بسمه تعالی

**موضوع**:  حجیت سیر عقلاییه مستحدثه /بورس /محرمات

فهرست مطالب:

[بررسی حجیت سیر عقلاییه مستحدثه 1](#_Toc93657226)

[کلام محقق اصفهانی 2](#_Toc93657227)

[مناقشه در کلام محقق اصفهانی 2](#_Toc93657228)

[کلام صاحب «دراسات فی المکاسب المحرمۀ» 4](#_Toc93657229)

[کلام آیت الله زنجانی در قبول بناء های عقلایی مستحدث 6](#_Toc93657230)

[بررسی أدله مطرح شده در امضاء سیر عقلاییه 6](#_Toc93657231)

[بیان دو نکته قبل از بیان ادله 6](#_Toc93657232)

[نکته اول: موارد مصادیق جدید برای سیره های موجود در زمان شارع 7](#_Toc93657233)

[نکته دوم: بیان افراد اعتباری جدید 7](#_Toc93657234)

[نکته سوم: لزوم توجه وعدم خلط بین بناء عقلایی با قانون 8](#_Toc93657235)

**خلاصه مباحث گذشته:**

در جلسه گذشته بعد از بررسی حقیقت سهام و معاملات آن، به بیان ملکیت های اعتباری پرداخته شد. سپس وارد مسئله حجیت سیر عقلاییه شدند و در این جلسه به تفصیل در این باره بحث می شود.

# بررسی حجیت سیر عقلاییه مستحدثه

به مناسبت بحث از بورس، از آنجایی که خیلی از مباحث بورس با سیره عقلاییه اثبات می شود، نیاز شد که از حجیت سیره عقلاییه بحث کنیم. عرض شد که برخی از بزرگان عدم ردع را در سیره عقلاییه کافی می دانند که به صاحب کفایه نسبت می دهند[[1]](#footnote-1). هرچند به نظر ما ایشان نظرشان این است که تا حجت عقلاییه ردعش واصل نشود، منجزو معذر عقلی است ولی ممکن است کسی توسعه دهد و در مطلق سیر عقلاییه مثل سیره عقلاییه در احکام واقعی و سببیت حیازت برای ملکیت نیز همین را بگوید و به ایشان نسبت دهد.

## کلام محقق اصفهانی

محقق اصفهانی در نهایۀ الدرایۀ این مطلب را اختیار کرده اند[[2]](#footnote-2)، منتهی اینطور توضیح داده اند که این نظر صاحب کفایه است سپس می فرماید بعض أجلۀ العصر به این مطلب اشکال کرده اند. مراد ایشان از بعض اجلۀ العصر، شاید شیخ عبدالکریم حائری باشد. همچنین احتمال دارد مرحوم فشارکی باشد؛ چه اینکه آیت الله زنجانی احتمال می دادند که این آقایان فکر می کردند درس شیخ، تقریرات درس محقق فشارکی است و به گمان اینکه مطالب محقق فشارکی است نقل می کردند، اصل مطلب در کتاب شیخ عبدالکریم حائری موجود است ومحقق اصفهانی این اشکال را از کتاب ایشان نقل می کند که حجیت سیره مشروط به علم به امضاء شارع است. صرف عدم وصول ردع کافی نیست.

سپس ایشان جواب داده اند که به نظر ما آنچه مقتضی است که سیره عقلاییه حجیت داشته باشد، این است که شارع احد العقلاء بلکه رئیس آن ها است، پس او بما هو عاقل متحد المسلک با عقلاء است و تنها ردع واصل است که کاشف از اختلاف مسلک او با عقلاء است و واضح است که ردع واقعی وی کاشف از اختلاف مسلک نیست. عبارت ایشان چنین است:

«و مبنى شيخنا الأستاد «قدس سره» في الاكتفاء بنفس عدم ثبوت الردع هو أن الشارع أحد العقلاء بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل متحد المسلك مع العقلاء فهذا مقتض لاتحاد المسلك، و ردعه الفعلي كاشف عن اختلافه في‏ المسلك، و أنه بما هو شارع له مسلك آخر. و من الواضح أن ردعه الواقعي لا يكون كاشفا عن اختلاف المسلك ليختل به الكاشف الطبعي عن اتحاد مسلكه مع العقلاء من حيث إنه منهم، فعدم وصول الردع كاف في الحكم باتحاد المسلك، لعدم المانع عن الحكم بالاتحاد، و هذا هو الصحيح»[[3]](#footnote-3)

