فهرست مطالب

[اشاره 2](#_Toc466240963)

[نظرات درباره حجّیت سیره‌ها 2](#_Toc466240964)

[نظر اول: حجیّت فقط به امضا و عدم ردع شارع ممکن است 2](#_Toc466240965)

[نظر دوم:فی الجمله امکان اعتباربخشی به سیره‌های مستحدثه وجود دارد 2](#_Toc466240966)

[وجوه متصور برای نظریه دوم 3](#_Toc466240967)

[وجه اول: پذیرش مسلک اول از مسالک چهارگانه 3](#_Toc466240968)

[پاسخ به وجه اول 3](#_Toc466240969)

[جمع بندی وجه اول 4](#_Toc466240970)

[وجه دوم: پذیرش مسلک دوم 4](#_Toc466240971)

[بررسی وجه دوم 5](#_Toc466240972)

[جمع بندی دو وجه 6](#_Toc466240973)

[وجه سوم: مبنای اجماع لطفی 6](#_Toc466240974)

[توضیح مسأله 7](#_Toc466240975)

بسم الله الرحمن الرحیم

# موضوع: فقه / اجتهاد و تقلید / مسئله تقلید (مرجعیت شورایی/ سیره عقلائیه)

# اشاره

به مناسبت چهارمین دلیلی که برای شورای در فتوا و شورای در استنباط اقامه شده بود –که عبارت بود از سیره‌‌ عقلاییه- وارد بحث نسبتاً کبروی و کلّی‌تر در باب سیره شدیم که در ذیل آن در مقام چهارم، بحث از این بود که مبنای حجّیت سیره چیست؟ که پیرامون آن بحث شد و چهار مسلک در حجّیت سیره متصور بود که ما جمعی از این چهار مسلک را قائل بودیم که مسلک پنجم می‌شد.

سپس به مطلب بعدی در باب سیره رسیدیم که تمام آنچه که در باب سیره گفته شد، مربوط به سیره‌های موجود در عصر معصومین علیهم‌السلام بود. اما غیر از آنها، سیره‌هایی وجود دارد که متجدد و مستحدث بوده و بعد از عصر معصومین علیهم‌السلام پیدا شده است.

آیا این سیره‌ها را می‌توان حجّت قرار داده و قائل به این نوع از سیره‌ها شد؟ و یا اینکه به طور کلّی سیره‌ای که می‌تواند با یکی از آن مسالک به حجّیت برسد، اختصاص دارد به سیره‌‌ موجود در عصر معصومین علیهم‌السلام؟

این یک سؤال بسیار کلیدی در باب سیره‌ها می‌باشد که البته همانطور که گفته شد مقصود و محلّ بحث در اینجا، آن سیره‌هایی که موضوع دلیل را احراز می‌کند، نیست بلکه سیره‌هایی است که بنا است مستقیماً حکمی را افاده کرده و دلیل بر حکمی بشود.

## نظرات درباره حجّیت سیره‌ها

در اینجا در بادی امر و ابتدای نظر ممکن است دو نظریه قابل ارائه باشد:

### نظر اول: حجیّت فقط به امضا و عدم ردع شارع ممکن است

نظر اول که شاید به شکلی در ارتکاز اصولیین و فقها بوده است این است که: سیره‌‌ مستحدثه اصلاً جایگاهی برای اعتباربخشی ندارد و سیره‌ای می‌تواند معتبر و حجّت شود که به نحوی به امضای شارع برسد و یا عدم ردع کاشف از ‌‌امضا در آن محقق گردد و اینها در سیره‌های جدید و مستحدثه وجود ندارد. آنچه بیشتر در اذهان مرتکز و محفوظ بوده است این است که سیره‌‌ عقلاییه بایستی به شکل و صورتی به تأیید و ‌‌امضا برسد و لو از طریق عدم ردع. و تمامیت این مقدّمات مبتنی است بر اینکه سیره در مرئی و منظر معصوم باشد و معصوم شاهد بر شکل گیری و جریان آن سیره بوده باش و یا آن را ‌‌امضا کند و یا آن را منع نکند و اعتبار آن سیره از نگاه شارع فهمیده شود.

