

قال الله الحکیم فی کتابه الکریم:

﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ﴾

«اگر از اکثریّت آراء مردم روی زمین پیروی کنی تو را از راه خدا گمراه می‌کنند چون آنها از گمان خود پیروی می‌کنند و دسترسی به حقایق و واقعیّات پیدا نکرده‌اند.»

# مقدمه

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

الحمدُ للّه ربِّ العالَمین، و صلّی الله علی سیّدنا محمّدٍ و آله الطّاهرینَ

و لعنةُ الله علی أعدائهم أجمعینَ إلی یوم الدّین

 مفهوم «اجماع» که به معنی توحید در یک نظریّۀ جامع و مشترک بین عدّه‌ای از افراد می‌باشد، در اصطلاح و فرهنگ علماء و فقهاء (‌چه عامّه و چه شیعه) در اتّفاق آراء جمعی معتبر از اهل حلّ و عقد در اصناف مختلف و اقشار متفاوت از اهل حدیث و درایه و فقه و تفسیر و تاریخ رائج و دارج است.

 در عرف و سیرۀ عقلائیّه نیز از این مسئله به عنوان سنّت و روشی مرضیّ و ممضا نزد قاطبۀ عقلاء قوم یاد می‌شود، و از آن در اصول مدوّنۀ علم الاجتماع و حقوق مدنی استفاده می‌گردد.

## پایه‌های مسائل اجتماعی نزد اقوام و ملل بر بدیهیات و فطریات است

 اساس و پایه‌های مسائل اجماعی در نزد اقوام و ملل بر مفاهیم بدوی و بدیهی و فطریّات استوار است؛ از قبیل حرّیت و آزادی‌های فردی و اجتماعی، و اختیارات انسان در تشکیل کانون خانواده و اشتغال به امور دلخواه و بهره‌مندی از مواهب الهی و امنیّت حقوقی و اجتماعی و عدالت اجتماعی و ده‌ها مورد از قوانین و اصول مدوّنۀ در حقوق انسانها، که همه از این ریشه و اساس اوّلی و فطری نشئت می‌گیرد. حتّی نفس تشکّل مدنیّت و اجتماع نیز بر پایۀ پذیرش این اصل در جهت استیفای حقوق و حظوظ فطری و اولیّه قرار دارد.

 روایتی است معروف و مشهور از رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم که می‌فرماید:

تَرَی المؤمنینَ فی تَراحُمِهم و تَوادِّهم و تَعاطُفِهم کمَثلِ الجَسد، إذا اشتَکَی عُضوٌ تَداعَی لَه سائرُ الأعضاءِ[[1]](#footnote-1) بِالسَّهَر و الحُمَّی.[[2]](#footnote-2)

 در این روایت شریف، رسول اکرم تشکّل ماهوی یک جامعه را بر اساس تحقّق یک روح و نفس واحدِ حاکم بر جامعه می‌داند. و هم‌چنان‌که نفس آدمی موجب اجتماع و ائتلاف و انسجام همۀ اعضاء بدن و کیفیّت تأثیرگذاری و تأثیرپذیری آنها بر یکدیگر است، روح و نفس حاکم بر مجتمع و آحاد جامعه نیز موجب وحدت أنظار و اتّخاذ روش‌ها و سیره‌های مشترک جهت حفظ و بقای حیات جامعه است؛ و شعر معروف سعدی شیراز نیز برداشت و اقتباس از همین حدیث شریف است:

 این وحدت و اتّحاد بر اساس رعایت احترام حقوق متقابل، و تأمین عدالت فردی و اجتماعی و إعطاء حقّ بقاء و استکمال استعدادات و تسلیم شرایط و معدّات لازمه جهت وصول به غایات و اهداف عقلائیّۀ جامعه می‌باشد؛ به‌نحوی‌که هر فرد در عین إعمال اختیارات و انتخابات شخصیّه برای وصول به اهداف و مقاصد خود در این جهان، رعایت مصالح کلّیۀ جامعه را در راستای حفظ نظام أحسن و بقای اکمل باید بنماید. و این امور و قوانینی که مورد امضای کلّیۀ افراد مجتمع از هر قشر و طبقه

می‌باشد به موارد اجماع تعبیر می‌شود؛ مانند رعایت قوانین تردّد در معابر، و حفظ امنیّت جان و مال و أعراض ملّت، و کسب و تجارات، و حفظ حدود و ثغور، و تأمین نیازها و حوائج معیشت و بهداشت و غیره.

## تدوین قوانین جامعه بر اساس اجماعیات

 بدیهی است در تدوین و وضع این قوانین، خصوصیّات قومی و اختلافات، سلیقه‌ها و مذاهب و مدرکات شخصی و اختلاف طبقات در افراد جامعه هیچ نقشی نداشته، بلکه صرفاً بر اساس نفس حفظ و استمرار حیات و بقاء آن جامعه من حیث هو هو ملاحظه خواهد شد. بدیهی است در صورت بروز مخالفت و تشتّت آراء در این اصول و قوانین و إعمال سلیقه‌های فردی، اجتماع دستخوش هرج و مرج، و بالنّتیجه زوال و فناء خواهد شد.

 ویل دورانت در کتاب تاریخ تمدّن خود از این نکته این‌چنین تعبیر می‌آورد:

تمدّن را می‌توان به شکل کلّی آن، عبارت از نظمی اجتماعی دانست که در نتیجۀ وجود آن خلاّقیّت فرهنگی امکان پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند. در تمدّن چهار رکن و عنصر اساسی می‌توان تشخیص داد که عبارت‌اند از:

پیش‌بینی و احتیاط در امور اقتصادی، سازمان سیاسی، سنن اخلاقی، و کوشش در راه معرفت و بسط هنر.

ظهور تمدّن هنگامی امکان پذیر است که هرج و مرج و ناامنی پایان پذیرفته باشد؛ چه فقط هنگام از بین رفتن ترس است که کنجکاوی و احتیاج به ابداع و اختراع به کار می‌افتد و انسان خود را تسلیم غریزه‌ای می‌کند که او را به شکل طبیعی به راه کسب علم و معرفت و تهیّۀ وسایل بهبود زندگی سوق می‌دهد.[[3]](#footnote-3)

 رعایت این نکتۀ بدیهی و اساسی، یعنی ایجاد عدالت اجتماعی و امنیّت در همۀ جهات مختلف و شؤون جامعه نه تنها مورد اقرار و ادّعای این نویسندۀ مستشرق بوده، بلکه جمیع خبرگان و متخصّصان مسائل اجتماعی و حقوق بین الملل بر این مسئله

اذعان و اعتراف دارند، و عدم رعایت آن را موجب محو جامعه و در وسعت بیشتر، فناء بشریّت می‌دانند.

 أمیرالمؤمنین علیه السّلام در خطبه چهلم نهج البلاغه چنین می‌فرماید:

و إنَّه لابُدَّ للنّاسِ مِن أمیرٍ بَرٍّ أو فاجرٍ یَعمَلُ فی إمرَتِه المؤمنُ و یَستَمتِعُ فیها الکافِرُ، و یُبَلِّغُ اللهُ فیها الأجَلَ، و یُجمَعُ بِه الفَیءُ، و یُقاتَلُ بِه العَدوُّ، و تَأمَنُ بِه السُّبُل، و یؤخَذُ بِه لِلضَّعیفِ مِن القَویِّ حتّی یَستریحَ بَرٌّ و یُستَراحَ مِن فاجرٍ.[[4]](#footnote-4)

 امام علیه السّلام در این بیان بقاء نظام اجتماعی بشر را مرهون همین اصول اجماعی، از تحقّق نظام حکومتی و حفظ حدود و ثغور و اجرای عدالت اجتماعی و غیره می‌دانند؛ اصولی که در تنجّز و تأثیر آن، دین و فرهنگ و اخلاق خاصّی دخالت نداشته، بلکه صرف تصوّر یک نظام اجتماعی و تصدیق به بقاء آن حکم به الزام این امور را برای آن می‌نماید.

## ترجیح اصالت جامعه بر اصالت فرد در تمدّن جدید

 اهتمام به مدنیّت و اجتماع و حفظ حقوق و حدود اجتماعی و مراعات بقاء و استمرار حیات به عنوان یک اصل اساسی و محوری در بقاء نوع و حفظ عقائد و رسوم و فرهنگ اجتماعی، و رسوخ آن در بین افراد جامعه تا آنجا پیش رفت که بعضی مسئلۀ اصالت جامعه را در قبال اصالت فرد به عنوان دستاوردی نوین در تفکّر بشری و تمدّن جدید مطرح کردند. دموکراسی و لیبرالیسم بر اساس این نظریّۀ جدید پی‌ریزی گردید، و حکومت اکثریّت از ملزومات و نتایج بدیهی و ابتدایی آن شمرده شد. نظم سیاسی جامعه بر این اساس شکل گرفت، و آداب و سنن و علائق آن به شکلی رسمی و قانونی و حکمی لا یتخلّف و لا یتغیّر مطرح گردید.

 مرحوم علاّمۀ طباطبائی ـ قدّس الله سرّه ـ در توضیح این مسئله می‌فرمایند:

و بِالجُملةِ: لازمُ ذلکَ علَی ما مَرَّتِ الإشارَةُ إلیهِ تَکونُ قُوَی و خَواصُّ اجتماعیّةٌ قَویّهٌ تَقهَرُ القُوَی و الخَواصَّ الفَردیّةَ عندَ التَّعارُضِ و التَّضادِّ؛ علَی أنَّ الحِسَّ و

التَجرِبةَ یَشهَدانِ بِذَلکَ فی القُوَی و الخَواصِّ الفاعِلةِ و المُنفَعِلَةِ مَعًا. فَهِمَّةُ الجَماعةِ و إرادَتُها فی أمرٍ کَما فی مَواردِ الغَوغاءاتِ و فی الهَجَماتِ الإجتماعیّةِ لا تَقومُ لها إرادةٌ مُعارِضةٌ و لا مُضادَّةٌ مِن واحدٍ مِن أشخاصِها و أجزائِها، فَلا مَفَرَّ لِلجُزءِ مِن أن یَتبَعَ کُلَّه و یَجریَ علَی ما یَجری علَیه حَتّی أنَّه یُسلَبُ الشُّعورُ و الفِکرُ مِن أفرادِه و أجزائِه؛ و کذا الخَوفُ العامُّ و الدَّهشَةُ العامّةُ کما فی مَواردِ الإنهِزامِ و انسِلابِ الأمنِ و الزَّلزلَةِ و القَحطِ و الوَباءِ أو ما هو دونَها کَالرُّسوماتِ المُتعارفةِ الأزیاءِ القَومیّةِ و نَحوِهما تَضطَرُّ الفَردَ علَی الإتِّباعِ و تَسلُبُ عَنهُ قُوّةَ الإدراکِ و الفِکرِ.[[5]](#footnote-5)

 شکّی نیست که بقاء فرد و نوع در ضمن یک مجتمع به بقاء آن بستگی دارد، و بقاء مجتمع منوط به رعایت قوانین و آداب مبقیۀ آن حاصل می‌شود. بنابراین می‌توان کینونیّتی مجزّی و تکوّنی جدا از تکوّن و وجود فرد برای اجتماع تصوّر نمود. امّا نکته اینجاست که مگر اجتماع غیر از تجمّع آحاد افراد و کیفیّت پیوستگی و ائتلاف آنهاست؟ و مگر قوانین و آداب اجتماعی منشأی غیر از اتّفاق آراء و وحدت در عقیده و تفکّر تک‌تک افراد آن جامعه را دارد؟

 سؤالی که در اینجا مطرح است این است که: متابعت و انقیاد آحاد یک جامعه از قوانین و آداب و رسوم آن تا چه حدّ و به چه مقدار و تا چه اندازه ملزم و ضروری می‌باشد؟

## خدشه‌پذیری لحاظ عقل کلی در تدوین قانون

 ضرورت تکوّن اجتماع برای بقاء نسل انسان، و استخدام قوا در جهت نیل به این هدف اصلی مفروغٌ عنه و قاعده‌ای انکار ناپذیر است؛ امّا آیا تمام قوانین و احکام یک اجتماع تماماً برخاسته از عقل کلّی و حاکم بر مصالح و مفاسد و رعایت جمیع شرایط و ظروف آن جامعه بر اساس نظام اصلح و احسن است؟

 مثلاً در مسئلۀ دفاع و حراست از حدود و ثغور، آیا حکم و الزام به این موضوع، و اجبار آحاد جامعه بر اقدام به این مهمّ، برخاسته از یک ضرورت عقلانی و جبر

زمان و مکان و تحمیل بر ملّت بدون اراده و اختیار آنهاست، یا اینکه سلیقه‌های شخصیّه و آراء مختلف متصدّیان و مسئولین، گرچه ناصواب و خطا باشد، در تشکّل و تکوّن این ضرورت و الزام نقش داشته است؟

 تدبّر و اندیشه در این موضوع و پدیدۀ بسیار روشن و ضرورت اجتماعی، انسان را به این دغدغه و تشویش می‌اندارد: جایی که یک ضرورت اجتماعی به نام دفاع و جنگ با متجاوز که مورد قبول و استقبال تودۀ آحاد و افراد یک جامعه است، و به عنوان یک اصل و سنّت عقلانی و متعارف بر آن صحّه و امضاء می‌گذارند، این‌چنین مورد خدشه و ابهام و سؤال قرار گیرد که در اصل حجّیت و وجود آن انسان دچار شکّ و تردید گردد ـ و صفحات تاریخ گواه صادقی بر این مدّعی می‌باشد ـ آن‌وقت چگونه نسبت به آداب و رسوم و عقاید و افکار و سنن یک جامعه که هیچ ضرورت و الزامی بر وجود آنها و دخالت آنها در بقاء و استمرار حیات یک اجتماع نمی‌باشد، انسان دچار تردید و شک نگردد؟ و انسان خود را موظّف و مکلّف بر رعایت و تحفّظ بر آنها بپندارد؟

 نکتۀ اساسی و حیاتی که مسئله اصالت فرد و یا اصالت اجتماع بر محوریّت آن قرار گرفته است، بقاء و استمرار حوزۀ اختیار و استیفای حقوق مشروع هریک از دو موضوع نظریه‌های فوق می‌باشد. نظریّۀ أصالت فرد از آنجا که اجتماع را مجموعه‌ای متشکّل از تک‌تک آحاد یک قوم و یا اقوام مختلف می‌پندارد بر لزوم رعایت حقوق اصلی و مبدأ و منشأ آن تکیه دارد، و طبیعی است در صورت تعارض عرض و جوهر و اعتبار و ما به الانتزاع، آن تقدّم و اولویّت بر فرد تعلّق خواهد گرفت.

 و امّا در نظریّۀ اصالت اجتماع، از آنجا که تکوّن شأنیّت اجتماعی و وجود حقیقی آن پس از اعتراف به مبنای اصالت فرد، موجب غلبه و سیطرۀ بر لوازم حقوقی وجود فرد می‌باشد، لذا حقوق اجتماعی و شأنیّت مجتمع که از مجموعۀ حقوق آحاد تبلور یافته طبعاً بر حقوق فردیّه مقدّم خواهد بود.

 امّا آنچه که طرفین این دو نظریّه از آن غفلت ورزیده‌اند، هویّت افراد و آحاد

یک جامعه به عنوان و نوع انسانی آن می‌باشد. یک انسان بما هو انسان، چه در ظرف و شرایط ابتعاد و عزلت از جامعه، و یا در ظرف مدنیّت و کانون جامعه تصوّر شود چه هویّت و تعریفی را می‌طلبد؟

## جوهره و حقیقت انسان در آیات قرآن کریم

 جوهره و حقیقت انسان به عنوان راقی‌ترین و متعالی‌ترین جوهر و پدیدۀ عالم خلقت، در تنزّل روح و ذات حضرت حقّ به عالم کثرت و مادّه تشکّل یافته است، و آیات شریفۀ کیفیّت خلقت انسان گواه صادقی بر این مطلب می‌باشد؛ مانند آیه شریفه: ﴿فَإِذَا سَويۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن روحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[[6]](#footnote-6)؛ و آیه شریفه: ﴿ثُم أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾؛[[7]](#footnote-7) که در این آیه ﴿أَحۡسَنُ﴾ به عنوان نهایت تطوّرات خلقت و آخرین حدّ ممکن از نزول مشیّت حضرت حقّ مطرح است؛ مرتبه‌ای که حتّی ملائکۀ مقرّب را نیز تصوّر ادراک آن و وصول به آن ذروۀ از عالم وجود ممتنع است، و با اعتراف به: «لَو دَنَوتُ أنمُلَةً لاَحتَرَقتُ»[[8]](#footnote-8)به این حقیقت متعالی اذعان و تأکید می‌نمایند. و چون ذات پروردگار متّصف به حقّ و بلکه عین حقّ است، این حقیقت نیز متّصف به آن و بر همان جوهره و حقیقت تذوّت و تکوّن یافته است.

 در آیات شریفۀ قرآن کریم بسیار به این نکتۀ مهمّ برخورد می‌کنیم، چنانچه می‌فرماید:

 ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلۡبَٰطِلُ﴾[[9]](#footnote-9)، ﴿فَذَٰلِكُمُ ٱللَهُ رَبُّكُمُ ٱلۡحَقُّ فَمَاذَا بَعۡدَ ٱلۡحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ فَأَنَّىٰ تُصۡرَفُونَ﴾[[10]](#footnote-10)، ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكۡثَرُهُمۡ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡ‍ًٔا إِنَّ ٱللَهَ عَلِيمُۢ بِمَا يَفۡعَلُونَ﴾[[11]](#footnote-11).

 و بر همین اساس تشریع خود را نیز متّصف به حقّ می‌کند، چنانچه می‌فرماید:

 ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ فَمَنِ ٱهۡتَدَىٰ فَلِنَفۡسِهِۦ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَا وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِوَكِيلٍ﴾[[12]](#footnote-12)، و یا آیۀ شریفۀ: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَهِ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَهِ﴾،[[13]](#footnote-13) و هم‌چنین آیه: ﴿وَٱللَهُ يَقۡضِي بِٱلۡحَقِّ وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَقۡضُونَ بِشَيۡءٍ إِنَّ ٱللَهَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾.[[14]](#footnote-14)

 از این آیات استفاده می‌شود: چنانچه نفس ذات پروردگار عین حقّ به حمل شایع است، لذا جمیع صفات و آثار مترشّحۀ از ذات حقّ نیز عین حقّ و واقع و نفس الأمر می‌باشد. بنابراین مسئلۀ تشریع و عالم تربیت نیز بر اساس حق پی‌ریزی و بنیان شده است؛ و از آنجا که حقیقت انسان نیز وجود متنازل و محدود حضرت حق است، قطعاً از لحاظ تکوین و تشریع نیز باید با خصوصیّات و لوازم وجود اطلاقی حضرت حقّ در مرتبۀ تنزّل و تقیّد مطابقت تامّ داشته باشد، و الاّ انفکاک علّت از معلول در هویّت و آثار لزومی آن لازم می‌آید.

## پی‌ریزی شرع مقدّس اسلام بر اصالت حق

 در اینجا مسلک و مبنای شرع مقدّس اسلام در قبال اصالت فرد و اجتماع به خوبی روشن می‌شود. بر اساس این مبنا دیگر فرد و یا اجتماع در این مجال جلوه‌ای نخواهد داشت؛ بلکه تنها محور جمیع قوانین و احکام، حق و انطباق بر حقّ خواهد بود، خواه آن حقّ در قالب فرد و یا در قالب اجتماع تبلور و ظهور پیدا کند؛ مهم حقّ است و بس!

 اینجا است که می‌بینیم اسلام در عین اعتراف و تحفّظ به هویّت اجتماعی یک مجتمع، با تمام توان به مقابله با آداب و سنن خرافی و خلاف قوانین الهی و مبانی عقول انسانی می‌پردازد، و در تعارض اصول و احکام فطری و عقلانی بشری و مبانی توحید و شرع مقدّس با رسوم و آداب و قوانین جاریه اجتماعی، به‌هیچ‌وجه من الوجوه مجال مسامحه و مصلحت و رعایت جامعه را به انسان نمی‌دهد، و عمل به حقّ و قیام به تکلیف الهی را بر همۀ مصلحت اندیشی‌ها و مراعات‌های کوته نظرانه و مجامله‌های به دور از مبانی علمی و عقلانی ترجیح ملزم و غیر قابل تردید می‌داند، و با نهیب بر تفکّر جاهلی و تقلید کورکورانه: ﴿إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقۡتَدُونَ﴾[[15]](#footnote-15)، یک خطّ بطلان بر این روش ناپسند و سنّت نامیمون و زشت می‌کشد؛ و یا مانند آیه شریفه: ﴿قَالَتۡ رُسُلُهُمۡ أَفِي ٱللَهِ شَكّٞ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ يَدۡعُوكُمۡ لِيَغۡفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمۡ وَيُؤَخِّرَكُمۡ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى قَالُوٓاْ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأۡتُونَا بِسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٖ﴾[[16]](#footnote-16).

 در این آیه خدای متعال از اطاعت کورکورانه و بی‌منطق آنان از آداب و سنن آباء و نیاکان خود مذمّت می‌کند و آن را ابطال می‌نماید؛ چنانچه در آیه دیگر می‌فرماید: ﴿أَصَلَوٰتُكَ تَأۡمُرُكَ أَن نَّتۡرُكَ مَا يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَآ﴾[[17]](#footnote-17).

 و بر این اساس رسول خود و جمیع مؤمنین را از متابعت سنن و آداب عوام جاهلی برحذر می‌دارد: ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَهِ﴾[[18]](#footnote-18).

 و یا آیۀ شریفۀ: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعۡتَ أَهۡوَآءَهُم بَعۡدَ ٱلَّذِي جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَهِ مِن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٍ﴾[[19]](#footnote-19).

## تأثیر عرف جاهلی اجتماع بر احکام و قوانین جامعه

 و امّا سرّ مسئله و اصرار خدای متعال بر عدم انقیاد و تقلید از عرف جاهلی اجتماع این است که: عقول ضعیفۀ بشری از آنجا که قادر بر تشخیص مصلحت کلّی و ادراک قضایای حقیقیّه به‌واسطۀ تعلّق به کثرات و انغمار در اهواء دنیّه و ظواهر جاذبه دنیویّه نمی‌باشند، ملاک صحّت و اتقان یک مسئله را بر اتّفاق اکثر و اشتراک نظریّه اکثریّت افراد جامعه می‌دانند؛ و هرچه بر تعداد متّفقین افزوده گردد، بر اتقان و إحکام مسئله مورد نظر در نزد عوام افزوده خواهد شد؛ تا جائی که ملاک و مناط در احکام و قوانین صرفاً بر محوریّت آراء اکثریّت جامعه قرار می‌گیرد و مخالفت با این اصل را حتّی در اندیشه و فکر خود ـ تا چه رسد به مقام ظاهر و عمل ـ نفی می‌نمایند؛ و کانّه قیام و اقدام علیه سنن و آداب اجتماعی را یک ذنب لا یُغفر بشمار می‌آورند. و در اینجا است که با این طرز تفکّر و انفعال نفسانی، دیگر قدرت تفکّر و اختیار احسن و اصلح و انتخاب از فرد گرفته می‌شود و خواهی نخواهی در اخذ مبانی و اتّخاذ تصمیم صحیح، خود را مقلّد و منقاد نظریّات و آراء گذشتگان می‌یابد و جرئت مخالفت با آن را بر خود حرام می‌پندارد. و همین‌طور این حرکت نامطلوب از جیلی به جیل دیگر و از قرنی به قرن دیگر منتقل می‌شود، بدون آنکه هیچ اصل و منشأ منطقی برای آن یافت شود.

 خدای متعال در این آیات، تکامل و بلوغ به فعلیّت حیات را در انسان به عنوان بالاترین و راقی‌ترین اصل و هدف در خلقت او مطرح کرده است، و وصول به این

مقصد أعلیٰ و غایت قُصوی را جز در متابعت از دستورات و قوانین الهی نمی‌داند، و هرگونه تنازل و عقب نشینی از این اصل حیاتی و سنّت غیر قابل تغییر و تبدیل را جز بطلان حیات و خسارت غیر قابل جبران و بوار و هلاکت به‌حساب نمی‌آورد؛ و این است رمز حیات و اصل تکامل که تمام احکام عالیه اسلام بر این محور قرار گرفته است.

 مسئلۀ اجماع بر سنن و آداب جاهلی را نباید با مبانی عقلیّه و سیرۀ عقلائیّه، که ملاک حجّیت و قبول در آن حکومت عقل و تطبیق قضایای عقلیّه بر روش و سیرۀ اجتماع است خلط نمود. و هم‌چنین آداب و رسومی که در عرف جامعه، متعارف و متداول بوده و با هیچ‌یک از مبانی شرع مقدّس در تعارض و تضاد نمی‌باشد نیز اشکالی و ایرادی ندارد؛ چنانچه خدای متعال می‌فرماید: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾[[20]](#footnote-20).

## حسّاسیت مسئلۀ اجماع به‌عنوان اصل عملی در اجتهاد

 مسئلۀ اجماع تا جایی که به عرف اجتماع و آداب آن مربوط می‌شود، از نظر اهل فنّ و ارباب درایت می‌تواند مورد نقض و ابرام و تعدیل و جرح قرار گرفته، در جایی بر صحّت آن اذعان و در جای دیگر آن را مردود و بی اعتبار دانست؛ امّا حسّاسیّت مسئله و نقطۀ عطف در این بحث از آنجا شروع می‌شود که این اصل مسلّم و غیر قابل تردید اجتماعی به عنوان یک مبنا و اصل عملی و اجتهادی در بین فقهاء شیعه ـ رضوان الله علیهم ـ مورد تأکید و ابرام قرار گیرد. گرچه مورد آن با عرف عوام و بی‌اطّلاع از قوانین الهی و شرع مقدّس کاملاً متفاوت و مختلف است، و محطّ بحث و کلام در این اجماع بر آراء و فتاوای فقهاء شیعه و علماء مطّلع به علوم اهل‌بیت عصمت سلام الله علیهم اجمعین می‌باشد، ولی به‌نظر می‌رسد که مناسب است نسبت به این اصل مهمّ اجتهاد و جایگاه او در بین منابع و اصول استنباط تأمّلی دیگر و تجدید نگرشی دیگر صورت پذیرد، و با اصول مسلّم اعتقادی و روش استنباط احکام

فقهی در بین فقهاء عظام در طول تاریخ فقه شیعه مقایسه گردد، و میزان قرب و بعد و حجّیت و عدم آن، و تعدیل در دو طرف افراط و تفریط روشن شود.

 فقهاء شیعه ـ رضوان الله علیهم ـ از دیر زمان نسبت به این مسئلۀ مهم، چه در کتب اصولی و اعتقادی و چه در کتب فقهی خود بحث‌های مفید و مطالب ارزشمندی مطرح نموده‌اند؛ بعضی در مقام اثبات و بعضی نیز با اعتراف به قبول، نقدهائی وارد ساخته‌اند.

 در این رساله به امید پروردگار و توفیق او سعی بر آن است که در فصولی این مسئله از جهات مختلف اعتقادی و سیرۀ عملی مورد بحث قرار گیرد، و جایگاه آن در فقه اهل‌بیت سلام الله علیهم کاملاً روشن و واضح گردد، و میزان اعتبار آن در مقام استنباط و فتوا در بین اصول اجتهاد مشخّص گردد؛ نَسألُ اللهَ تعالَی أن یوفِّقنا لِما یُحبّ و یَرضَی، و ما تَوفیقی إلّا باللهِ، علیه توکّلتُ و إلیه أُنیب.

 شب میلاد صاحب ولایت کبرای الهیّه، قطب عالم امکان و مرکز دایرۀ وجود، حضرت حجّة بن الحسن العسکری أرواحنا لتراب مقدمه الفداء.

 ١٥ شعبان ١٤٢٥ هجری قمری

 سیّد محمّد محسن حسینی طهرانی

# فصل اوّل : مفهوم اجماع در کلمات لغویّین و اهل شرع

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

 لسان العرب در مادّۀ جَمَعَ چنین گوید:

جَمَعَ الشی‌ءَ عن تَفرِقةٍ یَجمَعُه جَمعًا و جَمَّعَه و أجمَعَه فاجتَمع و اجدَمَع... و المجموع: الذی جُمع من هیهنا و هیهنا و إن لم یُجعل کالشی‌ء الواحد.

... و أمرٌ جامعٌ: یَجمع الناسَ...

و فی التنزیل: ﴿وَإِذَا كَانُواْ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمۡرٖ جَامِعٖ لَّمۡ يَذۡهَبُواْ حَتَّىٰ يَسۡتَ‍ٔۡذِنُوهُ﴾[[21]](#footnote-21)؛

و قوله تعالی: ﴿فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ﴾[[22]](#footnote-22)؛ أی و ادعوا شرکاءکم.

... الإجماعُ الإحکام و العزیمة علی الشی‌ء، تقول: أجمعتُ الخروج و أجمعتُ علی الخروج؛

... إحکامُ النّیةِ و العَزیمةِ، أجمَعت الرأی و أزمَعتُه و عزَمت علیه بمعنًی.

و أجمَعَ أمرَه أی جعلَه جَمیعًا بعدَ ما کان متفرقًا.[[23]](#footnote-23)

 چنانچه از مفهوم و موارد استعمال لفظ اجماع به‌دست می‌آید، إتقان و ترکّز بر یک مسئله بدون تطرّق احتمال مخالف است، چه در یک فرد و یا در چند نفر و یا در بین یک قوم؛ چنانچه از آیات فوق به‌دست می‌آید.

 در آیۀ شریفه خدای متعال دربارۀ کیفیّت تحقّق اجماع بر رأی و مرام چنین می‌فرماید:

﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ نُوحٍ إِذۡ قَالَ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيۡكُم مَّقَامِي وَتَذۡكِيرِي بِ‍َٔايَٰتِ ٱللَهِ فَعَلَى ٱللَهِ تَوَكَّلۡتُ فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ ثُمَّ لَا يَكُنۡ أَمۡرُكُمۡ عَلَيۡكُمۡ غُمَّةٗ ثُمَّ ٱقۡضُوٓاْ إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ﴾.[[24]](#footnote-24)

## تشابه مفهوم اجماع با سیرۀ عقلائیّه

 آنچه از تتبّع موارد اجماع و مصادیق آن به‌دست می‌آید تشابه و تقارب بسیاری است که این مفهوم با مفهوم بناء و سیرۀ عقلائیّه دارد؛ منتهی با این تفاوت که موارد مجمعٌ علیها، هم در مبانی و آراء متّفقٌ علیها در بین ملل و اقوام یافت می‌شود، هم در بین یک جمعیّت محدود و هم در ضمن یک فرد، چنانچه در لغت به این مسئله تصریح شده است. امّا بناء و سیرۀ عقلائیه صرفاً به قضایا و آراء و تصدیقاتی اطلاق می‌شود که فرد خاصّ و یا قوم خاصّ و یا زمان و مکان خاصّی در تنجّز و حجّیت و إبرام آنها هیچ نقشی نمی‌تواند داشته باشد، و فقط آنچه موجب پیدایش و تکوّن آن است همان عقل عملی حاکم بر عقلاء قوم و افراد مبرّز و وجیه و شاخص آن است، و آن اختصاص به قومی دون قومی ندارد، زیرا عقل عملی واحد است و احکام و قضایای حاصله و منتجۀ از آن یقینیّه می‌باشد؛ گرچه در مصادیق و موارد این قضایا ممکن است در بین ملل و اقوام مختلف اختلافاتی وجود داشته باشد، نظیر احترام به مافوق و ذوی الحقوق که ممکن است در بین اقشار مختلف ناس تفاوت و اختلاف وجود داشته باشد.

 بناءً علیهذا حقیقت وجود اجماع را اتّفاق و وحدت آراء عقلاء و ذوی البصائر هر قومی تشکیل می‌دهد، گرچه ممکن است افرادی خارج از این حیطه به دواعی مختلف و یا از روی جهل و نادانی با این اتّفاق و وحدت مخالفت ورزند؛ چنانچه در موارد سیرۀ عقلائیّه نیز مطلب به همین شکل است.

 اختلاف دیگر بین مفهوم و مصداق اجماع با سیرۀ عقلائیه این است که در سیرۀ عقلائیه ارتکاز بر قضایای فطری و ملهَم از عقل نظری است، بخلاف مسائل اجماعی که ممکن است بر وضع و اعتبارات استوار باشد؛ مانند قوانین مدوّنۀ حکومتی و یا احکام شرعی و یا آداب و رسوم موضوعه در یک سازمان و مجتمع.

 بنابراین محور اشتراک و وحدت بین این دو مقوله را در اتّفاق آراء و وحدت نظر بین افراد می‌توان یافت. و به تعبیر دیگر می‌توان یک نوع عموم اطلاقی را در اجماع نسبت به سیرۀ عقلائیه مشاهده کرد.

## تأکید آیات قرآن بر اجماع و وحدت کلمه

 در قرآن کریم نسبت به مسئلۀ اجماع و وحدت در مسیر و مرام و اتّحاد در کلمه تأکیدی بلیغ و ابرامی اکید گردیده است.

 در سورۀ أنفال آیه چهل و ششم می‌فرماید:

﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡ وَٱصۡبِرُوٓاْ إِنَّ ٱللَهَ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾.[[25]](#footnote-25)

 چنانچه مشاهده می‌شود در این آیه مسئلۀ اجماع بر کلمۀ توحید و متابعت از احکام شرع به عنوان یک اصل فطری در بقاء هویّت و کیان مجتمع اسلامی تلقّی گردیده است. بنابراین وحدت کلمه و اتفاقی که نه بر اساس ضروریّات شرع و قوانین منزّلۀ من عندالله بوده باشد قطعاً از جانب شارع محکوم و باطل خواهد بود، زیرا ملاک صحّت و اتقان طریق فقط و فقط تطبیق عمل با خواست و ارادۀ خدا و رسول او می‌باشد نه بر منویّات و سلیقه‌های شخصی و خواستهای افراد؛ و بر همین اساس خدای متعال اتّفاق امّت و وحدت کلمه را بر اطاعت از خود و رسولش مترتّب گردانیده، نه بر چیز دیگر و آراء دیگر؛ و تحذیر از فشل و نزاع را بر اساس مخالفت با دستور خود و رسولش قرار داده است. پس میزان برای عمل صرفاً امضاء و رضایت حضرت حق و رسول او می‌باشد؛ چنانچه در آیۀ شریفه می‌فرماید:

﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ﴾.[[26]](#footnote-26)

 و مقتضای حکم عقل نیز چنین است، زیرا اطاعت از خدا و رسول اطاعت از حقّ مطلق و کمال محض است، و لذا می‌تواند مربّی و مزکّی و موجب رشد و کمال گردد، امّا اطاعت از حکم و رأی سایر افراد، گرچه به مرتبه‌ای از کثرت و ازدیاد برسد فاقد این خصیصه و امتیاز است و چیزی جز فزونی نقصانی بر یکدیگر و ضعفی مضاعف نخواهد بود؛ و آرائی که مبتنی بر عقول ناقصه و آراء فاسده و انظار دانیه باشد، کثرت آنها رفع ضعف و نقصان و دنائت آن را نمی‌کند؛ و در آیات شریفه خدای متعال بر این نکته تأکید و اصرار می‌ورزد.