### مناقشه در کلام محقق اصفهانی

این استدلال به نظر ما عجیب است؛ آیا واقعا علم به اتحاد مسلک شارع با عقلاء داریم؟ با احتمال ردع واقعی چطور علم به اتحاد مسلک پیدا می کنیم؟ یک وقت از عدم وصول ردع کشف امضاء می شود، بحث دیگری است، ولی اینکه ادعای اتحاد مسلک شارع با عقلاء شود، قابل قبول نیست.

**سوال:** ایشان شارع را به ما هو عاقل متحد دانست. احتمال داد که به ما هو شارع اختلاف کرده باشد.

**جواب**: عرض ما این است که شما در اینجا که عقلاء بنایی دارند و ردع شارع واصل نشد، آیا علم به اتحاد مسلک عقلاء با شارع پیدا می کنید؟ علم پیدا نمی شود؛ چون گفته اید که کاشف طبعی داریم. کاشف طبعی یعنی به حسب طبع من حیث انه من العقلاء علم به اختلاف وی پیدا نکرده ایم.

ما می گوییم شما که علم به اتحاد پیدا نکرده اید؟ آیا می خواهید از قاعده مقتضی و عدم مانع استفاده کنید که مقتضی موجود است و شک در مانع داریم و اصل عدم آن است؟ این قاعده خودش دلیل می خواهد و اول الکلام است.

**سوال**: معنای من حیث انه شارع چیست؟

**جواب**: من حیث أنه شارع یعنی ورای مصالح عقلاییه یک چیزی را اختیار می کند. تعبیر ایشان این است که شارع رئیس العقلاء است؛ لذا این جهت مقتضی است که متحد المسلک با عقلاء باشد. ما عرض کردیم که این ها درست نیست؛ زیرا شارع من حیث انه من العقلاء نظرش از نظر عقلاء اوسع است. همان مصالح عقلاییه را بهتر از عقلاء می بیند. چیز هایی را می بیند که عقلاء نمی بینند. مفاسدی که ربا خواری دارد در همین دنیای مردم تأثیرمی گذارد ولی عقلاء آن مفاسد را به سادگی نمی بینند و شارع می بیند. اینکه شارع رئیس العقلاءاست، مقتضی نیست که با مسلک آن ها متحد باشد. حال برفرض که مقتضی باشد، وقتی شک کنیم که روش وی با عقلاء یکی است یا خیر؟ چطور با وجود این شک بدان اعتناء نکنیم؟

البته این نکته را عرض کنیم که ایشان در جای دیگر در نهایه الدرایه فرموده است که ما فقط در مورد بنای عملی عقلاء در زمان شارع این مطلب را می گوییم؛ حتی بناء های فرضی را در زمان شارع قبول نداریم. بنای فرضی یعنی اگر مثلا باب علم منسد می شد، ارتکاز عقلاء این بود که به ظن مطلق عمل کنند، ولی چون بالفعل و در مورد خود عقلاء باب علم منسد نبود، به ظن مطلق عمل نکرده اند. همین که باب علم منسد باشد به ظن مطلق عمل می کنند؛ این معنای بنای فرضی است. ایشان در بنای فرضی فرموده است که این کافی نیست؛ تعبیر ایشان چنین است:

«و البناء الفرضي مع أنه في نفسه غير مفيد لا يحقق إمضاء من الشارع، حيث لا عمل ليتحقق التقرير و الإمضاء، فاتضح أن تفرع قبح العمل بغير الظن على حجيته فاسد من جميع الوجوه»[[4]](#footnote-4)

می بینیم که ایشان این مطلب را نیز فرموده اند؛ لذا نمی توان به ایشان نسبت داد که در بناء های عقلاییه مستحدث، عدم ردع شارع کافی است.