اما در جایی که سیره‌ای در عصر معصوم نیست بلکه ده قرن بعد از عصر حضور معصوم است، چگونه می‌توان این را به شارع نسبت داده و آن را معتبر دانست و حجّیت برای آن قائل شد؟

پس طبق نظر اول حجّیت سیره اصلاً وجه و جایگاهی ندارد و تقریباً در کتاب‌های اصولی (حتی متأخرین) هم کسی متعرض این نشده است و فقط در این دو دهه اخیر گاهی افرادی همچون حضرت امام توجهی به این مسأله کرده‌اند و یا مرحوم شهید صدر و برخی از متأخرین و... که آن هم فقط در حدّ یک سؤال و مرور خیلی سریع می‌باشد. اما قبل از آن معمولاً کسی متعرّض آن نشده است چرا که شاید خیلی مفروض و مسلّم می‌دانستند که اصلاً سیره‌‌ جدید را نمی‌توان معتبر دانست زیرا سیره‌‌ جدید ارتباطی به امام و معصوم ندارد.

این نظریه اول است که اگر هم به آن تصریح نشده باشد لکن به نحوی ارتکاز اصولیین و فقها می‌باشد که سیره‌های جدیده نمی‌توانند جایگاهی در فقه و ادله‌‌ معتبر داشته باشند.

### نظر دوم: فی الجمله امکان اعتباربخشی به سیره‌های مستحدثه وجود دارد

اما ممکن است کسی هم به سمت نظریه دیگر و جدید حرکت کند و در واقع نظریه دیگری ابراز کند که: «می شود به شکلی و لو فی الجمله در مواردی، سیره‌های جدید و مستحدثه را نیز معتبر کرد»

## وجوه متصور برای نظریه دوم

برای این نظریه دوم می‌توان وجوهی اقامه کرد، که این وجوه را در چند عنوان عرض کرده و مروری به آن می‌شود. -مجدداً عرض می‌کنیم که همانطور که بحث قبلی هم قابل بسط بیشتری بود اما به صورت خلاصه مسالک را متعرّض شدیم، در اینجا نیز می‌شود بیش از آنچه که در اینجا به آن پرداخته می‌شود آن را بسط داد و ارزش هم دارد. لکن در اینجا هدف بسط دادن به این مبحث نیست اما در عین حال خطوط کلّی و مبانی و پایه‌های اصلی بحث را عرض خواهیم کرد.-

برای این بحث دوم که اعتبار و حجّیت سیَر مستحدثه باشد می‌توان وجوهی را اقامه کرد که به ترتیب و به اختصار این وجوه عرض خواهد شد:

### وجه اول: پذیرش مسلک اول از مسالک چهارگانه

اولین وجه برای اعتبار سیَر مستحدثه این است که کسی مسلک اول از مسالک چهارگانه در اعتبار سیره‌‌ عقلاییه را بپذیرد.

مسلک اول این بود که شبیه به قاعده‌‌ ملازمه در احکام عقلیه را در احکام عقلاییه نیز قائل شویم و در واقع گفته شود که همانطور که در احکام عقلیه «کلّما حکم به العقل حکم به الشرع» جاری می‌شود، بدون اینکه در انتظار تأیید و یا عدم ردعی باقی باشیم و بدون اینکه این حکم عقل منوط به عدم ردع و ... باشد همینطور در سیَر عقلاییه نیز گفته شود که سیره‌ای که از نگاه عقلایی ناشی شده است و در ارتباطات جامعه‌‌ عقلاییه در جریان است، گفته شود حتماً شارع هم جزء همراهان این سیره است بدون اینکه ضرورتی داشته باشد که در انتظار عدم ردع و تأیید و ‌‌امضا و ... باشیم. در واقع در مسلک اول گفته می‌شد که قاعده‌‌ عقلیه است که شارع هم باید همراهی کند و اصلاً شارع همراه است. بدون اینکه بنا باشد منتظر ماند و دید که شارع چه می‌گوید.