## نهی آیات از متابعت عقول ناقصه

 چنانچه می‌فرماید:

﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَهِ﴾.[[27]](#footnote-27)

 و یا اینکه در آیه‌ای دیگر می‌فرماید:

﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعۡتَ أَهۡوَآءَهُم بَعۡدَ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَهِ مِن وَلِيّٖ وَلَا وَاقٖ﴾.[[28]](#footnote-28)

 و یا آیۀ شریفه:

﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَهُ إِلَيۡكَ﴾...[[29]](#footnote-29)

 و به‌طور کلّی در آیه‌ای دیگر افتراق و بینونت حقّ را از اهواء باطله در هر مورد و موضوعی بیان می‌کند:

﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلۡ أَتَيۡنَٰهُم بِذِكۡرِهِمۡ فَهُمۡ عَن ذِكۡرِهِم مُّعۡرِضُونَ﴾.[[30]](#footnote-30)

 و آیات در این‌باره بسیار است، که همگی با عبارات مختلف محکومیّت اتّفاق جامعه را بر حکم و رأی خلاف حکم الهی و رسولش اعلان می‌کنند. و به عبارت دیگر حجّیت رأی جامعه و امّت در جایی است که آن رأی با حکم الهی منطبق باشد؛ و در جایی که اتّفاق امّت و وحدت کلمه بر خلاف حکم صریح خدا و رسولش قرار گیرد، قطعاً متابعت از آراء اجتماعیّه چیزی جز ضلالت و غوایت و هلاکت نخواهد بود.

 مکتب تشیّع از زمان رحلت رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم بر سر همین موضوع با اهل‌سنّت و جماعت در نزاع و جدال علمی و اعتقادی بسر می‌برده است. رسول خدا به دستور صریح خدای علیّ أعلیٰ پسر عمّ و صهر خود علیّ بن أبی‌طالب علیهما السّلام را به عنوان خلیفۀ بلافصل و ولیّ بر مسلمین نصب فرمود، لیکن مسلمین پس از رحلت آن حضرت أبوبکر را به عنوان جانشین و امیر پس از رسول اکرم برگزیدند، و افتراق این دو مکتب از همین‌جا شروع گردید. در مکتب تشیّع ملاک عمل فقط بر کلام وحی استوار است، لیکن در مکتب اهل‌سنّت آراء مسلمین گرچه بر خلاف نصّ صریح وحی باشد پذیرفته است؛[[31]](#footnote-31) و این مسئله نه تنها با موازین عقلی، که با نصّ صریح آیات قرآن کریم و آثار نبوی در تعارض تامّ می‌باشد و قطعاً مردود و باطل خواهد بود.

 در اینجا می‌بینیم که گروه مخالف جهت توجیه و تصحیح راه و ممشای خود چاره‌ای جز جَعل و اختلاق نصوص موجّهه و مصحّحۀ آراء خود نداشته است، و به هر دروغ و خلاف واقعی متشبّث گردیده است؛ چنانچه این روش و سنّت در همۀ موارد خلاف در میان اقوام و ملل پیوسته و مستمرّ رائج و دارج بوده است.

# فصل دوّم: اجماع بر مبنای اصول و مبانی عامّه

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

 از جمله روایات و ادلّه‌ای که اهل‌سنّت جهت توجیه مبانی خود بدان تمسّک و استناد نموده‌اند روایت مشهوره: لا تَجتَمِعُ أُمّتی عَلَی ضَلالَةٍ،[[32]](#footnote-32) و یا اینکه: لا تَجتمِعُ أُمّتی عَلَی خطإٍ[[33]](#footnote-33) می‌باشد.

## تمسّک اهل‌سنّت به روایت: لا تَجتَمِعُ أُمّتی عَلَی ضَلالَةٍ بر حجّیت اجماع

 این روایت از رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم در اکثر کتب اهل‌سنّت موجود است، و نیز در کتب شیعه و چه‌بسا با تردید در سند از رسول خدا روایت شده است.

 علاّمۀ مجلسی ـ رحمة الله علیه ـ در چند جای از بحار الأنوار ضمن رسالۀ حضرت أبی الحسن علی الهادی علیه السّلام دربارۀ جبر و تفویض این روایت را ذکر کرده است.

 از جمله در کتاب العدل و المعاد گوید:

و فیه رِسالةُ أبی الحسن الثالثِ صلواتُ الله علیه فی الرَدّ علَی أهلِ الجَبر و التفویضِ و إثباتِ العدل و المَنزلةِ بین المنزلتین بوَجهٍ أبسط مما مرّ.

ف: مِن علیِّ بنِ محمّدٍ (علیهما السّلام): سَلامٌ عَلَیکُم و عَلی مَنِ اتَّبعَ الهُدی و رَحمةُ اللهِ و بَرکاتُه...

تا اینکه حضرت می‌فرمایند: و قد اجتَمَعتِ الأُمّةُ قاطِبَةً لا اختلافَ بَینهُم أنَّ القُرآنَ حقٌّ لا رَیبَ فیه عندَ جمیعِ أهلِ الفِرَق، و فی حالِ اجتِماعِهم مُقِرّونَ بِتصدیقِ الکتابِ و تَحقیقِه، مُصیبونَ مُهتَدونَ؛ و ذلکَ بقَولِ رسول الله صلّی الله علیه و آله: لا تَجتَمعُ أُمّتی عَلَی ضَلالَةٍ. فَأخبرَ أنَّ جَمیعَ ما اجتَمَعَت عَلیهِ الأُمّةُ کُلُّها حقٌّ؛ هذا إذا لم یُخالِف بَعضُها بَعضًا، و القُرآنَ حقٌّ لا اختِلافَ بَینهُم فی تَنزیلِه و تَصدیقِه، فَإذا شَهِدَ القُرآنُ بِتَصدیقِ خَبَرٍ و تَحقیقهِ و أنکَرَ الخبرَ طائفَةٌ مِن الأُمّةِ لَزِمَهُم الإقرارُ بهِ ضَرورَةً حینَ اجتَمعَت فی الأصلِ علَی تَصدیقِ الکتابِ فَإن هی جَحَدَت و أنکَرت لَزِمَها الخروجُ مِنَ المِلَّةِ... الخ.[[34]](#footnote-34)

## تفسیر «امّت» به اجتماع اهل حلّ و عقد

 اهل‌سنّت به این روایت بر حجّیت اجماع مدّعا بر خلافت خلفاء ثلاث استناد می‌نمایند؛ و از آنجا که قطعاً جمیع امّت پس از رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم خلافت أبوبکر را امضاء ننموده است، و بسیاری از مسلمین طبق اخبار و آثار خودشان با این مسئله به مخالفت برخاسته بودند، فلذا چاره‌ای جز تفسیر امّت بر عدّه‌ای معدود که اسم آن را اهل حَلّ و عقد گذارده‌اند ندیده‌اند؛ همان عدّه‌ای که با توطئه و تمهید قبلی اقدام به استقرار خلافت برای خلیفۀ اوّل نمودند، و بر خلاف نصّ صریح رسول خدا مبنی بر خلافت أمیرالمؤمنین علی بن أبی‌طالب علیه السّلام به مقابله با حکم خدا و دستور صریح رسول او برخاستند.

 زیرا اگر مقصود از امّت در این روایت جمیع افراد مسلمین پس از رسول خدا است، که غیر از مردم مدینه کسی از خلافت أبوبکر در سایر بلاد و قُری اطّلاع نداشت، گرچه پس از مدّتی حکم خلافت را امضاء بنمایند، زیرا تا زمان امضاء خلافت حجّیت آن بدون تحقّق موضوع لغو و عبث خواهد بود و حکم در همه حال

دائر مدار تحقّق موضوع خود است؛ و طبیعی است که شرط تحقّق آن اجماع جمیع امّت است نه فقط مسلمین مدینه.[[35]](#footnote-35)

 بدین لحاظ بعضی امّت را تفسیر به اهل مدینه کرده‌اند، که علاوه بر سخافت و رکاکت این نظریه اشکال فوق نیز بر این تفسیر وارد است؛ و لذا بسیاری از علمای سنّت آن را رد نموده‌اند.

 و بالأخره چاره‌ای جز حمل امّت بر اهل حلّ و عقد نیافتند، و بر این مطلب امام فخر رازی و غزّالی و دیگران اصرار می‌ورزند.

 حجّیت اجماع اهل حلّ و عقد از همین‌جا نشئت گرفته است، زیرا نزد اهل‌سنّت هیچ مدرکی دالّ بر رسمیّت و مشروعیّت خلافت خلفاء ثلاث جز همین اجماع بی‌اساس و پوچ وجود ندارد؛ نه در قرآن آیه‌ای در این مسئله (همچون آیۀ دالّه بر خلافت و ولایت أمیرالمؤمنین علی بن أبی‌طالب علیه السّلام) وجود دارد و نه از طرف رسول خدا نصّی (همانند نصوص کثیرۀ متفقٌ علیها در طول حیات حضرتش در مواقع مختلفه، و اخیراً در حجّة الوداع روز هجدهم ذوالحجة در وادی غدیر که به‌طور علنی در حضور ده‌ها هزار جمعیّت علی بن أبی‌طالب را بر خلافت بلافصل و ولایت بر نفوس مسلمین نصب فرمود) ولو اشارةً و کنایةً صادر شده است؛ حال بگذریم از کلماتی که علیه آنان و در تنقید از رفتار و کردارشان از زبان رسول خدا صادر گشته و در نزد کتب خود آنان موجود می‌باشد.[[36]](#footnote-36)

## استدلال فخر رازی بر حجّیت اجماع اهل حلّ و عقد

 فخر رازی در تفسیر خود بر حجّیت اجماع اهل حلّ و عقد به آیه شریفه:

 ﴿أَطِيعُواْ ٱللَهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾،[[37]](#footnote-37) استدلال نموده است؛ بیان ایشان در کیفیّت استدلال چنین است:

المسألة الثالثة: اعلَم أنّ قولَه: ﴿وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ یَدُل عِندنا علَی أنّ إجماعَ الأُمةِ حجّةٌ، و الدلیلُ علَی ذلکَ: أنّ اللهَ تعالی أمَر بِطاعةِ أُولی الأمرِ علَی سبیلِ الجزمِ فی هذه الآیةِ، و مَن أمَر اللهُ بِطاعتِه علَی سبیلِ الجزمِ و القطعِ لا بُدَّ و أن یکونَ معصومًا عن الخطأِ، إذ لو لم یَکُن معصومًا عن الخطأِ کان بتَقدیرِ إقدامِه علَی الخطأِ یکونُ قد أمَر اللهُ بمُتابعَتهِ، فَیکونُ ذلکَ أمرًا بِفعلِ ذلکَ الخطأِ، و الخطأ لِکَونِه خطأ مَنهیٌّ عنه، فَهذا یُفضی إلی اجتِماع الأمرِ و النّهیِ فی الفعلِ الواحدِ بالاعتِبار الواحد و إنّه محالٌ؛ فثَبَت أنّ اللهَ تعالی أمَرَ بطاعةِ أُولی الأمرِ علَی سبیلِ الجزمِ، و ثبَت أنّ کلَّ مَن أمَر اللهُ بطاعتِه علی سبیلِ الجزمِ وَجَب أن یکونَ معصومًا عن الخطأِ، فثَبَت قطعًا أنّ أُولی الأمرِ المَذکورَ فی هذه الآیةِ لا بُدَّ و أن یَکونَ معصومًا. ثُمّ نقولُ: ذلکَ المعصومُ إمّا مَجموعُ الأُمّةِ أو بَعضُ الأُمّة؛ لا جائِزٌ أن یکونَ بعضَ الأُمةِ، لأنّا بَیّنّا أنّ اللهَ تعالی أوجبَ طاعةَ أُولی الأمرِ فی هذه الآیةِ قطعًا، و إیجابُ طاعَتِهم قطعًا مشروطٌ بِکَونِنا عارفینَ بِهم قادرینَ علَی الوصولِ إلیهم و الاستفادةِ منهم، و نَحنُ نَعلمُ بِالضَّرورةِ أنّا فی زَمانِنا هذا عاجِزونَ عن مَعرفةِ الامامِ المعصومِ، عاجزونَ عن الوصولِ إلیهم، عاجزونَ عن استفادةِ الدینِ و العِلمِ منهم، و إذا کان الأمرُ کذلکَ عَلِمنا أنّ المعصومَ الّذی أمَرَ اللهُ المؤمنینَ بطاعتِه لیسَ بعضًا مِن أبعاضِ الأُمّةِ، و لا طائفةً مِن

طَوائِفهم. و لَمّا بطَلَ هذا وَجَب أن یکونَ ذلکَ المعصومُ الّذی هو المرادُ بقولِه: ﴿وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ﴾ أهلَ الحَلِّ و العَقدِ مِن الأُمّةِ، و ذلکَ یوجِبُ القَطعَ بأنّ إجماعَ الأُمّةِ حُجّةٌ... الخ.[[38]](#footnote-38)

 در اینجا باید اذعان نمود که استدلال ایشان بر عصمت أُولی الأمر مانند عصمت أوامر الهی و رسول او کاملاً صحیح و متقن است؛ زیرا وجوب اطاعت از أُولی الأمر در ردیف وجوب اطاعت از خدا و رسول او قرار گرفته، و از آنجا که امر الهی و رسول او مصون از خطا و بطلان است، چنانچه در آیۀ شریفه می‌فرماید: ﴿لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ﴾،[[39]](#footnote-39)

 بنابراین چنانچه خود ایشان بیان می‌کنند امکان ندارد خدای متعال خطا و بطلان حکمی را امضاء نماید، و این جمع بین متناقضین و باطل است.

## مغالطۀ فخر رازی در مصداق أُولی الأمر

 امّا اشتباه و یا مغالطۀ ایشان در مصداق أُولی الأمر می‌باشد؛ و از آنجا که ایشان فرد عالم و محقّقی است، و قطعاً می‌داند که مقصود و منظور از این جمله ائمّۀ معصومین علیهم السّلام می‌باشند، لذا خواسته است با یک ظرافت و رندی خاصّی وجوب اطاعت از ائمّۀ هدی را به اهل حلّ و عقد برگرداند و از قبول و التزام به عصمت و بالنتیجه وجوب اطاعت از آنان علی الاطلاق شانه خالی کند.

 ایرادی که به ایشان وارد است اینکه: ملاک وجوب اطاعت از اوامر رسول، عصمت او از خطا و بطلان است؛ حال چگونه می‌توان این موضوع را در اجماع اهل حلّ و عقد احراز نموده، درصورتی‌که فرد فرد آنان مصون از اشتباه و خطا نبوده و این مسئله با کثرت افراد مذکوره مرتفع نخواهد شد؛ و نتیجه در قیاس تابع أخسّ مقدّمات می‌باشد.

 اگر ایشان پاسخ دهند: گرچه نظر به فرد فرد افراد مجمعٌ علیها موجب حکم

به خلل و اشتباه در رأی و نظر است، چنانچه مقتضای طبیعت بشر عادی عدم مصونیّت از ذلّت و خطا است، امّا انضمام این آراء به یکدیگر و اجتماع آنان چنانچه در باب تواتر روایی گفته می‌شود موجب ابتعاد از خطا است به‌نحوی‌که احتمال عدم صحّت و خطا در آن منتفی می‌باشد.

 جواب اینست که: در باب تواتر در اخبار و حدیث، ملاک حکم بر صحّت و مصونیّت بر اساس رؤیت و سمع است و این دو از امور حسّیه می‌باشند، و طبیعی است که اگر تطرّق خلاف در مرئیّ و مسموع برای یک یا چند نفر محتمل شود قطعاً برای عدّۀ کثیر منتفی خواهد بود، و این مسئله از بدیهیّات و اصول مسلّمٌ علیها عند العقلاء بشمار می‌رود؛ و امّا در امور نظریّه که منشأ حدوث و انتزاع آن فکر و حدس و تخمین و ظنّ است مسلّماً اجتماع آراء موجب مصونیّت از خطا و عصمت از انحراف، هم‌چنان‌که در کلام وحی و بیان رسول است نخواهد شد، زیرا رأی و فکر و تصدیق به مسئله اقتضای تحقّق مقدّمات موصِله و علمیّه‌ای را دارد که خود آنان از حیث صحّت و سقم و کیفیّت ترتیب و بالنتیجه وصول به حکم مصون از خطا نیست. چگونه یک بشر عادی با فهم ناقص و ضعیف خود می‌تواند احکام الهی را از مصدر وحی کما هی هی استنباط و استخراج نماید، بدون اینکه خود مستقیماً از آن منبع و مصدر اخذ نموده باشد و یا از واسطه و وسیلۀ ابلاغ که همان نفس متّصل رسول به عالم قدس و حریم وحی است استماع نموده باشد! این از أبده بدیهیّات و أوضح امور واضحه است، که هیچ عقل سلیمی در بطلان آن نمی‌تواند شکّ و ریبی بخود راه دهد؛ چنانچه ما به‌طور وضوح در طول تاریخ، چه در مسائل فقهیّۀ شرعیّه و چه در مسائل عرفیّه و اجتماعیّه نقصان و بطلان حکم مجمعٌ علیه را به کرّات و مرّات دیده و تجربه کرده‌ایم.

 جالب اینکه خود ایشان بدنبال بحث در این مطلب می‌گویند:

الفرع الثانی: اختَلفوا فی أنّ الإجماعَ الحاصلَ عَقیبَ الخلافِ هل هو حجّةٌ؟ و الأصحُّ أنّه حجّةٌ، و الدَّلیلُ علیه هذه الآیةُ؛ و ذلکَ لأنّا بَیّنّا أنّ قولَه: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ یَقتضی وُجوبَ طاعةِ جُملةِ أهلِ الحلِّ و العقدِ من

الأُمةِ، و هذا یَدخُل فیهِ ما حَصل بعدَ الخلافِ و ما لم یَکن کذلِک، فَوَجبَ أن یکونَ الکلُّ حجّةً.[[40]](#footnote-40)

## تناقض گویی فخر رازی در استدلال بر حجّیت اجماع

 ایرادی که بر مطلب ایشان مترتّب می‌شود اینست که: ایشان علّت موجبۀ حجّیت اجماع را اتّفاق آراء دانسته‌اند، گرچه این اتّفاق پس از اختلاف در حکم از جانب فقهاء تحقّق یابد؛ بنابراین وجوب اتّباع از مجمع علیه مادامی است که این اتّفاق مستمرّاً بقاء داشته باشد، و به مجرّد زوال آن طبعاً اجماع منتفی و وجوب متابعت از آن نیز منتفی خواهد شد. و در نتیجه همان محالیّتی که خود ایشان در صورت عدم مصونیّت از خطا در کلام غیر معصوم قائل شدند در اینجا نیز پیش خواهد آمد، زیرا حکم مترتّب بر اجماع به لحاظ بقاء وصف عنوانی مستمرّاً خواهد بود و علّت محدثه بمعنای علّت مبقیه الی أبد الآباد نمی‌باشد، بلکه تأثیر آن مشروط به بقاء آن است؛ و همان‌طور که حدوث آن بر اساس فکر و تأمّل و رعایت جوانب و قرائن و شواهد پس از اختلاف حاصل شده است ممکن است بقاء آن به لحاظ طروّ قرائن و شواهد دیگری و لو عند بعض الاشخاص لا کلّهم به خطر افتد؛ و علیهذا آن اجماع اهل حلّ و عقد که زمانی به‌واسطۀ نفس الوجودش موجب تنجّز حکم و واجب الاتّباع بوده است اکنون بدون هیچ حیثیّت ملزمه و موجبی از حیثیّت تأثیر و ایجاب ساقط گردیده و باطل خواهد شد.

 با توجّه به مطلب مذکور اصل این اجماع ثبوتاً و نفیاً تفاوتی را در ترتّب حکم و عدم آن به‌وجود نخواهد آورد.

 علاوه بر این اشکال، ایراد دیگری که بر این اجماع (اهل حلّ و عقد) وارد است اینست که: در کدام اجماع شما سراغ دارید که تمامی اهل حلّ و عقد در همۀ بلاد در زمان واحد بر این مسئله اتّفاق نظر داشته باشند؟ آیا در زمان بیعت با أبوبکر چنین اجماعی محقّق شد؟ حال صرف نظر از تصریحات و نصوص متواتره از رسول

اکرم مبنی بر خلافت و حکومت و ولایت أمیرالمؤمنین علی بن أبی‌طالب علیه السّلام و مخالفت صریح امّت با این نصوص، آیا تمامی اهل حلّ و عقد با این خلافت و امارت موافقت کردند؟! آیا علی بن أبی‌طالب و سلمان و اباذر و مقداد و عمّار و طلحه و زبیر و عبّاس و دیگران از اهل حلّ و عقد نبودند؟ آیا مالک بن نویره که رسول خدا بشارت بهشت را در زمان حیاتش به او داد و از بیعت با أبوبکر سر باز زد تا اینکه به دست خالد بن ولید به‌طور غدّارانه و مکّارانه به شهادت رسید، از اهل حلّ و عقد نبود؟[[41]](#footnote-41)

 مضافاً بر این آیا خود أبوبکر بارها بر فراز منبر اعتراف به قصور و ضعف و عدم لیاقت خود برای إمارت و خلافت بر مسلمین نکرد؟[[42]](#footnote-42) و آیا خود عمر بر فراز منبر اعتراف ننمود که بیعت با أبوبکر اشتباه بوده است و خداوند مسلمین را از شرور آن در امان بدارد؟[[43]](#footnote-43)

 این چه اجماعی است که خود صاحبان اصلی آن این‌چنین اعتراف بر تقلّب و

بطلان آن می‌کنند، و در عین حال جناب فخر رازی و دیگر از علماء اهل‌سنّت بر وجوب متابعت از آن و قبول لوازم آن اصرار می‌ورزند؟ و آیا این خود گرفتار شدن به همان عویصه و محالیّتی که خود معترف به آن بود (اجتماع امر و نهی در حکم واحد) نیست؟

## ایراد فخر رازی بر عقیدۀ شیعه در مسئلۀ امامت

 سپس ایشان به ردّ عقیدۀ شیعه بر خلافت بلافصل أمیرالمؤمنین و یازده فرزندش علیهم السّلام می‌پردازد و مطلب را چنین ادامه می‌دهد:

و أمّا حَملُ الآیةِ علَی الأئمّةِ المَعصومینَ علَی ما تَقولهُ الرَّوافِضُ فَفی غایةِ البُعدِ لِوُجوهٍ: أحدُها: ما ذَکرناهُ أنّ طاعتَهم مَشروطةٌ بِمعرفتِهم و قُدرةِ الوُصولِ إلیهم، فَلَو أُوجِبَ علینا طاعتُهم قبلَ مَعرفتِهم کان هذا تکلیفَ ما لا یُطاقُ، و لو أُوجِبَ علینا طاعتُهم إذا صِرنا عارفینَ بِهم و بِمَذاهبِهم صارَ هذا الإیجابُ مَشروطًا، و ظاهرُ قولِه: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ یَقتضی الإطلاقَ. و أیضًا فَفی الآیةِ ما یَدفَعُ هذا الاحتمالَ؛ و ذلکَ لأنّهُ تعالَی أمَر بِطاعةِ الرّسولِ و طاعةِ أُولی الأمرِ فی لَفظةٍ واحدةٍ، و هو قولُه: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾، و اللَفظةُ الواحدةُ لا تَجوزُ أن تکونَ مُطلقةً و مَشروطةً معًا؛ فَلمّا کانَت هذه اللَفظةُ مُطلقةً فی حقِّ الرّسولِ وَجَب أن تکونَ مطلقةً فی حقِّ أُولی الأمرِ.

الثانی: أنّه تعالَی أمَر بطاعةِ أُولی الأمرِ و أُولو الأمرِ جَمعٌ، و عندَهم لا یکونُ فی الزّمانِ إلّا إمامٌ واحدٌ، و حَملُ الجمعِ علَی الفردِ خلافُ الظّاهِر.

و ثالثُها: أنّه قال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، و لو کان المرادُ بِأُولی الأمرِ الإمامَ المَعصومَ لَوَجبَ أن یُقالَ: فَإن تَنازَعتُم فی شَی‌ءٍ فَرُدّوه إلی الإمامِ، فَثَبت أنّ الحقَّ تفسیرُ الآیةِ بما ذَکَرناه.[[44]](#footnote-44)

## جواب از ایراد فخر رازی در مورد عدم معرفت اُولی الأمر

 و امّا جواب از عدم معرفت أُولی الأمر و اطلاق آیه در وجوب اطاعت و عدم مشروطیّت آن به معرفت اینست که: ترتّب حکم بر موضوع مشروط به معرفت آن نخواهد بود و الاّ محذوریّت در دور حاصل خواهد شد. معرفت موضوع از

شرایط عقلیّۀ وجود خارجی و عینی او است، و وجوب یا حرمت بالنسبه به آن مطلق است نه مقیّد. مثلاً در آیه حرمت خمر که می‌فرماید:

﴿إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾...،[[45]](#footnote-45)

 حکم حرمت معلّق و مشروط به معرفت خمر و سایر محرّمات مذکوره نیست بلکه مطلق است؛ و همین‌طور است در آیۀ شریفه: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾. و از آنجا که رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم با اسناد فریقین مصداق أُولی الأمر را برای امّت بیان کرده‌اند،[[46]](#footnote-46) دیگر چه جای ابهامی در تشخیص مصادیق آن برای مکلّف باقی می‌ماند! و شیعه از سَرِ خود و بدون دلیل حکم به مصداقیّت آن در ائمّۀ معصومین علیهم السّلام نکرده است.

 علاوه بر آن رجوع فرد عامی و جاهل به عالم در هر دو طرف حکم و موضوع، حکمی فطری و عقلی است، و با احراز اعلمیّت و افضلیّت ائمّۀ معصومین علیهم السّلام از همۀ امّت بین الفریقین می‌توان با رجوع به آنان رفع جهالت و ابهام نمود، الاّ اینکه غرض و عناد و هوای نفسی مانع گردد؛ و از مثل ایشان بعید بلکه محال است که به این مطلب با این وضوح و جلاء نرسیده باشند. جایی که همۀ علمای سنّت و جماعت و بالأخصّ ائمّۀ اربعۀ آنان تصدیق و اعتراف به علوّ مقام و شأن و اعلمیّت ائمّۀ شیعه علیهم السّلام دارند، دیگر چه جای بحث و استدلال و توجیه و تطویل بلاطائل و بافتن یک مشت ترّهات و اباطیل و إضلال خلق حیران و سرگردان است!

 و امّا اینکه ایشان می‌گویند: در آیۀ شریفه امر به رجوع به خدا و رسول و أُولی الأمر شده است، درصورتی‌که أُولی الأمر بنا بر مذهب شیعه بالفعل وجود خارجی ندارد؛ جواب آن است که: خدا و رسول او نیز وجود مرئیّ در منظر و مشهد افراد

ندارند، پس همان‌طور که اطاعت از خدا در قرآن و اطاعت رسول او در سیره و روایات مأثورۀ از آن حضرت است، اطاعت أُولی الأمر در وجوب اخذ به روایات از ائمّه علیهم السّلام محقّق می‌گردد، و اطلاق لفظ جمع بر آنان به لحاظ وجود خارجی آنان در دوازده نفر است. مثل اینکه بگوییم: واجب است انسان از عالمان و فقهاء تبعیّت و تقلید نماید (یعنی از یک نفر)، حال ممکن است در یک زمان یک عالم و فقیه وجود داشته باشد و در زمان دیگر چند نفر، هیچ تفاوتی نمی‌کند.

## پاسخ به اشکال فخر رازی در عدم انطباق آیه بر ائمّه علیهم السّلام

 و امّا ایرادی که بر آیۀ مبارکه از حیث انطباق آن بر ائمّۀ هدی علیهم السّلام از نظر او با اهمّیت و غیر قابل پاسخ می‌نماید اینست:

 در آیۀ شریفه پس از وجوب اطاعت از خدا و رسول و أُولی الأمر می‌فرماید: اگر پس از این باز در موردی از موارد دچار تردید و تنازع شدید باید آن را از آیات الهی و سنّت رسول خدا استخراج نمایید؛ درحالی‌که اگر مقصود از أُولی الأمر ائمّۀ معصومین علیهم السّلام باشند باید مردم را همانند ارجاع به خدا و رسول به ائمّه علیهم السّلام ارجاع نماید و بفرماید: فَرُدّوه إلی اللهِ و رسولهِ و أُولی الأمر منکُم؛ بنابراین به مقتضای فصل در موارد تنازع بین الله و رسول و أُولی الأمر استفادۀ عدم عصمت و احراز خطا و اشتباه در ائمّۀ معصومین علیهم السّلام می‌شود، زیرا ملاک رجوع فقط عصمت است و بس.

 اولاً: این ایراد منقوض است به تفسیر أُولی الأمر به اجماع اهل حلّ و عقد که خود ایشان این اجماع را معصوم و منزّه از خطا و اشتباه می‌دانند، و اگر ملاک رجوع به الله و رسول عصمت در فعل و گفتار است به همین ملاک باید به أُولی الأمر نیز ارجاع شود، درحالی‌که این‌چنین نیست.

 اگر پاسخ دهند که: با وجود اجماع دیگر تنازعی نخواهد بود، و ارجاع به الله و رسول در این آیه در مواردی است که اجماع محقّق نشده است.

 جواب اینست که: آیه اطلاق دارد در دو مورد حضور و عدم حضور أُولی الأمر؛ زیرا پس از اطاعت از الله و رسول و أُولی الأمر مسئلۀ تنازع و شکّ در تکلیف

را مطرح می‌کند، و با فرض وجود أُولی الأمر باز تنازع در حکم موجود می‌باشد.

 ثانیاً: از این بیان روشن می‌گردد که أُولی الأمر عنوان مُشَرِّع نیست، بلکه مبیّن و موضّح است. تشریع به‌واسطۀ کتاب و سنّت رسول اکرم تحقّق می‌یابد؛ امّا أُولی الأمر افرادی هستند که همان آیات و احکام کلّیه را به‌صورت فروعات و تقسیم به مصادیق بسط داده، به مرحلۀ ظهور و بروز و تفصیل در می‌آورند؛ و اینان قطعاً باید معصوم باشند تا بتوانند از کلّیات احکام بدویّه و اصول ملاکات تشریعیّه جزئیات و فروعات و مصادیق را مشخّص و مبرهن نمایند؛ و این مهمّ قطعاً از عهدۀ اهل حلّ و عقد بر نخواهد آمد. زیرا اهل حلّ و عقد قادر بر تفصیل و توضیح مجملات و تفریع فروع از کلّیات اولیّه احکام نمی‌باشند؛ کجا اهل حلّ و عقد می‌توانند از آیۀ صلاة و صوم و زکات و حجّ و امثالها استخراج فروع و استنباط آن را بنمایند؟ کجا اهل حلّ و عقد از آیات متشابهات قادر بر کشف اسرار و تبیین معضلات آنها هستند؟

 بنابراین قطعاً أُولی الأمر باید از نقطۀ نظر احاطۀ علمی و معرفت به احکام به نفس مبدأ تشریع متّصل، و با قلب و ضمیر خود بیّنات از احکام و معارف را درحالی‌که معصوم از خطا و اشتباه و بطلان هستند بمنصّۀ ظهور و شهود درآورند. و آیۀ شریفه که وجوب رجوع به خدا و رسول را در مورد تنازع بیان می‌کند بدین معنا است که این مسئله در جایی است که أُولی الأمر وجود نداشته باشد و دسترسی به آنان ممکن نباشد.

## اطلاق وجوب اطاعت از اُولی الأمر در اخذ به روایات آنها

 بنابراین اطلاق آیه در وجوب اطاعت از أُولی الأمر بمعنای اخذ به روایات و اخباری است که از ناحیۀ آنان (چه مشافهةً و چه استناداً) به انسان می‌رسد؛ و تنازع در امور در جایی است که دسترسی به آنان برای حلّ مورد مختلفٌ فیه مقدور نباشد، چنانچه در زمان ائمّه علیهم السّلام بسیار برای شیعیان این مسئله اتفاق می‌افتاد. و روایات وارده از ائمّۀ معصومین علیهم السّلام دالّ بر ارجاع مورد به کتاب الهی و سنّت معروفه و مشهوره بر این اساس است. و چه‌بسا ممکن است این مسئله با ورود اخبار متعارضه از جانب ذوات مقدّسه برای فقیه حاصل شود؛ و لذا کلّیات احکام در قرآن و روایات مأثوره از نبیّ اکرم که به‌صورت احکام و قوانین و قواعد کلّیه در

دست فقیه است می‌تواند مرجع و مستند برای رفع شبهه و ابهام در موارد مختلفٌ فیها قرار گیرد.

 بنابراین مصداقیّت ائمّۀ معصومین علیهم السّلام هیچ محذوری را در مفاد و معنای آیه به‌وجود نمی‌آورد؛ و اگر قرار باشد وجود و حضور آنان در مرئی و منظر اشخاص موجب اختلال در معنای آیه شریفه باشد، اجماع اهل حلّ و عقد بنا بر تفسیر و معنای فخر رازی نیز چنین است؛ زیرا بنا بر تفسیر ایشان اجماع اهل حلّ و عقد معصوم است، و با فرض وجود عصمت دیگر ارجاع مسئله به خدا و رسول معنا ندارد.

 و اگر ایشان بگویند: فرض مسئله در جایی است که اجماع اهل حلّ و عقد بر آن محقّق نگشته است.

 پاسخ اینست که: همین لحاظ در مصداقیّت ائمّۀ معصومین علیهم السّلام متصوّر است، و با وجود و حضور خارجی و عینی آنان در نزد مکلّفین دیگر نزاع و شبهه‌ای در مورد و حکم نخواهد بود تا مسئله به خدا و رسول او ارجاع گردد؛ بلکه این مطلب در جایی است که مکلّف از وصول به آنان و حلّ مشکل خویش به‌واسطۀ وجود موانع (چنانچه در زمان خلفای جور اتفاق افتاد) و یا به‌واسطۀ غیبت امام علیه السّلام (چنانچه در زمان امامت حضرت بقیّةالله ارواحنا فداه بنا بر مصلحت و اقتضای مشیّت الهیّه محقّق گردید) عاجز باشد.

 بنا بر آنچه گذشت طبق تفسیر فخر رازی نه تنها اجماع اهل حلّ و عقد موجب عصمت نخواهد شد، بلکه نفس تحقّق اجماع بر این اساس موجب زوال آن با اندک تحوّل و تبدّل در آراء (ولو بنحو موجبۀ جزئیّه) خواهد بود. و نیز در آیۀ شریفه هیچ دلالتی بر حجّیت این اجماع (ولو بر فرض وقوع) وجود ندارد، و چاره‌ای جز پذیرش حق و انقیاد در برابر تقدیر و مشیّت الهیّه در انحصار أُولی الأمر بر وجود حضرات معصومین علیهم الصلاة و السّلام نمی‌باشد.

