایل شرعی معین در موارد شهادت بر جرایم جنسی چون زنا و لواط تخصیص یافته است. در این موارد شهادت دو نفر کفایت نمی کند و بایستی چهار شاهد گرد آیند و نیز در دعاوی حقوقی علیه مُرده، با ضمیمه

شدن سوگند مدعی، مسموع است. خلاصه آنکه نهادهای عقلایی به مثابه تأسیسات شرعی تخصیص پذیر است (ن.ک: بجنوردی، *القواعد الفقهیه*، ۲۱/۳ و ۲۲).

نتایج پایانی

در این نوشتار چستی سیره عقلا و تمایزهای آن با دلیل عقل در دو ناحیه منشأ و ملاک مورد واری قرار گرفت حاصل این شد که بنا به دیدگاه مختار، احکام عقلی ریشه در امور واقعی و مصالح و مفسد جوشیده از ذات فعل یافته اند در حالی که خاستگاه سیره، عمدتاً مصالح کلی و نوعی است که استقرار نظام حیات بشر در گرو آن است. این مصالح بیرون از محدوده ذات در خلق و تکوین سیره ها مؤثر است. دیگر اینکه ملاک و مناط حکم عقل، علم وجدانی و یقینی است. در حالی که ملاک سیره در اغلب موارد اطمینان و علم عادی است. توجه به این دو نتیجه برای دقت بیشتر یافتن استدلالهای فقهی و اصولی بسیار حائز اهمیت است. همانطور که بی توجهی بدان به ضعف استدلال و خلط مباحثهای فراوان می انجامد. توجه به دو نکته ذیل به درک این نتیجه کمک می کند:

۱. غفلت از جایگاه سیره و تفاوت آشکار آن با حکم عقل سبب شده که در مقام استدلال به جای یکدیگر به کار روند. به طور مثال قواعد نویسان فقهی معاصر کثیری از قواعد فقهی را بر پایه سیره عقلا تحلیل کرده اند. ایشان به این سیره در قاعده غرور (بجنوردی، *القواعد الفقهیه* ۲۷۱/۱، ایروانی ۱۵۶/۲، مکارم ۲۸۹/۲، محقق داماد، ۱۷۳) قاعده علی الیسد (ایروانی ۱۳۹/۲، مکارم ۲۳۵/۲، محقق داماد، ۷۶) قاعده اتلاف (مکارم ۲۰۲/۲، محقق داماد، ۱۱۳) استدلال کرده اند. حال آنکه شایسته بود به پشتوانه های عقلی این قواعد توجه می کردند. به طور مثال اگر عدالت نزد فقیهان به مثابه قاعده ای فقهی بر بنیانهای عقلی سامان می یافت می توانست به عنوان مدرک اصلی این قواعد به کار آید. مثال دیگر اینکه یکی از قواعد نویسان به بنای عقلا بر عدم

ضمان امین استدلال کرده است (مکارم ۲/۲۸۹) و دیگری این حکم را عقلی یافته و از قیح عقلی ضمان امین یاد کرده است (بجنوردی، *القواعد الفقهیه* ۱۲/۲).

۲. گرچه هر گونه تلاشی در جهت احیای نقش و جایگاه سیره عقلا در استدلال-های فقهی و اصولی ستودنی است، لیکن از جمله آسیب‌های این مسأله کاربردهای نه چندان دقیق سیره در مباحث گوناگون است. امری که ناشی از ناشناخته بودن ابعاد سیره، مبادی و مناشیء آن است. به این دو مثال توجه کنید:

- در بحث اعتبار اعلمیت در تقلید هر دو گروه موافقان و مخالفان به سیره عقلا استناد کرده‌اند (ن.ک: حکیم، محمد تقی، ۶۶۰ و ۶۶۴). امام خمینی نخست ملاک سیره را در تقلید از غیر اعلم حتی با حضور اعلم جاری دانسته و حکم عقلا در رجوع به اعلم را غیر لزومی و بر مبنای احتیاط ارزیابی کرده است (*الاجتهاد التقليد*، ۸۷). آنگاه استدراکاً نتیجه گرفته است بنای عقلا در عمل به فتوای غیر اعلم با وجود علم تفصیلی یا اجمالی به مخالفت وی با اعلم محرز نیست. اگر نگوییم عدم آن محرز است. آنگاه از باب رجوع به اصل تعیین در دوران بین تعیین و تخییر قائل به لزوم تقدیم اعلم شده است (همان ۸۸ و ۸۹).

- قاعده ضمان بایع در تلف مبیع قبل از قبض از جمله قواعد فقهی است که در تثبیت آن به بنای عقلا استدلال شده است (بجنوردی، *القواعد الفقهیه*، ۸۲/۲) برخی هم در ثبوت این بنا تردید کرده‌اند (مکارم ۲/۳۵۹). یکی از فقیهان معاصر می‌نویسد: بنای عرف بر این واقع شده که قبض و اقباض در بیع مکمل ملکیت است. به طوری که قبل از آن ملکیت کامل حاصل نمی‌شود و نتیجه می‌گیرد: تلف مبیع پیش از تسلیم از مال بایع است چرا که ملکیت مشتری بر عین هنوز تثبیت نشده است. وی آنگاه این سیره را به تلف ثمن قبل از قبض هم تعمیم می‌دهد (خویی، *مصباح الفقاهه*، ۵/۶۴۶ و ۶۴۷ و ۲/۲۹۹ و ۳۰۰). در نقطه مقابل امام خمینی ادعای عقلایی بودن حکم این قاعده را غیر مسموع می‌یابد (*البیع*، ۵/۵۹۱) و آن را صرفاً یک قاعده تبعیدی می‌شمارد که

مستند آن حدیث نبوی مشهور است (همان ۲۶۸/۲). این گونه استدلال‌های متفاوت و پرفراز و فرود ما را بیش از پیش به ضرورت مطالعه در چیستی سیره و ملاک و منشأ آن واقف می‌کند. فرجام سخن اینکه آنچه به نوشته آمده تمهیدی است برای ورود به حساس‌ترین بحث از مباحث مرتبط به سیره یعنی بررسی شرط معاصرت سیره با عصر معصوم که با عنایت پروردگار ابعاد گوناگون آن در مقاله جداگانه‌ای مورد واکاوی قرار خواهد گرفت.