اگر کسی این مبنا (که مسلک اول در حجیّت سیره عقلاییه می‌باشد) بپذیرد، در اینجا نتیجه می‌دهد، چرا که سیره‌‌ مستحدثه همچون سیره‌‌ موجود در عصر معصومین علیهم‌السلام مشمول این قانون عقلی است و اصلاً حالت انتظاری در آن وجود ندارد. اگر حجّیت سیره متوقّف بود بر ‌‌امضا و عدم ردع، گفته می‌شد که باید شارع در اینجا باشد و ببیند و بتواند ردع کند اما ردع نکرده است. اما وقتی که متوقّف بر این مسائل نباشد، گفته می‌شود که حکم عقل این زمان و آن زمان ندارد و همانطور که حکم عقل این مسائل را ندارد حکم عقلاء و سیره‌‌ عقلاییه نیز همینطور بوده و نیازی به تأیید و ‌‌امضا و عدم ردع و ... نبوده و حجّت است.

این وجه اول است که این وجه مبنایی است و اگر کسی مبنا و مسلک اول را در حجیت سیره‌‌ عقلاییه بپذیرد، دیگر فرقی بین سیره‌ای که در مرئی و منظر معصوم بوده و ردع نکرده است و یا سیره‌ای که در مرئی و منظر معصوم نبوده، نیست. این قضیه کاملاً شبیه به حکم عقل است و مهم نیست که در مرئی و منظر معصوم بوده است یا خیر.

#### پاسخ به وجه اول

در این وجه اوّل تبعاً اشکالی که وجود دارد اشکال بنیادی و مبنایی است و آن اشکال مبنایی این است که علی الاصول و علی القاعده سیره‌های عقلاییه که یک نوع مبنا و مشی عقلا بر آن استقرار یافته است، علی الاصول اینها غیر از حکم عقل هستند که تخلّف ناپذیرند. اگرچه در همان احکام عقل عملی هم ممکن است سیره‌ای منعقد بشود اما آن سیره ناشی از حکم عقل بوده و اصل آن حکم عقل به شمار می‌آید که تخلّف ناپذیر است، اما اگر سیره‌هایی وجود دارد که عقلا برای تنظیم زندگی خود راهی را بیشتر پسندیده‌اند و بر اساس آن عمل می‌کنند، اما اینکه الاّ و لابد باید همین راه باشد و راه دیگری را نروند، این تخلّف ناپذیری احکام عقلاییه –نه احکام عقل عملی- مسأله‌‌ مسلّم و قاطع و همه جایی نیست. به عنوان مثال اینکه عقلای عالم تنظیم زندگیشان بر این است که قوانین راهنمایی و رانندگی را رعایت کنند و یا اینکه خبر واحد را در مراودات و تعاملات اجتماعی عمل کنند، مسأله‌ای نیست که تخلّف ناپذیر بوده و عقل حکم کند که اگر تخلّف شود قبیح است. در جایی که گفته می‌شود «الظّلم قبیحٌ» اگر تخلّف از این قانون صورت پذیرد و مرتکب ظلم شوند عقل بدون هیچ حالت انتظاری می‌گوید که اینجا کار زشتی انجام شده است. اما اگر جمعی قرار بگذارند که به خبر واحد عمل نکنند، اگرچه سختی و دشواری در کار ایشان پیش خواهد آمد اما نه اینکه قبیح باشد. تست و آزمایش مسأله در تفاوت این سیره‌ها و احکام عقلاییه با احکام عقل عملی، همین یک نکته می‌باشد که اگر این عمل را انجام ندهد آیا عقل می‌گوید که قبیح را مرتکب شده است و یک تخلّفی در آنجا انجام شده است؟ اگر اینچنین باشد حکم عقلی بوده و «کلّما حکم به العقل حکم به الشرع». اما اگر به این درجه نرسد –که غالباً هم سیره‌های عقلاییه به این درجه نمی‌رسد- و تفاوتی هم که بین سیره‌‌ عقلاییه و احکام عقلایی با احکام عقل عملی قائل می‌شوند همین یک نکته می‌باشد که در آنجا یک قانون قطعی عقلی وجود دارد و تخلّف از آن در حکم عقل ناروا شمرده می‌شود اما در اینجا و احکام عقلاییه این تخلّف ناروا شمرده نمی‌شود. بله ممکن است گفته شود که آن راه بهتر است و... اما اینکه الزامی در آن باشد و تخلّف از آن قبیح باشد، چنین چیزی در احکام عقلاییه علی الاصول وجود ندارد.