## تبیین روایت لا تَجتمِعُ أُمّتی علَی ضَلالةٍ أو علَی خَطاءٍ

 و امّا حلّ مسئلۀ خبر مأثور از رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم که فرمود: لا تَجتمِعُ أُمّتی علَی ضَلالةٍ أو علَی خَطاءٍ، همان‌طور که از حضرت امام علی النقی

علیه السّلام منقول است و خود آن حضرت این معنا را روشن و تبیین فرموده‌اند اینست:

 اگر در مسئله‌ای بین افراد امّت آن‌چنان اتفاق نظر و رأی وجود داشته باشد که هیچ فردی حتّی تصوّر خلاف را نسبت به آن نمی‌کند، و مانند شمس فی رائعة النّهار انکار آن جز مکابره و کتمان امر محتوم و بدیهی نمی‌باشد، قطعاً این مسئله از ضروریات دین بوده است، و ضروری دین چیزی نیست که کسی بتواند اندک تشکیکی در آن بنماید. بنابراین باید بین ضروری دین و بین اتّفاق آراء افرادی خاصّ بر حکمی از احکام تفاوت قائل شد، که در صورت أُولی واجب الاتّباع و در صورت ثانیه حکم متفاوت خواهد بود. لذا امام علیه السّلام مسئله را متوجّه امّت به تمامها و کثرتها می‌نمایند نه اینکه متوجّه اهل حلّ و عقد بنمایند، و بینهما بونٌ بعیدٌ ما بین المشرق و المغرب.

 و امّا اینکه در بعضی از بیانات بزرگان، اشکال وارد بر این حدیث را طبق تفسیر فخر رازی و دیگران این‌طور تقریر فرموده‌اند:

 «در حدیث مرویّ از رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم بر فرض صحّت سند، اجتماع بر خطا را منتفی دانسته است نه انتفاء خطا را در صورت اجتماع» این حقیر معنای محصّلی برای آن نیافتم؛[[47]](#footnote-47) زیرا حکم به انتفاء خطا بر فرض وجود وصف عنوانی (اجتماع) تفاوتی را در هر دو شقّ مسئله نمی‌پذیرد (چه اینکه بگوییم: اجتماع امّت بر امر خطا و ضلال منتفی است، و یا اینکه بگوییم: در صورت اجتماع امّت خطائی متوجه آنان نمی‌باشد) زیرا قطعاً مقصود و منظور از فرمایش رسول خدا اجتماع عینی و جسمی آنان در مکان معیّن نیست ـ که این امری تقریباً محال می‌باشد ـ بلکه مراد اینست که: اجتماع در فکر و نظر و رأی محقّق باشد، ولو اینکه هر کدام از افراد در گوشه‌ای از نقاط دینا زندگی کنند و ارتباطی با یکدیگر نداشته باشند؛ و این

همان ضروری بودن حکم است که با اتّفاق آراء متفاوت است.

 و در این صورت نیازی نیست که گفته شود: این روایت اجتماع همۀ امّت را اثبات می‌نماید، و در ضمنِ امّت امام علیه السّلام وجود دارد، پس از این جهت حجّیت آن اثبات می‌شود.

 البتّه با غضّ نظر از تفسیر امام هادی علیه السّلام در مقام بحث و احتجاج با امثال فخر رازی و علماء عامّه می‌توان گفت: مقصود رسول اکرم از اجتماعِ امّت قطعاً اجتماع از روی مشورت و فحص و استقصاء آراء شاخصین در رأی و نظر است، و چنانچه این مطلب از روی صدق و صفا و حسن نیّت و اخلاص العمل للّه صورت پذیرد، خدای متعال حکم صواب و رأی مصاب را بر این اجتماع القاء خواهد کرد. حال باید از اینان پرسید: آیا پس از زمان رحلت رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم این‌چنین اجتماعی و اجماعی با این خصوصیّت واقع گردیده است؟!!

 در اینجا باید اذعان و اعتراف نمود که متأسفانه تاریخ پاسخ مثبتی به این پرسش نخواهد داد.

 باری بحث از آیۀ شریفه گرچه قدری بطول انجامید، اما از آنجا که عمدۀ استدلال اهل‌سنّت بر حجّیت اجماع اهل حلّ و عقد بر این آیه مستقرّ است، و به‌خصوص فضلاء از ایشان مدار حجّیت خلافت خلفاء را بر استناد از روایت مروّیۀ از رسول اکرم و تأیید آیۀ شریفه قرار داده‌اند، لذا توسعۀ بحث به این مقدار خالی از لطف و استفاده نبود؛ فعلیهذا به دنبالۀ بحث از روایت مأثورۀ از رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم می‌پردازیم.

 چنانچه ذکر شد یکی از ادلّۀ قابل توجّه عامّه بر حجّیت اجماع، روایت منقوله از رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم است که فرمود: لا تَجتمِعُ أُمّتی علَی ضَلالةٍ؛ و از این روایت بر عصمت اجماع استدلال می‌نمایند. و نظیر این روایت است که فرمود: لا تَجتَمِعُ أُمّتی علَی خَطاءٍ، که البتّه اخصّ است بالنسبة به روایت ضلالةٍ. و هم‌چنان‌که در ردّ کلام فخر رازی گذشت روشن شد که:

## پاسخ به استدلال عامّه در تمسّک به لا تَجتمِعُ أُمّتی علَی ضَلالةٍ بر عصمت اجماع

 اولاً: مقصود از اجتماع امّت، اجتماع بر ضروریات دین است، چنانچه از فرمایش امام هادی علیه السّلام به دست می‌آید.

 ثانیاً: بر فرض حمل بر اجماع اهل حلّ و عقد، کجا یک هم‌چنین اجماعی که جمیع اهل حلّ و عقد را شامل شود در طول تاریخ محقّق شده است؟! بنابراین نفس فرض تحقّق موضوع موجب نفی و حکم به عدم آن و بالنتیجه لغویّت کلام نبی است، زیرا شرط تحقّق موضوع در هیچ برهه‌ای از تاریخ اتّفاق نیفتاده است.

 ثالثاً: بر فرض حمل آن بر اجماع اهل حلّ و عقد در مدینة النّبی و اصحاب آن حضرت، باز یک چنین اجماعی با وجود افراد مخالف عدیده از بزرگان صحابۀ رسول خدا در مواقع و موارد مختلفه ناقض موضوع و موجب عدم تحقّق آن خواهد بود.

 رابعاً: با وجود نصوص متواتره از رسول خدا بر تبیین مسائل حیاتی در مواقع مختلفه، چون اثبات ولایت امیر مؤمنان علی بن أبی‌طالب علیه السّلام، چگونه حکم به عصمتِ اجماع با وجود مخالفت با کلام صریح رسول خدا می‌شود! و این نیست جز جمع متناقضین؛ و فخر رازی و امثال او چه پاسخی برای این مسئله دارند؟

 خامساً: تطرّق احتمال خطا هم‌چنان‌که در رأی واحد می‌رود در اجتماع آحاد نیز محتمل است، و کثرت آراء شخصیّه آن را از مشمولیّت احتمال خارج نمی‌سازد و موجب طروّ احتمال و دخول آن به حیطۀ عصمت نمی‌گردد؛ زیرا عصمتی که در کلام شارع و حاملان شریعت (ائمّۀ معصومین علیهم السّلام) وجود دارد بر اساس استناد آن به علم الهی و منبع وحی است، که آن خارج از مرتکزات ذهنی و قیاسات بشری و تفکّرات متعارفه است، و رأی انسان در محدودۀ علوم و فنون بشری در آن راه ندارد ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ \* إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾،[[48]](#footnote-48) و این شرط در اجتماع آحاد اشخاص ولو بلغَ ما بلغ مفقود است. چنانچه به رأی العین این مسئله برای همۀ افراد

در همۀ ملل و اقوام ثابت است که در مسئله‌ای اجماع بر جهتی حاصل و پس از گذشت زمان و ظهور تغییرات و تحوّلات، خطا و نقصان آن رأی ظاهر و بارز می‌گردد. و این نکته همان نکتۀ اساسی و محوری است که رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم کراراً و مراراً در حدیث شریف: إنّی تارِکٌ فیکُمُ الثَّقَلَین کتابَ اللهِ و عِترَتی، ما إن تَمَسَّکتُم بِهِما لَن تَضِلّوا أبَدًا،[[49]](#footnote-49) بدان تصریح فرمود؛ و در اینجا کلام عترت را مانند کلام الله مجید مصون از خطا و نقصان قلمداد نمود، و با عبارت لَن تَضِلّوا أبدًا اثبات عصمت را فرمود. زیرا دیگران با تمسّک به قرآن و رفض عترت موجب ضلالت و خسران خود گشتند؛ و اگر کلام اهل‌بیت علیهم السّلام همچو قرآن کریم معصوم نبود چگونه فلاح و مصونیّت مترتّب بر آن خواهد شد؟

## تأکید رسول خدا به اجماع امّت جهت حفظ وحدت است نه اثبات عصمت

 آری در اینجاست که یا باید به انکار و نفی این حدیث از رسول خدا متوسّل شد، و یا حکم به عصمت کلام و رأی اهل‌بیت رسول‌الله علیهم الصلوة و السّلام نمود، و قسم ثالثی وجود ندارد. و گرچه اهل‌سنّت عباراتی از رسول خدا همچون: الشَّیطانُ معَ الواحدِ و هو معَ الاثنَین أبعَد،[[50]](#footnote-50) و یا: مَن سَرَّهُ بُحبوحةُ الجَنّةِ فَلیَلزَمِ الجَماعةَ...[[51]](#footnote-51) و امثالهما نقل می‌کنند، ولیکن در هیچ‌کدام از این عبارات مسئلۀ عصمت اثبات نمی‌شود؛ و چنانچه گذشت عدم طروّ احتمال خطای در قضیّۀ متواتره بر اساس استناد آن به حسّ است نه به حدس و رأی.[[52]](#footnote-52)

 شکّی نیست که حکم بر اساس مشاوره و کثرت رأی دورتر است از خطا تا حکم انفرادی و شخصی؛ ولی این مسئله با مسئلۀ عصمت متفاوت است و کلام رسول خدا در تأیید جماعت و مشورت بر اساس همین اصل استوار است، چنانچه از خود آن حضرت فریقین روایت می‌کنند: لا تَزالُ طائِفةٌ مِن أُمتی قائمةٌ علَی الحقّ.[[53]](#footnote-53)

 این روایت تصریح دارد بر اینکه مسئلۀ جماعت و اجتماع مسلمین و تأکید بر حفظ آن (چنانچه از بیهقی و طبرانی و فخر رازی و ابن أبی الحدید و حاکم نیشابوری و احمد حنبل و سایر علمای عامّه و نیز بعضی از خاصّه نقل شده است، مانند روایت: مَن خَرجَ مِن الجَماعةِ قیدَ شِبرٍ فقَد خَلع رَبَقةَ الإسلامِ...،[[54]](#footnote-54) و یا: مَن فارَقَ الجماعةَ ماتَ...،[[55]](#footnote-55) و یا: یَدُ اللهِ مَع الجماعةِ...،[[56]](#footnote-56) و امثالها) به جهت حفظ وحدت مسلمین است نه به جهت وجود ملکۀ عصمت در آن؛ زیرا حکم رسول خدا بر قوام بر حقّ برای طائفه‌ای از امّت نه برای جمیع آن، و اجتماع آن خود دلیل است که باید این طائفه دارای تمایز و خصوصیّتی جدای از سایر افراد باشند. حال باید سؤال کرد این طائفه کدامند؟ و رسول خدا در زمان حیات خویش کدام فریق را پیوسته و دائماً قرین و مصاحب با حقّ قرار داده است؟ و در اینجا چاره‌ای جز پذیرش و اعتراف به حدیث متواتر از رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم نیست که فرمود:

## مراد رسول خدا از طائفه‌ای که قوام بر حق دارند أمیرالمؤمنین علیه السّلام و شیعیان اوست

 یا علیُّ أنتَ و شیعتُک هُم الفائِزونَ![[57]](#footnote-57) یا: علیٌّ معَ الحقِّ و الحقُّ مع علیٍّ،[[58]](#footnote-58) و یا: اللهمّ أدِرِ الحقَّ مَعهُ حَیثُما دارَ؛ که تمامی این جملات در کتب عامّه مضبوط می‌باشد.

 بنابراین اگر نگوییم که مقصود رسول خدا از امّت همان گروه و طائفۀ خاصّ از شیعیان أمیرالمؤمنین علیه السّلام است که خود بارها به این نکته تصریح فرمود، پس با وجود کثرت فِرَق و اختلاف مذاهب و مکاتب چه افرادی می‌توانند در تحت این عنوان قرار گیرند؟ در خودِ عامّه چهار مذهب و مکتب وجود دارد و هر کدام از آنها دارای شُعَب و نِحَل مختلف می‌باشند، و در شیعه نیز اقوام و ملل مختلفه و ادیان

متفاوته موجود است، از امثال زیدیه و کیسانیّه، اسماعیلیّه، واقفیّه و امثالهم، پس منظور رسول خدا چیست؟

 و لذا باید گفت: مقصود و منظور آن حضرت نه آن است که هر فردی به صرف انتساب به أمیرالمؤمنین و اهل‌بیت علیهم السّلام و انتحال به این مکتب در زمرۀ شیعیان واقعی و حقیقی آنها قرار می‌گیرد، چه‌بسا افرادی که بحسب ظاهر معنون به این عنوان بوده امّا هیچ بویی و سهمی از تشیّع و متابعت از مکتب اهل‌بیت علیهم السّلام نبرده باشند، بلکه شیعه و طائفه‌ای که مقصود رسول خدا از این اتصّاف می‌باشد افرادی هستند که خود را صد در صد وقف راه و مسیر و مکتب أمیرالمؤمنین علیه السّلام نموده‌اند، و هر آنچه او بپسندد برای خود می‌پسندند و هر آنچه او مکروه بدارد برای خود مکروه می‌شمارند، و به صرف انتساب به آن حضرت و تبلیغ آن مکتب و متظاهر به ظواهر تشیّع اکتفاء نمی‌کنند؛ و اینانند اصحاب خاصّ آن حضرت و سایر ائمّۀ معصومین علیهم الصلوة و السّلام.

## حدیث إنّ أصحابی کالنُّجوم در مورد اصحاب خاصّ أمیرالمؤمنین علیه السّلام است

 چنانچه از رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم مرویست که فرمود: إنّ أصحابی کالنُّجومِ، بِأیِّهِم اقتَدیتُم اهتَدَیتُم؛[[59]](#footnote-59) و عامّه با سوء استفاده از این حدیث آن را بر

هر فاسق و فاجری و متهتّکی تطبیق می‌دهند، درحالی‌که طبق فرمایش امام صادق علیه السّلام این حدیث مربوط است به اصحاب خاصّ أمیرالمؤمنین علیه السّلام که پس از رسول خدا با پذیرش خلافت غاصبه و بیعت با حکومت جائره بدعت در دین نگذاردند و عهد وثیق خود را با رسول و وصیّش زیر پا نگذاردند و کاملاً مطیع و منقاد صاحب ولایت گشتند. زیرا در این افراد وجه مشترک اقتداء تام و اقتضاء کامل به مسیر و مکتب مولایشان علی بن أبی‌طالب علیه السّلام است، و این نقطۀ مشترک موجب وحدت مسیر و اتّحاد در فکر و رأی و طریق است؛ پس رجوع به هر کدام در واقع رجوع به مبدأ و مصدر و سرچشمۀ وحدت است. امّا در سایر فرق و حتّی در خود مدّعیان تشیّع بدون حیازت این شرط اساسی، مدار عمل و محور حیات بر تشتّت و اختلاف و تباین است، فلهذا رجوع به آنها سقوط در ضلالت و هلاکت است، چنانچه در این مسئله

روایات و اخبار به حدّ وفور در کتب فریقین وارد شده است.

## استدلال اهل‌سنّت به روایت: ما رَأی المُسلِمونَ حَسَناً و پاسخ آن

 از جمله ادلّه‌ای که اهل‌سنّت بر حجّیت اجماع اقامه می‌کنند روایتی است ـ به زعم ایشان ـ منقول از رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم که فرمود:

ما رَأی المُسلِمونَ حَسَنًا فَهو عندَ اللهِ عزّوجلّ حَسَنٌ، و ما رَأی المسلِمونَ سَیِّئًا فَهو عندَ اللهِ تعالَی سَیِّئٌ.

 این حدیث از روایات معروفه و مشهورۀ نزد عامّه است که گاهی برای حجّیت استحسان و گاهی به جهت حجّیت اجماع بدان استناد نموده، و بالنتیجه از آن در اثبات و تأیید خلافت أبی‌بکر استفاده می‌کنند.

 ابن أبی الحدید در شرح نهج البلاغه به نقل از کتاب السقیفة أبوبکر احمد بن عبدالعزیز جوهری می‌نویسد:

قال أبو بکرٍ: حَدَّثنا أحمدُ بنُ عبدِ الجَبّارِ العَطارُدی، عن أبی بکرٍ بنِ عیّاشِ، عن زیدِ بنِ عبد الله قال: إنّ اللهَ تعالَی نَظَر فی قُلوبِ العِبادِ، فوَجَد قلبَ محمّدٍ علیه الصلاةُ و السلامُ خیرَ قلوبِ العبادِ فاصطَفاه لِنَفسه و ابتَعَثه بِرسالتِه، ثُمّ نَظَر فی قلوبِ الأُممِ بعدَ قلبِه، فوجَد قلوبَ أصحابِه خیرَ قلوبِ العبادِ فجَعَلهم وُزَراءَ نبیِّه یقاتِلون عن دینِه؛ فَما رَأی المسلمونَ حَسَنًا فهو عندَ اللهِ حَسَنٌ، و ما رَأی المسلمونَ سَیِّئًا فَهو عندَ اللهِ سَیّئٌ.

قال أبو بکرِ بن عیّاشٍ: و قد رَأی المسلمونَ أن یُوَلّوا أبا بکرٍ بعدَ النّبیِّ صلّی الله علیه (و آله) و سلّم، فکانَت وِلایتُه حسَنَةً.[[60]](#footnote-60)

 البتّه واضح است که اشکال بر استدلال به این روایت نیازی به توضیح و تفصیل ندارد؛ ولی از باب مثال صرفاً به کلام ابن حزم در الإحکام فی اصول الأحکام اکتفا می‌کنیم:

واحتَجّوا فی الاستِحسانِ بقَولٍ یَجری علَی ألسِنَتهِم و هو: ما رَآه المسلمونَ حَسَنًا فَهو عندَ اللهِ حَسَنٌ، و هذا لا نَعلَمُه یُسنَد إلَی رسول الله صلّی الله علیه و

آله و سلّم مِن وَجهٍ أصلًا، و أمّا الّذی لا شَکَّ فیهِ، فإنّهُ لا یوجَد البتّةَ فی مُسندٍ صحیحٍ و إنّما نَعرِفه عن ابنِ مسعودٍ[[61]](#footnote-61)...[[62]](#footnote-62)

 بنابراین بحث از این روایت و نقاش در آن لا طائل تحته است.

 در اینجا مناسب است از آنها سؤال شود: اگر اجتماع امّت دلیل بر عصمت و حجّیت آن خواهد بود، پس روایت معروفۀ از رسول خدا که فرمود: اختلافُ أُمّتی رَحمةٌ را چه باید کرد؟! و اگر اختلاف در رأی و حکم مقتضای رحمت و رأفت پروردگار است، پس چگونه ضدّ آن که اجتماع امّت است حجّت و مخالفت با آن حرام و معصیت است؟! و اگر در مسئلۀ خلافت این اختلاف که خود رحمت و عنایت از جانب حق است محقّق شود، پس چگونه است که متابعت از آن و ترتیب اثر بر آن خرق اجماع مدّعا و موجب ضلال و عصیان خواهد بود؟! آیا این جز جمع بین متناقضین و قبول تناقض است؟ و اگر این اختلاف رحمت است، پس چرا با متخلّفین از بیعت با أبوبکر آن‌چنان برخورد کردند؟!

 تا اینجا تمام ادلّه‌ای که عامّه جهت حجّیت اجماع بر مبنای خود اقامه کرده‌اند بیان شد، و از میان همۀ آنها حدیث عدم اجتماع امّت بر ضلالت و خطا در دلالت بر مراد و منظور ایشان صریح‌تر و در دلالت اقوی بود، و چنانچه گذشت بطلان استدلال بر همۀ ادلّه به‌خصوص این روایت روشن و واضح گشت؛ و لذا در ختام بحثِ اجماع بر مبنای عامّه باید گفت: هیچ مدرک و مستندی بر حجّیت اجماع و عصمت آن در نزد عامّه موجود نمی‌باشد، و استناد اجماع به ادلّۀ مذکوره صرفاً تهافت و رمیاً بلا رامٍ و منبعث از تخیّل و اوهام است.

# فصل سوم: اجماع بر مبنای اصول و مبانی شیعه

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

 شکّی نیست که اجماع بر مبنای فقهای شیعه منوط به حضور رأی معصوم علیه السّلام در میان آن است و قوام اجماع به آن می‌باشد، و خلافی در این مسئله نیست. و به عبارت دیگر: تحقّق عصمت در اجماع أُمّت به‌واسطۀ وجود رأی و حکم امام علیه السّلام است، و حضور رأی امام علیه السّلام کشف از حجّیت اجماع امّت می‌کند. ولی در مبنای عامّه نفس اجماع امّت موجب عصمت و مولّد آن است، خواه رأی و حکم امام علیه السّلام در آن باشد یا نباشد؛ بنابراین حجّیت اجماع أُمّت بر مبنای شیعه معلول حضور رأی امام علیه السّلام، و بر مبنای عامّه اجماع علّت حجّیت و عصمت خواهد بود.

## اشارۀ أمیرالمؤمنین علیه السّلام به اجماع مسلمین در نامه به معاویه

 قبل از پرداختن به ادلّۀ فقهاء در حجّیت اجماع لازم است به کلامی از أمیرالمؤمنین علیه السّلام در نهج البلاغه راجع به این مسئله اشاره کرد؛ و چه‌بسا ممکن است به عنوان تأیید مذهب عامّه در التزام به اجتماع مسلمین مورد استناد قرار گیرد. أمیرالمؤمنین علیه السّلام در نامه‌ای به معاویه حجّیت خلافت خود را به‌واسطۀ اجتماع مسلمین بر بیعت با آن حضرت این‌چنین بیان می‌کنند:

إنّه بایَعَنی القَومُ الّذینَ بایَعوا أبابکرٍ و عُمَرَ و عثمانَ علَی ما بایَعوهُم عَلیهِ، فَلَم یَکُن لِلشّاهِدِ أن یَختارَ و لا لِلغائبِ أن یَرُدَّ، و إنّما الشّورَی لِلمُهاجِرینَ و الأنصارِ. فَإنِ اجتَمعوا علَی رَجُلٍ و سَمَّوهُ إمامًا کان ذَلک لِلّهِ رِضًا؛ فَإن خَرَجَ

عن أمرِهِم خارجٌ بِطَعنٍ أو بِدعَةٍ رَدّوهُ إلَی ما خَرَج مِنهُ؛ فَإن أبَی قاتَلوهُ علَی اتِّباعِهِ غیرَ سَبیلِ المُؤمِنینَ، و وَلّاهُ اللهُ ما تَوَلَّی.[[63]](#footnote-63)

 در این بیان، آن حضرت وجوب متابعت و انقیاد امّت را مترتّب بر اجماع مسلمین بر امارت فردی از افراد دانسته، مخالفت با آن را حرام و موجب عقوبت و تنبیه می‌دانند.

 ولیکن با توجّه به مطالب گذشته واضح است که این بیان بیش از ثبوت حجّیت مبتنی بر اجتماع کافّۀ اصحاب رسول‌الله صلّی الله علیه و آله و سلّم که پیوسته در ممشا و منهج آن حضرت قدم برداشته و جز اطاعت از اوامر او مسیر و طریقی را برنگزیدند چیز دیگری را اثبات نمی‌کند؛ و طبیعی است که اگر تمامی مهاجرین و انصار بخواهند فردی را به عنوان امام و خلیفۀ مسلمین انتخاب کنند این فرد جز شخص خود آن حضرت کس دیگری نخواهد بود.

 منتها در اینجا حضرت نخواسته‌اند بدواً خلافت و امارت خود را مطرح کنند و نصوص بر این منصب را از زبان رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم یادآوری نمایند؛ بلکه از راه فنّ جَدَل و با استفاده از مقدّمات مقبولۀ خصم که پذیرش حکومت خلفای ثلاثه و کیفیّت انتخاب آنها قبل از خود آن حضرت است، خواسته‌اند راه گریز و مغلطۀ او را سدّ نمایند و او را ملزم به تقبّل و انقیاد در برابر اختیار و انتخاب امّت کنند؛ چه اینکه در موارد مختلفه تصریح به غصبیّت خلافت آنها نموده و خود نیز از بیعت با آنها استنکاف نمودند، و این نکته از أبده بدیهیّات تاریخی و اصول مسلّمۀ تشیّع به حساب می‌آید.

 بنابراین حضرت با این بیان نه فقط در مقام اثبات امارت و خلافت خود شرعاً و عرفاً و عقلاً هستند، بلکه الزام و حجّیت حکومت خلفای قبلی را زیر سؤال می‌برند؛ زیرا در حکومت أبوبکر اجتماع مهاجرین و انصار تشکّل نیافت، و در خلافت عمر

که فقط به توصیۀ خلیفه اوّل انجام گرفت، و در خلافت عثمان که فقط چند نفر مباشر تعیین خلافت شدند نه بیشتر؛ و لذا این بیان را از آن حضرت باید در ردّ صلاحیّت خلفای ثلاثه و ابطال امارت آنها دانست نه تأیید و تقریر آنها. و این کلام ارتباطی به ما نحن فیه که حجّیت اجماع امّت سوای علم به حضور و دخول معصوم علیه السّلام در آراء مجمعین است ندارد.

 زیرا اوّلاً حضرت اجتماع امّت را در مسئلۀ حکومت منحصر در مهاجرین و انصار نمودند، و ثانیاً: این اجتماع بر اساس متابعت از دستور صریح رسول خدا مبنی بر خلافت بلافصل آن حضرت بوده است، و ثالثاً: مقام، مقام مشاوره و اختیار حاکم در مسائل اجتماعی و حکومتی است نه در مسائل شرعی و فقهی، و بینَهما بَونٌ بعیدٌ.

 و امّا فقهاء شیعه ـ رضوان الله علیهم ـ در مقام اثبات حجّیت اجماع به ادلّۀ مختلفی متشبّت شده‌اند که باید به هر کدام از آنها جداگانه پرداخت و میزان دلالت و صلاحیّت آن را تبیین و روشن ساخت.

 قبل از بیان ادلّۀ اجماع مناسب است نسبت به روایت مرویّه: لا تَجتمِعُ أُمّتی عَلَی خَطاءٍ أو ما شابهها، نظر فقهاء شیعه ـ رضوان الله علیهم ـ ولو مختصراً مطرح شود.

## نظر علاّمه در قواعد راجع به روایت: لا تَجتمِعُ أُمّتی عَلَی خَطاءٍ، و ایراد میرزای قمّی بر آن

 مرحوم علاّمه در کتاب قواعد در اوّل بحث نکاح این مسئله را از خصائص النّبی صلّی الله علیه و آله و سلّم می‌شمرد:

خُصَّ رسول الله صلّی الله علیهِ و آلهِ بِأشیاءَ فی النِّکاحِ و غَیرِهِ،... و جُعِلَت أُمّتُه مَعصومةً، و خُصَّ بِالشَّفاعةِ... الخ.[[64]](#footnote-64)

 به‌نظر می‌رسد مستند ایشان در این مسئله همان روایات مشهوره‌ای است که قبلاً ذکر آنها گذشت.

 اهل‌سنّت بر عصمت امّت از آیۀ شریفه: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ

شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[[65]](#footnote-65) استمداد می‌جویند، به این بیان: وَسَطُ النّاسِ عَدلُهُم و خیارُهُم فَمَن عَدَّلَهُ اللهُ یَکونُ مَعصومًا.

 ولی پر واضح است که اگر مقصود نفی خطا از آحاد امّت است که این بدیهی البطلان است، و اگر نفی آن مجتمعاً است باز نفس کثرت آحاد و اجتماع موجب عصمت نخواهد شد. چنانچه نظّام و جعفر بن حرب و امثالهما به همین بیان انکار حجّیت اجماع را نموده‌اند، و بعضی وقوع آن را منکر شده‌اند.

 علی کلّ حال مرحوم شیخ بهائی بر این مطلب علاّمه ایراد فرموده، و با همین بیانی که گذشت آن را مردود می‌داند. چنانچه میرزای قمّی (ره) در ردّ این اخبار چنین می‌فرماید:

و أمّا الأخبارُ: فَمِنها ما ادَّعَوا تَواتُرَ مَضمونِها مَعنًی و أظهَرُها دِلالةً، و هو قولُه صلّی الله علیه و آله و سلّم: لا تَجتمِعُ أُمّتی عَلَی الخَطاءِ؛ و فی لَفظٍ آخرَ: لم یَکُنِ اللهُ لِیجمعَ أُمّتی علَی خَطاءٍ. و مِنها قَولُه صلّی الله علیه و آله و سلّم: کونوا مَعَ الجَماعةِ، و یَدُ اللهِ علَی الجَماعةِ، و نَحوِ ذَلک.

و فیهِ أوّلًا: مَنعُ صِحَّتِها و تَواتُرِها، بَل هی أخبارُ آحادٍ لا یُمکِنُ التَّمسُّکُ بِها فی إثباتِ مِثلِ هذا الأصلِ الَّذی بَنَوا دینَهُم عَلیهِ فَضلًا عن فِقهِهِم، و لم یَثبُت دِلالَتُها علَی القَدر المُشتَرکِ علَی سَبیلِ القَطعِ بِحَیثُ یُفیدُ المَطلوبَ.

و ثانیًا: مَنعُ دِلالَتِها أمّا أوّلًا: فَلأنّ الظّاهرَ مِنَ الإجتماعِ هو التَّجامُعُ الإرادیُّ لا مَحضُ حُصولِ الموافَقَةِ إتّفاقًا، فَلا یَثبُتُ حُجّیةُ جَمیعِ الإجماعاتِ إذ لا یتَوقَّفُ تَحقُّقُ الإجماعِ علَی اجتماعِ آرائِهم علَی سَبیلِ اطِّلاعِ کُلٍّ منهم علَی رأیِ الآخَرِ و اختیارِهِ موافقةَ الآخَرِ[[66]](#footnote-66)...[[67]](#footnote-67)

و الحاصلُ أنّ هذه الرِّوایةَ و ما فی مَعناها ظاهرةٌ فی مَذهبِ الإمامیّةِ مِن لُزومِ مَعصومٍ فی کُلِّ زمانٍ، ویؤیّدُه أیضًا ما رَووهُ مِن قَولِه علیه السّلام: لا یَزالُ طائفةٌ مِن أُمّتی علَی الحقِّ حتَّی یَقومَ السّاعةُ؛ و هو أیضًا یُشعِرُ بِأنَّ نَفیَهُ علیه السّلام اجتماعَهُم علَی الخَطاءِ إنّما هو لأجلِ أنّهُ لا بُدَّ أن یَکونَ طائفةٌ مِن أُمّتِهِ علَی الحقِّ، کَما نَبَّهَ علیهِ بَعضُ المحققینَ... الخ.[[68]](#footnote-68)

 از بیان مرحوم میرزای قمّی نه تنها دلالت این اخبار بر حجّیت اجماع اثبات نمی‌شود، بلکه اصلاً در صحّت انتساب این روایات تشکیک شده است.

## تضعیف و تشکیک در سند و دلالت حدیث: لا تَجتمِعُ أُمّتی عَلَی خَطاءٍ

 چنانچه مرحوم محقّق کرکی در جامع المقاصد نیز همین تضعیف را نسبت به کلام علاّمه نموده است:

السّادسُ: أنّهُ جُعِلَت أُمّتُهُ معصومةً؛ رُویَ أنّهُ قال [صلّی الله علیه و آله و سلّم]: لا تَجتَمِعُ أُمّتی علَی ضَلالَةٍ. و فی عَدِّ هذا مِنَ الخَصائصِ نظَرٌ، لأنّ الحدیثَ غیرُ معلومِ الثُّبوتِ، و أُمّتَهُ صلّی الله علیه و آله و سلّم مَعَ دُخولِ المعصومِ فیهِم لا تَجتمعُ علَی ضَلالةٍ، لَکِن بِاعتبارِ المعصومِ فَقط، و لا مَدخَلَ لِغَیرِه فی ذلکَ، و بِدونهِ هُم کَسائِر الأُمَمِ، علَی أنّ الأُممَ الماضینَ مَع أوصیاءِ أنبیائهِم کَهَذهِ الأُمّةِ مَع المعصومِ فلا اختِصاصَ[[69]](#footnote-69).[[70]](#footnote-70)

 شیخ طوسی در عدّة الأُصول نیز در دلالت این حدیث تشکیک کرده است:

عن النّبیِّ صلّی الله علیه و آله و سلّم أنّه قال: لا تَجتمعُ أُمّتی علَی خَطاءٍ؛ و بِلفظٍ آخرَ: لم یَکُنِ اللهُ لِیجمعَ أُمّتی علَی الخَطأِ؛ و بِقولِه: کونوا مَع الجَماعةِ؛ و یَدُ اللهِ علَی الجماعةِ؛ و ما أشبَهَ ذلکَ مِن الألفاظِ.

و هذه الأخبارُ لا یَصِحُّ التَعلُّقُ بِها لأنّها کُلَّها أخبارُ آحادٍ لا توجِبُ عِلمًا، و هذه مَسألةٌ طریقُها العِلمُ. و لیسَ لهم أن یَقولوا: إنّ الأُمّةَ قد تَلَقَّتها بِالقبولِ و

عَمِلَت بِها؛ لأنّا أوّلًا لا نُسلِّمُ أنّ الأُمّةَ کُلَّها تَلَقَّتها بِالقبولِ، و لو سَلّمنا ذلکَ لم یَکُن أیضًا فیها حُجّةٌ؛ لأنّ کَلامَنا فی صِحّةِ الإجماعِ الّذی لا یَثبُت إلّا بَعدَ ثُبوتِ الخَبرِ و الخَبرُ لا یَصحُّ حتّی یَثبُتَ أنّهم لا یُجمِعونَ علَی خَطاءٍ.[[71]](#footnote-71)

 مرحوم محقّق حلّی در معارج الأُصول نیز در هر دو قسم سند و دلالت حدیث تشکیک می‌کند:

و جوابُ الحدیثِ: مَنعُ أصلِه، و لو سَلَّمنا تَواتُرَهُ لَقُلنا بِموجِبهِ مِن حیثُ أنّ أُمّتَهُ علیه السّلام لا تَخلو عن المعصومِ فَیکونُ قَولُها حُجّةً لِدُخولِ قولِه فی الجُملةِ.[[72]](#footnote-72)

 همین‌طور مرحوم سیّد مرتضی در کتاب الذّریعة إلی اصول الشّریعة می‌فرماید:

و قد استَقصَینا فی الکتابِ الشّافی الکلامَ علَی هذه النُّکتةِ عندَ تَعویلِ مُخالفینا فی صحّةِ الخبرِ المَرویِّ عن النّبیّ صلّی الله علیه و آله و سلّم مِن قولِه: لا تَجتمعُ أُمّتی علَی خَطاءٍ علَی مِثلِ هذه الطریقةِ...»[[73]](#footnote-73)

 این چند مورد از باب نمونه جهت بیان منظر فقهاء ـ رضوان الله علیهم ـ نسبت به این حدیث می‌باشد. و به‌طور اجمال می‌توان آراء فقهاء شیعه را نسبت به صحّت و دلالت حدیث به دو دسته تقسیم کرد:

 دستۀ اوّل: فقهائی که این حدیث را در مجامع روایی خود و یا سایر کتب نقل کرده و آن را تلقّی به قبول نموده‌اند، چنانچه صدوق و شیخ مفید و ابن أبی الجمهور در عوالی اللئالی و علاّمه در نقل به معنا، و هم‌چنین علاّمه مجلسی در چند مورد از ابواب بحار و برخی دیگر.