منابع

قرآن کریم.

- نهج البلاغه**، ترجمه سید جعفر شهیدی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- آشتیانی، محمد حسن، **بحر الفوائد**، کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی، قم، ۱۴۰۳ ق.
- ابن سینا، حسین، **الاشارات و تنبيهات** همراه با شرح نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵ ش.
- _____، **النجاة من العرق فی بحر الضلالات**، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
- اراکي، ضياء الدين، **مقالات الاصول**، تحقیق محسن اراکی و منذر حکیم، مجمع الفکر الاسلامی، قم، ۱۴۱۴ ق.
- ایروانی، باقر، **دروس تمهیدیه فی القواعد الفقهیه**، دارالفقه للطباعة و النشر، قم، ۱۳۸۴ ش.
- بروجردی، محمد تقی، **نهایة الافکار**، تقریرات اصولی آقا ضیاء اراکی، موسسه النشر الاسلامی، قم، بی تا.
- توحیدی، محمد علی، **مصباح الفقاهه**، تقریرات فقهی سید ابوالقاسم خویی، مکتبه

الداوری، قم، بی تا.

جعفری لنگرودی، محمد جعفر، *دانشنامه حقوقی*، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۵ش.

_____، *مبسوط در ترمینولوژی حقوق*، گنج دانش، تهران، ۱۳۷۸ش.

حائری، محمد حسین، *الفصول الغروية فی الاصول الفقهية*، دار احیاء العلوم الاسلامیه، قم، ۱۴۰۴ق.

حائری یزدی، مهدی، *کاوش های عقل عملی*، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱ش.

حکیم، عبدالصاحب، *منتقى الاصول*، تقریرات اصولی حسینی روحانی، نشر الهادی، قم، ۱۴۱۶ق.

حکیم، محمد تقی، *الاصول العامة للفقہ المقارن*، مؤسسه آل البيت، بیروت، ۱۹۷۹م
خمینی، روح ...، *الاجتهاد و التقليد*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، ۱۳۷۵ش.

_____، *الاستصحاب*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، ۱۳۷۵ش.

_____، *البيع*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، ۱۴۲۱ق.

_____، *المکاسب المحرمه*، موسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۸ش.

خویی، ابوالقاسم، *اجود التقریرات*، تقریرات اصولی محمد حسین نایینی، منشورات مصطفوی، قم، ۱۳۶۸ش.

رضوی، مسعود، *آفاق فلسفه*، گفتگوهای با مهدی حائری یزدی، نشر فرزانه، تهران، ۱۳۷۸ش.

سبحانی، جعفر، *رسالة فی التحسين و التبیح*، مؤسسه امام صادق، قم، ۱۴۲۹ق.

سبزواری، هادی، *شرح الاسماء الحسنى*، تحقیق نجفقلی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ش.

صدر، محمد باقر، *دروس فی علم الاصول*، دار الكتاب اللبنانی، بیروت، ۱۴۰۶ق.

طباطبایی، محمد رضا، *تنقیح الاصول*، تقریرات اصولی آقا ضیاء اراکی، المطبعة

- الحیدریه، نجف اشرف، ۱۳۷۱ق.
- علیدوست، ابوالقاسم، *فقه و عرف*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵ش.
- _____، *فقه و عقل*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵ش.
- غروی اصفهانی، محمد حسین، *حاشیه المکاسب*، چاپخانه علمیه، ۱۴۱۸ق.
- _____، *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*، انتشارات سیدالشهداء، قم، ۱۳۷۴ش.
- غروی ایروانی، علی، *نهایه النهایه*، بی نا، بی جا، بی تا.
- کاظمی، محمد علی، *فوائد الاصول*، تقریرات اصولی محمدحسین نایینی، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۳ق.
- لاهیجی، عبدالرزاق، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۶۲ش.
- محقق داماد، مصطفی، *قواعد فقه مدنی*، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران، ۱۳۸۱ش.
- مظفر، محمدرضا، *اصول فقه*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ش.
- _____، *المنطق*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، بی تا.
- مکارم شیرازی، ناصر، *القواعد الفقهیه*، مدرسه الامام امیرالمؤمنین، ۱۴۱۱ق.
- منتظری، حسینعلی، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۸ق.
- موسوی بجنوردی، حسن بن علی، *القواعد الفقهیه*، نشر الهادی، قم، ۱۳۷۷ش.
- _____، *منتهی الاصول*، بی نا، بی جا، بی تا.
- نراقی، احمد، *عوائد الایام*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵ش.
- واعظ حسینی بهسودی، محمدرور، *مصباح الاصول*، تقریرات اصولی ابوالقاسم خویی، مکتبه الداوری، قم، ۱۴۱۷ق.