اگرچه ممکن است در همان جایی که حکم عقل قطعی عملی است، سیره هم بر اساس آن شکل بگیرد اما همیشه اینگونه نمی‌باشد و غالب این سیره‌های عقلاییه، و لو اینکه یک مناشئ عقلی دارد اما اینکه شکل مسأله ثابت باشد و تخلّف از آن شکل ناروا باشد و عقل آن را قبیح بشمارد، چنین چیزی وجود ندارد و از این رو است که اشکالی که به این وجه اول می‌شود این است که مبنای آن درست نیست و اگر مبنا درست باشد اشکال بنایی در اینجا وجود نخواهد داشت، یعنی اگر کسی مبنا را بپذیرد و بگوید سیره‌‌ عقلایی‌ای وجود دارد که مبتنی بر حکم عقل قطعی است و ناشی از یک حکم عقل قطعی است حتی در شکل رفتاری که صورت می‌گیرد و شکل این رفتار را هم عقل به طور قطعی بفهمد و سیره کاملاً و بدون هیچ تفاوتی متّکی بر یک حکم عقل قطعی تخلّف ناپذیر باشد، اگر اینچنین سیره‌ای باشد صحیح است و در اینجا نیاز چندانی به سیره نیست زیرا «کلّما حکم به العقل حکم به الشرع» در خودِ حکم عقل وجود دارد و «همیشه معلول مستند به اسبق علل است» و علّت اصلی و سابق همان حکم عقل است نه این رفتاری که بر اساس آن شکل گرفته است و اشکال بنایی متوجّه این مسأله نخواهد بود.

##### جمع بندی وجه اول

پس اشکال در اینجا مبنایی است که غالباً سیره‌های عقلاییه از این قبیل نبوده و محل بحث و نزاع در اینجا بیشتر همین سیره‌های عقلاییه است که حکم عقل قطعی در آنجا وجود ندارد و اگر آن باشد همان قضیّه‌‌ «کلّما حکم به العقل....» جاری می‌شود اما چون غالباً اینگونه نمی‌باشد همچون همین سیره‌های مختلفی که در معاملات، بیوع، اجارات و امثال اینها وجود دارد که در اینگونه مسائل غالباً حکم عقل قطعی نمی‌باشد و قضیه‌‌ «کلّما حکم به العقل حکم به الشرع» در آن جاری نمی‌شود. این وجه اول و پاسخ آن بود.

### وجه دوم: پذیرش مسلک دوم

وجه دوم مبتنی بر مسلک دوم است، یعنی ممکن است کسی بر اساس مسلک دوم برای حجّیت سیَر مستحدثه و سیره‌های جدیده استدلال کند. به این بیان که:

مسلک دوم این بود که حجیّت سیره همچون مسلک اول ذاتی نیست، بلکه متوقّف بر عدم احراز ردع می‌باشد و همین که ردع و منعی از شارع در یک سیره‌ای احراز نشد همین دلیل بر حجّیت آن است (همانطور که قبلاً توضیح داده شد و تفاوت آن با مسلک سوم عرض شد).

قبلاً گفته شد که در مسلک دوم در دو صورت از سه صورت سیره حجّت می‌شود و سیره‌ای که دایر جاری بین عقلا می‌باشد:

1. یا حجّت و اطمینانی بر اعتبار آن و تأیید آن از ناحیه شارع وجود دارد.
2. و یا حجّت و اطمینانی بر عدم تأیید آن وجود دارد.
3. و یا تردید است و احراز نشده است که شارع ‌‌امضا کرده است و یا ردع کرده است.