**سوال**: پس ایشان امضاء را لازم دانسته اند؟

**جواب**: در این تعبیر بله، ولی در تعبیر قبلی در اشکالی که به حاج شیخ کرد این بود که می گفت به نظر ما احراز امضاء لازم نیست. تعبیر ایشان چنین بود:

«و مبنى شيخنا الأستاد «قدس سره» في الاكتفاء بنفس عدم ثبوت الردع هو أن الشارع أحد العقلاء بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل متحد المسلك مع العقلاء فهذا مقتض لاتحاد المسلك، و ردعه الفعلي كاشف عن اختلافه في‏ المسلك، و أنه بما هو شارع له مسلك آخر. و من الواضح أن ردعه الواقعي لا يكون كاشفا عن اختلاف المسلك ليختل به الكاشف الطبعي عن اتحاد مسلكه مع العقلاء من حيث إنه منهم، فعدم وصول الردع كاف في الحكم باتحاد المسلك، لعدم المانع عن الحكم بالاتحاد، و هذا هو الصحيح»[[5]](#footnote-5)

ایشان عدم ردع را می گوید کافی است برای اینکه بگوییم مقتضی اتحاد موجود است. عقلایی بودن شارع مقتضی اتحاد مسلک وی با سایر عقلاء است. به تعبیر ایشان مقتضی برای اتحاد هست، کاشف از اختلاف مسلک نیز نداریم. کاشف طبعی غیر از کاشف بالفعل است. کاشف طبعی یعنی کاشف اقتضایی است. ایشان می فرماید کاشف طبعی یعنی کاشف اقتضایی یعنی مقتضی اتحاد را احراز کردیم و کاشف از مانع و اختلاف نیز نداریم و این کافی است.

### کلام صاحب «دراسات فی المکاسب المحرمۀ»

در کتاب دراسات تصریح کرده اند که در معاملات هرچند مستحدث باشند چون ردع از آن ها نشده است کافی است[[6]](#footnote-6).

ایشان می فرمایند که چون هدف اصلی شارع هدم اساس تعیش و زندگی مردم نیست بلکه هدف اصلی شارع هدایت انسان به سعادت ابدی است و غالبا امور دنیوی را به خود مردم واگذار کرده است، تا ردع از امور عقلاییه نکند، بناء بر همان عمل به سیره عقلاییه است.

اشکال ما این است که به چه دلیل این فرمایش را می فرمایند؟ شما که احتمال می دهید شارع در یک جایی این کار عقلا را ضد ارزش بداند، چطور این فرمایش را می فرمایید؟ بلی، یک وقت از سکوت شارع کشف می کنید که اگر ضد ارزش بود شارع سکوت نمی کرد، حرفی نیست؛ چرا که یعنی کشف رضای شارع به بناء عقلاء می شود.

یک نکته ای را در پرانتز عرض کنم: ما که تعبیر به امضا می کنیم کسی مثل امام اشکال می کند که اصلا نیاز به جعل حکم مماثل توسط شارع نیست؛ همین که شارع بنای عقلاء را دید، جعل حکم مماثل نیاز ندارد بکند، امضاء یعنی جعل حکم مماثل؛ ما می گوییم امضاء یعنی رضای شارع به بنائ عقلاء، ما دنبال جعل حکم مماثل نیستیم، رضای مولا برای ما مهم است. به تعبیر «امضیت» و «اجزت» نیاز نیست ولی باطنا باید راضی باشد و مراد دیگران از امضاء نیز همین رضایت مولا است و چیز دیگری نیست. امام می گوید شارع می بیند که عقلاء خبر ثقه را حجت می دانند، نیازی نیست که بگوید من امضا کرده ام. ما می گوییم ما هم می گوییم نیازی نیست، امضاء را به معنای رضایت می دانیم. همین که می بیند عقلاء این کار را می کنند و شارع اهتمام دارد به عمل به خبر ثقه دال بر تکلیف الزامی، نام همین را امضاء می گذاریم و نیازی به اعتبار مماثل ندارد. حتی نیازی به ابراز نیز نیست، مبرز مهم است که بدانیم باطنا مولا به این عمل عقلاء راضی است.