 دستۀ دوّم: فقهائی که آن را تضعیف نموده، سنداً و دلالةً در آن خدشه وارد نموده‌اند؛ و یا با سکوت در شأن آن اظهار نظری ننموده‌اند، مانند سیّد ابن طاووس و

مرحوم آقای بروجردی و صاحب کشف اللثام و محقّق کرکی و صاحب حدائق و مرحوم آقای خوئی و فضل بن شاذان نیشابوری و شیخ زین الدّین أبی محمّد علی بن یونس العاملی در کتاب نفیس خود الصراط المستقیم إلی مستحقّی التقدیم و مرحوم مظفّر، چنانچه با عبارت:

و هذه الأحادیثُ علَی تقدیرِ التّسلیمِ بصحَّتِها و أنّها توجِبُ العلمَ لِتواتُرِها معنیً لا تَنفَعُ فی تَصحیحِ دَعواهُم...[[74]](#footnote-74)

 در دلالت آن بر مدّعای عامّه خدشه وارد می‌کند. گرچه بسیاری از این گروه با تأویل و توجیه آن صریحاً آن را مردود ندانسته، بلکه خواسته‌اند بنحوی با مرام و مبنای شیعه در عصمت امّت تطبیق دهند.

## عدم پذیرش فقهاء حدیث لا تَجتمعُ أُمّتی علَی خَطاءٍ به‌عنوان دلیل مستقلّ بر حجّیت اجماع

 امّا نکتۀ جالب اینکه: حتّی از خاصّه آنهائی که استناد حدیث را به پیامبر اکرم اذعان نموده‌اند هیچ‌یک آن را به‌عنوان دلیل مستقلّ بر حجّیت اجماع ذکر نکرده است، و همان توجیهی را که نافین صحّت حدیث در صورت مسلّم الثبوت بودن آن قائل شده‌اند آنان نیز به همان تفسیر و توجیه توجّه نموده‌اند، که آن عبارتست از وجود امام معصوم علیه السّلام در ضمن مجمعین، و به‌واسطۀ دخول او احراز عصمت در اجتماع امّت خواهد شد. بنابراین در استدلال فقهاء شیعه ـ رضوان الله علیهم ـ بر حجّیت اجماع به‌هیچ‌وجه من الوجوه این حدیث و ما شابهه راهی ندارد و نیازی به اطالۀ کلام بیش از این در اطراف این حدیث نمی‌باشد.

 بنا بر مطالب گذشته شکّی باقی نمی‌ماند که این اصطلاح قطعاً در زمان ائمّه علیهم السّلام در بین روات و فقهای شیعه رائج نبوده است؛ و اگر مانند عامّه دلیل حجّیت اجماع همین روایات مذکوره بود می‌بایست توسّط روات و اصحاب ائمّه علیهم السّلام بیان می‌شد، زیرا مسئله‌ای بدین درجه از اهتمام و ابتلا چگونه ممکن است در طول بیش از دویست و پنجاه سال مغفولٌ عنها باقی بماند؟

 لذا مرحوم سیّد مرتضی أعلیٰ الله مقامه از أقدم فقهاء شیعه می‌فرماید:

إنّ الإجماعَ شیءٌ أحدَثَه العامّةُ و اختَرَعوهُ و أدرَجوهُ فی الأدلّةِ و جَعَلوه قِسمًا منها؛ و نحنُ أخَذناهُ منهم لَمّا رَأیناهُ حقًّا و وَجَدناهُ صالحًا لِلحُجّیةِ، لکن لا مِن الجهةِ الّتی زَعَموه، بَل مِن جهةٍ أُخری و هی کشفُهُ تَضمّنًا عن قولِ الحجّةِ، بِاعتبارِ أنّ اتّفاقَ الأُمةِ أو عُلَمائِهم یَتضمَّنُ قَولَ إمامِهمُ الّذی هو الحجّةُ، فالإجماعُ حجّةٌ لِحُجّیّةِ قولِ الإمامِ لا مِن حیثُ أنّه إجماعٌ.[[75]](#footnote-75)

 بدین لحاظ در زمان ائمّه علیهم السّلام با حضور و وجود شهودی خودِ امام علیه السّلام در میان اصحاب، دیگر جایی برای این‌گونه بحث‌ها و حجّت‌ها باقی نمی‌ماند؛ چنانچه به شهادت تاریخ روات و اصحاب و شیعیان امام علیه السّلام از اماکن بعیده بقصد تبیین مسائل بسمت موطن امام علیه السّلام (چه در مدینه و یا عراق و یا سایر امکنه) شدّ رحال می‌نمودند و پاسخ خود را دریافت می‌کردند. و سابقه نداشته است که افراد بدون مراجعه به امام علیه السّلام به صرف اطّلاع بر آراء فقهاء و تحصیل فتاوای آنان حکم به مطابقت و وحدت فتوا نموده باشند.

 بلی آنچه که در میان اصحاب و شیعیان ائمّه علیهم السّلام رائج و دارج بوده است عمل به آراء اصحاب در صورت اتّفاق بر اساس استناد به روایت و حدیث مرویّ از امام بوده است نه صرفاً أخذ به فتوا بدون ملاحظۀ این جهت، و این از أخذ به اجماع اصطلاحی بدور است.

## مقصود از اجماع در روایت عمر بن حنظله قول مشهور است

 و امّا اینکه در بعضی از روایات به لزوم اتّباع مجمعٌ علیه اشاره شده است، مثل روایت عمر بن حنظله:

فَقالَ: یُنظَرُ إلَی ما کان مِن رِوایَتِهِم عَنّا فی ذَلکَ الَّذی حَکَما بِهِ المُجمَعُ عَلَیهِ مِن أصحابِکَ، فَیُؤخَذُ بِهِ مِن حُکمِنا و یُترَکُ الشّاذُّ الَّذی لَیسَ بِمَشهورٍ عندَ أصحابِکَ، فَإنَّ المُجمَعَ عَلَیهِ لا رَیبَ فیه.[[76]](#footnote-76)

 مضافاً به اینکه مقصود از اجماع در این روایت قول مشهور است ـ چنانچه تصریح بدان شده است، و نیز در سایر روایات به لفظ شهرت مطرح گردیده است ـ کلام در روایت منقوله از امام علیه السّلام است نه در فتوا؛ و شکّی نیست که در صورت تعارض عقلاً روایت مشهوره بر غیر رجحان دارد، و این موضوع اساساً از دایرۀ بحث خارج است.

 با توجّه به مطالب گذشته روشن می‌شود که به‌طور کلّی هیچ دلیل منقولی از ناحیۀ ائمّه علیهم السّلام دالّ بر حجّیت فتاوا و آراء فقهاء در عصر واحد (چنانچه اجماع مصطلح در مقام بیان چنین حجّیتی است) در دست نمی‌باشد، و ادلّۀ قائلین به حجّیت صرفاً و بتّاً بر التزام عقلی و یا عرفی متمرکز خواهد شد؛ زیرا کشف فتوا و حکم مجمعٌ علیه از رأی امام علیه السّلام لاجرم باید در تحت یکی از این دو وجه قرار گیرد. بدیهی است در صورت التزام عرفی کشف رأی و نظر حاکم در عرف و اجتماع طبعاً باید به مرجع و مدرک شهودی و حضوری در آن مجتمع مستند باشد؛ و از آنجا که حضور و شهود امام علیه السّلام در اجتماع منتفی می‌باشد، بنابراین کشف این نوع از اجماع از رأی و نظر امام نیز منتفی خواهد بود. فعلیهذا تنها مدرکی که برای حجّیت اجماع مصطلح در نزد قائلین به آن می‌توان ادّعا نمود التزام عقلی است، نه شرعی و نه عرفی. زیرا هیچ دلیلی منقول از ناحیۀ شرع بر اجماع وجود ندارد، و التزام عرفی نیز طبعاً با توجّه به شرایط حاکم بر عصر غیبت منتفی می‌باشد؛ و لهذا حجّیت اجماع منحصراً به کشف و التزام عقلی از آراء فقهاء بر رضایت و امضاء معصوم علیه السّلام خواهد بود.

# فصل چهارم:‌در بیان تعدّد أقوال در انعقاد اجماع

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

 برای توضیح این مسئله به بیان اقوال در کیفیّت انعقاد اجماع و اختلاف قدماء اصحاب با متأخرین از آنان می‌پردازیم.

 وجوهی که می‌توان در کیفیّت انعقاد اجماع و کشف آن از رأی و حکم معصوم علیه السّلام برشمرد در سه طریق تحقّق می‌یابد.

 وجه اوّل:

## تبیین اجماع دخولی و اشکال وارد بر آن

 اتّفاق جمیع علماء و فقهاء امّت است به‌نحوی‌که حتّی شخص امام علیه السّلام در میان آنان باشد.

 در اینجا باید متذکّر شد: اگر مقصود از شمول اجماع رأی امام علیه السّلام بنحوی باشد که شخص آن حضرت مسئول واقع شوند (چه اینکه بشخصه و حضوره و یا اینکه در میان جمعی به نحو ابهام و اجمال حکم مزبور را مورد تأیید و امضاء قرار دهند) قطعاً تحقّق این‌چنین اجماعی ممتنع خواهد بود، زیرا استقصاء جمیع فقهاء امّت بطریق حسّ امری محال خواهد بود؛ و بر فرض حصول چنین استقصائی اگر امام علیه السّلام معلوم و شناخته شود دیگر نیازی به تفحّص بقیّۀ آراء نخواهد بود، و اگر معلوم نشود دلیل بر شمول اجماع به رأی امام علیه السّلام منتفی خواهد بود. زیرا چنانچه گذشت با فرض غیبت، شناخت امام علیه السّلام مستحیل است، مگر آنکه خود آن حضرت داعی بر شناخت خود داشته باشند؛ و بر

فرض شناخت باز اشکال فوق مطرح خواهد شد که همان غناء از استقصای آرای بقیّۀ فقهاء می‌باشد، و دیگر اجماع هیچ نقشی در اثبات حکم نخواهد داشت.

 و اگر مقصود التزام عقلی بر اساس حدس از کاشفیّت رأی فقهاء در مسئله‌ای با توافق رأی امام علیه السّلام است، باید گفت این التزام فقط و فقط در احکام ضروری و مسائل اجماعی امّت است که وضوح آن بر همگان محقّق و بداهت آن حتّی برای بسیاری از عوام نیز روشن و آشکار است. زیرا در مستقلاّت عقلیّه ملاک و مناط حکم عقل است نه رأی امام و فتوای فقهاء، و در غیر مستقلاّت عقلیّه ملاک تحقّق و وجود ضرورت است و آن نیز به فتوا و رأی امام علیه السّلام دخلی ندارد؛ مانند تعداد صلوات فریضه و صوم و کلّیات مسائل فرعیّه که مجتهد در مقام فتوا نیازی به رجوع به مدارک و اجتهاد ندارد، بلکه وجود آنها از جملۀ بدیهیّات در بین فقهاء می‌باشد.

 بنابراین چنانچه مشاهده شود که أقدمین از فقهاء ـ رضوان الله علیهم ـ مانند سیّدین و فاضلین و شیخین و شهیدین در مسئله‌ای قائل به تحقّق اجماع شده‌اند، قطعاً منظور آنان تحقّق اجماع به طریق و وجه اوّل نخواهد بود؛ چنانچه مرحوم آیة الله العلم الحجّة: السیّد علی القزوینی بر این مطلب تصریح دارند و می‌فرمایند:

و قَضیّةُ ذلک کُلِّه أن یکونَ کُلُّ إجماعٍ نُقِلَ فی کلامِهم مُطلقًا کقولِهِم: إجماعًا أو للإجماعِ و نَحوِه، أو معَ إضافتِهِ إلی الأُمّةِ أوِ المسلمینَ أو أهلِ الإسلامِ أوِ العلَماءِ و نحوِه مُرادًا بِهِ المَعنَی الثّانی و هو اتّفاقُ مَن عَدا الإمام علیه السّلام.[[77]](#footnote-77)

 حاصل بیان ایشان ـ پس از امتناع وجود امام علیه السّلام در ضمن مجمعین ـ ادّعای اجماع بر فرض وجه دوّم که متضمّن خروج امام علیه السّلام از زمرۀ فقهاء و آراء آنهاست می‌باشد؛ زیرا این نحو از اجتماع قطعاً از موارد اجماع حدسی در ضروریات مذهب خارج است. و امّا اصل سخن با ایشان اینست: حال که اجماع

حسّی در شرایط عصر غیبت ممتنع و اجماع حدسی نیز در ضروریّات دین بلافائده است، پس این کشف از رأی امام علیه السّلام به چه التزام عقلی مستند و متّکی خواهد بود؟

## کلام سیّد علی قزوینی در مراد و منظور قدما از تحقّق اجماع

 به‌نظر می‌رسد ایشان از آنجا که خود متوجّه این اشکال بوده‌اند در مقام تقریر دلیل التزام بدین نحو بیان می‌فرمایند:

فَمُلَخَّصُ ما بَیَّنّاهُ فی مَنعِ کَونِ نَقلِ الإجماعِ حِکایةَ السُّنّةِ: أنّ العِلمَ بِقَولِ الإمامِ المُدَّعَی حُصولُهُ بِالإجماعِ بِالمَعنَی الأوّلِ الّذی هو طَریقَةُ القُدَماءِ فی القَولِ بِالکشفِ التَّضمُّنیِّ بِمَنزِلةِ العِلمِ بِالنَّتیجةِ الحاصلِ بِالقیاسِ بِطریقِ الشِّکلِ الأوّلِ، بِتَقریبِ أنّ الاستِدلالَ بِهِ یَنحَلُّ إلَی أن یُقالَ: الإمامُ واحدٌ مِن عُلماءِ الأُمّةِ، و کُلُّ واحدٍ مِن العُلماءِ قال بِکذا فالإمامُ قال بِکَذا؛ و هذا هو العِلمُ بِقَولِ الإمامِ الحاصلُ بِالنَّظرِ فی الإجماعِ بِالمعنَی الأوّلِ، و لا إشکالَ فی إمکانِ حُصولِهِ علَی تَقدیرِ صِدقِ المُقدّمتَینِ کَما لا إشکالَ فی صِدقِ الصُّغرَی مِنهُما، بَل لا یُمکِنُ الاستِرابَة فیهِ لِکَونِها ضَروریَّ الثُّبوتِ.

و إنَّما الکلامُ فی کُلّیّةِ الکُبرَی و هو فی غایَةِ الإشکالِ بَل مَوضِعُ مَنعٍ، لأنّ طریقَ ثُبوتِها إن کان استِقصاءَ أقوالِ العُلَماءِ بِأجمَعهِم حتَّی الإمامِ المَعلومِ دُخولُه فیهِم إجمالًا فَهوَ علَی ما عَرَفتَ غیرُ مُمکنٍ عادةً، و إن کان النَّظرَ فی المِعیارِ و المیزانِ المُنضَبِطِ الّذی یُلازمُ الواقعَ مُلازمةً قَطعیّةً مِن ضَروریِّ دینٍ أو حُکمِ عَقلٍ مُستَقِلٍّ فهوَ لإفادَتِهِ العِلمَ بِالحُکمِ المُجمَعِ عَلیهِ السّابِقَ حُصولُهُ علَی العِلمِ بِالإجماعِ یُغنی عن النَّظرِ فی الإجماعِ التّابعِ لَهُ و یَرفَعُ الحاجةَ إلَی النَّظرِ فیه.[[78]](#footnote-78)

 در اینجا هم‌چنان‌که ملاحظه می‌شود بطلان طریقة القدماء که حجّیت اجماع را از باب کشف تضمّنی به رأی و قول امام علیه السّلام از باب دخول امام در ضمن مجتمعین به عنوان احدهم بل هو أفضلُهم و أعلمُهم می‌دانند کاملاً روشن و آشکار است؛ و از آنجا که اعتقاد به حجّیت اجماع از مثل چنین فقهاء و بزرگوارانی موجب

قدح و تنزّل مقام فقاهت و علمیّت آنان است، صوناً لکلام الفقیه عن اللغویّة چاره‌ای نیست که بر خلاف ظاهر الفاظ و کلام آنان بگوییم: مقصود از اجماع در کتب فقهیّۀ ایشان همان شهرت فتوائی و یا روایی است که امام علیه السّلام در صورت تعارض ادلّه ما را به آن ارجاع می‌دهد؛ و این مسئله در جای خود إن‌شاءالله خواهد آمد.

 بناءً علیهذا چنانچه از مطالب مذکوره روشن و مبرهن گشت، اجماع تضمّنی که متضمّن حضور و دخول امام علیه السّلام در ضمن مجمعین می‌باشد (که از آن به اجماع تضمّنی و یا طریقة القدماء یاد می‌کنند) باطل است و بر وجه تأویل باید آن را به شهرت فتوائی تغییر نام داد.

 و امّا وجه دوّم:

## قاعدۀ لطف، ملاک حجّیت اجماع حدسی و شمولی

 اجماع بر این وجه عبارتست از: اتّفاق جمیع فقهاء در عصر واحد به‌نحوی‌که حضور امام علیه السّلام در آن منتفی باشد ـ بر خلاف وجه اوّل که حضور امام علیه السّلام شرط تحقّق آن بوده است ـ که این نظر از شیخ طوسی و من تبع ایشان نقل شده است. در این فرض بر خلاف وجه اوّل امکان وقوع چنین اجماعی میسور است، الاّ اینکه بحث در حجّیت و الزام آن است؛ و از آنجا که نفس آراء فقهاء بما هم فقهاء فاقد حجّیت در طریق اجتهاد است (چنانچه خود مرحوم شیخ و تابعین ایشان به این نکته واقف بوده‌اند) لذا ملاک حجّیت چنین اجماع و اتّفاقی را قاعدۀ لطف قرار داده، و از باب شمول قاعده نسبت به ما نحن فیه و مصداقیّت آن حکم به حجّیت و الزام نموده‌اند. بنابراین لازم است نسبت به اصل این قاعده و شمول آن لما نحن فیه بحث مختصری نمود، آنگاه تکلیف اجماع مدّعی را از دستاورد آن روشن ساخت.

 از جمله مسائلی که به عنوان یکی از اصول مبنائی توجّه متکلّمین را به خود جلب نموده است مسئلۀ لطف می‌باشد که از دیرباز بر وجوب و الزام آن در ترتّب اصول اعتقادیّه، از قبیل عدل و معاد و رسالت و امامت و غیره اصرار می‌ورزیده‌اند. تعریفی که برای آن ذکر می‌کنند این است:

إنّه عِبارَةٌ عن فِعلِ ما یُقَرِّبُ العبدَ إلَی الطّاعةِ و یُبَعِّدُه عن المَعصیةِ بِإیجابٍ أو تَحریمٍ.

 مقصود از ایجاب و تحریم همان تکلیف الزامی است که بر حسن آن امامیّه و معتزله اتّفاق دارند:

إنَّ التّکلیفَ حَسَنٌ لاشتِمالهِ علَی مَصلحةٍ لا تَحصُلُ بِدونِه.[[79]](#footnote-79)

 استدلال بر این مسئله به دو وجه تقریر شده است:

 اوّل: لزوم نقض غرض است در صورت اقدام بر فعلی که منافی با لطف است، و یا ترک فعلی که موجب خلل و نقصان در اراده و مشیّت حقّ در تحقّق علّت غائی شود.

 دوّم: لزوم بخل در صورت عدم اقدام بر فعلی که محقّق این اراده و مشیّت باشد، چون امساک از انزال کتب و بعث رسل و قیام حجج و بیّنات الهیّه. و از آنجا که این مسئله از منظر عقلاء مذموم و مطرود و قبیح است، استناد آن به ذات اقدس الهی نیز قبیح و ناروا می‌باشد. البتّه در این دیدگاه عدم تحقّق غرض غائی که مبتنی بر امساک فیض از ناحیۀ حضرت حقّ شود مذموم و مرفوض است، نه اینکه به‌واسطۀ منع مانعین و عناد معاندین این غرض تحقّق نیافته باشد، چه اینکه در این صورت استناد آن به ذات باری تعالی و اتّصاف به بخل و امساک منتفی می‌باشد.

## کلام محقّق طوسی در مورد قاعدۀ لطف

 حکیم طوسی قدّس سرّه در تجرید می‌گوید:

و اللُطفُ واجبٌ لِیُحَصَّلَ الغَرضُ بِهِ، فَإن کان اللُطفُ مِن فِعلِهِ تَعالَی وَجَبَ علَیهِ تَعالَی و إن کان مِن المُکلَّفِ وَجَبَ علَی اللهِ تَعالَی أن یُشعِرَ بِهِ و یوجِبُهُ عَلَیهِ...[[80]](#footnote-80)

 فاضل قوشچی در شرح این کلام اضافه می‌کند:

اللُطفُ ما یُقَرِّبُ العبدَ إلی الطّاعَةِ و یُبَعِّدهُ عن المَعصیةِ بِحیثُ لا یؤَدّی إلَی

الإلجاءِ و هو واجبٌ عندَ المُعتزِلةِ، و اختارَهُ المُصنِّفَ و احتَجَّ عَلیهِ بِأنَّ اللُطفَ یَحصُلُ بِهِ غَرَضُ المُکلَّفِ فَیَکونُ واجبًا و إلّا لَزِمَ نَقضُ الغَرضِ.[[81]](#footnote-81)

 بنابراین محقّق طوسی (قدّه) بعثت رسل و إنزال کتب و نصب امام علیه السّلام را مشمول لطف می‌دانند و تصریح بر وجوب و لزوم آن من قبل الله تعالی می‌کنند. ایشان در لزوم بعثت انبیا می‌فرمایند:

المَقصدُ الرّابعُ: فی النُّبُوَّةِ؛ البِعثةُ حَسَنةٌ لاشتِمالِها علَی فَوائِدَ کَمُعاضَدَةِ العَقلِ فیما یَدُلُّ علَیهِ و استِفادَةِ الحُکمِ فیما لا یَدُلُّ، و إزالَةِ الخَوفِ و استفادةِ الحُسنِ و القُبحِ و المَنافعِ و المَضارِّ و حِفظِ النَّوعِ الإنسانیِّ و تَکمیلِ أشخاصِهِ بِحَسَبِ استِعداداتِهِمُ المُختَلفةِ و تَعلیمِهمُ الصَّنایِعَ الخَفیَّةِ و الأخلاقَ والسّیاساتِ و الإخبارِ بِالعِقابِ و الثَّوابِ فَیَحصُلُ اللُطفُ لِلمُکلَّفِ.[[82]](#footnote-82)

 و پس از ردّ شبهۀ براهمه چنین ادامه می‌دهند:

و هی واجِبةٌ لاشتِمالِها علَی اللُطفِ فی التَّکالیفِ العَقلیّةِ.[[83]](#footnote-83)

 علاّمۀ حلّی (ره) در شرح این فقره می‌فرماید:

## شرح علاّمۀ حلّی بر کلام محقّق طوسی در مورد قاعدۀ لطف

اختَلَفَ النّاسُ هُنا فَقالَتِ المُعتَزِلةُ: إنّ البِعثةَ واجِبةٌ، و قالَتِ الأشاعِرَةُ: إنّها غیرُ واجبةٍ. احتَجَّتِ المُعتزلةُ بِأنّ التَّکالیفَ السَّمعیَّةَ ألطافٌ فی التَّکالیفِ العَقلیّةِ، و اللُّطفُ واجبٌ فَالتّکلیفُ السَّمعیُّ واجبٌ، و لا یُمکِنُ مَعرِفتُهُ إلّا مِن جَهةِ النّبیِّ صلّی الله علیه و آله و سلّم فَیَکونُ وجودُ النّبیِّ واجبًا لأنّ ما لا یَتِمُّ الواجبُ إلّا بِهِ فَهوَ واجبٌ. وَاستَدَلّوا علَی کَونِ التَّکلیفِ السَّمعیِّ لُطفًا فی العَقلیِّ بِأنّ الإنسانَ إذا کان مواظِبًا علَی فِعلِ الواجباتِ السَّمعیّةِ و تَرکِ المَناهی الشَّرعیّةِ کان مِن فِعلِ الواجباتِ العَقلیّةِ و الإنتِهاءِ عن المَناهی العَقلیّةِ أقرَبُ، و هذا مَعلومٌ بِالضَّرورةِ لِکُلِّ عاقلٍ و قد بَیَّنّا فیما تَقدَّمَ أنَّ اللُطفَ واجبٌ.[[84]](#footnote-84)

 سپس به شمول و عمومیّت بعثت نسبت به ازمنه و امکنه اشاره می‌کنند:

و دلیلُ الوجوبِ یُعطی العُمومیَّةَ.

 و علاّمه در شرح می‌فرماید:

اختَلفَ النّاسُ هُنا فَقالَ جَماعةٌ مِنَ المُعتزلةِ: إنّ البِعثةَ لا تَجِبُ فی کلّ وقتٍ، بَل فی حالٍ دونَ حالٍ و هو ما إذا کانَتِ المَصلحَةُ فی البِعثَةِ؛ و قال عُلَماءُ الإمامیّةِ: أنّه تَجِبُ البعثة فی کُلِّ وقتٍ بِحَیثُ لا یَجوزُ خُلوُّ زَمانٍ مِن شَرعِ نَبیٍّ؛ و قالتِ الأشاعِرَةُ: لا یَجِبُ البِعثةُ فی کُلِّ وقتٍ لأنّهُم یُنکِرونَ الحُسنَ و القُبحَ العَقلیَّینِ و قد مَضَی البَحثُ مَعَهُم. و استَدَلَّ المُصَنِّفُ (ره) علَی وُجوبِ البِعثةِ فی کُلِّ وقتٍ بِأنّ دَلیلَ الوجوبِ یُعطی العُمومیَّةَ؛ أی دَلیلُ وجوبِ البِعثةِ یُعطی عُمومیَّةَ الوجوبِ فی کُلِّ وقتٍ لأنّ فی بِعثَتِهِ زَجرًا عن القَبائِحِ و حَثًّا علَی الطّاعَةِ فَیَکونُ لُطفًا، و لأنّ فیهِ تَنبیهُ الغافِلِ و إزالةُ الإختِلافِ و دَفعِ الهَرجِ و المَرجِ، و کُلُّ ذلکَ مِنَ المَصالِحِ الواجبةِ الَّتی لا تَتِمُّ إلّا بِالبِعثَةِ فَتَکونُ واجبةٌ فی کُلِّ وقتٍ.[[85]](#footnote-85)

 تا اینجا بر وجوب لطف بر خدای متعال نسبت به إرسال رسل و إنزال کتب تصریح شده است؛ آنگاه بر وجوب نصب امام علیه السّلام از این لحاظ می‌فرماید:

المَقصَدُ الخامسُ: فی الإمامةِ؛ الإمامُ لُطفٌ فَیَجِبُ نَصبُهُ عَلی اللهِ تعالَی تَحصیلًا لِلغَرضِ، و المَفاسِدُ مَعلومةُ الإنتِفاءِ و انحِصارُ اللُطفِ فیهِ معلومٌ لِلعُقَلاءِ و وجودُهُ لُطفٌ و تَصَرُّفُه لُطفٌ آخَر و عَدَمُه مِنّا.[[86]](#footnote-86)

 علاّمه حلّی ـ قدس سرّه ـ در شرح این فقره پس از ردّ برخی شبهات می‌فرماید:

الثّالثُ: قالوا الإمامُ إنّما یَکونُ لُطفًا إذا کان مُتَصرِّفًا بِالأمرِ و النَّهیِ و أنتُم لا تَقولونَ بِهِ، فَما تَعتَقِدونَهُ لُطفًا لا تَقولونَ بِوُجوبِهِ و ما تَقولونَ بِوُجوبِهِ لَیسَ بِلُطفٍ.

و الجَوابُ: أنَّ وُجودَ الإمامِ بِنَفسِهِ لُطفٌ لِوُجوهٍ، أحَدُها: أنّه یَحفَظُ الشَّرایِعَ و

یَحرُسُها عن الزّیادَةِ و النُّقصانِ؛ و ثانیها: أنّ اعتِقادَ المُکلَّفینَ بِوُجودِ الإمامِ و تَجویزِ إنفاذِ حُکمِهِ عَلیهِم فی کُلِّ وَقتٍ سَببٌ لِرَدعِهِم عن الفَسادِ و لِقُربِهِم إلَی الصَّلاحِ و هذا مَعلومٌ بِالضَّرورَةِ؛ و ثالثُها: أنّ تَصَرُّفَهُ لا شَکَّ أنّهُ لُطفٌ و ذلکَ لا یَتِمُّ إلّا بِوُجودِهِ فَیَکونُ وجودُهُ بِنَفسِهِ لُطفًا و تَصَرُّفُهُ لُطفًا آخَر.

و التَّحقیقُ أن نَقولَ لُطفُ الإمامةِ یَتِمُّ بِأُمورٍ: مِنها: ما یَجِبُ علَی اللهِ تعالَی و هو خَلقُ الإمامِ و تَمکینُهُ بِالتَّصَرُّفِ و العِلمِ و النَّصُّ عَلَیهِ بِاسمِهِ و نَسَبِهِ، و هذا قد فَعَلَهُ اللهُ تعالَی.

و مِنها: ما یَجِبُ علَی الإمامِ و هو تَحَمُّلُهُ الإمامةَ و قَبولُهُ لها، و هذا قد فَعَلَهُ الإمامُ.

و مِنها: ما یَجِبُ علَی الرَّعیَّةِ و هو مُساعَدَتُهُ و النُّصرَةُ لَهُ و قَبولُ أوامِرهِ و امتِثالِ قَولِهِ، و هذا لم یَفعَلهُ الرَّعیَّةُ فَکانَ مَنعُ اللُطفِ الکاملِ منهم لا مِنَ اللهِ تعالَی و لا مِنَ الإمامِ.[[87]](#footnote-87)

 سیّد مرتضی (ره) نیز در بحث از حجّیت اجماع بر لزوم حضور امام علیه السّلام به قاعدۀ لطف استناد نموده است:

فَأمّا نَحنُ فَنَستَدِلُّ علَی صِحَّةِ الإجماعِ و کَونِهِ حُجّةً فی کُلِّ عَصرٍ بِأنَّ العقلَ قد دَلَّ علَی أنّهُ لا بُدَّ فی کُلِّ زمانٍ مِن إمامٍ مَعصومٍ، لِکَونِ ذلکَ لُطفًا فی التَّکلیفِ العَقلیِّ.[[88]](#footnote-88)

 بحث از قاعدۀ لطف گرچه در بسیاری از دیگر کتب کلامیّۀ شیعه موجود است، لیکن مفاد و محصّل آنها حول و حوش همین مطالبی است که از کلمات محقّق طوسی در تجرید و شرح آن ذکر کردیم؛ فلذا دیگر به ذکر آنها نمی‌پردازیم و به مقداری که از بزرگان در این مسئله نقل شد کفایت است.

## برگشت هرگونه تغییر و تحوّلی فقط به اراده و مشیّت خداوند است

 و امّا راجع به مطالبی که در بیانات محقّق طوسی و غیره پیرامون این مسئله به چشم می‌خورد ملاحظاتی است که تلواً عرض می‌شود.

 ملاحظۀ أُولی:

 حقیقت وجود و ذات آن که عبارتست از حقیقت ذوات بسیط و بالصّرافه بدون هیچ نحو از أنحاء تعیّن و تقیّد اختصاص به ذات حضرت حقّ دارد، و غیرت او در انتساب این حقیقت به ذات خود هیچ غیری را نمی‌پسندد و هیچ ماهیّتی را به حریم و حرم خود راه نمی‌دهد؛ زیرا ذات او عاری از ماهیّت و غیر او چه مجرّد و چه مادّی دارای تعیّنات و حدود و قیود است.

 و این حقیقت عالی و راقی نه تنها با قویترین براهین فلسفی در مباحث اصالت وجود و تشخّص وجود و وحدت وجود به اثبات رسیده است بلکه در بسیاری از آیات قرآن کریم، چون سورۀ توحید و آیات اوّل سورۀ حدید و سایر آیات قرآن بیان شده است؛ و در آثار مرویّه از حضرات معصومین علیهم الصلوة و السّلام نیز به وفور موجود است. بر این اساس هرگونه تغییر و تحوّلی که در ذات باری تعالی که عبارت از همان وجود بسیط و بالصّرافه است رخ دهد تصرّفاتی است که ذات اقدس حقّ در شؤونات و حیثیّات آن می‌نماید، که از آن به ظهورات قوالب امکانی در عالم اعیان تعبیر می‌شود، و این تغییر و تحوّل فقط و فقط به اراده و مشیّت او بر می‌گردد و بس؛ چه اینکه مقتضای صمدیّت و غناء ذاتی حضرت حقّ عدم دخالت امری ماورای اراده و مشیّت او در عالم ایجاد و تکوین است. چنانچه در آیه شریفه می‌فرماید:

 ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡ‍ًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ \* فَسُبۡحَٰنَ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾.[[89]](#footnote-89) و یا در آیۀ دیگر می‌فرماید:

 ﴿وَرَبُّكَ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخۡتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ﴾.[[90]](#footnote-90)

 بدیهی است هم‌چنان‌که ارادۀ حقّ در اصل تکوین منوط بشرط خارج و علّتی از خارج ذات او نیست ـ چه اینکه خارجی جز آثار و شؤونات ذات نیست ـ هم‌چنین

در تصرّف و تدبیر اشیاء نیز اراده‌ای ورای اراده و مشیّتی ورای مشیّت و خواست او معنا ندارد. پس او فاعل ما یشاء و حاکم ما یرید است علی الاطلاق، و در این فعل و حکومت هیچ تعیّن و تقیّدی بر نمی‌دارد؛ ﴿لَا يُسۡ‍َٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡ‍َٔلُونَ﴾.[[91]](#footnote-91)

 و گرچه مقتضای قاعدۀ علیّت وجوب ملازمت بین معلول و علّت از حیث علیّت است، ولیکن اقتضای الزام و اجبار در إعمال علیّت نمی‌کند بلکه آن تابع اراده و مشیّت ذاتِ مرید است. بلی تصوّر طرق مختلفه و صور متفاوته در ارادۀ ذات حقّ و انتخاب اصلح و احسن و گزینش یکی از آنها و ترجیح بر ماسوی برهاناً مستحیل است. بلکه فعل او عین ارادۀ او و ارادۀ او عین مشیّت او و مشیّت او واحد است و تفاوت در کثرت اقتضای اختلاف و کثرت در وحدت را نمی‌کند، بلکه کثرت در وحدت بلحاظ آثار و وجودات خارجی است نه در ذات و صقع حقیقت حقّ جلّ و علا؛ ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۢ بِٱلۡبَصَرِ﴾.[[92]](#footnote-92)

 و لذا فرموده‌اند: «لا تکرار فی التّجلّی»؛ یعنی یک اراده موجب تحقّق و تکوّن یک مراد است و از آن مراد صور مختلف در عالم اعیان پدیدار می‌شود، و بقول خواجۀ شیراز رحمة الله علیه:

## بررسی علّت غائی در نظام أحسن

 ملاحظۀ ثانیه:

 شکّی وجود ندارد که علّت غائی از مقدّمات تحقّق فعل از فاعل حکیم است. و گرچه برخی آن را به هر فعلی بنحو اطلاق تسرّی داده‌اند، امّا لاأقل در مورد ذات حضرت حقّ تردیدی وجود ندارد؛ چنانچه براهین عقلیّه و ادلّه نقلیّه بر این نکته گواه است. حاجی سبزواری ـ رحمة الله علیه ـ می‌فرماید:

 مرحوم صدر المتألّهین در اثبات غایت و ردّ جزافیّت می‌فرماید:

اعلَم أنّ کُلَّ حَرکةٍ إرادیَّةٍ فَلَها مَبادٍ مُترتِّبةٍ، فَالمَبدأُ القَریبُ هو القُوّةُ المُحرِّکةُ أیِ المُباشِرةُ لها؛ و هی فی الحَیوانِ تَکونُ فی عَضُلةِ العُضوِ و الّذی قَبلَهُ هو الإرادةُ المُسَمّاةُ بِالإجماعِ و الّذی قَبلَ الإجماعِ هو الشَّوقُ و الأبعَدُ مِنَ الجَمیعِ هو الفِکرُ و التَّخیُّلُ. و إذا ارتَسَمَت فی الخیالِ أوِ العَقلِ صورَةٌ مّا موافِقةٌ حَرَّکَتِ القُوّةُ الشَّوقیّةُ إلَی الإجماعِ بِدونِ إرادَةٍ سابِقةٍ بَل نَفسُ التَّصوُّرِ یَفعَلُ الشَّوق. و الأمرُ فی صُدورِ الموجوداتِ عن الفاعلِ الأوّلِ علَی هذا المِثالِ کَما سَیَتَّضِحُ لَکَ مِن ذی قِبَلٍ إن شاءَ اللهُ تعالَی مِن أنَّ تَصوُّرَ النِّظامِ الأعلَی عِلةٌ لِصُدورِ المَوجوداتِ مِن غیرِ حاجةٍ إلَی شَوقٍ و لا استِعمالِ آلَةٍ...[[93]](#footnote-93)

 صدر المتألّهین قدّس سرّه در این فقره به إعمال علّت فاعله و معدّات آن، و ضمناً به کیفیّت علّیت غائیه در نظام احسن اشاره دارد، و علم عنائی حقّ را در إعمال اراده بدون نیاز و اتّکال به امری خارج از مشیّت ذات کافی می‌داند و حقّ مسئله هم همین است؛ زیرا:

 از آنجا که وجود اصل الشیء و حقیقة الأشیاء می‌باشد (چه در ذات حضرت حق که ماهیت او همان انیّت اوست و چه در سایر مراتب امکان) و الخیرُ کلُّه یَرجع إلیه و یَنبعثُ منه و إلیه یرجعُ الأمر کلُّه، بنابراین نفس الوجود خیرٌ و ظهورات او کلّها خیرٌ و حسنٌ؛ و چون غایت فعل در ظهورات وجود چیزی جز نفس ظهورات وجود نیست ـ به عکس تصوّر غایت در افعال خارجیّه اختیاریّه که ممکن است در امر ثالثی که خارج از ذات فاعل و منفعل است تحقّق یابد ـ در وجود هم مبادی فعل داخل در نفس وجود بوده، و هم شخص فاعل و ذات فعل و غایت او تماماً چیزی جز وجود و آثار و شؤون آن نمی‌باشد.