در مسلک دوم گفته می‌شد که سیره در دو صورت از این سه صورت حجّت است و آن دو صورت عبارت است از:

**صورت اول:** جایی که دلیلی وجود دارد که شارع آن را پذیرفته است.

**صورت سوم:** یعنی جایی که شک است که آیا پذیرفته است یا خیر. در صورت شک هم سیره حجّت است.

در این وجه اگر کسی مسلک دوم را بپذیرد و ادعا کند که سیره‌های عقلاییه از یک جایگاه قوی و بلندی برخوردارند که اگر شارع بخواهد جلوی آن را بگیرد باید «احراز ردع» شود و در واقع اطمینان به منع شارع از این سیره شود. پس همین که احراز نشود (چه احراز عدم بشود و چه عدم الاحراز باشد) این حجّت می‌باشد. اگر کسی این مسلک را پذیرفت در نتیجه می‌توان گفت که این عدم احراز ردع هم در سیره‌های زمان عصر معصوم می‌باشد و هم در سیره‌های متأخر و متجدد و مستحدث هم این عدم احراز ردع وجود دارد و ممکن است در عصر بعد هم وجود داشته باشد. چراکه اگر قرار باشد احراز عدم ردع صورت گیرد باید گفته شود که شارع و معصوم بوده‌اند و نگفته‌اند اما عدم احراز ردع دیگر نیاز به بودن او ندارد.

پس در وجه دوم گفته می‌شود که اگر این حد از سیره را بپذیریم (مسلک دوم) عدم احراز ردع در سیره‌های جدید هم وجود دارد.

#### بررسی وجه دوم

در بررسی وجه دوم بایستی به این نکته توجه کرد که:

آیا عدم احراز ردع به نحو سلب تحصیلی کافی است؟

 و یا عدم احراز به نحو عدم ملکه لازم است؟

اگر عدم احراز ردع به نحو سلب تحصیلی کافی باشد –یعنی همین که ردعی نمی‌باشد، خواه او خبر داشته باشد یانداشته باشد، می‌خواهد بتواند منع کند یا نتواند- صرف عدم احراز ردع به نحو تحصیلی اگر در این مسلک کافی باشد، در اینجا هم وجود دارد. یعنی همین که احراز ردعی نشد در اینجا هم عدم احراز ردع در سیره‌های مستحدثه وجود دارد. اما اگر عدم احراز ردع به نحو عدم ملکه لازم باشد، یعنی عدم احراز ردعی که در شأنیت آن احراز ردع وجود داشته باشد، به این بیان که شأنیت این را داشته است که ردعی را احراز کند. اگر اینگونه باشد در اینجا عدم احراز ردع در سیره‌های جدید وجود نخواهد داشت، چراکه عدم احراز ردعی که امکان احراز وجود داشته باشد ملاک است و در عصر غیبت و عدم حضور که راهی برای اینکه احراز بشود یا نشود وجود ندارد.

پس اگر مسلک دوم مبنا باشد باید در جواب گفت که کدام یک از این دو تفصیل مدّ نظر است؟

اگر می‌گویید که حجّیت سیره‌‌ عقلاییه متوقّف است بر عدم احراز ردع به نحو عدم تحصیلی (همین که احراز نشود به هر دلیلی) در سیره‌های جدید هم عدم احراز ردع واقعاً وجود دارد. مثلاً در حال حاضر که دیده می‌شود عقد بیمه و یا خیار جدیدی در بیع در سیره‌های جدید وجود دارد، اینها در آن زمان نبوده است و الان هم که به وجود آمده است احراز ردع وجود ندارد و عدم احراز ردع به نحو سلب تحصیلی می‌باشد که اگر این مقصود باشد، در این سیره‌ها نیز حجّت است.

اما اگر عدم احراز ردع می‌خواهد کاشف از عدم ردع باشد، یعنی حالت عدم و ملکه‌ای در آن مأخوذ باشد (عدم احراز ردع آنجا که امکان احراز وجود دارد) اگر اینچنین باشد، در سیره‌های جدید و مستحدثه امکان احراز وجود ندارد و در عصر غیبت راهی برای احراز نیست.

دقت شود که در اینجا بحث راجع به سیره‌ای است که جدید می‌باشد و در عصر معصوم نبوده است و فرض هم بر این است که این سیره موضوع برای قاعده‌ای که در عناوین و موضوعات کلی است را احراز نمی‌کند بلکه می‌خواهد خودش حکم ساز باشد، ایا این حجّیّت پیدا می‌کند؟ که شرح آن گذشت.