ما می گوییم اینکه می گویید امضاء نکند، مرادتان منطقۀ الفراغ و اهمال است؟ که شارع بگوید من کاری ندارم؟ مثل اینکه شما تیرآهن 18 در خانه بیندازید و وزیر بهداشت می گوید من کاری ندارم. مقصود امام این نیست. اگر مراد امام این بود که همان دین حدأقلی می شد و امام این را نمی گوید. مقصود ایشان این است که شارع لازم نیست اعتبار مماثل کند. اعتبار مماثل مهم نیست؛ به قول شهید صدر لقلقه ارزشی ندارد مهم روح است که رضای مولا است که وقتی مثلا مردم عمل به قیاس می کنند راضی نیست، ولی وقتی عمل به خبر ثقه می کند راضی است. همین معنای امضاء است. شارع می تواند اعتبار ملکیت از طرف خودش نکند ولی ملکیت عقلاییه را موضوع اثرقرار دهد. بگوید ملکیت عقلاییه موضوع است برای همان که من جعل کرده ام. مهم این است که شارع به عمل عقلاء راضی باشد و ناراضی نباشد.

در دراسات گفته اند که لازم نیست بدانیم مولا راضی است. همین که نارضایتی ایشان نرسیده باشد کافی است. ما می گوییم به چه دلیل؟ دلیل چیست؟ یک وقت است که می گویید اگر این را نگوییم باب زندگی مردم مختل می شود، این دلیل انسداد است که باید بحث شود که آیا واقعا اگر این بناء های عقلایی مستحدث که عمومات بر طبق ان نیست، اگر فقهاء در آن تردید کنند و بگویند ما دلیل بر امضاء نداریم، نظام زندگی مردم مختل می شود؟ اگر واقعا مقدمات انسداد تمام شد ما نیز ملتزم می شویم، ولی باید بحث شود و اول الکلام است، نه اینکه همینطور ادعا کنیم که احکام معاملات احکام تعبدی محضه نیست که مبتنی بر مصالح تعبدی باشد و بعد بگوییم غالبا اینطور است. حتی اگر غالبا هم اینطور باشد، ولی شاید این مورد از مواردی باشد که شارع خلاف ارزش می داند ما که نمی دانیم. احتمال می دهیم که شارع این سهام های شرکتی را قبول نداشته باشد، احتمال را که می دهیم. علم که نداریم. وقتی علم نداریم به چه دلیل بگوییم که معتبر است؟

### کلام آیت الله زنجانی در قبول بناء های عقلایی مستحدث

آیت الله زنجانی می فرمایند ما با عمومات کار را درست می کنیم. می گوییم بالأخره شارع با یک عموماتی می توانست این بناء های عقلایی مستحدث را ردع کند و نکرده است. بالأخره یک کلیات می توانست دست مردم برسد با توجه به اینکه شارع می دانست که زمانی می رسد که هرج و مرج می شود و مردم ایتام آل محمد می شوند مثل گوسفندانی که راعی ندارند. شارع فکر آن روز را کرده و با عمومات می توانست ردع کند. وقتی نگفت، همین بناء های عقلایی مستحدث نیز معتبر می شود. ایشان با این روش می خواهند احراز امضاء کنند.

مشکل ما این است که عمومات را در زمانی که مخاطبین نمی فهمیدند، چطوری ائمه بیان کنند؟ حال اگر با اصول عملیه بخواهند بیان کنند که استصحاب عدم ملکیت سهامی که ما می خریم است مشکلی را حل نمی کند و همه اش استصحاب عدم است، یا عدم ملکیت یا عدم ترتب اثر، یعنی خنثی سازی سیره عقلاء با استصحاب می شود که مفید نیست. گاهی نیز اصلا قابل تفهیم نیست؛ مثل اینکه رمز ارز ها ملک می شود یا نمی شود. شارع چطور می خواست به مخاطبین تفهیم کند؟ اگر مخالف بود چطور بیان کند؟ اگر می گفت لا ملک الا فی العین، طرف چطور بفهمد که عین در مقابل چیست؟ وقتی اصلا زمانه زمانه ای نبوده است که درک مسئله رمز ارز ها را داشته باشد؟ چطور شارع مخالفت خود را بیان کرده باشد در حالی که مردم نمی فهمیدند امام چه می گوید؟

عرض ما به آیت الله زنجانی این است که شما که می فرمایید با عمومات اگر بتواند ردع کند و ردع نکرده کافی برای امضاء بنائات عقلاییه مستحدث است، می گوییم اگر می خواستند ردع کنند چطور می توانستند؟ این یک مسئله مهمی است.