 و از آنجا که وجود در کیفیّت ظهور دارای مراتب مختلفه‌ای از تشکیک در تجرّدات و مادّیات است، و به حسب هر مرتبه، آن تعیّن، بالنسبه به تعیّن دیگر از امتیازات و وی‍‍‍‍ژگیهائی در سعۀ وجودی و میزان استجلاب اسماء و صفات حضرت حقّ برخوردار است، همین‌طور شخص افراد و تعیّنات در همان مرتبه نیز دارای خصوصیّات و متمایزات متفاوت است، و وصول او به همان مرتبه علّت غائیۀ او را نمایان می‌سازد؛ و تصوّر همان مرتبه از وجود برای فعل فاعل کفایت می‌کند، نه اینکه تصوّر فاعل به امری ورای وصول او به همان مرتبۀ خاصّ از وجود تعلّق گرفته باشد و بر آن اساس فعلیّت و تکوین او را محقّق نموده باشد؛ که این نقض غرض و موجب بطلان در فعل و علم حضرت حقّ است، تعالَی الله عَن ذلکَ عُلوّاً کبیراً.

 بنابراین نظام احسن به این معنی نیست که همۀ افراد به آخرین مرتبۀ کمال برسند و رتبه‌ای چون رتبۀ انبیا و اولیا یابند و هیچ تفاوت و امتیازی در بین خلایق وجود نداشته باشد، بلکه نفس اختلاف و تمایز خود موجب و مولّد نظام احسن است؛ چه اینکه خود پروردگار در آیات کریمه قرآن به این معنا تصریح دارد:

## آیات دالّه بر اختلاف انسان در خلقت و مراتب کمال

﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡ﴾،[[94]](#footnote-94)

﴿وَقَالُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ عَلَىٰ رَجُلٖ مِّنَ ٱلۡقَرۡيَتَيۡنِ عَظِيمٍ \* أَهُمۡ يَقۡسِمُونَ رَحۡمَتَ رَبِّكَ نَحۡنُ قَسَمۡنَا بَيۡنَهُم مَّعِيشَتَهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَرَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَتَّخِذَ بَعۡضُهُم بَعۡضٗا سُخۡرِيّٗا وَرَحۡمَتُ رَبِّكَ خَيۡرٞ مِّمَّا يَجۡمَعُونَ﴾،[[95]](#footnote-95)

 و یا در سورۀ انعام می‌فرماید:

﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمۡ خَلَـٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ وَرَفَعَ بَعۡضَكُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلۡعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٞ رَّحِيمُۢ﴾،[[96]](#footnote-96)

 و یا دربارۀ کیفیّت تصویر انسان می‌فرماید:

﴿هُوَ ٱلَّذِي يُصَوِّرُكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ كَيۡفَ يَشَآءُ﴾،[[97]](#footnote-97)

 و یا در بیان قیمومیّت مرد بر زن در مسائل حقوقی و خانواده می‌فرماید:

﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّ ٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ﴾...،[[98]](#footnote-98)

 و در آیه دیگری می‌فرماید:

﴿وَلَا تَتَمَنَّوۡاْ مَا فَضَّلَ ٱللَهُ بِهِۦ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٞ مِّمَّا ٱكۡتَسَبُواْ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٞ مِّمَّا ٱكۡتَسَبۡنَ﴾...،[[99]](#footnote-99)

 و یا در آیۀ دیگر می‌فرماید:

﴿مَّا لَكُمۡ لَا تَرۡجُونَ لِلَّهِ وَقَارٗا \* وَقَدۡ خَلَقَكُمۡ أَطۡوَارًا﴾،[[100]](#footnote-100)

 و حتّی اختلاف مراتب کمال را در میان انبیا و مرسلین نیز گوشزد می‌نماید:

﴿تِلۡكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ مِّنۡهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَهُ وَرَفَعَ بَعۡضَهُمۡ دَرَجَٰتٖ وَءَاتَيۡنَا عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدۡنَٰهُ بِرُوحِ ٱلۡقُدُسِ﴾...،[[101]](#footnote-101)

 و نظایر این آیات که همگی دلالت بر اختلاف افراد چه در اصل خلقت و چه در مراتب کمال پس از آن دارند.

 بنابراین جایی که خود انبیا و اولیا در مراتب کمال که علّت غائی وجود آنهاست مختلف‌اند، چگونه این غایت در سایر مخلوقات متفاوت و متمایز نخواهد بود، و همه باید به یک نحو و یک شکل در این مسئله سهیم و شریک باشند! و چگونه می‌توان نبوغ و استعداد غیر متعارف افرادی نظیر بوعلی و صدرالمتألّهین و خواجه نصیر و علاّمۀ حلّی را از تمامی آحاد بنی آدم انتظار داشت، چه اینکه تصوّر میزان قدرت و قوّت عضلانی در پهلوانان میدان رزم از این بزرگان تصوری بیهوده و عبث

است! و یا در میزان عمر که عنایت و لطف حقّ نسبت به هر انسانی است چگونه این مسئله ارزیابی می‌شود، درحالی‌که مشاهده می‌کنیم برای فردی صدها سال در نظر گرفته شده، و برای طفلی خردسال سه سال و یا کمتر و یا در بدو تولّد از دنیا می‌رود و یا در رحم مادر مرده و به تولّد نمی‌رسد! در اینجا سؤال از علّت غائی خود را می‌نمایاند و از غرض و مقصود این خلقت پرسش می‌نماید، و آیۀ شریفه: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾[[102]](#footnote-102) باب جدیدی از معنای عبودیّت و معرفت برای ما می‌گشاید و تفسیری سوای معنای عامیانه و عرفی آن بر ما روشن می‌سازد، و کریمۀ: ﴿أَفَحَسِبۡتُمۡ أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ عَبَثٗا وَأَنَّكُمۡ إِلَيۡنَا لَا تُرۡجَعُونَ﴾[[103]](#footnote-103) به حقیقت علّت غائی در معنائی دقیق‌تر و ظریف‌تر متوجّه می‌نمایاند.

 البتّه در این باب بین حکماء الهی و عرفای بالله تعابیر و کلماتی متداول و متدارج می‌باشد، و هر کدام به نوعی از این مسئله حکایت و اشارتی دارند که ذکر آنها موجب إطالۀ کلام و تأخیر در بحث خواهد شد.

## تفسیر کلام مرحوم سبزواری در مورد علّت غائیه و دفع شبهۀ عبثیّت

 فقط در اینجا به توجیه و تفسیری که مرحوم حاجی سبزواری (ره) از علّت غائیه و دفع شبهۀ عبث و جَزاف که فرموده است بنحو اختصار می‌پردازیم. ایشان پس از بیان شبهۀ عبثیّت و مشاهدۀ خلاف مصلحت خلق در علّت غائیه در عالم کون، مسئله را به این نحو پاسخ می‌دهند:

نَعَم، الاختِرامُ و قَطعُ الطَّریقِ و عَدَمُ الوُصولِ إلَی الغایَةِ و نَحوُها بِالقیاسِ إلَی سَیرِ الإنسانِ الکاملِ الَّذی خُلِقَ لِلَّهِ و خُلِقَ الأشیاءُ لأجلِهِ و بِالنَّظَرِ إلَی غایتِهِ. فَإذا قیلَ: النَّباتُ أوِ الحَیوانُ أوِ الطِّفلُ المُتوفَّی مِنَ الإنسانِ لم یَبلُغوا إلَی الغایةِ و ارتَحَلوا فإنّما قُصِدَ الغایَةُ الثّانیةُ لا الأُولَی. و هذا التَّرَقُّبُ أیضًا بِالنَّظَرِ إلَی النَّوعِ و إلَی المَوادِّ لاتِّحادِها بِالصُّوَرِ. و أنتَ إن کُنتَ ذا قلبٍ مُتوقِّدٍ و عَلِمتَ دَوامَ فیضِ اللهِ و عَدمَ نَفادِ کَلِماتِهِ، و أنَّ کَلِمَتَهُ التّامَّةَ بابُ الأبوابِ و أنّ اللهَ تَعالَی لم یَخلُقِ

المُمکنَ هَباءً و عَبَثًا، دَرَیتَ أنَّ کُلَّ مُمکنٍ لا بُدَّ لَهُ مِنَ العُکوفِ علَی بابِهِ.

 بیان مرحوم سبزواری (ره) در اینجا حاکی از این است که: گرچه بر حسب تصوّر و توقّع و انتظار انسان مرتبۀ عالیه از کمال (که همان توحید و عرفان خاصّ حضرت حقّ است) برای غایت همۀ افراد بنی آدم در نظر گرفته شده است، لیکن این مرتبۀ غایت برای همۀ افراد بشخصهم نخواهد بود، بلکه برای تعداد اندکی از افراد تقدیر شده است و بقیّه در همان حدّ وجودی خاصّ به خود مغیّا خواهند بود و برای همان رتبه خلق شده‌اند، و هر کدام در نظام أحسن نقش خاصّ خود را ایفاء می‌نمایند.

 و امّا اینکه در بعضی از تعابیر دیده می‌شود که مقصود و غرض از خلقت، غایت کمالیّه برای نوع بنی آدم است و سایر افراد از وصول به آن محروم می‌باشند سخنی عاری از تحقیق و تأمّل است؛ زیرا فعل فاعل حکیم در تعلّل به علّت غائیه مخصّص نمی‌شود و استثناء برنمی‌دارد. ذات اقدس حقّ در تمامی افراد مصنوعه، چه مبدعات و چه مادّیات غایت خاصّ و نهایت محدود و مشخصی را برای آن فرد در نظر گرفته است که از آن به اندازۀ سر سوزنی تخطّی و زیاده و یا کم نخواهد شد؛ چنانچه شاعر معروف سعدی شیراز نیز به این اشتباه و سهوِ در اندیشه دچار گشته است، آنجا که می‌گوید:

## غایت موجودات، عبودیّت در برابر خداوند، و مراتب مختلف آن

 غایت همۀ موجودات عبودیّت مطلقه در برابر عظمت و بهاء و جلال ذات حضرت حقّ است، و در این حیثیّت دارای مراتب مختلفۀ از معرفت و عبودیّت‌اند؛

لذا در آیۀ شریفه می‌فرماید: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡ﴾،[[104]](#footnote-104)

 و یا در آیۀ دیگر می‌فرماید: ﴿وَكُلّٞ فِي فَلَكٖ يَسۡبَحُونَ﴾.[[105]](#footnote-105)

 حضرت سجّاد علیه السّلام نیز در دعاء عند رؤیة الهلال چنین می‌فرماید:

أیُّها الخَلقُ المُطیعُ، الدّائِبُ السَّریعُ، المُتَرَدِّدُ فی مَنازِلِ التَّقدیرِ، المُتَصَرِّفُ فی فَلَکِ التَّدبیرِ! آمَنتُ بِمَن نَوَّرَ بِکَ الظُّلَمَ و أوضَحَ بِکَ البُهَمَ، و جَعَلَکَ آیَةً مِن آیاتِ مُلکِهِ و علّامةً مِن عَلاماتِ سُلطانِهِ، و امتَهَنَکَ بِالزّیادَةِ و النُّقصانِ و الطُّلوعِ و الأُفولِ و الإنارَةِ و الکُسوفِ، فی کُلِّ ذَلِکَ أنتَ لَهُ مُطیعٌ، و إلَی إرادَتِهِ سَریع...[[106]](#footnote-106)

 اگر سعدی به خطا و اشتباه، باد را واسطه‌ای بدون اراده و شعور برای در هم کوبیدن و تخریب و نابودی اشیاء و اجسام می‌داند، در مقابل، کلام و بیان عارف بلند مرتبه و تیزبین حقایق و معارف اسلام: مولانا جلال‌الدّین رومی حکایت از حقیقتی متعالی دارد:

 بنابراین مقتضای نظام أحسن تکوّن هر موجودی از جمله انسان در جایگاه خود و وصول به غایت وجودی خود بر اساس علم عنائی حضرت حقّ است، چه اینکه فردی صدها سال عمر کند و یا اینکه در سنین طفولیّت از این دنیا برود و یا به حدّ کمال انسانی نرسیده قبل از تولّد راهی دیار آخرت شود، در تمامی این انواع و اختلاف اشکال فقط یک چیز و آن غایت و نهایت مطلوب آن شیء مقصود و منظور می‌باشد؛ نه اینکه این امور از مسئلۀ غایت مستثنی شده و فقط بر تعداد اندکی صادق و منطبق است.

 ظهور اسماء و صفات الهی در مظاهر مختلفۀ عالم صنع موجب اختلاف در شواکل و بروز أشکال و صور گوناگون و ذاتیّات و آثار متفاوت است، و هر مخلوقی برای جهتی و غایتی خاصّ خلق شده است، و چه در این دنیا و یا در عالم پس از این به همان رتبه و درجۀ از کمال خویش خواهد رسید. و عدم اطّلاع و معرفت ما نسبت به غایات اشیاء ناشی از ضعف ادراک و قصور در بصیرت و بینش ما است، و جز ذات اقدس حضرت حق و اولیای رفیع المنزلۀ او کسی از سرّ عالم خلق مطّلع نخواهد شد، و بر اساس پندارهای کودکانه نسبت عبث و جزاف به بسیاری از مخلوقات عالم امکان و صنع پروردگار می‌دهد.

 نتیجۀ ملاحظۀ ثانیه این شد که: تمامی موجودات از جمله افراد انسان بر اساس هدفی مشخّص و غایتی مقصود و معلوم و خاصّ خلق شده‌اند، و هر کسی دارای حساب و کتاب و پروندۀ مخصوص به خود می‌باشد، و روش و منش وجودی و تربیتی فردی را نمی‌توان به سایرین تسرّی داد، و قیاس یکی بر دیگری خطای فاحش می‌باشد.

## هدایت الهی منحصر در ارسال رسل و انزال کتب نیست

 ملاحظۀ ثالثه:

 چنانچه خلقت عالم امکان و از جملۀ آن انسان بر اساس غایت و ارادۀ حضرت حقّ بدون هیچ نحو از اختیار و انتخاب خودِ فرد تحقّق یافته است، کیفیّت حیات و سیر او در عالم طبع نیز بر اساس همان غایت و غرض از تکوّن و وجود او شکل خواهد گرفت؛ چنانچه در آیۀ شریفه می‌فرماید:

﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾؛[[107]](#footnote-107)

 و آیۀ دیگر می‌فرماید:

﴿رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾.[[108]](#footnote-108)

 شیء در این آیه عامّ است و جمیع اشیاء از مجرّده و مادّیه را در عالم وجود شامل است و فقط اختصاص به انسان ندارد. و مقصود از هدایت همان وصول به غایت و غرض از تکوّن اوست، چنانچه قبلاً مذکور شد.

 یکی از طرق هدایت و ارشاد و تربیت در این عالم انبعاث انبیای الهی و اولیای معصومین سلام الله علیهم اجمعین می‌باشد که از آن به وجود وسائط بین الحق و الخلق تعبیر می‌آورند؛ آیۀ شریفه در این‌باره می‌فرماید:

﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡ‍ٔٗا مَّذۡكُورًا \* إِنَّا خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٍ أَمۡشَاجٖ نَّبۡتَلِيهِ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا \* إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٗا وَإِمَّا كَفُورًا﴾.[[109]](#footnote-109)

 در این آیۀ شریفه مسئلۀ هدایت و ارشادِ به غایت برای جمیع أفراد بنی آدم لحاظ شده است؛ زیرا در ابتدای آیه نظر بر اصل تکوّن انسان از نطفه و تبدّل آن به صورت و ماهیّت انسانی است؛ و این مسئله برای هر فردی که از کتم عدم پا به عرصۀ وجود در این عالم خاکی بگذارد صادق است. و سپس بر همین انسان تفضّل هدایت مترتّب، و در مَآل یا به سعادت و فلاح و یا به شقاوت و خسران متحوّل خواهد شد. درحالی‌که ما بالعیان مشاهده می‌کنیم بسیاری از همین افرادِ انسان مشمول هدایت ظاهری و متعارف و دستگیری توسّط اولیا و حجج الهیّه قطعاً نخواهند شد؛ مانند مجانین و اطفال متوفّی قبل از ادراک تکلیف، و نیز بسیاری از قبایل که رسوم و عادات آنها به‌هیچ‌وجه گویای یک فرهنگ دینی و رسالت و آئین الهی نمی‌باشد. درحالی‌که

تمامی این افراد مشمول عنوان انسانیّت و قابلیّت هدایت و ارشاد می‌باشند، و آیۀ شریفه به عمومیّت و شمول خود آنها را در بر می‌گیرد.

 از اینجا استفاده می‌کنیم که هدایت الهی منحصر در بعث رسل و انزال کتب نیست، بلکه بعثت انبیا علیهم السّلام بخشی از طرق مختلفۀ هدایت و تربیت از جانب پروردگار است. و هدایت الهی و ارشاد به کمالِ متعالی شعب مختلف و طرق متفاوتی دارد. بعضی از این طرق با فرستادن رسل و حجج الهیّه میسّر می‌شود، و برخی دیگر با هدایت خاصّ در نبوّات و منامات، چنانچه برای شخص انبیا و رسل و ائمّه علیهم الصّلوة و السّلام حاصل می‌شود؛ و برخی از آنان حتّی با وجود پیامبر ذوالعزم و الکتاب خود دارای طریقی خاصّ از هدایت و بصیرت است، چون خضر علیه السّلام که در آیات قرآن اشاره به اختلاف طریق او با ممشا و منهاج حضرت موسی علیه السّلام شده است، به‌نحوی‌که حضرت موسی دیگر قادر به ادامۀ مصاحبت نبوده و تحمّل رفتار و اعمال او را نداشته است.

 در آیۀ شریفه راجع به بعثت رسل می‌فرماید:

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ فَيُضِلُّ ٱللَهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾.[[110]](#footnote-110)

## بعثت انبیا و حجج الهی منّتی است از ناحیۀ خداوند بر گروهی خاص

 بعثت انبیا برای هر قومی قرین با وحدت تخاطب در لسان آنها می‌باشد، و این معنا بدیهی است؛ زیرا ثبوت حجّت برای هر شخص موجب ترتّب تکلیف و آن متفرّع بر بلاغ و إبلاغ است، و آن بدون تفهیم و تفهّم امکان نخواهد داشت؛ ولی در آیه دلالتی بر بعثت انبیا برای همۀ اقوام و ملل و قبایل وجود ندارد. روشن‌ترین دلیل بر عدم ثبوت حجّت برای جمیع افراد بشر خاتمیّت رسالت پیامبر اسلام است که با بعثت او نسخ جمیع ادیان گذشته و خصوصاً مسیحیّت است؛ درحالی‌که این مسئله برای بسیاری از کشورهای دنیا تا همین اواخر مجهول بوده است. مثلاً کشف قارّۀ

امریکا در همین دو سه قرن اخیر اتّفاق افتاده است، و وجود قبایل وحشی و به دور از تمدّن بشری تا همین دو سه دهۀ اخیر منتفی می‌نمود، و هنوز در بسیاری از نقاط مجهول جهان افراد و قبایلی زندگی می‌کنند که حتّی اسمی از اسلام و آئین او به سمعشان نرسیده است، و حتّی از سایر ادیان و شرایع نیز اطّلاعی ندارند. بنابراین مسئلۀ هدایت و تربیت بر اساس انسانیّت و بشریّت آنها چگونه خواهد بود؟

 و آیۀ شریفه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾[[111]](#footnote-111) دلالت بر ترتّب عذاب و عقاب دنیوی بر وجود رسل الهی و حضور آنان در بین جامعه می‌کند. و مقصود از عذاب در آیۀ شریفه عذاب خاصّی است که امم گذشته به‌واسطۀ عصیان و سرپیچی از اوامر آنها بدان مبتلا می‌شدند، نه هر عذاب و گوشمالی که به‌واسطۀ قهر پروردگار شامل بندگان عاصی شود. بناءً علیهذا چنانچه از مجموع آیات و آثار مرویّه از معصومین علیهم الصلوة و السّلام و تجربۀ تاریخ مستفاد می‌شود اینست که: بعثت انبیا و حجج الهی بر اساس اراده و مشیّت حضرت حقّ نسبت به ارشاد و هدایت برخی از امم تحقّق یافته است نه جمیع آنان؛ و این یک منّتی است که از جانب پروردگار شامل این گروه از افراد بنی آدم شده است چنانچه می‌فرماید:

﴿لَقَدۡ مَنَّ ٱللَهُ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ بَعَثَ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ﴾.[[112]](#footnote-112)

 و یا در آیۀ دیگر می‌فرماید:

﴿يَمُنُّونَ عَلَيۡكَ أَنۡ أَسۡلَمُواْ قُل لَّا تَمُنُّواْ عَلَيَّ إِسۡلَٰمَكُم بَلِ ٱللَهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾.[[113]](#footnote-113)

 و یا در آیۀ دیگر با اشاره به دوران فترت و انغمار افراد در جاهلیّت و تبعات آن می‌فرماید:

﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا وَكُنتُمۡ عَلَىٰ شَفَا حُفۡرَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنۡهَا﴾...[[114]](#footnote-114)

 در تمام این آیات اشاره به دوران جاهلیّت و عدم وجود و حضور انبیای الهی در میان مردم شده است، و چه‌بسا فاصلۀ بین این رسول تا رسول دیگر متجاوز از صدها سال بلکه بیش از هزار سال بوده است، و قطعاً در این ازمنه اقوام و افرادی بوده‌اند که اصلاً بویی از رسالت و آئین گذشته به مشامشان نرسیده است، بلکه در همان کیش و آئینی که سنن جاهلی اجتماع بر آنها تحمیل کرده است علی العمیاء دوران خود را سپری کرده‌اند. بنابراین چنانچه ما بعثت حضرت رسول را خاتم ادیان و شرایع گذشته بدانیم ـ که حقّ هم همین است ـ پس با ظهور نبوّت و رسالت آن حضرت مهر بطلان بر جمیع ادیان گذشته زده خواهد شد و دیگر هیچ آئینی واجد حجّیت شرعیّه و الزام نخواهد بود؛ درحالی‌که پس از صدها سال تازه اسلام به سایر ممالک (چه افریقا و چه اروپا) قدری توسعه یافته بود، و باقی آنها بر اساس همان شریعت و آئین مسیحیّت زندگی می‌کردند، و نسبت به بعضی دیگر پس از هزار و صد سال و یا بیشتر خبر و اطّلاعی آنهم به‌طور ناقص نسبت به اسلام راه یافته بود و اکنون نیز چنین است. پس این خاتمیّت چه نقشی در تبلیغ رسالت نسبت به این افراد داشته است؟ و چگونه موجب الزام و ثبوت حجّت و تکلیف برای اینان گشته است؟

 در اینجا ملاحظه می‌کنیم که آیۀ شریفه با بهترین بیان و رساترین منطق و واضح‌ترین دلیل بخوبی پاسخ این شبهه را می‌دهد و دغدغۀ خاطر را از دلها و ضمائر می‌زداید:

## شمول لطف و رحمت خداوند نسبت به مستضعفین

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِ‍ِٔينَ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ

وَعَمِلَ صَٰلِحٗا فَلَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾.[[115]](#footnote-115)

 این آیۀ شریفه که در سورۀ بقره است، نظیر آن نیز در سورۀ مائده[[116]](#footnote-116) می‌باشد، و دلالت دارد بر اینکه میزان و معیار در قبول اعمال نزد پروردگار دین و شریعت اسلام نیست بلکه ایمان به خدا و روز قیامت و تحقّق صدق در ضمیر و قلب و انجام عمل صالح بمقتضای فهم و ادراک بشری است. یعنی با وجود ناسخیّت شریعت اسلام باز می‌بینیم که خدای متعال اعتقاد به شرایع منسوخه را در صورت صفای باطن و تعهّد به مبانی و اعتقادات شرایع گذشته موجب فلاح و رستگاری آنان شمرده است. بدین معنی که اگر فردی نه از روی غرض و عناد و انانیّت، بلکه از روی جهل به تنجّز رسالت پیامبر اکرم (بر اساس همان اعتقادات گذشته که نسل به نسل از ازمنۀ بعیده به زمان مستقبل منتقل شده است) عمل و گفتار و منش خود را پی‌ریزی نموده است قطعاً مشمول لطف و رأفت و رحمت حضرت حقّ واقع خواهد شد؛ چنانچه آیۀ شریفه دربارۀ مستضعفین نیز بر این مطلب تصریح دارد:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَـٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمۡ قَالُواْ كُنَّا مُسۡتَضۡعَفِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ قَالُوٓاْ أَلَمۡ تَكُنۡ أَرۡضُ ٱللَهِ وَٰسِعَةٗ فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَـٰٓئِكَ مَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا \* إِلَّا ٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ لَا يَسۡتَطِيعُونَ حِيلَةٗ وَلَا يَهۡتَدُونَ سَبِيلٗا \* فَأُوْلَـٰٓئِكَ عَسَى ٱللَهُ أَن يَعۡفُوَ عَنۡهُمۡ وَكَانَ ٱللَهُ عَفُوًّا غَفُورٗا﴾.[[117]](#footnote-117)

 بنابراین چنانچه در این آیات مشاهده می‌کنیم مسئلۀ هدایت و تربیت با وجود جهل به خاتمیّت شریعت اسلام برای همۀ معتقدین به ادیان گذشته، و حتّی برای همۀ مستضعفین از بین نخواهد رفت. بلی ممکن است روش و شیوۀ آن با آنچه که در طریق اوّل گفته شد تفاوت کند، امّا اصل آن هم‌چنان به قوّت خود باقی خواهد

بود. زیرا خداوند متعال با ودیعه گذاردن عقل متّصل در ضمیر آدمی و ملاکهای فطری در طبیعت بشر راه به‌سوی کمال و مسیر به‌سوی رشد و سعادت را برای او هموار نموده است؛ چنانچه آثار و روایات بر این مسئله شاهد و ناطق‌اند.

 بنابراین با توجّه به مطالب گذشته هیچ الزامی از ناحیۀ پروردگار بر بعثت انبیا و حجج نسبت به همۀ افراد بشر در تمام أصقاع ارض و تمام بلاد و تمام قبایل و تمام قری و قصبات و تمام ازمنه وجود ندارد. بلی اگر مشیّت و ارادۀ او بر بعثت رسول نسبت به قومی تعلّق گرفت، اطاعت از شریعت و آئین آن رسول نسبت به خود آن قوم واجب و الزامی است؛ و حتّی نسبت به سایر اقوام دیگر هیچ الزامی وجود ندارد مگر آنکه آن رسول برای آنان نیز مبعوث باشد.

 ولذا ما می‌توانیم از علم به وجود رسالت خاتم رسل نسبت به قومی کشف از ارادۀ پروردگار مبنی بر هدایت و ارشاد آن قوم از این طریق بنماییم. و از عدم اطّلاع و جهل نسبت به این موضوع در مورد قوم دیگر کشف از عدم ارادۀ پروردگار در هدایت و ارشاد آنان از این طریق بنماییم. و نیز راجع به کلّیۀ مستضعفین (چه مستضعفین مقهور در تحت سلطۀ قوّۀ قاهره و قاسره، و چه مستضعفین فکری و عقلی که امروزه بسیاری از افراد بشر متأسفانه به این استضعاف مبتلا هستند) مسئلۀ رسالت رسول اکرم برای آنان حجّیت و الزام ندارد. مگر اینکه به‌واسطۀ تنبّه و تذکّر و قرار گرفتن در شرایط مناسب مطلب برایشان روشن و آشکار شود، که در آن صورت دیگر از استضعاف خارج خواهند شد و مشمول حجّیت و مقتضای ادلّۀ عقلیّه بر وجوب متابعت از حقّ و صدق خواهند گردید، و از ما نحن فیه خارج خواهند شد.

 و اطاعت از انبیای الهی در فرض ارسال آنان برای قوم و یا اقوام، وجوب ارسال آنان را برای همۀ اقوام و ملل نتیجه نمی‌دهد. پس این مطلب که گفته می‌شود هدایت بشر توسّط حضرت حقّ لطف است و واسطۀ او که وجود انبیای الهی است نیز لطف خواهد بود، پس بعثت انبیا واجب و الزامی است، سخنی عاری از تحقیق و تأمّل است.

## اشکال به عدم لزوم ارسال رسل برای همگان به مقتضای قاعدۀ لطف و جواب آن

 اشکالی که بر این مطلب وارد کرده‌اند اینست:

 خدای متعال نسبت به ارسال رسل و حضور حجج الهیّه بمقتضای لطف خود عمل نموده است و مطلب برای همگان روشن و اعتقادات واضح و آشکار گشته است، و از این نقطه هیچ ایراد و خللی بر قاعدۀ لطف نسبت به پروردگار وارد نمی‌باشد؛ الاّ اینکه حوادث روزگار و منع مانعین و کید حاسدین و ظلم ظالمین موجب خفاء و کتمان این شرایع و ادیان گشته است و باعث شده است که بسیاری از مردم از توفیق چنین موهبتی محروم و ناکام بمانند، و الاّ ذات اقدس پروردگار در تنفیذ و تمشیت ارادۀ حتمیّه بر هدایت و ارشاد بمقتضای قاعدۀ لطف هیچ کوتاهی ننموده و وظیفۀ خود را در این مورد به اتمام رسانده است.

 جواب از اشکال این است که:

 اوّلاً: مسئلۀ هدایت و تربیت اختصاص به گروهی خاصّ از افراد بشر ندارد، بلکه هر موجودی که صدق عنوان انسان بر او شود مشمول این حکم خواهد بود؛ زیرا تمام آنچه که یک فرد کامل از امکانات استعدادی و علل معدّه و شرایط قبول هدایت واجد است برای هر فرد دیگری می‌تواند محقّق شود، درحالی‌که بالعیان مشاهده می‌کنیم مسئله این‌طور نیست. افراد انسان که قبل از وصول به مرحلۀ تکلیف و تعقّل دار عاریت را وداع می‌گویند، و ناتوانانی که از ادراک حقایق شریعت عاجزند، و دور افتادگانی که هرگز کلمه‌ای بنام شرع و دیانت با سمع آنان آشنا نشده است، و مستضعفین فکری که توان تحلیل و تجزیه و بالنتیجه اختیار احسن و اصلح برایشان یا متعذّر و یا متعسّر است، و بسیار بسیار افراد دیگر کجا می‌توانند از توفیق این قسم از هدایت که مبتنی بر انبعاث رسل و ارسال کتب و شریعت است بهره‌مند گردند؟

 ثانیاً: بر فرض لزوم و وجوب ارسال حجج الهیّه بر حضرت باری جلّ و عزّ بر جمیع خلایق، بنا به قاعدۀ لطف باید اذعان نمود که به‌هیچ‌وجه صارفیّت غرض مغرضین و عناد معاندین از قبح مسئله نسبت به محرومان از ادراک فیض صحبت

رسل و انبیای الهی نمی‌کاهد، و مسئولیّت بلاغ و إبلاغ را از دوش پروردگار نسبت به آنان برنمی‌دارد، و او را هم‌چنان ملزم و مجبور به ایفاء نقش ربوبیّت و هدایت نسبت به آنان می‌کند. زیرا هم‌چنان‌که با وجود قابلیّت تامّه و تحقّق استعداد برای تلقّی وحی و هدایت، ارسال رسل برای حضرت باری الزامی و اجباری است ـ بنابراین فرض ـ تحقّق همین شرایط و مقارنات و قابلیّت‌ها در افرادی که بدون هیچ‌گونه اختیار و انتخابی از تلقّی و قبول اوامر الهی و ادراک شریعت به‌واسطۀ منع مانعین و ظلم ظالمین محروم شده‌اند مقتضی ظلمِ واضح و ابطال حیات و محو استعدادات و بالنتیجه بطلان غرض و علّت غائی از خلقت آنان خواهد شد.

 چه فرقی است بین فردی که از نعمت هدایت رسل الهی در شرایط عادی و متعارف به‌واسطۀ امساک فیض از قبل الله تعالی محروم گردد، و بین فردی که با وجود همه گونه تهیّؤ و استعداد (حتّی بالاتر و بهتر از افرادی که ادراک صحبت حجج الهیّه را نموده باشند) به‌واسطۀ ظلم عدّه‌ای از وصول به مراتب فعلیّت و کمال محروم گردد! قبح در هر دو مورد یکی است و هیچ تفاوتی بین آن دو وجود ندارد؛ زیرا نتیجه در هر دو حرمان از وصول به غایت و مرتبۀ کمال است. و در هر دو صورت هیچ اختیاری برای فرد محروم وجود ندارد. و به عبارت واضح‌تر: جرم را فرد دیگری مرتکب شده، امّا چوبش را شخص دیگری می‌خورد؛ و با مثال معروف:

 کاملاً سازگار و موافق است. بنابراین قاعدۀ لطف در اینجا چگونه توجیه می‌پذیرد؟!