پس این وجه دوم است که در واقع این وجه باز می‌گردد به اینکه مسلک دوم چگونه معنا شود و البته در آن مسلک هم معنای دوم صحیح است، یعنی عدم احراز ردع به نحو سلب تحصیلی وجه چندانی ندارد بلکه عدم احراز در صورتی که به نحو سلب عدولی، معدولی و عدم ملکه باشد دارای ارزش است، و لذا وقتی گفته می‌شود که مسلک دوم به این صورت تفسیر می‌شود، در اینجا جوابگو نیست.

پس آن مسلک دوم که حاکی بود از اینکه حجّیت و تمامیت سیره‌‌ عقلاییه متوقّف بوده و عدم احراز ردع کفایت می‌کند در حجّیت آن- همین عدم احراز ردع و لو اینکه شک هم باشد کافی است- در اینجا گفته می‌شود که این مسلک دو معنا دارد:

معنای اول این است که عدم الاحراز به معنای سلب تحصیلی است، که در اینجا نیز جوابگو است و در سیره‌های متأخر هم عدم احراز می‌باشد و اصلاً راهی برای احراز وجود ندارد.

اما اگر تفسیر دوم در باب مسلک دوم پذیرفته شود که عدم احرازی ارزش دارد که عدم ملکه باشد، «فی ما من شأنه الاحراز باشد» این شأنیت احراز در عصر غیبت وجود ندارد، زیرا حضرت حضور ندارند قرار هم نیست که اعمال چنین انظاری کنند و لذا نمی‌شود گفته شود که این عدم احراز عدم معدوله و ملکه‌ای است بلکه این عدم تحصیل است و در اینجا سودی ندارد.

در اینجا اگرچه جای تأمل بیشتر هم هست اما باید به همین اندازه بسنده کرده و عبور کرد، اما نهایتاً اگر وجهی هم بتوان برای آن تراشید، قبول نیست.

این هم وجه دوم برای اینکه سیره‌های نو جدید معتبر گردند.

#### جمع بندی دو وجه

تا کنون ملاحظه شد که در واقع به شکلی اشکال ما در این وجه اول و دوم اشکالات مبنایی بود. به این معنا که وجه اول و دوم مبتنی بر دو مسلکی بود که قبلاً گفته شد بود به این صورت که وجه اول مبتنی بر مسلک اول و وجه دوم مبتنی بر تفسیری از مسلک دوم بود. که گفته شد وجه اول را علی الاصول نمی‌توان پذیرفت و مسلک دوم را نیز تفسیر دوم آن درست است که در اینجا جوابگو نیست.

از این به بعد بنا بر این وجوهی که گفته می‌شود به سمت مسلک سوم و چهارم پیش می‌رود که عمدتاً مسلک سوم حائز اهمیّت است که در آن گفته می‌شد که حجیّت سیره متوقّف بر این است که به نوعی تأیید شارع کشف شود و لو از طریق احراز عدم ردع، یعنی اینکه احراز شده است که شارع آن را ردع نمی‌کند و نکرده است.

### وجه سوم: مبنای اجماع لطفی

وجه سوم در اینجا این است که همان مسلکی که مشهور هم بوده و در کتب اصولی و موارد دیگر هم این مسلک پذیرفته شده است و بر روی این مسلک قرار است راهی برای حجّیت سیره‌های مستحدث باز شود که آن مسلک عبارت است از اینکه:

سیره‌‌ عقلاییه به صورت لخت و عریان نمی‌تواند اعتبار پیدا کند بلکه آنگاه می‌تواند سیره‌‌ عقلاییه از اعتبار شرعی برخوردار شود که تأیید شارع در آن بدست اید، اما برای به دست آوردن تأیید شارع، احراز عدم ردع و عدم منع کافی است (دقت شود که عدم احراز کافی نیست بلکه بایستی احراز عدم ردع صورت گیرد) و این احراز عدم ردع هم متوقّف است بر اینکه در پیش روی شارع و در زمان او باشد که آنوقت در همان جامعه‌ای که معصوم در آن زندگی می‌کرده است، زندگی عقلا مثلاً بر چرخ خبر واحد استوار بوده است و بر آن مدار می‌چرخیده و حضرت هم ناظر بوده و اگر می‌خواست منع می‌کرد در حالی که منع نکرده است.