## بررسی أدله مطرح شده در امضاء سیر عقلاییه

 ما باید سراغ ادله امضای سیر عقلاییه بیاییم. اول یک سری ادله لفظیه مطرح می شود.

### بیان دو نکته قبل از بیان ادله

قبل از اینکه این ادله دنبال شود سه مطلب تذکر داده می شود:

#### نکته اول: موارد مصادیق جدید برای سیره های موجود در زمان شارع

مطلب اول این است که ما یک سیره های عقلاییه داریم که در زمان شارع بوده ولی مصداق های جدید پیدا کرده است؛ مثل سببیت حیازت برای ملکیت که سیره در زمان شارع بوده ولی الان با ابراز های جدید پیشرفته می روند سنگ های معدنی را حیازت می کنند و یک روزه ممکن است هزاران کیلو سنگ حیازت کنند. قدیم یک بیل و تیشه و کلنگ داشتند و نهایت دو تا سنگ و نمک و هیزم جمع می کرد. الان یک آدم پولداری می آید و کارگر می گیرد و اگر دولت مجوزش را صادر کند یک کوه را جا به جا می کنند. گفته می شود که این مصداق جدیدی برای آن حیازت است که در زمان ائمه نیز بوده است. شهید صدر نیز مطرح کرده اند.

ما شبهه داریم که معلوم نیست که ارتکاز عقلای همان موقع نیز بر سببیت مطلق حیازت بوده باشد و شامل این مصادیق جدید نیز بشود. برفرض هم بوده باشد، در زمان شارع که این اسباب جدید حیازت که موجود نبود، شاید شارع مخالف باشد با اینکه یک نفر بیاید اینطور حیازت کند که بنیان منابع طبیعی را از بین ببرد. به هر حال اصل این مطلب این است که ایشان می فرمایند سببییۀ الحیازۀ للملکیۀ الان مصداق جدید پیدا کرده است نه اینکه ارتکاز توسعه پیدا کرده باشد. مصداق حقیقی برای همان ارتکاز سابق عقلاء است.

عرض کردیم که یک شبهه ای در اصل ارتکاز عقلاء داشتیم که باید در جای خود بحث شود که آیا واقعا ارتکاز این بود که مطلق حیازت ولو با این ابزار مکانیکی جدید سبب ملکیت است؟ دوم اینکه چون عمل عقلاء در زمان شارع محدود بود از کجا امضای عمل نامحدود را کشف می کنیم؟ این بحث در جای خود است.

#### نکته دوم: بیان افراد اعتباری جدید

نکته دیگر اینکه گاهی فرد فرد اعتباری است و حقیقی نیست. مثل اینکه شما نورافکنی بیندازد و بگویید که تا هر کجا برسد این حیازت است. این می شود مصداق اعتباری حیازت، این غیر از آن حیازت با ابزار مکانیکی جدید و پیشرفته است. آن فرد تکوینی بود و این فرد اعتباری است که تازه موجود شده است. آن ارتکاز در مورد فرد حقیقی بود، الان یک فرد اعتباری برای حیازت درست شده است. مثال بیت کوین مثل این است که یک فرد اعتباری برای مال درست شده است.

یک وقت اصلا ارتکاز جدید است، قبلا اصلا ارتکاز بر اینکه کسی کتابی را تألیف کند حق تألیف دارد، کتابی را طبع کند حق طبع دارد یا چیزی را اختراع کند حق اختراع دارد، قبلا چنین ارتکازی نبود؛ زیرا مردم پیشرفت نکرده بودند و ارتکازات مردم تکامل پیدا نکرده بود. یعنی اصل ارتکاز اصلا جدید است. در همین بحث مالکیت شخصیت های حقوقی اصلا این ارتکاز نبود. آنچه ارتکاز بود عنوان اعتباری مالکیت دولت یا عدم مالکیت آن بود. می گفتند مالک می شود. اما این ارتکاز که یک شرکت سهامی بزنیم که این شرکت سهامی مالک این اموال شود و بدهکار شود، (چون طبق قانون این شرکت بدهکار می شود وگرنه شما اموال شخصی دارید طلبکار شرکت حق ندارد روی اموال شخصی شما دست بگذارد). اینکه شرکت طلبکار و بدهکار است یک ارتکاز جدید است و ما فعلا بحثمان در کشف حجیت این ارتکاز های جدید عقلایی است. راجع به مثال قبلی که فرد تکوینی جدید پیدا می شود مثل ماشین الات جدید، ما فعلا راجع به آن بحث نمی کنیم. یا مثلا آن مصداق اعتباری که می آید نور افکن می اندازد، راجع به این نیز اکنون بحث نمی کنیم. ما فعلا بحثمان راجع به حجیت ارتکاز های مستحدث است.