 و اگر بنا شود که مسئولیّت عدم توفیق از مصاحبت انبیا را نسبت به این گروه از دوش و گردۀ خداوند برداریم، به همین دلیل وجوب ارسال رسل و انزال شرایع و کتب را نیز باید از عهدۀ وظیفه و مسئولیّت حضرت پروردگار برداریم. حال اگر منّت الهی شامل حال عدّه‌ای شود و با فرو فرستادن انبیا و اولیا موجبات هدایت و تکامل آنان را از این طریق فراهم آورد، این مسئله جای شکر و خضوع و خشوع و اظهار

عبودیّت و حمد را نسبت به پروردگار اقتضاء می‌کند؛ نه اینکه بگوییم: چون بر خدا واجب و لازم است باید برای هدایت ما انبیا را روانۀ کوچه و بازار نماید، و تازه از خدا نیز طلبکار شویم و با افکار و تخیّلات واهی بخواهیم تکلیف و وظیفه‌ای را متوجّه ساحت ربوبی او بنماییم.

 خلاصۀ گفتار در ملاحظۀ ثالثه این شد:

## خلاصه‌ای از گفتار در ملاحظۀ ثالثه

 اوّلاً: تمامی افراد بشر در استعداد و قابلیّت قبول ارشاد و تربیت و رسیدن به غایات انسانی مشترکند، و این اشتراک بر اساس نفس انسانی و ماهیّت بشری که همان مقام خلافة اللهی و ظهور اسماء و صفات الهی در حقیقت وجودیّه و ماهویّۀ آنان است می‌باشد.

 ثانیاً: هدایت الهی و مقام تربیت و رشد اختصاص به فردی دونِ فردی ندارد، و الاّ موجب نقض غرض و تخلّف خلقت و صنع از علّت غائی خواهد شد؛ و هو محال فی حقّه سبحانه.

 ثالثاً: نوع هدایت و تربیت نسبت به ذات اقدس حقّ متفاوت است؛ بعضی بنحو ارسال رسل و انزال کتب و شریعت، و بعضی بنحو هدایت خاصّه بدون لحاظ واسطۀ ظاهری و شریعت متعارف است؛ چنانچه در مورد انبیا و مرسلین و ائمّه علیهم الصّلوة و السّلام، و حتّی افراد عادی که تلقّی حقایق عالم انشاء به صورت منامات و مکاشفات و القاء مطلب و حقیقت امر در قلب و فکر و ضمیر آنان صورت می‌پذیرد چنین می‌باشد؛ چنانچه أمیرالمؤمنین علیه السّلام دربارۀ رسول خدا می‌فرماید:

و لقد قَرَنَ اللهُ بِهِ صلّی الله علَیه و آلِه مِن لَدُن أن کان فَطیمًا أعظَمَ مَلَکٍ مِن مَلَئِکَتِهِ یَسلُکُ بِهِ طَریقَ المَکارِمِ و مَحاسِنَ أخلاقِ العالَمِ لَیلَهُ و نَهارَهُ، و لقد کُنتُ أتَّبِعُهُ اتِّباعَ الفَصیلِ أثَرَ أُمِّهِ، یَرفَعُ لی فی کُلِّ یَومٍ مِن أخلاقِهِ عَلَمًا و یَأمُرُنی بِالاقتِداءِ بِهِ، و لقد کان یُجاوِرُ فی کُلِّ سَنَةٍ بِحِراءَ فَأراهُ و لا یَراهُ غَیری، و لم یَجمَع بَیتٌ واحِدٌ یَومَئِذٍ فی الإسلامِ غیرَ رسول الله صلّی الله علَیه و آلِه و خَدیجَةَ و أنا ثالِثُهُما، أرَی نورَ الوَحیِ و الرِّسالَةِ و أشُمُّ ریحَ النُّبُوَّةِ.

و لقد سَمِعتُ رَنَّةَ الشَّیطانِ حینَ نَزَلَ الوَحیُ عَلَیهِ صلّی الله علیه و آله، فَقُلتُ: یا رسول الله! ما هذه الرَّنَّةُ؟ فَقالَ: هذا الشَّیطانُ أیِسَ مِن عِبادَتِهِ؛ إنَّکَ تَسمَعُ ما أسمَعُ و تَرَی ما أرَی إلّا أنَّکَ لَستَ بِنَبیٍّ وَلَکِنَّکَ وَزیرٌ و إنَّکَ لَعَلَی خَیرٍ.[[118]](#footnote-118)

 و بر همین قیاس تمامی آن مخلوقات و موجوداتی که متّصف به صفت انسانی در هر مرحله‌ای از مراحل تکوّن و خلق می‌باشند (چه در این دنیا و چه در دنیای بعد) مشمول هدایت و ارشاد و تربیت تا وصول به همان غایت مقصوده برای خود او خواهند شد؛ و در این مورد آثار و روایاتی وارد است.

 رابعاً: کیفیّت هدایت الهی نسبت به ما در ارسال رسل و انزال شریعت و کتاب هیچ الزامی را متوجّه اراده و مشیّت پروردگار نمی‌کند؛ بلکه این مسئله صرفاً لطف و عنایت و منّتی است که از جانب حقّ شامل حال ما شده است. چنانچه مشیّت و عنایت و لطف الهی نسبت به سایر افراد قطعاً بنحو دیگر بلکه به أنحاء دیگر است، و این مسئله صرفاً به خواست و ارادۀ خود حضرت حقّ تعلّق می‌گیرد و ما را حقّ فضولی و دخالت در امر او چه تکویناً و چه تشریعاً نمی‌باشد؛ و شاهد بر این مطلب تجربیّات عینی و مشاهدات در تاریخ است. و هم اوست فاعل ما یَشاء و حاکم ما یُرید، و لَه الأمرُ فی الأُولَی و فی الآخرة ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾،[[119]](#footnote-119) و ﴿لَا يُسۡ‍َٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡ‍َٔلُونَ﴾.[[120]](#footnote-120)

## نقش امامت و زعامت ائمّه علیهم السّلام در هدایت بشر

 ملاحظۀ رابعه:

 خلافت و زعامت در اسلام طبق نصِّ صریح از رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم بر دوازده نفر که اوّل آنان وصیّ بلافصل او أمیرالمؤمنین علیه السّلام و آخر ایشان وجود مقدّس حضرت ولی‌ّعصر أرواحنا فداه محتوم است؛ و این

مطلب نیز از الطاف الهی نسبت به مکتب تشیّع و شیعیان آنان می‌باشد. و نیز شکّی وجود ندارد که مسلمین پس از رحلت رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم با کنار گذاردن یکی از دو رکن ثقلین و انتصاب خلیفۀ اوّل جهت ادارۀ امور مسلمین عملاً بر همۀ مُلزمات عقلیّه و نقلیّه خط بطلان کشیدند، و با پشت پا زدن به آیات صریحۀ قرآن کریم و تصریحات رسول خدا بر خلافت و امامت بلافصل علی بن أبی‌طالب علیه السّلام خود را از مرتبه و منزلت یک صحابی متعهّد و مقیّد به اتّباع از سنّت و منهاج پیامبر خاتم به أدنی منازل حضیض و جهالت و بهیمیّت و عنان گسیختگی و ضلالت تنزّل دادند؛ و بر این اساس آن ممشا و منهجِ قویم و متینی را که رسول خدا با آیات وحیانی و سنن راستین خود پی‌ریزی نموده بود به کلّی به بوتۀ نسیان سپردند، و رجّاله‌ها و مفسدین بجای ذوات مقدّسۀ عصمت و طهارت بر اریکۀ قدرت و مسند خلافت تکیه زدند، و با تمام قوا به هدم و تدمیر اساس و اصول تشیّع بأیّ نحوٍ کان برآمدند.

 ائمّۀ معصومین علیهم السّلام با وجود ابتلا به انواع بلایا (از قتل و نهب و حبس و تضییقات) از هر فرصتی جهت تبیین و تبلیغ مبانی تشیّع اصلیّه و فرعیّه استفاده نموده، فرهنگ تشیّع را پس از ده‌ها سال خمودی و نسیان در زمان صادقین علیهما السّلام متبلور و آشکار نمودند.

 و چنانچه ملاحظه می‌شود با وجود اهتمام بر إخفاء و إمحاء آثار و معارف الهیّۀ معصومین علیهم السّلام، اکنون کتب شیعه مالامال از فیضان علوم بی‌کران الهی توسّط ائمّه علیهم الصّلوة و السّلام می‌باشد، و به عنوان تنها مکتب زنده و جاوید تا ابد، و پویا در تمامی عرصه‌های حیات و تربیت بشری مطرح است.

 در کدام مکتب غیر از مکتب اهل‌بیت عصمت علیهم السّلام این لئالی تابناک معرفت در مبانی توحیدی و معاد و کیفیّت ربط و ارتباط انسان با پروردگار و ادراک حقیقت عالم کون و بروز و ظهور اسماء و صفات الهی و شناخت مقام عبودیّت و انقیاد در مقابل ذات اقدس الهی و به حرکت و فعلیّت رساندن قوا و استعدادات بشری

و وصول به مرحله و مرتبۀ معرفت تامّه و تجرّد مطلق و اتّصاف به جمیع صفات و اسمای حسنای الهیّه و صَیرورَتُهُ عالَمًا عَقلیًا مُضاهیًا لِلعالَم العَینی، و بلوغ به مقام فناء و تخلّع به خلعت خلیفة اللهی وجود دارد؟

 در کدام مرجع و مدرک عامّه مانند این ادعیۀ مأثوره از حضرات معصومین علیهم السّلام، که در کتاب مولا أمیرالمؤمنین علیه السّلام نهج البلاغه، و صحیفۀ سجّادیّه و آثار دیگر که در کتب ادعیه ما چون اقبال سیّد ابن طاووس و مصباح شیخ و کفعمی و بسیاری دیگر از کتب بزرگان موجود است یافت می‌شود؟

 عجبا که با وجود طلوع خورشید معرفت از این مکتب و بطلان و ظلمت و جهالت از سایر مکاتب و ملل و نحل، باز ما می‌بینیم برخی از بی‌خردان و نویسندگان عاری از درایت و انصاف در مقام مقایسه و سنجش بین مکتب شیعه با سایر فرق، هیچ امتیازی را برای امامت و زعامت دینی امامان قائل نشدند! واقعاً زهی ضلالت و بی‌شرمی! جایی که خود أبوحنیفۀ معاندِ ولایت که تا آخرین لحظات حیات ننگین خود دست از عناد و دشمنی با مکتب و خاندان عصمت برنداشت، و داستان ملاقات او با سلیمان أعمش در کتب معروف موجود است،[[121]](#footnote-121) می‌گوید: لَولا السَّنتانِ لَهَلَکَ

النُّعمان،[[122]](#footnote-122) و این‌چنین اقرار به مقام علمی و عظمت حضرت امام جعفر صادق علیه السّلام می‌نماید، آن‌وقت این کور دلان این‌چنین مغرضانه و ناجوانمردانه پا از دایرۀ انصاف و عدل بیرون گذارده، در ورطۀ عناد و لجاج و خودسری غوطه‌ور شده‌اند!

 در کدام‌یک از کتب سایر فرق اسلامی مانند این آثار باقیه از حضرات معصومین علیهم السّلام در مبانی فقهی اسلام مشابهی وجود دارد؛ و از کدام منبع و مرجع احکام فرعیّه و تکالیف خود را استخراج می‌نمایند؟

## نحوۀ هدایت و رهبری ائمّه علیهم السّلام با وجود جوّ خفقان

 کلّیۀ معارف مکتب تشیّع (چه آنچه توسّط رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم به صورت آیات الهی در قرآن کریم و چه در ضمن بیان سنن و روایات مأثوره از آن حضرت نقل شده است، و چه آنچه به‌واسطۀ ائمّۀ معصومین علیهم الصّلوة و

السّلام در کتب سیر و روایی شیعه ثبت و ضبط است) تماماً مستند به وحی و عصمت و اتّصال به مبدأ تشریع و تقدیر بوده است؛ و از این نقطه هیچ فرقی بین کلام رسول اکرم با کلام امام علیه السّلام وجود نخواهد داشت، و نفس حجّیت و عصمت حاکم بر کلام رسول خدا در هر دو قسم آن بر کلام امام علیه السّلام ثابت و محکّم است.

 تا اینجا مشکل و شبهه‌ای در کیفیّت تصرّف امام علیه السّلام و نحوۀ تبیین و ابلاغ احکام در ازمنۀ متفاوته، چه در أزمنۀ یُسر و بسط و چه در أزمنۀ عُسر و حرج و ضیق و اختناق وجود ندارد. امام علیه السّلام در تمامی این دوران به هر نحو ممکن جهت تبلیغ مکتب شیعه اقدام نموده است، و مخالف و موافق بر این نکته اتّفاق کلمه دارند. امّا شبهه و نکته اینجاست که با وجود جوّ و فضای اختناق عجیب و غریبی که توسّط حکّام و خلفای جور بر اهل‌بیت عصمت و شیعیان آنان تحمیل شده بود، چگونه ممکن بود که تمامی افراد بتوانند در هر فرصت و هر مشکل و هر شبهه‌ای از وجود آن حضرات بهره‌مند گردند و پاسخ خود را دریافت کنند؟ و چگونه نشر پیام امام علیه السّلام برای همۀ افراد در أقصی نقاط ممالک اسلامی امکان پذیر بود؟ حال بگذریم از اینکه حتّی اگر زمانه زمان یُسر و انفتاح باب علم می‌بود باز با توجّه به کیفیّت ارتباطات و نحوۀ مراودات، وصول احکام به شیعیان با گذشت زمان طولانی همراه بوده است، و چه‌بسا موجب تأخیر بیان از وقت حاجت می‌شده است؛ و شکّی در این مطلب وجود ندارد و شواهد بر این مسئله إلی ما شاء الله در کتب تاریخ موجود است.

 و گرچه امام علیه السّلام وظیفه و تکلیف خود را در نشر معارف و مبانی به‌صورت عام در مجالس و محافل خود اداء می‌نمود، امّا بلوغ و وصول این احکام و معارف به شیعیان با مُضیّ اوقات طویله و صرف شهور و سنین همراه بوده است؛ و لذا قطعاً در این مدّت چه‌بسا شیعیان با توجّه به عدم اطّلاع از حکم مرتکب خطا و اشتباه من غیر عمدٍ و تقصیرٍ می‌شده‌اند.

 به شهادت تاریخ و آثار در کتب سیَر و روایی شیعه چه‌بسا شیعیان سال‌ها به

حکمی غیر از حکم وارد از حضرات معصومین عمل می‌نمودند. اختناق حاکم بر جامعۀ اسلامی و عدم دسترسی به امام علیه السّلام (مانند زمان موسی بن جعفر علیهما السّلام و دوران تبعید و حصر حضرت امام هادی و عسکری علیهما السّلام، و نیز سایر ازمنۀ حیات باقی ائمّۀ معصومین) وصول احکام و پاسخ به شبهات را برای شیعیان به شدّت در مضیقه و عسرت قرار داده بود. کسی نگفته است نعوذ بالله امام علیه السّلام در مقام بیان کوتاهی و تساهل نموده است، امّا کسی نمی‌تواند نیز منکر این شود که قضاء تکلیف و اداء وظیفۀ تبلیغ از ناحیۀ امام علیه السّلام موجب رفع جهالت و شبهه و اطّلاع بر حکم الله واقعی برای شیعیان در همۀ اصقاع و أقطار حکومت اسلامی نبوده است؛ درحالی‌که آنان نیز همچون شیعیان و اصحاب ملازم و مصاحب با امام علیه السّلام از زمرۀ موالیان و متابعین و شیعیان امام علیه السّلام محسوب می‌شوند و هیچ میز و فرقی بین آنان وجود نداشته است. چه اینکه انقضاء زعامت و امامت ظاهری و علنی با شهادت حضرت امام حسن عسکری علیه السّلام و انقضاء غیبت صغری دیگر رسماً دسترسی به امام علیه السّلام را برای افراد عادی ممتنع گردانید، و این خود نیز مزید بر شبهۀ فوق و موجب اشتداد آن گردیده است.

## علل غیبت امام عصر علیه السّلام به نقل از توقیعات

 حال سخن در این نیست که چه کسی و یا چه کسانی موجب این مسئله و عدم توفیق از وصول به معارف توسّط امام علیه السّلام شده‌اند، سخن در اینست که علی أیّ حالٍ نتیجه و ثمرۀ این هجران و فراق برای شیعیان خالص و مطیع و منقاد مقام ولایت یکی است. امام عصر عجّل الله فرجه الشّریف در ضمن توقیع از ناحیۀ مبارکه می‌فرماید:

نَحنُ و إن کُنّا نائینَ بِمَکانِنا النّائی عن مَساکِنِ الظّالِمینَ حَسَبَ الَّذی أراناهُ اللهُ تَعالَی لَنا مِنَ الصَّلاحِ و لِشیعَتِنا المُؤمِنینَ فی ذَلِکَ ما دامَت دَولَةُ الدُّنیا لِلفاسِقینَ، فَإنّا نُحیطُ عِلمًا بِأنبائِکُم و لا یَعزُبُ عَنّا شَی‌ءٌ مِن أخبارِکُم، و مَعرِفَتُنا بِالذُّلِّ الَّذی أصابَکُم مُذ جَنَحَ کَثیرٌ مِنکُم إلَی ما کان السَّلَفُ الصّالِحُ عَنهُ شاسِعًا و نَبَذوا العَهدَ المَأخوذَ وَراءَ ظُهورِهِم کَأنَّهُم لا یَعلَمونَ.

إنّا غیرُ مُهمِلینَ لِمُراعاتِکُم و لا ناسینَ لِذِکرِکُم و لو لا ذَلِکَ لَنَزَلَ بِکُمُ اللاواءُ و اصطَلَمَکُمُ الأعداء...[[123]](#footnote-123)

 در این توقیع شریف حضرت علّت غیبت خود را استمرار حکومت فاسقین و استیلاء قواعد کفر و ظلم برشمرده‌اند، و نتیجۀ این مسئله عدم توفیق از فیض لقاء آن حضرت می‌باشد. چنانچه در توقیع دیگر سبب این غیبت را تفرّق جامعۀ شیعه و اختلاف أنظار و تشتت آراء و افتراق کلمه ذکر می‌فرمایند:

و لو أنَّ أشیاعَنا وَفَّقَهُمُ اللهُ لِطاعَتِهِ عَلَی اجتِماعٍ مِنَ القُلوبِ فی الوَفاءِ بِالعَهدِ عَلَیهِم لَما تَأخَّرَ عَنهُمُ الیُمنُ بِلِقائِنا...[[124]](#footnote-124)

 نکتۀ قابل توجّه، چه در این فقره و یا فقرۀ قبل در این است که: گرچه امام علیه السّلام علّت غیبت خود را در کوتاهی شیعیان از عمل به تکلیف و وظیفۀ الهی و یا سلطۀ جبابره و ظالمین ذکر فرموده‌اند، لیکن نسبت به وظیفۀ ولائی و امامت و ادارۀ امور حیات بشری به‌خصوص شیعیانش مسئله را با نگرش دیگر و دیدگاهی متفاوت بیان می‌کنند و می‌فرمایند:

و أمّا عِلَّةُ ما وَقَعَ مِنَ الغَیبَةِ فَإنَّ اللهَ عزّوجلّ یَقولُ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡ‍َٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ﴾؛[[125]](#footnote-125) إنَّهُ لم یَکُن أحَدٌ مِن آبائی إلّا و قد وَقَعَت فی عُنُقِهِ بَیعَةٌ لِطاغیَةِ زَمانِهِ، و إنّی أخرُجُ حینَ أخرُجُ و لا بَیعَةَ لأحَدٍ مِنَ الطَّواغیتِ فی عُنُقی.

و أمّا وَجهُ الانتِفاعِ بی فی غَیبَتی فَکالانتِفاعِ بِالشَّمسِ إذا غَیَّبَها عن الأبصارِ السَّحابُ، و إنّی لأمانٌ لأهلِ الأرضِ کَما أنَّ النُّجومَ أمانٌ لأهلِ السَّماءِ، فَأغلِقوا أبوابَ السُّؤالِ عَمّا لا یَعنیکُم و لا تَتَکَلَّفوا عِلمَ ما قد کُفیتُم، و أکثِروا الدُّعاءَ

بِتَعجیلِ الفَرَجِ فَإنَّ ذَلِکَ فَرَجُکُم، و السَّلامُ عَلَیکَ یا اسحاقَ بنَ یَعقوبَ و عَلی مَنِ اتَّبَعَ الهُدی.[[126]](#footnote-126)

 حضرت در این فقرات به احاطۀ ملکوتی مقام امامت و ولایت بر نفوس بشر و حیثیّت تربیت و اکمال استعدادات بشری و حفظ مصالح و دفع مضارّ در مسیر رشد و تکامل و تجهیز علل و اسباب معدّۀ فعلیّات جمیع افراد بالأخصّ شیعیان و موالیان خود اشاره می‌فرمایند، بنابراین وظیفۀ امام علیه السّلام در دوران غیبت بیان احکام و مسائل شرعی و فقهی نیست، بلکه حفظ جامعۀ تشیّع از اضمحلال و انحراف و سقوط به ورطۀ هلاکت و بوار است؛ و به‌طور وسیع‌تر و اعمّ، اداره و تربیت و تنظیم کلّ نظام عالم از هر فرقه و گروهی می‌باشد.

## وظیفۀ امام علیه السّلام اداره و اصلاح امّت اسلام است در امور کلّی

 چگونه ممکن است تکلیف و وظیفۀ شرعی امام علیه السّلام در زمان غیبت را بیان احکام شرعی بدانیم درحالی‌که او خود غایب از انظار و دست کسی به او نمی‌رسد تا در هر مسئله و فرع فقهی از او سؤال شود؛ درحالی‌که نسبت به ابتلائات و انحرافات و شدائدِ مسائل شیعه حکایت‌ها از فیضان لطف و عنایت آن حضرت و حلّ مشکلات و رفع مکائد در کتب نقل شده است!

 این همه فتاوای مختلف و چه‌بسا ضدّ و نقیض که از علماء در قرون مختلفه تا زماننا هذا و هکذا مستمرّاً دیده و شنیده شده است، پس امام علیه السّلام کجا بودند و چرا در مقام تصحیح و بیان حکم واقع برنیامدند؟ مگر این علماء و فقهاء بزرگوار خود به فتاوای متناقض خویش عمل نمی‌کردند، و مگر جامعۀ شیعه بر اساس تقلید از این فقهاء به احکام متفاوت عمل نمی‌نمودند؟ اگر اقتضای مقام امامت و ولایت در عصر غیبت تبیین احکام فقهیّه و رفع خطا و زلل از مصادر استنباط می‌بود پس چرا امام علیه السّلام به این وظیفۀ خود عمل ننمود؟ و چرا این همه مردم را در ورطۀ اخطاء و اشتباهات فروع مختلفه و مسائل شرعیّه قرار داده

است؟ و چرا باید یک مجتهدِ بدون غرض و مُوالی حضرتش بدون هیچ‌گونه تقصیر و گناهی مدّت‌ها در مسئله‌ای بر خلاف حکم الله واقعی عمل نماید و دیگران نیز از او تقلید نمایند و پس از مدّت‌ها تغییر فتوا و تبدّل تکلیف برایش حاصل شود، باز مشخّص نیست که آیا این تبدّل همان حکم واقعی است و یا حکم ما فی نفس الأمر با این متفاوت است؟

 و به عبارت دیگر سؤالی که در اینجا مطرح است اینست:

 غیبت امام علیه السّلام که معلول ظلم و انانیّت و استکبار معاندین است چه ربطی به هدایت و دستگیری افرادی که جدّاً و واقعاً خود را از زمرۀ شیعیان و پیروان راستین آن حضرت می‌دانند و طوق انقیاد و تسلیم و خضوع در قبال آن حضرت را پیوسته آویزۀ گردن خود نموده‌اند دارد؟ اینها که گناهی مرتکب نشده‌اند. ظلم و عدوان خلیفۀ عبّاسی چه ارتباطی با شیعیان و محبّین و مطیعین آن بزرگوار دارد که باید از نعمت حضور و کسب فیوضات از آن منبع لایزال الهی محروم گردند؟ افرادی که در قُری و شهرها و قصبه‌ها زندگی می‌کنند، و چه‌بسا بسیاری از آنان خود را ملزم به اتّباع و انقیاد از اوامر و نواهی حضرتش می‌دانند چرا باید به‌واسطۀ عدوان و ظلم عدّۀ دیگری محروم گردند؟

 و به عبارت دیگر این شعر:

 در اینجا مصداق ندارد؟

 اگر وظیفۀ امام علیه السّلام را فقط بیان احکام شرعیّه و فرعیّه در زمان غیبت بدانیم تمام این اشکالات و اشکالات دیگر که مقام اقتضای طرح و توضیح آنها را ندارد وارد خواهد شد.

 بناءً علیهذا طبق شواهد متقنه و ادلّۀ قاطعه، تکلیف و وظیفۀ امام علیه السّلام اداره و اصلاح امّت اسلام در یک نظام اساسی و امور کلّی است، نه در بیان احکام فرعیّه. چنانچه مقتضای نفوذ ولایت و إشراف بر نفوس و ضمائر و قلوب، اطّلاع بر جمیع

أسرار نفوس و ارتباط با سرّ و حقیقت تک‌تک افراد بنی آدم (چه شیعیان و چه غیر آنها) در هر نقطه از نقاط عالم، و تربیت و دستگیری آنها و هدایت باطنی آنها به‌سوی مبدأ کمال و رفع موانع از سیر تکاملی آنها و حرکت آنها به‌سوی غایات و مقاصد مقرّره می‌باشد.

## نفس مطهّر امام علیه السّلام و احاطۀ او بر افراد بشر معنای لطف پروردگار است

 امام علیه السّلام سرّ و ناموس عالم خلقت است، و رابط فیض از مبدأ متعال به جمیع عوالم وجود از مجرّدات و مادّیات، از ملائکه تا کمترین ذرّۀ خاکی در این عالم ناسوت، و مربّی همۀ خلایق به‌سوی تکامل اختیاری خویش می‌باشد. امام علیه السّلام حقیقت تقدیر و مشیّت پروردگار در نظام عالم است. امام علیه السّلام مظهر اتمّ کلّیۀ اسماء کبرای الهی و صفات علیای حقّ متعال است، و موجب ظهور و بروز اسماء و صفات در مظاهر و تعیّنات عالم وجود بر طبق میزان سعه و قدرت وجودی هر موجود می‌باشد؛ چه شاهد و حاضر باشد و چه غایب و مختفی از أنظار.

 چنانچه وارد است: و بِیُمنه رُزِقَ الوَری و بِوجوده ثَبتت الأرضُ و السَّماءُ؛[[127]](#footnote-127) و به غایت خلقت او خلقت ارض و سماء است.

 بیان مسائل فرعیّۀ فقهیّه اندکی است از تکلیف و وظیفۀ بی‌نهایت مقام ولایت که در واقع در مقایسه با سایر وظایف امام علیه السّلام چندان بحساب نمی‌آید!

 معنا و مفهوم حجّت الهیّه که در روایات آمده است: لَولا الحُجّةُ لَساخَتِ الأرضُ بِأهلِها،[[128]](#footnote-128) مسئله گویی نیست؛ بلکه بمعنای حبل الله المتین است که نفس او مجرای نزول مشیّت و تقدیر پروردگار در عوالم امکان قرار داده شده است.

 بنابراین نه تنها امام علیه السّلام به‌واسطۀ نفس مطهّر و قدسی خود موجب انتظام و تدبیر و تعدیل عالم ناسوت و خلایق در یک معنا و مصداق کلّی است، بلکه نسبت به تک‌تک افراد بشر خصوصاً شیعیان و موالیانش از رگ گردن به آنان أدنی و نزدیک‌تر است، و بر تمام اسرار و خفایا و زوایای نفوس افراد به علم حضوری لا الحصولی إشراف و إحاطۀ عِلّی دارد. آن‌وقت چطور متصوّر است که از مسائل شرعی و جزئیّات تکالیف آن غفلت ورزد و فراموشش گردد؟ و اینست همان حقیقت و معنای لطف و عنایتی که خدای متعال در حقّ بندگانش به‌واسطۀ وجود قدسی اولیائش اعمال می‌کند.

 و اما مسئلۀ اختلاف و اشتباه در احکام و تکالیف (چنانچه بالعیان و القطع در طول تاریخ از تمامی فقهاء و علماء شیعه ـ رضوان الله علیهم ـ ثابت گردیده است، و نمونه‌های آن در کتب فقهی و اصولی آنان به وفور و گستردگی شگفت‌آوری به چشم می‌خورد) مشکلی را برای آنان به‌وجود نمی‌آورد؛ زیرا مقتضای عدم دسترسی به امام علیه السّلام از یک طرف به‌واسطۀ وجود موانع و تضییقات و شرایط حاکم بر عصر و جامعۀ امام علیه السّلام، و بُعد مسافت بلاد و أقطاع شیعیان با موطن و مأوای امام علیه السّلام از ناحیۀ دیگر ـ حتّی در زمان حضور و شهود سایر ائمّه علیهم السّلام ـ وقوع در خطا و اشتباه و عمل به خلاف تکلیف کما هو علیه فی نفس الأمر می‌باشد، و از این ناحیه حرجی متوجّه مکلّف نخواهد شد. و کذلک الحال فی زمن الغیبة، بل هو أشدّ و آکد چنانچه کاملاً واضح و بدیهی می‌نماید.

## کلامی از مرحوم سیّد حیدر آملی و صدر المتألّهین در ر فع محذور عبثیّت

 مرحوم سیّد حیدر آملی در کتاب نفیس خود أسرار الشّریعة می‌فرماید:

إنّ اللهَ تَعالَی حَیثُ خَلَقَ الخَلقَ و کَلَّفَهُم بِتَکلیفٍ مُعیَّنٍ و لَیسَ لهم عِلمٌ بِذلِکَ التَّکلیفِ یَجِبُ علَیهِ تَعالَی أن یُعَلِّمَهُمُ التَّکلیفَ لِیَقومونَ بِهِ و یَخرُجونَ عن عُهدَتِهِ و یَحصُلُ بِهِ غَرَضُهُ تَعالَی منهم، و لا یَقَع فِعلُه عَبَثًا کما بَیَّنّاهُ و قَرَّرناهُ قَبلَ هذا، و هذا یُسَمَّی لُطفًا عندَ أهلِ الظاهِرِ و عندَ أهلِ الباطنِ عِنایةً؛ و إذا کان کذَلکَ و لم یَکُن لِکُلِّ واحدٍ منهم استِعدادُ أخذِ هذا التَّکلیفِ مِنهُ تَعالَی بِنَفسِه، لِعَدَمِ المُناسَبةِ و بُعدِ الجِنسیّةِ لِقَولِه جَلَّ ذِکرُه: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَهُ

إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٞ﴾[[129]](#footnote-129)؛ وَجَبَ علَیهِ تَعالَی عَقلًا تَعیینُ جَماعةٍ یَکونُ بَینَهُ و بَینَهُم مُناسَبةٌ مّا حَتَّی یَأخُذونَ مِنهُ ذلکَ التَّکلیفَ وَحیًا و إلهامًا و یوصِلُهُ إلَی المُکَلَّفینَ مِن عَبیدِهِ بِحُکمِ المُناسَبَةِ أیضًا.[[130]](#footnote-130)

 کلام ایشان بسیار متین و عالی و راقی است، و در آن کیفیّت إیصال تکلیف به طرق متعدّده از ناحیۀ پروردگار بیان شده است؛ لیکن مطلبی که به‌نظر می‌رسد جا افتاده اینست که: آیا برای رفع عبثیّت و جزافیّت در خلق حتماً إرسال رسل و إبلاغ تکلیف در این عالم الزامی است، یا اینکه ممکن است رفع این محذور به طرق دیگری نیز میسّر باشد؟

 اگر ملاک و علّت الزام به تکلیف محذور عبثیّت و لغویّت است، پس این همه از مخلوقات که قبل از وصول به استعداد و قابلیّت تکلیف از این دنیا می‌روند چه حکمی دارند؟ و آیا این سیل عظیم افراد بشر که خواسته و ناخواسته به‌واسطۀ حوادث و ابتلائات سماوی و یا بشری راهی دیار آخرت می‌شوند موجب عبثیّت در خلق نخواهد شد؟ و یا افرادی که اکنون نیز در أقصی نقاط دنیا همین‌طور بدنیا می‌آیند و بدون اطّلاع از هیچ دین و آئینی (چه حق و چه باطل) رشد و نما پیدا می‌کنند و سپس به عالم آخرت رحلت می‌کنند منافات با حکمت و علّت غائی ندارد؟ و و و...

 و لذا باید برای عدم ورود در این محاذیر و انکشاف حقیقت و باطن امر، مسئلۀ خلقت و علّت غائیّه و تکلیف را بگونه‌ای دیگر تفسیر و بیان نمود، چنانچه قبلاً ذکر گردید.

 مرحوم صدرالمتألّهین در رفع محذور عبثیّت و اثبات وجود اسباب و علل در نظام أحسن می‌فرماید:

و لو تَنَبَّهوا قَلیلًا مِن نَومِ الغَفلَةِ و تَیَقَّظوا مِن رَقدَةِ الجَهالَةِ لَتَفَطَّنوا أنّ لِلَّهِ فی خَلقِ الکائِناتِ أسبابًا غائِبةً عن شُعورِ أذهانِنا مَحجوبَةً عن أعیُنِ بَصائِرِنا و أنّ الجَهلَ بِالشَّی‌ءِ لا یَستَلزِمُ نَفیَهُ، و فی کُلٍّ مِنَ الأمثِلَةِ الجُزئیَّةِ الَّتی تَمَسَّکوا بِها فی مُجازِفاتِهِم بِنَفیِ الأولَویَّةِ فی رُجحانِ أحَدِ المُتَماثِلَینِ مِن طَریقَیِ الهارِبِ و قَدَحَیِ العَطشانِ و رَغیفَیِ الجائِعِ مُرَجِّحاتٍ خَفیَّةً مَجهولَةً لِلمُستَوطِنینَ فی عالَمِ الإتِّفاقاتِ، فَإنَّما لهم الجَهلُ بِالأولَویَّةِ لا نَفیُ الأولَویَّةِ و أقَلُّها الإتِّصالاتُ الکَوکَبیَّةِ و الأوضاعُ الفَلَکیَّةِ و الهَیَئاتُ الإستِعدادیَّةِ فَضلًا عن الأسبابِ القُصوَی الَّتی بِها قَدَّرَ اللهُ سبُحانَه الأُمورَ و قَضَی مِن صُوَرِ الأشیاءِ السّابقَةِ فی عِلمِهِ الأعلَی عَلَی الوَجهِ الأتَمِّ الأولَی.[[131]](#footnote-131)

## خلاصه‌ای از ملاحظۀ رابعه

 محصّل و ملخّص این ملاحظه (ملاحظۀ رابعه) این است که: گرچه وجود امام علیه السّلام لطف و عنایت از ناحیۀ حقّ متعال است، امّا کیفیّت و مصداق آن در حیطۀ تصوّر و ادراک ما نمی‌گنجد؛ چنانچه بر این مطلب روایات و آثار مرویّه از حضرات معصومین علیهم الصّلوة و السّلام بالأخصّ روایت معروفه از مولانا علی بن موسی الرضا علیهما السّلام[[132]](#footnote-132) صراحت و تأکید دارند.