به عبارت دیگر در مرئی و منظر بوده و مانعی هم نداشت و منع نکرده است. این سه مقدّمه مبنای حجّیت سیره در مسلک سوم می‌باشد.

پس باید احراز شود که شارع منع نکرده است، در جایی که: بود، می‌توانست و انجام نداده است. که از این سه مقدّمه معلوم می‌شود که شارع قبول داشته و نمی‌خواهد ردع کند.

این مبنای سوّم است که در این مبنا اگر شک است که شارع ردع کرده است یا خیر کفایت نمی‌کند بلکه باید برای شما معلوم باشد که شارع ردع نکرده است، که این عدم ردع ملکه‌ای می‌شود. «عدم الردع فیما من شأنه الردع» یعنی شارع بود و می‌توانست و نکرد.

این وجود معصوم و مرئی و منظر او پایه‌‌ استدلال می‌شود و این شبیه به همان چیزی است که در مقدّمات حکمت برای اثبات اطلاق ملاحظه شد. اگر این مبنا باشد، وجه سوم می‌گوید که این مبنا مورد پذیرش است اما برای این عدم ملکه در عصر غیبت هم یک تصویری قائل می‌شویم و این شبیه به همان تصویری است که در اجماع لطفی وجود دارد. در رسائل به طور مفصّل به این اجماع لطفی پرداخته شد.

پس این وجه مبتنی است بر مبنایی که بر اجماع لطفی آمده است، که در آن گفته می‌شود در عصر غیبت هم می‌شود احراز عدم ردع پیدا کرد.

#### توضیح مسأله

در توضیح مسأله گفته می‌شود که همانطور که در اجماع ملاحظه شد، کسانی قائل هستند به اینکه معصوم در عصر غیبت و لو اینکه مستقیم حضور ندارد اما بر اساس قاعده‌‌ لطف در یک مواردی باید اعمال نظر کند و پایه‌ای بریزد بر اینکه اجماعی بر خلاف آنچه او می‌خواهد حاصل نشود.

اگر تمام فقها بر یک مطلبی اجماع کنند که غلط است و مورد تأیید معصوم و شارع نیست، این خلاف لطف است و علیرغم اینکه شارع حضور ندارد باید تصرّفی کند و معصوم انواع تصرّفات را می‌تواند انجام بدهد و لطف معصوم اقتضاء می‌کند بر اینکه تلنگری بزند که اتّفاق نظر در اینجا حاصل نشود که به این مسأله اجماع لطفی گفته می‌شود.

شبیه به این مسأله را در موارد دیگر هم می‌توان ملاحظه کرد. مثلاً در این مباحث اجتماعی و سیاسی و ... نیز گاهی افراد این احتمال را می‌دهند که اگر جریان تشیّع به صورت یکدست به یک سمتی می‌رود که مورد قبول حضرت نیست، حتماً لطف ایشان اقتضاء می‌کند که لااقل ان یکدستی مسیر خطا شکسته شود و به صورت یکدست همه به مسیر خطا نروند.

پس اجماع لطفی به این معنا است که اتّفاق نظر فقها بر امر خطا بر خلاف لطفی است که از معصوم انتظار می‌رود و لطف معصوم در غیبت اقتضاء می‌کند که این اتّفاق نظر را بشکند. این در مباحث فقهی به همین صورت است و ممکن است کسی مدّعی شود که در مباحث اجتماعی و سیاسی هم چنین مسأله‌ای وجود دارد.

اگر کسی اینچنین قاعده‌‌ لطف را برای معصوم معنا کند، ممکن است همین را در وجه سوّم جاری کند و بگوید وقتی سیره‌‌ عقلاییه پیدا شد که به صورت یکدست همه به سمت آن می‌روند اگر شارع آن را قبول ندارد به طریقی باید آن را معلوم کند.