**سوال:** فرق رمز ارز ها با شرکت ها چیست؟ یکی ملک اعتباری و دیگری مالک اعتباری است.

**جواب**: بحث در این است که بیع مال جایز است. این فرد اعتباری برای مال است، اما اینکه ما شرکت را به عنوان شخصیت حقوقی بشناسیم که ارتکاز این باشد که او بدهکار و طبکار می شود، مالک می شود، یک ارتکاز جدید است. نه اینکه صرفا تعیین مصداق شده باشد. بعض مثال های دیگر نیز حق تألیف بود که زدیم.

این مطلب اول است که باید تأمل شود و روی آن بحث خواهیم کرد.

#### نکته سوم: لزوم توجه وعدم خلط بین بناء عقلایی با قانون

مطلب سوم این است که ما از اول قانون را با بناء عقلایی عام نباید خلط کنیم. یک چیزهایی است که قانون شده و دلیل نیست که بنای عقلایی عام باشد. اگر کسی آمد گفت بنای عقلایی مستحدث معتبر است مگر اینکه ردعی از آن برسد، مثل صاحب دراسات یا آیت الله زنجانی با اختلاف که در بیان دارند، به این معنا نیست که هر قانونی که عقلاء استحسان کنند معتبر است. برخی از چیز ها را عقلاء استحسان می کنند ولی قانون است. ورثه علامه مجلسی بیایند بگویند که جد ما این کتاب را نوشته است. حال می خواهند کسانی که این نسخه را دارند چاپ کنند. در حالی که وی حق تألیف دارد و منتقل به ورثه شده است. خود قانون قبول ندارد و می گوید حق تألیف زمان دارد. کتاب هایی که از زمان فلان به بعد تألیف شده باشند. یا حق طبع حقوقی دارد. مثلا ایران و لبنان قرار داد کپی رایت را امضاء نکرده اند؛ لذا کتاب های ایران را می برند لبنان چاپ می کنند بدون اینکه چیزی به ایران بدهند و بالعکس، کسی نیز اعتراض نمی کند که حق تألیف چه شد. چون می گویند هنوز ما قراردادش را نبسته ایم. این ها نشان می دهد که قانون است، نه بناء عقلایی عام. بلی، با اینکه طبع عقلاء آن را حسن می داند و نظام مجتمع حفظ می شود ولی در مشابه آن مثلا یک پزشکی دارویی را اختراع کند، کشف کند که علاج کرونا فلان دارو است، بعد هم اتفاقا موثر بود، بگویند هیچ کسی حق ندارد که از این دارو استفاده کند چون من کشف کرده ام. چنین قانونی نداریم. البته این با اختراع و تولید کردن آن تفاوت دارد. یا مثلا مهندسی می آید و نقشه ساختمانی می دهد شما اگر بخواهید مثل آن بسازید چنین قانونی نیست که بیاید جلوی شما را بگیرند و بگوید چرا مثل من ساختید. چنین قانونی نیست با اینکه آن هم اختراع است. این ها معلوم می شود قانون است که مطلب را تنظیم می کند. این ها نیز بنای عقلایی عام نیست. بحث ما در حجیت بنای عقلایی عام است فعلا ادله لفظیه ای را مطرح می کنیم که یکی أدله دال بر تفویض امور به عباد است مثل روایتی که از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