 چنانچه در تعداد ائمّه علیهم السّلام و اینکه چرا دوازده نفرند نه بیشتر و نه کمتر، عقل و فهم ما راهی ندارد؛ و اینکه چرا غیبت در چنین شرایطی باید رخ دهد و در زمان دیگر نباشد، و اینکه چرا غیبت صغری هفتاد و پنج سال بطول انجامید، و ای کاش ارتباط با امام علیه السّلام همین‌طور ادامه می‌یافت، و اینکه چرا شیعیان در مسائل شرعیّه و تقلید باید از وجود مبارک آن حضرت بنفسه و بشخصه محروم باشند، و اینکه چرا باید ظهور و شهود آن حضرت در موعد خاصّ و وقت مقرّر که در علم الهی مکنون و مخزون است تحقق پذیرد؟ و بسیاری از چراهای دیگر تماماً و تماماً در حوصلۀ فهم و شعور ما قرار ندارد، و فقط خود آن حضرت عالم بر این مسائل و نکات می‌باشد.

 و اینکه وجود امام علیه السّلام لطف است اقتضاء نمی‌کند: پس بر عهدۀ او است که در صورت خلاف و اختلاف به بیان حکم واقع و نفس الأمر بپردازد و افراد را از جهالت بیرون آورد؛ زیرا صرف نظر از اینکه بالعیان و المشاهدة و القطع روش امام علیه السّلام چه در زمان حضور و چه در زمان غیبت این‌چنین نبوده است، مسئلۀ زعامت و ولایت باطنی و الهی امام علیه السّلام مقتضیاتی دارد که به‌هیچ‌وجه در قالب محدود و فکر مقیّد ما نمی‌گنجد. و او خود بهتر می‌داند که چه کند و چه راهی را برای تحقّق اهداف و غایات خلقت برگزیند، و چه افرادی را مورد توجّه و عنایت خاص خود قرار دهد، و چه افرادی را بحال خود واگذارد، و با چه افرادی در ظاهر ارتباط برقرار کند، و با چه افرادی در باطن ربط و پیوند دهد، و مطالب خود را به چه نحوی به اشخاص و افراد مورد نظر خود برساند؛ زیرا او عالم به همۀ امور و مطّلع بر همۀ خفیّات و اسرار و زوایای وجود عالم خلق است، و او خود بهتر از هر کسی در أداء تکلیف و وظیفۀ الهی خود عالم‌تر و متعهّدتر است؛ چنانچه در فقرات شریفه از ناحیۀ مقدّسه این معنا را ذکر فرموده‌اند.

 بناءً علیهذا تکلیف امام علیه السّلام به بیان احکام واقعی و رفع شبهه از مجتهدین و اصلاح فتاوی در زمان غیبت دخالت در امری است که به‌هیچ‌وجه ما اطّلاعی از کمّ و کیف و حدود ماهوی آن نداریم، و بحث در این مورد عبث و بی‌نتیجه خواهد بود.

## بیان اصول و احکام و تفریع آنها توسّط لواداران شریعت

 ملاحظۀ خامسه:

 طبق نصوص وارده از حضرات معصومین علیهم السّلام، رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم در مدّت بیست و سه سال أمَد رسالت خود، علاوه بر نزول قرآن کریم، با بیان سیره و احکام کلّی و چه‌بسا جزئی فقهی شریعت را به منصّۀ ظهور درآوردند؛ و خود آن حضرت در حجّة الوداع با بیان:

 ما مِن شَیءٍ یُقَرِّبُکُم إلَی اللهِ تَعالَی إلّا و قد أمَرتُکُم بِهِ و ما مِن شَیءٍ یُبَعِّدُکُم عن

اللهِ تَعالَی إلّا و قد نَهَیتُکُم عَنهُ[[133]](#footnote-133) به خاتمیّت و اَمَد رسالت خود خاتمه بخشیدند. و از آن طرف خدای متعال به مقتضای آیۀ شریفه: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾،[[134]](#footnote-134) با طرح مقارنت خلافت و وصایت أمیرالمؤمنین علیه السّلام و یازده فرزند بزرگوارش در کنار قرآن کریم عملاً مسئلۀ إکمال و إتمام دین را تحقّق بخشید.

 تفسیر آیات قرآن و تبیین احکام کلّیۀ شرع و تفریع آن تماماً بر عهده و وظیفۀ ائمّۀ معصومین علیهم الصّلوة و السّلام بوده است، که این مهمّ توسّط آنها و بالخصوص امام باقر و صادق آل‌محمّد علیهما الصّلوة و السّلام جامۀ عمل پوشید.

 رهبران و لواداران شریعت غرّاء با تقسیم احکام به متیقّن و مشکوک حکم هر کدام را در ظرف خود با بیان اصول و قواعد کلّیه برای مکلّفین به روشنی و وضوح تبیین نمودند؛ موارد شبهه و وقوف را از موارد ورود و اقتحام فرق نهادند؛ مراتب اهتمام شارع در عمل به احتیاط و یا برائت و اباحه را برای مجتهدین و حاملان دین مبین تفسیر نمودند؛ تساهل و تسامح در عمل به بعضی از احکام و یا جدّیت و شدّت و دقّت را به بعضی دیگر روشن نمودند؛ کیفیّت و نحوۀ استنباط فروع را از آیات الهی و یا سنن کلّیه و متقنۀ رسول‌الله صلّی الله علیه و آله و سلّم بیان نمودند؛ ارجاع فروع به اصول و مصادیق به مفاهیم کلّیه را برای شاگردان و حَمَلۀ فقه توضیح دادند؛ و خلاصۀ مطلب با تقسیم احکام به واقعی و ظاهری و تبیین احکام و تکالیف الهی در

مورد هر کدام دیگر جایی برای تزلزل و تردید و شکّ و سردرگمی در استنباط احکام نسبت به مجتهدین و مقلدّین باقی نگذاردند؛ صلوات الله و سلامه علیهم أجمعین.

## عدم تغییر و تبدیل در کیفیّت عمل به احکام تکلیفیّه و اجتهاد فقهاء

 با توجّه به مطالب فوق الذّکر سؤالی که در اینجا مطرح است اینست:

 در جایی که خود امام علیه السّلام با بیان و تعریف موارد و موضوعات مشکوکه، حکم به اباحه و حلّیت و جواز به‌واسطۀ اصول و قواعد کلّیه می‌کند ـ درحالی‌که ممکن است حکم واقع و نفس الأمر آن مورد و موضوع حرمت و یا وجوب باشد ـ پس چگونه در زمان غیبت و عدم حضور امام علیه السّلام مسئله فرق کرده است، و بر عهدۀ امام علیه السّلام است که طبق وظیفه و تکلیف محوّله از ناحیۀ پروردگار عملاً جلوی حکم خلاف را گرفته و مجتهدین و مقلدّین را به حکم واقعی و تکلیف ما فی نفس الأمر که حتّی در زمان حضور امام علیه السّلام در همان مورد به برائت و حلّیت و جواز عمل می‌شده است آشنا سازد؟!

 مگر زمان حضور و غیبت برای امام علیه السّلام تفاوت می‌کند؟ و اگر چنانچه تفاوت کند باز زمان غیبت سخت‌تر و مشکل‌تر و مسئله‌سازتر است. و مگر احکام با یکدیگر تفاوت دارند و حکم زمان امام صادق با حکم زمان امام عصر علیهما السّلام فرق می‌کند؟ و چگونه است که امام صادق در موضوع مشکوک حکم خاصّ خود را از احتیاط و یا اباحه توضیح می‌دهد، امّا در زمان امام عصر باید به موجب قاعدۀ لطف، آن حضرت بیاید و آشکارا حکم الله واقعی را به جهت عدم انحراف و ضلالت شیعه برای مردم بیان کند؟ این چه قسم حکومت و داوری است و بر چه منطقی استوار است؟!

 باید از این افراد سؤال شود: شما کدام فرع فقهی پیدا می‌کنید که حکم آن در زمان امام زمان عجّل الله تعالی فرجه الشّریف با زمان امام هادی علیه السّلام فرق کرده باشد؟ و مگر فقهاء در زمان آن حضرت و حضرت عسکری علیهما السّلام در همان فرع فقهی چه می‌کردند؟ درحالی‌که در همان أزمنه بعضی به حکمی و برخی دیگر به خلاف حکم اوّل فتوا می‌دادند و هر دو مثاب و مأجور بودند. و اینکه یکی

از آن دو موافق با حکم واقعی بوده است هیچ مشکلی را در این زمینه حلّ نمی‌کند؛ زیرا محذور وقوع در مهلکه و ضلالت هم‌چنان‌که برای عاملین به حکم الله واقعی در صورت عمل به خلاف موجود بوده است برای عاملین به خلاف حکم الله واقعی نیز بوده است. و چه فرقی از جهت این محذوریّت برای این دو گروه وجود دارد، درحالی‌که هر دو در زمان خود امام علیه السّلام زندگی می‌کردند، و چه‌بسا ماه‌ها بلکه سال‌ها متوجّه اشتباه و خطای خود نمی‌شدند. آیا تقدیر و مشیّت الهی در جری احکام در زمان غیبت عوض شده است؟ و امام عصر مکلّف و ملزم به تصحیح خلاف و بیان واقع در زمان غیبت شده است؟ چیزی که حتّی در زمان حضور امام علیه السّلام وجود نداشته است! و حتّی خود امام علیه السّلام چه‌بسا حکم خلاف را به عنوان تقیّه برای برخی از شیعیان تعیین می‌فرمود، و چه‌بسا ممکن بود این فرد آن حکم را به امثال و أقران خود منتقل نماید و عدّه‌ای در دراز مدّت بدان عمل نمایند.

 در اینجا به این نکتۀ فوق‌العاده مهمّ و حیاتی می‌رسیم که: کیفیّت عمل به احکام تکلیفیّه و اجتهاد فقهاء و مستنبطین فروع در طول تاریخ تشیّع از زمان حضور و شهود ائمّه علیهم السّلام إلی زماننا هذا به‌هیچ‌وجه من الوجوه تغییر و تبدیلی در او راه نیافته است؛ و همان‌طور که در زمان حضور، شیعیان در احکام و موضوعات یقینیّه مکلّف به حکم واقعی آن بر اساس علم و یقین خود بودند و در احکام و موضوعات مشکوکه مکلّف به اجرا و انجام بر احکام ظاهریّه و تطبیق اصول عملیّه و قواعد کلّیه بر مصادیق آنها می‌بودند، در زمان غیبت نیز طابق النّعل بالنّعل بدون اندک تصرّفی و اعوجاجی از همان طریق و مسیر تعریف شده توسّط والیان امر علیهم السّلام باید به همان سنّت و وتیره و روش و منش عمل نمایند.

 حال که سخن بدینجا رسید برگردیم و با نگرشی دقیق‌تر به بررسی کلام مرحوم محقّق طوسی در لزوم قاعدۀ لطف و تبعات آن بپردازیم. ایشان در مورد منصب امام علیه السّلام و تصرّفات او می‌فرمایند:

الإمامُ لُطفٌ فَیَجِبُ نَصبُه عَلَی اللهِ تَعالَی تَحصیلًا لِلغَرَضِ و المَفاسِدُ مَعلومَةُ الإنتِفاءِ، و انحِصارُ اللُطفِ فیهِ مَعلومٌ لِلعُقَلاءِ، و وجودُه لُطفٌ و تَصرُّفُهُ لُطفٌ آخَر و عَدَمُه مِنّا.[[135]](#footnote-135)

## الزام و وجوب به نحو تکلیفی آن هیچ‌گاه متوجّه فعل ذات حق نخواهد شد

 نکتۀ اوّلی که در این عبارت جلب توجّه می‌کند ترتّب وجوب و الزام بر عنوان لطف می‌باشد. شکّی نیست که وجود امام علیه السّلام در سلسلۀ علّیت در نظام عالم و إفاضه از مبدأ أعلیٰ بر عوالم وجود جایگاه رفیع و متعالی خود را دارد؛ چنانچه در زیارت معروفه وارد است: خَلَقَکُمُ اللهُ أنوارًا فَجَعَلَکُم بِعَرشِهِ مُحدِقین.[[136]](#footnote-136)

 امّا از این نکته نباید غفلت شود که وجود تکوینی امام علیه السّلام در عوالم ربوبی و اتّصاف به علّیت در نظام أحسن چیزی جز اراده و مشیّت پروردگار بر انتظام سلسلۀ علل و معلولات در عوالم وجود به این نحو و این کیفیّت نیست.

 به عبارت دیگر: گرچه وجود مساوق با وجوب است، و آن نفس اراده و مشیّت الهی بر کیفیّت تکوین به نفس علم عنائی او به نظام أحسن می‌باشد، و حتّی تحقّق نظام أحسن ناشی از ارادۀ حقّ است و نه متقدّم بر آن، بلکه تأخّر رتبی بر مشیّت او دارد، امّا این دلیل بر آن نیست که پروردگار ملزم به ایجاد و تکوین این سلسله بر اساس علم او و بینش او به انتخاب و اختیار أحسن باشد. الزام و وجوب بنحو تکلیفی آن نه به نحو علّیت و تکوینی آن هیچ‌گاه متوجّه فعل ذات اقدس حقّ نخواهد شد؛ چه اینکه اصل وجود نیز لطف است، امّا این لطف هیچ الزامی را متوجّه ذات پروردگار نمی‌کند.

 به‌نظر می‌رسد خلطی که در این مسئله رخ داده است اینست که فرق بین ضرورت فلسفی با ضرورت و الزام تکلیفی در نظر گرفته نشده است. در ضرورت فلسفی ترتّب معلول بر علّت بلحاظ صرف الوجود علّت و نفس تحقّق علّیت است در خارج که با تحقّق آن وجود بر معلول وجوب می‌یابد؛ امّا این بدین معنی نیست

که پس باید علّت در خارج محقّق شود، زیرا تحقّق علّت در خارج خود مستند به یک سلسله علل و معلولات و معدّات علیحده است که در صورت تحقّق آنها علّت برای معلول اخیر محقّق و در صورت بروز و ظهور مانع علّیت ممتنع خواهد شد.

 مرحوم محقّق طوسی (ره) در مقام تبیین شأن و منزلت امام علیه السّلام وجود مقدّس او را به موجب ترتّب خیرات و برکات و وصول به فعلیّات در افراد بشر لطف دانسته‌اند و این مطلبی است محقّق و متقن، ولیکن در مقام استناد این حیثیّت به ذات پروردگار او را ملزم و مجبور در تحقیق این اراده و مشیّت نموده‌اند، درحالی‌که آنچه نسبت به فعل و ارادۀ حق می‌توان گفت وجوب فلسفی است که اقتضای سلسلۀ علّیت از عالم مشیّت تا وصول به أدنی المراتب در عوالم تعیّن است، و این همان قانون فلسفی است که وجود را مساوی و مساوق با وجوب می‌داند، و بایدی را که فیلسوف از هست نتیجه می‌گیرد بر این قانون مبتنی می‌کند.

 امّا این قانون هیچ‌گاه خدا را مجبور بر ایجاد فعل بأیّ نحو کان نمی‌کند، زیرا در عالم وجود غیری جز ذات او موجود نیست که از آن ناحیه مجبور گردد، و نقصی در ذات او راه ندارد تا بدین جهت جبران آن را بنماید؛ ذات أقدس حقّ در مقام غناء متّصف به غناء ذاتی است، و این همان معنا و مفهوم صمدیّت است که خود را بدان متّصف نموده است.

 بلی آنچه که هست اینست که خدای متعال در مقام ارادۀ خلق همچون آدمیان محتاج به لحاظ مصالح و مفاسد و رعایت اصلح و اختیار احسن نمی‌باشد، بلکه خلق او بلارویّه است و نفس ارادۀ او عین تحقّق خارج است، و مصلحت از فعل او نشئت می‌گیرد نه اینکه فعل او مبتنی بر مصلحت و خیر راجح است.

## عنوان لطف در خلقت امام علیه السّلام موجب الزام حقّ بر وجود او نمی‌باشد

 بناءً علیهذا گرچه فعل حقّ در ایجاد و وجود امام علیه السّلام لطف است، امّا این دلیل نمی‌شود که ما او را ملزم به ایجاد و تکوین وجود امام علیه السّلام بنماییم؛ زیرا فعل حقّ مبتنی بر اختیار است نه جبر و الزام، و هرچه که مبتنی بر اختیار باشد از دایرۀ الزام خارج است، بالأخصّ از ناحیۀ پروردگار.

 مثالی ساده و مقرِّب در اینجا آورده می‌شود:

 فردی که از منزل خارج می‌شود و در سر راه خود به فقیری می‌رسد و با ترحّم بر احوال او و ترتّب ثواب و اجر متوقّع مالی را به او انفاق می‌کند، انفاق مال گرچه از دیدگاه فلسفی برای این فرد نسبت به این فقیر در این لحظۀ معیّن و با شرایط خاصّ زمانی و مکانی وجوب دارد، امّا این وجوب نفی اختیار و انتخاب معطی را در إعطاء مال به فقیر نمی‌کند، بلکه نفس اختیار نیز خود در ضمن سلسلۀ علّیتِ فلسفی گنجانده شده است و باید بین این دو تفکیک نمود.

 بناءً علیهذا ایرادی که بر مطلب اوّل ایشان وارد است اینست که: عنوان لطف در خلقت امام علیه السّلام موجب وجوب وجود او و الزام حضرت حقّ بر وجود او نمی‌گردد؛ زیرا با استناد تامّ جمیع افعال به ذات پروردگار در طول سلسلۀ علّیت و ثبوت توحید أفعالی، دیگر جایی برای این وجوب باقی نمی‌ماند. زیرا در فعل حقّ انتخاب أشکال متفاوت وجود ندارد ـ چنانچه در افعال ما این‌چنین است ـ و او نمی‌آید از بین راه‌های مختلف و صُوَر گوناگون آنچه را که أحسن و أصلح است برگزیند، بلکه یک راه و یک شکل و یک صورت بیشتر وجود ندارد و آن همان علم او و ارادۀ مبتنی بر علم است. و این وجوب و الزام در جایی گفته می‌شود که برای شخص صور مختلفی از غایات متصوّر باشد و او بر اساس آن صور اقدام به انتخاب و اختیار می‌کند. امّا برای ذات پروردگار که یک صورت و یک غایت بیشتر متصوّر نیست، چگونه او ملزم به ایجاد بر اساس آن صورت و آن حقیقت علمی خواهد بود؛ این ایجاد ایجاد الزامی نیست بلکه ضرورت ناشی از خود ارادۀ ذات است.

 اشکال دیگر که مترتّب بر إلزام حضرت حقّ بر نصب امامت به موجب قاعدۀ لطف است اینست:

 درصورتی‌که نصب امام علیه السّلام از جانب پروردگار لطف است پس استمرار این لطف در مرأی و منظر مردم نیز خود لطف است، و در این صورت مسئلۀ غیبت که موجب سلب توفیق مردم از ادراک حضوری امام علیه السّلام است

مخالف با لطف و طبعاً باطل خواهد بود.

 اگر جواب دهند که: غیبت امام علیه السّلام مانند حضورش موجب فیضان الطاف و عنایات حضرتش بر مردم و بالأخصّ بر شیعیان خواهد شد، و من حیث لا یشعر این فیض به قلوب و نفوس و اجتماع و زندگی آنان متّصل و وارد خواهد گردید.

 پاسخ اینست که: شکّی نیست حضور امام علیه السّلام با غیبت آن حضرت فرق دارد (آنهم فرق بسیار) و اگر نه چنین بود پس چرا باید انتظار ظهور مبارکش را کشید! او که غیبت و حضورش یکسان است و تفاوتی ندارد؟ و لهذا نتیجۀ مطلب اینست که قطعاً حضور حضرت لطف است و بر غیبت او ترجیح دارد، و بر خدای متعال واجب است که همیشه آن حضرت را در مرأی و منظر مردم قرار دهد. و اگر گفته شود که: صلاح امّت و اجتماع بر خفاء آن حضرت است، پاسخ اینست که: این صلاح را شما از کجا تشخیص دادید؟ خود حضرت می‌فرماید: این مسئله در علم ربوبی حقّ است و کسی را بدان راه نیست.

 و حتّی این اشکال در تقدّم زمانی بعثت و نصب خلفاء آن حضرت نیز مطرح می‌شود، و حلّ مشکل همان است که قبلاً معروض گشت؛ و آن اینست که: بعث رسل و نصب خلفاء آنان و ارادۀ حقّ در کیفیّت و کمیّت این مسئله تماماً از عهدۀ ادراک بشر خارج و صرفاً به اراده و مشیّت او باز می‌گردد و ما را بدانجا راهی نیست.

## وظیفۀ دائمی امام علیه السّلام رفع شبهات و تصحیح اشتباهات مردم در تکالیف شرعیّه نیست

 نکتۀ دوّم که در عبارت ایشان محلّ تأمّل است اینست که می‌فرمایند:

 و انحِصارُ اللُطفِ فیهِ معلومٌ لِلعُقَلاءِ.

 اشکال در این مسئله نیز از لابلای مطالب گذشته روشن می‌شود. قبلاً دربارۀ اینکه وجود امام علیه السّلام منّتی است از جانب پروردگار، نسبت به رشد و تکامل و هدایت بشر بحث شد؛ و عرض شد شکّی در این مطلب نیست که خدای متعال وجود مقدّس امام علیه السّلام را واسطۀ فیض بین خود و خلق در همۀ مراتب وجود قرار داده است، و روایات مأثوره از حضرات معصومین علیهم السّلام همگی بر این نکته تأکید و دلالت دارند؛ الاّ اینکه این مطلب علّت انحصار لطف را در خلقت امام

علیه السّلام نسبت به هدایت و ارشاد جمیع افراد بشر نمی‌رساند. گرچه وجود امام علیه السّلام لطف است، لیکن ارادۀ حقّ بر این لطف نیز به خود ذات حقّ بر می‌گردد نه به چیز دیگر، و هیچ انحصاری در این اراده نه وجود دارد و نه احساس شده است. هدایت حقّ نسبت به افراد بشر دارای طرق مختلف و شعب گوناگون است و انحصاری در این مسئله وجود ندارد؛ چنانچه تفصیلاً به این نکته اشاره شده است.

 و امّا نکتۀ سوّم در کلام مرحوم محقّق طوسی (ره) اینست که فرموده‌اند:

 و تَصرُّفُه لطفٌ آخَر.

 اگر منظور و مقصود ایشان از تصرّف اینست که امام علیه السّلام از جانب حضرت حقّ مکلّف به تکالیف و موظّف به وظایفی است و باید به مقتضای قاعدۀ لطف از عهدۀ آنها بر آید، بسیار خوب! در این مطلب کسی شکّی ندارد؛ چه کسی جز امام علیه السّلام متعهّدتر و مسئول‌تر و دلسوزتر و رحیم‌تر و عطوف‌تر وجود دارد که بتواند از عهدۀ چنین وظیفۀ خطیر و مسئولیّت مافوق طاقت بشری نسبت به کلّ عوالم وجود برآید؟ و اگر هم بخواهد نمی‌تواند زیرا مقام و منزلت امام علیه السّلام مافوق عقول و ادراکات بشر است و کسی را یارای وصول به آن منزلت و مرتبت نخواهد بود.

 و اگر مقصود اینست که امام علیه السّلام باید در مورد احکام فقهیّه و تکالیف شرعیّۀ مردم دائماً در صدد رفع شبهات و تصحیح خطاها و اشتباهات برآید، که یک چنین وظیفه‌ای از کجا بر امام علیه السّلام تحمیل شده است؛ و چه کسی فرض نموده است که در هر حال و هر مکان و هر نقطه و هر فرد و هر قضیّه إلی أبد الآباد امام علیه السّلام باید حضور بهم رساند و مشکل را از شیعیان بردارد و شبهه را از افراد مرتفع سازد؟ امام علیه السّلام به شهادت تاریخ و علم قطعی در زمان حیات خود یک چنین لطفی را ننمود، فکیف به زمان غیبت و خفاء او از أنظار. چه‌بسا افرادی که در همسایگی امام علیه السّلام قرار داشتند و قادر بر رفع شبهه توسّط او نبودند.

 اگر اشکال شود که: محذوریّت ملاقات با امام علیه السّلام در زمان حیاتش مربوط به تضییقات حکومت خلفاء جور و عدوان معاندین بوده است؛ پاسخ اینست که: صرف نظر از اینکه اشکال نسبت به افراد بعیده هم‌چنان به قوّت خود باقیست، این مطلب راجع به امام عصر علیه السّلام در زمان غیبت نیز تسرّی دارد، و علّت عدم توفیق در وصول احکام به افراد و شیعیان همان است که خود حضرتش فرمود: اختلاف شیعه و تسلّط حکّام جور مانع از ظهور و حضور من است. بناءً علیهذا هیچ تفاوتی بین زمان حضور و زمان غیبت از این نقطه نمی‌کند، بلکه زمان غیبت نیز أسوءُ حالاً می‌باشد.

## امام علیه السّلام خارج از شرایط زمان نمی‌تواند قدمی بردارد و اقدامی نماید

 و امّا نکتۀ چهارم اینکه ایشان می‌فرمایند:

 و عَدَمُه مِنّا.

 این مطلب نیز چون مطالب گذشته جای تأمّل و نظر است؛ و باید بررسی شود که چه ایرادی از این ناحیه بر قاعدۀ لطف و تصرّف امام علیه السّلام پدید می‌آید؟

 مرجع در تصرّفات ائمّه علیهم السّلام مسئلۀ ولایت تکوینی و امامت تشریعی آنان است، و امام علیه السّلام در هر دو جنبه با إشراف و احاطۀ عِلّی بر عالم وجود و بر نفوس در قسمت اوّل، و با بیان احکام شرعیّه و مسائل اعتقادیّه و سنن اخلاقیّه در قسمت دوّم متعهّد تکلیف و وظیفۀ الهی خویش می‌باشد. و همان‌گونه که هر امامی در دوران حیات پر برکت خود متصرّف در شؤون عالم کون می‌باشد، و با ارتحال خود این وظیفه به امام حیّ پس از او محوّل می‌شود، در زمان حیات خویش نیز به میزان و مقدار اجازۀ ظروف و شرایط متعهّد بیان تکالیف شرعیّۀ مردم می‌گردد. و این شرایط برای هر امامی نسبت به امام دیگر متفاوت بوده است. قطعاً شدّت دوران تقیّه در زمان هارون و متوکّل عبّاسی و پس از او با شرایط زمان صادقین علیهما السّلام، آنهم نه در همۀ مدّت عمر فرق داشته است. بدین لحاظ امام علیه السّلام در قیام به قسم دوّم از وظیفه و تکلیف خود مجبور به متابعت و انطباق با شرایط و ظروف محیط بر خود بوده است، و نمی‌توانسته است خارج از شرایط زمان قدمی بردارد و اقدامی بنماید، که یکی از آنها مسئلۀ تصدّی خلافت و حکومت

است. و گرچه هر امامی در زمان خود دارای اصحاب و شیعیان خالص و مطیع و منقاد و از خودگذشته‌ای بوده است، امّا این مقدار جهت تحقّق آن مطلب مهمّ کفایت نمی‌کرده است؛ چنانچه نظیرش در قضیّۀ صلح حضرت مجتبی علیه السّلام و یا واقعۀ عاشورا و سایر قضایا و حوادث از اولاد ائمّه علیهم السّلام مانند داستان زید بن علی و غیره بچشم می‌خورد.

 و به‌طور کلّی جوّ حاکم بر جامعۀ اسلامی بدنبال پیروی از أمیال و أهواء نفسیّه و متابعت از حکومت ظاهری و خلافت جور بوده است، و همین قانون و جریان به امام عصر عجّل الله فرجه الشریف در زمان غیبت منتقل شده است. و چنانچه قبلاً گذشت، چه فرقی است بین غیبت امام علیه السّلام از أنظار به‌واسطۀ تقیّه و یا حصر و یا حبس، و یا غیبت امام به‌واسطۀ شرایط نفس غیبت؟ خفاء خفاء است، تفاوتی ندارد.

 وگرچه خلافت و حکومت بر این مبنا لطف است، امّا این لطف از امام علیه السّلام متمشّی نمی‌شود؛ زیرا امام علیه السّلام مکلّف به رعایت ظواهر و شرایط حاکم بر زمان خود است نه بیشتر. یا عَلیُّ! أنتَ بِمَنزِلَةِ الکَعبَةِ، تُؤتَی و لا تَأتی.[[137]](#footnote-137)

 و اینکه مردم زمانه شرایط را برای تحقّق اهداف و مقاصد امام علیه السّلام مهیّا نمی‌کنند، این مطلب طبعاً به افراد عادی و اکثریّت جامعه و سهل‌انگاران نسبت به مسائل و مبانی شرعی برمی‌گردد، نه نسبت به شیعیان خالص و مطیع در أقصی بقاع ممالک اسلام؛ و قاعدۀ لطف بر فرض صحّت نسبت به همۀ افراد عمومیّت دارد و قابل استثناء و تخصیص نیست.

## عدم غفلت از جایگاه مشیّت پروردگار در توجّه به بداهت قاعدۀ لطف

 از جهت دیگر: تحمیل شرایط اختناق و خفقان بر جامعۀ اسلامی چه‌بسا از ناحیۀ خود مردم نباشد، بلکه از خارج و با استیلاء کفّار و اجانب بر مملکت و جامعۀ

اسلامی پدید آمده باشد؛ در این صورت هرگونه اقدامی از ناحیۀ شیعیان منجرّ به شکست خواهد شد و آنانرا در این زمینه تقصیری نخواهد بود؛ چنانچه شواهد تاریخی إلی ما شاء الله بر این مسئله تأکید دارد، و خود امام علیه السّلام مردم را دعوت به تقیّه و صبر و عدم اقدام بر قیام می‌نمودند.

 لهذا در اینجا باید به جناب حکیم طوسی گفت: گرچه و بر فرض، عدم تصرّف امام علیه السّلام ممکن است از ناحیۀ برخی از افراد بوده باشد، امّا در نتیجه چه سودی برای سایرین و چه حاصلی را برای بی‌گناهان و غیر مقصّرین و بلکه غیر قاصرین به‌وجود خواهد آورد. چون با وجود این فرض یا امام علیه السّلام به تصرّفات خویش می‌پردازد که منع مانعین و اهمال موافقین تأثیری نخواهد داشت، و یا دست از تصرّفات و وظایف تبیین احکام برمی‌دارد که در این صورت نیز هر دو طرف مشمول سلب توفیق خواهد شد.

 بهترین نمونۀ این داستان قضیّۀ صلح سبط اکبر رسول خدا حضرت امام حسن مجتبی علیهما السّلام می‌باشد، که با وجود اصرار و تأکید بلیغ اصحاب و یاران باوفا و از جان گذشته‌اش باز از جنگ با معاویه استنکاف نمود و حکومت و خلافت را به آل أبی سفیان سپرد، و برای حفظ دماء شیعیان راه صلح و سلامت را اختیار فرمود.

 نتیجه و ماحصل مطلب اینکه: گرچه قاعدۀ لطف از قواعد بدیهیّه و ضروریّۀ نظام عالم تربیت و تشریع و تکامل بشمار می‌رود، امّا باید در تفسیر و توضیح آن، دیدگاه و منظر دیگری را اختیار نمود و مطلب را این‌طور ساده و بسیط تلقّی ننمود، و جایگاه مشیّت و ارادۀ پروردگار در هر دو جنبۀ تکوینی و تشریعی را کاملاً مشخّص نمود، و مقاصد و غایات را در امر خلقت مدّ نظر قرار داد و از آن غفلت نورزید، و نیز به کیفیّت تنفیذ ارادۀ پروردگار در امر هدایت بشر و طرق مختلفه و روشهای متفاوته در این امر دقّت کافی مبذول داشت.

 قاعدۀ لطف با این بیانی که مرحوم حکیم طوسی (ره) از آن داشتند هیچ الزام

و ضرورتی را متوجّه فعل و مشیّت پروردگار نمی‌کند، و تبعات و نتایج او همچون بعثت و امامت و کیفیّت تصرّفات آنها نیز تماماً مخدوش و غیر قابل قبول می‌باشد. و لذا بسیاری از بزرگان با فرض پذیرش اصل قاعدۀ لطف، تسرّی آن را به ما نحن فیه که کیفیّت تصرّفات امام علیه السّلام در زمان غیبت است مطرود می‌دانند.

 بنابراین تمسّک به قاعدۀ لطف جهت حجّیت اجماع با این بیان که بمقتضای قاعدۀ لطف بر عهده و وظیفۀ امام علیه السّلام است که در صورت خطا در صدد رفع اشتباه و تصحیح فتوا برآید، و چون این ردّ و منع از او صادر نشده است پس قطعاً باید نظر او نیز منطبق و موافق با نظر مجمعین باشد، ممنوع و مردود می‌باشد.

 در اینجا مناسب است به دو نکته توجّه شود.

 نکتۀ اوّل: از آنجا که وظیفۀ امام علیه السّلام چنانچه گذشت تبیین احکام و نصب طرق موصله إلی الحکم الواقعی است، و هرگز در مقام تبیین از امور خارق عادت و کرامت و ابراز رموز و اسرار بهره نمی‌گیرد، فلذا طبیعی است که در صورت مخالفت حکم مجمعین با حکم و نظر او جهت تصحیح و تنفیذ حکم واقع به وسائل غیر متعارف متشبّث نخواهد شد، و طریقۀ ابلاغ او همان طریقۀ انبیا و مرسلین سلف خواهد بود. همان‌طور که از شواهد تاریخی و روایات این نکته بوضوح دیده می‌شود.

 بناءً علیهذا در صورت مخالفت اجماع با حکم امام علیه السّلام، یا محذور به قصور و یا تقصیر خود امام علیه السّلام برمی‌گردد، که قطعاً این مسئله مطرود و ممنوع است؛ و یا به تقصیر مجتهدین در اتّباع روش و منهاج محدّد و مبیّن استنباط و متابعت از غیر طرق مرسومه در این راستا است، که این نیز خلاف مقتضای عدالت و تقوی و ضبط و ورع می‌باشد؛ و یا به امور خارج از حیطه و محدودۀ فقهاء از مسائل اجتماعیّه و حکومت و منع ناشی از عدوان معاندین می‌باشد، و در این صورت امام علیه السّلام نیز نمی‌تواند جبراً علیهم با غلبه بر آنها و جهاد و قهر مطلب را به واقع و اصل خود برساند، زیرا این مسئله از وظایف امام علیه السّلام خارج است.