«محَمَّدُ بْنُ‌ يَعْقُوبَ‌ عَنْ‌ مُحَمَّدِ بْنِ‌ الْحُسَيْنِ‌ عَنْ‌ إِبْرَاهِيمَ‌ بْنِ‌ إِسْحَاقَ‌ الْأَحْمَرِ عَنْ‌ عَبْدِ اللَّهِ‌ بْنِ‌ حَمَّادٍ الْأَنْصَارِيِّ‌ عَنْ‌ عَبْدِ اللَّهِ‌ بْنِ‌ سِنَانٍ‌ عَنْ‌ أَبِي الْحَسَنِ‌ الْأَحْمَسِيِّ‌ عَنْ‌ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ‌ عَلَيْهِ‌ السَّلاَمُ‌ قَالَ‌: إِنَّ‌ اللَّهَ‌ فَوَّضَ‌ إِلَى الْمُؤْمِنِ‌ أُمُورَهُ‌ كُلَّهَا وَ لَمْ‌ يُفَوِّضْ‌ إِلَيْهِ‌ أَنْ‌ يَكُونَ‌ ذَلِيلاً أَ مَا تَسْمَعُ‌ اللَّهَ‌ عَزَّ وَ جَلَّ‌ يَقُولُ‌ وَ لِلّٰهِ‌ الْعِزَّةُ‌ وَ لِرَسُولِهِ‌ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ‌ فَالْمُؤْمِنُ‌ يَكُونُ‌ عَزِيزاً وَ لاَ يَكُونُ‌ ذَلِيلا»[[7]](#footnote-7)

برخی از بزرگان بدان استناد کرده اند که در جلسه آینده بررسی می شود.

1. [کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج1، ص303.](http://lib.eshia.ir/27004/1/303/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%AF%D8%B9)« فإنه يقال إنما يكفي في حجيته بها عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما يصلح لردعها كما يكفي في تخصيصها لها ذلك كما لا يخفى ضرورة أن ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة و المعصية و في استحقاق العقوبة بالمخالفة و عدم استحقاقها مع الموافقة و لو في صورة المخالفة عن الواقع «1» يكون عقلا في الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات فافهم و تأمل‏». [↑](#footnote-ref-1)
2. [نهایة الدرایه فی شرح الکفایه، محمد حسین اصفهانی، ج3، ص250.](http://lib.eshia.ir/27897/3/250/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%AF%D8%B9) [↑](#footnote-ref-2)
3. [نهایة الدرایه فی شرح الکفایه، محمد حسین اصفهانی، ج3، ص250.](http://lib.eshia.ir/27897/3/250/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%AF%D8%B9) [↑](#footnote-ref-3)
4. [نهایة الدرایه فی شرح الکفایه، محمد حسین اصفهانی، ج3، ص288.](http://lib.eshia.ir/27897/3/288/%D8%AA%D9%81%D8%B1%D8%B9) [↑](#footnote-ref-4)
5. [نهایة الدرایه فی شرح الکفایه، محمد حسین اصفهانی، ج3، ص250.](http://lib.eshia.ir/27897/3/250/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%AF%D8%B9) [↑](#footnote-ref-5)
6. [دراسات فی المکاسب المحرمة، حسین علی المنتظری، ج1، ص52.](http://lib.eshia.ir/15295/1/52/%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%AD%D9%87%D8%A7) ««یمكن أن يقال من رأس في العقود و الإيقاعات و جميع المعاملات و المبادلات و الأمور العادية المتعارفة بين الأقوام و الأمم حسب احتياجاتهم في ظروف معيشتهم المتفاوتة حسب تفاوت الشروط و الإمكانات المتطوّرة حسب تكامل العقل و الإدراكات و الصنائع و التكنيكات: إنا لا نحتاج في تصحيحها و خصوصيّاتها إلى إحراز إمضاء الشارع لها، بل يكفي فيها عدم ثبوت ردعه عنها. إذ ليس غرض الشريعة السمحة السهلة و هدفها الأصلي هدم أساس التعيّش و الحياة و التدخّل في الأمور العاديّة التي ينتظم بها شئون الحياة، بل الغرض الاصلی لها هدایة الانسان الی سعادتها الابدیة و اما الامور الحیاتیة الدنیویة فهی محولة غالبا الی شؤون المجتمع و عقولهم الکافیة فی ادراک صلاحها غالبا الا فی ما کان امرا مضرا بحال الناس و لم‌یلتفت الیه عقول عقلائهم کالمعاملات الربویة فیردع عنها» [↑](#footnote-ref-6)
7. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج16، ص156، أبواب ، باب، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/16/156/%D8%B0%D9%84%DB%8C%D9%84%D8%A7) [↑](#footnote-ref-7)