## تمسّک به روایات جهت وجوب قاعدۀ لطف و عدم مدخلیّت آنها در اثبات حجّیت

 نکتۀ دوّم: برخی از فقهاء ـ رضوان الله علیهم ـ بر وجوب قاعدۀ لطف به ورود اخباری از معصومین علیهم السّلام نسبت به وظیفه و مسئولیّت و تکلیف امام علیه السّلام، چه در زمان حضور و چه در زمان غیبت تمسّک نموده‌اند؛ مانند روایت معروفه:

إنّ الأرضَ لا تَخلو إلّا و فیها عالِمٌ إذا زادَ المؤمِنونَ شَیئًا رَدَّهُم إلَی الحَقِّ و إن نَقَصوا شَیئًا تَمَّمَ لهم، و لَولا ذلکَ لَالتَبَسَ عَلَیهِم أمرُهُم و لم یُفَرِّقوا بَینَ الحَقِّ و الباطِلِ.[[138]](#footnote-138)

 و نیز مانند روایت مشهوره:

إنَّ لَنا فی کُلِّ خَلَفٍ عُدولًا یَنفونَ عن الدّینِ تَحریفَ الغالینَ و انتِحالَ المُبطِلینَ و تَأویلَ الجاهِلینَ.[[139]](#footnote-139)

 و نیز روایت مرویّه از رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم:

إنَّ لِکُلِّ بِدعَةٍ مِن بَعدی یُکادُ بِها الإیمانُ وَلیًّا مِن أهلِ بَیتی مُوَکَّلًا بِهِ، یَذُبُّ عَنهُ و یُبیِّنُ الحَقَّ و یَرُدُّ کَیدَ الکائِدینَ.[[140]](#footnote-140)

 و از امام صادق علیه السّلام وارد است:

و لم تَخلُ الأرضُ مُنذُ خَلَقَ اللهُ آدَمَ مِن حُجَّةٍ لَهُ فیها إمّا ظاهِرٌ مَشهورٌ أو غائِبٌ مَستورٌ، و لا تَخلو إلَی أن تَقومَ السّاعَةُ مِن حُجَّةِ اللهِ فیها؛ و لَولا ذَلِکَ لم یُعبَدِ اللهُ تعالَی. قیلَ: کیف یَنتَفِعُ النّاسُ بالغائِبِ المَستورِ؟ قال: کَما یَنتَفِعونَ بِالشَّمسِ إذا سَتَرَها السَّحابُ.[[141]](#footnote-141)

 و نیز از أمیرالمؤمنین علیه السّلام منقول است که فرمود:

اللهمّ إنّکَ لا تَخلو الأرضَ مِن قائِمٍ بِحُجّةٍ إمّا ظاهِرٌ مَشهورٌ أو خائِفٌ مَغمورٌ لِئَلّا تَبطُلَ حُجَجُکَ و بَیِّناتُکَ.[[142]](#footnote-142)

 و نیز فرموده‌اند:

اللهمّ إنَّهُ لا بُدَّ لأرضِکَ مِن حُجَّةٍ لَکَ عَلَی خَلقِکَ یَهدیهِم إلَی دینِکَ و یُعَلِّمُهُم عِلمَکَ لِئَلّا تَبطُلَ حُجَّتُکَ و لا یَضِلَّ تَبَعُ أولیائِکَ بَعدَ إذ هَدَیتَهُم بِهِ، إمّا ظاهِرٍ لَیسَ بِالمُطاعِ أو مُکتَتِمٍ أو مُتَرَقِّبٍ إن غابَ مِنَ النّاسِ شَخصُهُ فی حالِ هُدنَتِهِم فَإنَّ عِلمَهُ و آدابَهُ فی قُلوبِ المُؤمِنینَ مُثبَتَةٌ، فَهُم بِها عامِلونَ.[[143]](#footnote-143)

 این روایات و نظایر آنها به نحو عموم دلالت بر تقدیر و مشیّت الهی در بعثت انبیا و حجج الهیّه نسبت به هدایت و ارشاد و تربیت خلق دارند، که با هدایت ظاهریّه و یا باطنیّه نسبت به دستگیری و قیادت در طریق الهی اقدام می‌نمایند، که از او به مسئلۀ ارشاد و سلوک إلی الله تعبیر می‌شود؛ و بزرگان از فقهاء و علماء بالله بر این

نکته تصریحات و افاضاتی دارند.

 و نیز روایت معجبۀ از حضرت امام حسن عسکری علیه السّلام بر این نکته تأکید و تصریح دارد؛ چنانچه می‌فرمایند:

لا جَرَمَ أنَّ مَن عَلِمَ اللهُ مِن قَلبِهِ مِن هؤلاء العَوامِّ أنَّهُ لا یُریدُ إلّا صیانَةَ دینِهِ و تَعظیمَ وَلیِّهِ لم یَترُکهُ فی یَدِ هذا المُتَلَبِّسِ الکافِرِ، ولَکِنَّهُ یُقَیِّضُ لَهُ مُؤمِنًا یَقِفُ بِهِ عَلَی الصَّوابِ ثُمَّ یُوَفِّقُهُ اللهُ لِلقَبولِ مِنهُ فَیَجمَعُ اللهُ لَهُ بِذَلِکَ خَیرَ الدُّنیا و الآخِرَةِ...[[144]](#footnote-144)

 و امّا اینکه از مضامین آنها این‌طور استفاده شود که امام علیه السّلام پیوسته و به‌طور مستمرّ و در هر نقطه در صدد بیان احکام فقهیّۀ ظاهریّه و شرعیّه بر آید، و در هرجا خلاف دید واجب است که آن را تصحیح کند، این مطلب صد در صد خلاف واقع و خلاف مفاهیم آن است؛ زیرا مقام، مقام ارشاد و تربیت است نه مقام بیان احکام فقهیّه از امثال طهارات و نجاسات و...

 و لهذا بیان این روایات هیچ دخلی در اثبات حجّیت اجماع به قاعدۀ لطف ندارد، چنانچه اثبات نفس قاعدۀ لطف نیز با این روایات غیر موجّه است.

## اجماع کشفی و اشکالات وارد بر آن

 و امّا وجه سوّم:

 وجه سوّم در تحقّق و تعریف اجماع، اتّفاق جماعتی از فقهاء است که کشف از موافقت و اتّفاق با رأی معصوم دارد.

 آنچه که در این قسم از اجماع محطّ نظر و دقّت و حجّیت است کشف از حجّیت به‌واسطۀ غلبۀ ظنّ و اطمینان از وجود دلیل معتبر در اتّفاق فقهاء است. و در این قسم گرچه اتّفاق کلّ فقهاء در انعقاد اجماع و کاشفیّت از رأی معصوم علیه السّلام در نظر قرار نگرفته است، امّا وجود وجوه از فقهاء و شاخصین در فتوا موجب حصول ظنّ

قویّ و وثوق و اطمینان به کاشفیّت از رأی امام علیه السّلام است. و به عبارت دیگر: در این قسم از اجماع بیش از آنچه به منقول اجماع به عنوان نقل سنّت توجّه شود، به مستند آن که وجود روایت و دلیل معتبر مختفی از انظارِ ناظر بر اجماع است تکیه می‌شود؛ زیرا اتّفاق فقهاء در مسئلۀ غیر ضروریّه و نظریّه ایجاب می‌کند که آنان این حکم را نه از باب بداهت و ضروری بودن، بلکه از روی مستند و دلیل موجّه صادر کرده‌اند. فلهذا بعضی آن را در زمرۀ حجّیت ظنّ اطمینانی در صورت فقد حجّت معتبر، در صورت انسداد و یا حتّی انفتاح قرار داده‌اند.

 لیکن با توجّه به مطالب گذشته پر واضح است که صِرف اعتماد و وثاقت نسبت به یک فقیه موجب اخذ فتوا برای فقیه دیگر نمی‌شود؛ زیرا در یک مسئلۀ اجتهادیّه و نظریّه تحصّل بر رأی و حکم شرعی نه تنها باید به حجّت منقولۀ شرعیّه متّکی باشد، بلکه مرتکزات و اطّلاع یک فقیه بر مقارنات و جوانب و وصول به اصل و جهات مؤثّرۀ در نتیجه، از عوامل مهمّ کیفیّت استنباط و فتوا می‌باشد؛ و این نکته در فقهاء به یک نحو و یک روال نیست، چه‌بسا دو فقیه در یک مسئلۀ واحده با مستند واحد دو حکم مختلف صادر می‌کنند درحالی‌که مستند هر دو معتبر و واحد است.

 من باب مثال: در مورد جواز تکرار عمرۀ مفردۀ در شهر واحد، با وجود اتّفاق بر مستندات موجود در روایات واردۀ در باب، یکی فتوا به استحباب، دیگری به کراهت و سوّمی به حرمت می‌دهد. درحالی‌که مستند همگان همان است که در کتب موجود است لا غیر، و هیچ‌کس مدّعی اتّصال فتوای خود به منبع حکم و استفاضه از نفس مقام ولایت علیه السّلام نیست.

 و یا در مسائل مربوطۀ به حیثیّات تکوینیّه و مرتبطه با ادلّۀ شرعیّه، یکی فتوا بر لزوم اتّحاد آفاق در ترتّب ورودِ شهر جدید، و دیگر بر عدم لزوم آن فتوا می‌دهد؛ و یکی رؤیت هلال را با چشم غیر مسلّح موجب دخول شهر، و دیگری حتّی با چشم مسلّح و اجهزۀ حدیثه منجّز می‌شمارد. این اختلاف صد و هشتاد درجه در کجا است؟ غیر از اینست که با وجود وحدت در مستندات و ادلّه، هر کدام از دو فقیه

رأی خود را بر مبانی و مرتکزات ذهنیّۀ خود قرار داده‌اند؟ و بر اساس برداشت و نحوۀ استفاده از مبادی تصوّریّه تصدیق خود را پایه‌ریزی نموده‌اند؟

 چقدر فتاوای مختلفه در کتب قدماء اصحاب و فقهاء ـ رضوان الله علیهم ـ موجود است؟ حتّی یک فقیه در یک کتاب دو فتوای مختلف و بیگانه از یکدیگر صادر می‌کند و هر دو را مستند به دلیل و حجّت شرعی می‌داند و لزوم متابعت از آن را معتقد و ملتزم می‌شود!

 فلهذا در این قسم از آنجا که نفس تصوّر این اجماع و حجّیت آن بسیار بعید و مستبعد شمرده شده است، بعضی آن را به مسئله و قاعدۀ لطف مرتبط کرده‌اند و خواسته‌اند از آنجا وجهی موجّه جهت استناد و حجّیت برای آن دست و پا کنند.

## تکلّف بزرگان برای اثبات حجّیت قاعدۀ لطف و اجماع

 سیّد مرتضی (ره) در مقام ردّ استناد به قاعدۀ لطف می‌فرماید:

أنّا إذا کُنّا نَحنُ السَّببَ فی استِتارِهِ، فَکُلُّ ما یَفوتُنا مِنَ الإنتِفاعِ بِهِ و بِما مَعَهُ مِنَ الأحکامِ یَکونُ قد فاتَنا مِن قِبَلِ أنفُسِنا، و لو أزَلنا سَببَ الإستِتارِ لَظَهَرَ و انتَفَعنا بِهِ و أدَّی إلَینا الحَقَّ الّذی کان عِندَه.[[145]](#footnote-145)

 لیکن شیخ (ره) در عدّه در مقام پاسخ به کلام سیّد چنین می‌فرماید:

و هذا عِندی غیرُ صَحیحٍ، لأنّهُ یُؤَدّی إلَی أن لا یَصِحَّ الاحتِجاجُ بإجماعِ الطّائِفَةِ أصلًا؛ لأنّا لا نَعلَمُ دخولَ الإمامِ علیه السّلام فیها إلّا بِالاعتِبارِ الّذی بَیَّناهُ، و متَیَ جَوَّزنا انفِرادَهُ علیه السّلام بِالقَولِ و لا یَجِبُ ظُهورُه، مَنَعَ ذلکَ مِنَ الاحتِجاجِ بِالإجماعِ.[[146]](#footnote-146)

 بیان مرحوم شیخ در حجّیت اجماع به خوبی نمایانگر نگرانی و استیحاش ایشان از قول و اعتراف به عدم وجود اجماع در مسائل امامیّه است. و با بیانی غریب با تمسّک به دلیل خُلف خواسته‌اند حجّیت قاعدۀ لطف، و بالتّبع موافقت امام علیه السّلام را با فتاوای مجمعٌ علیها به اثبات رسانند.

 جای بسی تعجّب و استغراب است که چگونه معلولی بجای علّت و علّت بجای معلول واقع شده است! اگر در کلام محقّق طوسی (ره) با اثبات و احراز این قاعده اقتضای لطف مستمرّ با ادامۀ تصرّفات امام علیه السّلام را توقّع نموده بود، در اینجا با فرض وجود اجماع و حجّیت آن به هر نحو ممکن حکم به حجّیت و اعتبار  قاعدۀ لطف داده است، و این از أعجب اعاجیب و أغرب غرائب است!!

 چه اشکالی دارد که ما معتقد شویم مسئلۀ اجماعی جز در موارد ضروری و استقلال عقل ـ چنانچه گذشت ـ در فقه شیعه وجود ندارد! مگر در سایر مذاهب وجود دارد که ما را خوف از تنزّل مقام و مرتبت فقه در انظار سایرین فراگیرد تا این‌چنین در مقام انقاذ و منع از هبوط به چنین تشبّثات بی‌اساس و بدور از منطق و حجج شرعیّه و عقلیّه بپردازیم!

 اعطاء آبرو و حیثیّت و حفظ شؤون و شخصیّت فقهی به مکتب شیعه با استناد به اصول و مبانی و قواعد مسلّمه و غیر قابل انکار در تمسّک به سنّت سنیّۀ نبوی و منهاج قویم و صراط مستقیم و اخذ به روایات و آثار واردۀ از حضرات معصومین علیهم السّلام که حبل الله المتین و العروة الوثقی بین الخلائق و ربّ العالمین‌اند محقّق است و بس، و نیازی به تمسّک به این ادلّۀ واهیه و موهون وجود ندارد.

 کدام حجّت عقلی بر وجوب و الزام به این اجماع با این کیفیّت و نحوۀ تشکّل و التزام به آن وجود دارد که ما را موظّف و مکلّف می‌نماید تا تحقّق آن را به هر نحوه و شکل بمنصّۀ ظهور و بروز در آوریم، تا از دیگران در ادّعای بر اجماعشان در مسائل فقهیّه عقب نمانیم؟

 کسب افتخار در تمسّک به فتاوای مفتیانی که پس از یک قرن و نیم از زمان بعثت رسول‌الله صلّی الله علیه و آله و سلّم در مقام إفتاء به هر دلیل مُضحک و موهونی متشبّث شده‌اند، و به هر روایت بی‌اساس و مسخره‌ای در راستای تحقّق مکاتب ضالّ و مضلّ خود روی آورده‌اند مبارک خودشان باشد؛ ما را با آنها چه‌کار؟

 چه کسی می‌تواند بر فقهاء شیعه ـ رضوان الله علیهم اجمعین ـ به‌واسطۀ تعدّد و

اختلاف در فتوا خرده بگیرد و این مسئله را موجب وهن و تنزّل موقعیّت و شأن مقام فقه اهل‌بیت قرار دهد؟ بلکه این خود فی حدّ نفسه دلیل بر حیات و نشاط و پویائی و رویش پیوسته و مدام آن است؛ چیزی که فقه اهل‌سنّت بکلّی فاقد آن است.

 بنابراین آنچه از تتبّع در فتاوای قدماء از فقهاء و کتب آنها و ادّعای اجماع در نقل فتاوای آنها ملاحظه می‌شود آن است که:

 تمامی این اجماعات مبتنی بر حسن ظنّ نسبت به فتاوای آنها صورت گرفته است؛ به‌خصوص این مسئله پس از زمان تصدّی بر فتوای شیخ الطائفه مرحوم شیخ طوسی (ره) در بین تلامذه و فقهاء مرتبط و متعلّق به ایشان زیاد به چشم می‌خورد. و مسئلۀ حسن ظنّ به فتوای چند فقیه عَلَم و شاخص، موجب تسرّی و توسعۀ آن به سایر اشخاص و حدس به اتّفاق حکم با فتوای اعلام از فقهاء گردیده است، و بالنتیجه خواهی نخواهی یک اجماع حدسی را اوّلاً نسبت به سایر فقهاء و پس از آن نسبت به شخص امام علیه السّلام پدید آورده است.

## کلام مرحوم مظفّر در تحقّق اجماع نزد امامیّه

 مرحوم شیخ محمّد مظفّر در این‌باره چنین می‌گویند:

... فَإنَّ هذا (الإجماعَ) بِما لَهُ مِن هذا المعنَی قد جَعَلَه الأُصولیّونَ مِن أهلِ السُّنّةِ أحدَ الأدِلّةِ الأربعَةِ أوِ الثَّلاثَةِ علَی الحُکمِ الشَّرعیِّ، فی مُقابلِ الکتابِ و السُّنّةِ. أمّا الإمامیّةُ فَقَد جَعَلوهُ أیضًا أحدَ الأدِلّةِ علَی الحُکمِ الشَّرعیِّ، و لکن مِن ناحیةٍ شَکلیَّةٍ و اسمیَّةٍ فَقط، مُجاراةً لِلنَّهجِ الدِّراسیِّ فی أُصول الفقهِ عندَ السُّنیّینَ؛ أی إنّهُم لا یَعتبِرونَهُ دَلیلًا مُستَقِلًا فی مقابلِ الکتابِ و السُّنةِ، بَل إنّما یَعتبِرونَهُ إذا کان کاشفًا عن السُّنّةِ، أی عن قَولِ المَعصومِ، فَالحُجّیةُ و العِصمةُ لَیسَتا لِلإجماعِ، بَلِ الحُجّةُ فی الحَقیقةِ هو قَولُ المَعصومِ الّذی یَکشِفُ عَنهُ الإجماعُ عندَ ما تَکونُ لَهُ أهلیّةُ هذا الکَشفِ. و لِذا تَوَسَّعَ الإمامیّةُ فی إطلاقِ کَلمةِ الإجماعِ عَلَی اتِّفاقِ جَماعةٍ قَلیلةٍ لا یُسمَّی اتِّفاقُهُم فی الاصطِلاحِ إجماعًا، بِاعتِبارِ أنَّ اتِّفاقَهُم یَکشِفُ کَشفًا قَطعیًا عن قَولِ المَعصومِ فَیَکونُ لَهُ حُکمُ الإجماعِ...[[147]](#footnote-147)

 ایشان در این فقرات اعتراف می‌کنند که تحقّق اجماع و تکوّن آن صرفاً به اتّفاق جمعی قلیل از فقهاء میسّر است و نیازی به اتّفاق جمیع فرداً فرداً در تکوّن اجماع نیست؛ البتّه مشروط به اینکه قطعاً حکایت و کاشفیّت از رأی معصوم علیه السّلام داشته باشد.

 حال باید این سؤال مطرح شود: در اینکه امامیّه اجماع را در اتّفاق جمعی از فقهاء مقبول می‌دانند شکّی نیست، چنانچه منقولات اجماعیّه در کتب فقهی فقهاء همه بر این مسئله تأکید دارد، امّا سخن اینجاست که از کجا قطع به اتّحاد فتوا با رأی معصوم را می‌توان اثبات نمود؟ کدام فرع فقهی را شما بیاد دارید که اتّفاق جمعی بر آن موجب قطع به دخول رأی امام علیه السّلام در آن و یا اتّحاد با رأی معصوم باشد؟ از اوّل کتاب طهارت تا آخر کتاب دیات، شما یک فرع پیدا کنید که اتّفاق بر آن جز در موارد ضروریّ من الدّین برای ناظر به اجماع قطع به موافقت با رأی معصوم را بدنبال داشته باشد؟

 چگونه ممکن است یک فقیه به این راحتی و بساطت به خود اجازه دهد که به صرف اتّفاق جمعی بر حکمی از احکام آن را به امام علیه السّلام نسبت دهد، و به عنوان یک دلیل مستند قطعی و یک حجّت لا یردّ و لا یتبدّل شرعی به آن نظر اندازد، و آن را علّت برای استنباط و اجتهاد و فتوای خود قرار دهد، و با آن سایر روایات صحیحه و معتمده را تخصیص بزند و یا از درجه اعتبار ساقط گرداند؟!

 ایشان خود به این مسئله اشاره می‌کنند و می‌فرمایند:

... و مِثلُ هذا الدَّلیلِ یَصِحُّ أن یُناقَشَ فیهِ: بِأنَّ إجماعَهُم هذا إن کان یُعلَمُ بِسَبَبهِ قَولُ المَعصومِ فَلا شکَّ فی أنَّ هذا عِلمٌ قَطعیٌّ بِالحُکمِ الواقعیِّ، فَیَکونُ حُجّةً لأنّهُ قَطعٌ بِالنِّسبَةِ، و لا کَلامَ لأحدٍ فیهِ، لأنّ هذا الإجماعَ یَکونُ مِن طُرُقِ إثباتِ السُّنةِ. و أمّا إذا لم یُعلَم بِسَبَبِهِ قَولُ المَعصومِ ـ کما هو المَقصودُ مِن فَرضِ الإجماعِ حُجّةً مُستقِلّةً و دَلیلًا فی مُقابلِ الکتابِ و السُّنّةِ ـ فإنّ قَطعَ المُجمِعینَ مَهما کانوا لَئِن کان یَستَحیلُ فی العادَةِ قَصدُهُمُ الکِذبَ فی ادِّعاءِ القَطعِ کَما فی الخَبرِ المُتَواتِرِ فَإنّهُ لا یستَحیلُ فی حَقِّهِمُ الغَفلَةُ أوِ الاشتِباهُ أوِ الغَلطُ، کَما

لا یَستحیلُ أن یَکونَ إجماعُهُم بِدافِعِ العادَةِ أوِ العَقیدةِ أو أیَّ دافعٍ مِنَ الدَّوافِعِ الأُخرَی الَّتی أشَرنا إلَیها سابقًا.

و لأجلِ ذلکَ اشتَرَطنا فی التَّواتُرِ الموجِبِ لِلعِلمِ ألّا یَتَطَرَّقَ إلَیهِ احتِمالُ خَطَإ المُخبِرینَ فی فَهمِ الحادِثةِ و اشتِباهُهُم، کما شَرَحناهُ فی کتابِ المَنطقِ الجُزءِ الثالثِ... و لا عَجَبَ فی تَطَرُّقِ احتِمالِ الخَطاءِ فی اتِّفاقِ النّاسِ عَلَی رَأیٍ، بَل تَطَرُّقُ الاحتمالِ إلَی ذلکَ أکثرُ مِن تَطَرُّقِهِ إلَی الاتِّفاقِ فی النَّقلِ، لأنّ أسبابَ الاشتباهِ و الغلطِ فیهِ أکثَر...[[148]](#footnote-148)

## اجماع فقهاء موجب علم به اتّحاد با رأی معصوم نمی‌گردد

 در این عبارات، مرحوم مظفّر بروز خطا و غفلت و اشتباه در فهم و فتوا را در فتوای مجمعٌ علیه یادآور شده، بلکه آن را امری عادی و متعارف قلمداد می‌کنند، و دعاوی مختلفه را در صدور فتوا دخیل می‌دانند؛ و البتّه شواهد تاریخی نیز بر صدق مدّعای ما گواه می‌باشد.

 من باب مثال راقم سطور رساله‌ای تحت عنوان: رسالۀ طهارت انسان به رشتۀ تحریر درآوردم. در این رساله به اثبات طهارت انسان من حیث هو هو از هر ملّت و نحله‌ای و بدون هیچ قید و شرطی پرداخته شده است. و با وجود اختلاف فتاوی نسبت به طهارت اهل‌کتاب ـ درحالی‌که در بسیاری از کتب از جمله جواهر الکلام ادّعای اجماع بر نجاست آنان شده است!! ـ هیچ دلیل موجّهی بر نجاست سایر افراد از فرق مختلفه از طرف فقهاء ـ رضوان الله علیهم ـ نیافتم. و نه تنها قطع به موافقت اجماع بر نجاست آنها با رأی و حکم امام علیه السّلام پیدا ننمودم، بلکه حتّی ظنّ به این اتّفاق و اتّحاد نیز برایم حاصل نگردید؛ و از این بالاتر حتّی قطع به مخالفت اجماع مدّعی با رأی و فتوای معصوم علیه السّلام طبق شواهد و ادلّه و قرائن قطعیّه ـ چنانچه در رساله مذکور است ـ نیز پیدا نمودم.

 حال اگر قرار باشد که اجماع فقهاء موجب علم به اتّحاد با رأی معصوم شود، چرا این مسئله برای حقیر رخ ننمود؟ و چرا بسیاری از فقهاء از جمله مرحوم آقا شیخ

رضا همدانی (ره) نیز صرف نظر از اجماع مذکور، خود رأی به طهارت آنان داده است؟ و اگر مسئلۀ اجماعی موجب قطع به اتّحاد با رأی معصوم است، پس دیگر این بحث‌ها و استدلالات و تحقیقات چه معنا و مفهومی دارد؟! مگر ممکن است یک فقیهی صفحات زیادی از کتاب فقهی خود را به شرح و بسط و استدلال و تحقیق در اطراف یک فرع فقهی اختصاص دهد، و نتیجۀ آن حکم به طهارت انسان و یا حدّاقل اهل‌کتاب گردد؛ ولی بالمَآل به علّت خوف و نگرانی از مخالفت با فتوای جمعی از فقهاء دست از رأی و فتوای خود بردارد و نتیجه را به نحو اجماع مخالف به پایان برساند؟ اگر این اجماع از ابتدای امر کاشف از رأی معصوم می‌بود، پس دیگر چرا این‌قدر خود را به زحمت و مشقّت بیندازیم؟ این چه کاشفیّتی است که برای برخی روشن و آشکار و برای برخی دیگر چون شب تار ظلمانی و معدوم است؟

 چرا این مسئله در مورد روایات صحیحه و معتبر این‌طور نیست؟ و چرا در نقل کلام معصوم در صورت صحّت انتساب کسی چنین شکّ و گمانی نمی‌برد؟ و چرا در انتساب آیات قرآن کریم به مصدر و منبع وحی کسی شبهه‌ای ندارد؟

 و چرا در نفس اجماعات منقوله این همه شکّ و تردید وجود دارد؟ و چرا برخی از ناقلین اجماع خود فتوا به خلاف آن در جای دیگر داده‌اند؟ و ده‌ها چرا و چرای دیگر که همگی حکایت از وهن و موهومیّت این دلیل ساختگی و حجّت بی‌اصل و اساس دارند.

## اهمّیت اجماع دخولی نزد فقهاء از بین سه طریق مفروض در تحقّق اجماع

 از مجموع طرح سه طریق تحقّق اجماع دخولی و ملازمت عقلیّه (قاعدۀ لطف) و شمول عادی، در نظر بدوی و نگرش ابتدایی قسم دوّم از آن یعنی اجماع به قاعدۀ لطف از درجۀ اعتبار ساقط و قائلین به آن چون مرحوم شیخ طوسی و متأخّرین از ایشان قائل به حجّت بلا دلیل و اصل بدون مأخذ و مدرک بدون اساس شده‌اند؛ زیرا همان‌طور که ذکر شد اصل قاعدۀ لطف بر هیچ اساس و مبنائی استوار نمی‌باشد، و بر فرض صحّت آن در یک معنا و مفهوم کلّی هیچ ارتباطی به ما نحن فیه خصوصاً در عصر غیبت امام علیه السّلام ندارد؛ چنانچه بسیاری از اعلام بدین نکته تصریح نموده‌اند.

 راه قسم ثالث که متأخّرین به این راه رفته‌اند ـ چنانچه به توضیح و تبیین آن پرداخته شد ـ بنیانی أوهن من بیت العنکبوت است، و بیشتر به مزاح و تفنّن می‌نماید تا به یک دلیل متقن و متین استنباط که پایه و اساس اجتهاد و فتوا در حکم الله و تکلیف عباد است.

 اینکه به صرف اجتهاد و استنباط راوی، جمعی از فقهاء ولو قلیل حکم به موافقت امام علیه السّلام با آنها بشود در شأن یک عالم و فقیه به ملاکات احکام و اطّلاع بر موازین استنباط و رعایت جمیع جوانب صحّت و سقم در طریق استنباط نمی‌باشد؛ و این‌جانب مراتب شگفتی و دهشت خود را از یک چنین روش و منشی نمی‌توانم پنهان کنم!‌

 ناگفته نماند که اتّخاذ چنین روشی در حجّیت اجماع و صرفاً بر اساس اعتماد و وثوق به طائفۀ مجمعین، بنا بر فرض بعضی از ملاکات در حجّیت ظنون ممکن است مورد توجّه و اعتبار قرار گیرد، و إن‌شاءالله عنقریب به ذکر آن خواهیم پرداخت.

 و امّا طریق اوّل در ثبوت اجماع و حجّیت آن که از آن به اجماع دخولی تعبیر می‌آورند، در کلام قدماء از فقهاء مانند سیّد مرتضی علم الهدی ـ رضوان الله علیه ـ به رسمیّت شناخته شده و اساس اجتهاد را بر آن بنیان نهاده‌اند.

 ایشان در تقریر این روش و ممشا چنین می‌فرمایند:

و هَهُنا طَریقٌ آخَر یُتَوَصَّلُ بِهِ إلَی العِلمِ بِالحقِّ و الصَّحیحِ مِنَ الأحکامِ الشَّرعیّةِ عندَ فَقدِ ظُهورِ الإمامِ و تَمَیُّزِ شَخصِهِ، و هو إجماعُ الفِرقَةِ المُحِقَّةِ مِنَ الإمامیةِ الَّتی قد عَلِمنا أنّ قَولَ الإمامِ ـ و إن کان غیرَ مُتمیَّزِ الشَّخصِ ـ داخلٌ فی أقوالِها و غیرُ خارج ٍعَنها. فَإذا أطبَقوا علَی مَذهبٍ مِنَ المَذاهِبِ، عَلِمنا أنّهُ هو الحقُّ الواضحُ و الحُجّةُ القاطعةُ؛ لأنّ قَولَ الإمامِ الّذی هو الحجّةُ فی جُملةِ أقوالِها، فَکَأنَّ الإمامُ قائِلَهُ و مُتَفرِّدًا بِهِ، و مَعلومٌ أنَّ قولَ الإمامِ ـ و هو غیرُ مُمیَّزِ العَینِ و لا مَعروفِ الشَّخصِ ـ فی جُملَةِ أقوالِ الإمامیّةِ. لأنّا إذا کُنّا نَقطَعُ علَی وُجودِ الإمامِ فی زمانِ الغَیبةِ بَینَ أظهُرِنا و لا نَرتابُ بِذلکَ، و نَقطعُ أیضًا علَی أنَّ الحقَّ فی الأُصولِ کُلِّها مَعَ الإمامیّةِ دونَ مُخالِفیها، و کان الإمامُ لابُدَّ أن یَکونَ مُحِقًّا فی

جَمیعِ الأُصولِ، وَجَبَ أن یَکونَ الإمامُ علَی مَذاهِبِ الإمامیّةِ فی جَمیعِها علَی مَذهبٍ مِنَ المَذاهبِ فی فُروعِ الشَّریعةِ، فلابُدَّ أن یَکونَ الإمامُ و هو سیّدُ الإمامیّةِ و أعلَمُها و أفضَلُها فی جُملةِ هذا الإجماعِ. فَکَما لا یَجوزُ فیما أجمَعَت عَلَیهِ الإمامیّةُ أن یَکونَ بَعضُ عُلَماءِ الإمامیّةِ غیرَ قائلٍ بِهِ و لا ذاهبٍ إلَیهِ، فَکذلِکَ لا یَجوزُ مِثلُهُ فی الإمامِ.[[149]](#footnote-149)

 این بیان مرحوم سیّد تقریر اجماع دخولی تمامی قائلین به آن می‌باشد و کسی مطلبی اضافه بر آن بیان نکرده است.

 آنچه در این عبارات محطّ نظر و محور حجّیت در اجماع فرقه شمرده شده است این عبارت ایشان است:

و نَقطَعُ أیضًا علَی أنَّ الحقَّ فی الأُصولِ کُلِّها مَعَ الإمامیّةِ دونَ مُخالِفیها، و کان الإمامُ لابُدَّ أن یَکونَ مُحِقًّا فی جَمیعِ الأُصولِ. وَجَبَ أن یَکونَ الإمامُ علَی مَذاهِبِ الإمامیّةِ فی جَمیعِها علَی مذهبٍ مِنَ المَذاهبِ فی فُروعِ الشّریعةِ، فلا بُدَّ أن یَکونَ الإمامُ و هو سیّدُ الإمامیّةِ و أعلَمُها و أفضَلُها فی جُملةِ هذا الإجماعِ.[[150]](#footnote-150)

 حاصل بیان ایشان به ترتّب حجّیت و حقّیّت فروع به استناد و ارتباط با اصول است. تفسیر و توضیح این ترتّب به دو نحو ممکن است صورت پذیرد.

## تقریر کلام سیّد مرتضی در حجّیت اجماع

 صورت اوّل اینکه: از آنجا که اصول اعتقادی تشیّع بر پنج رکن استوار است، و مسئلۀ امامت ائمّۀ معصومین علیهم السّلام اصل لا ینفکّ و لا یتغیّر در مکتب شیعه محسوب می‌گردد، بنابراین ملاک حجّیت در فروع، ارجاع و استناد آن به مصدر ولایت و امامت است، و در غیر این صورت آن فرع فقهی بدون استناد و محکوم به بطلان خواهد بود؛ این مطلب صد در صد حقّ و عین واقع است و لا ریب و لا شکّ فی هذا أبداً.

 هر فرع فقهی بدون استناد به وحی الهی و یا صدور از منبع و مبدأ فیض حضرت حقّ، یعنی وجود مقدّس حضرات معصومین علیهم السّلام باطل و لغو و  عبث خواهد بود و مبرئ ذمّه نمی‌باشد. البتّه در برخی از موارد که مرتبط با مستقلاّت عقلیّه و یا سیرۀ عقلائیّه می‌باشد، از باب دخول رأی امام علیه السّلام در هر دو جنبۀ عقلائی بما هو أعقل العقلاء نیز قضایا و تصدیقات مشروعه موجّه و حجّت است؛ چنانچه در آیۀ شریفه: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ﴾[[151]](#footnote-151) نتایج قیاسات عرفیّه از باب اتّباع سیرۀ عقلائیّه مشروع و ممضا خواهد بود.

 البتّه در این صورت مسئله از محل بحث خارج خواهد شد، زیرا استناد فروعات فقهیّه به کلام و فعل امام علیه السّلام با تحقّق اجماع مدّعا هیچ ارتباطی ندارد، و نتیجه‌ای را بر مبنای قیاسات منطقیّه ببار نخواهد آورد؛ زیرا در اجماع استناد به قول و کلام معصوم علیه السّلام ذکر نمی‌شود، و مرجع و منشأ حکم مجمعٌ علیه برای ناظر بر اجماع مبهم و مختفی خواهد بود. بلکه آنچه از اتّفاق آراء حاصل می‌شود وحدت حکم و فتوای فقهی در السنه و کتب متداول و متعارف است؛ و امّا اینکه این فقیه از کجا به این حکم رسیده است و به چه دلیل و حجّتی استناد نموده است، و آیا استناد او بطریق ظاهر بوده است و یا از راه دیگری انکشاف حال و واقع امر برای او شده است، هیچ معلوم و مشخّص نیست.

 حجّیت و حقّانیت تشیّع در مبانی اعتقادی و اصول چه ربطی به حجّیت و اتّحاد حکم فقیه و فتوای مجتهد با واقع و نفس الأمر دارد؟ آنچه که موجب مشروعیّت و حجّیت و اتّصاف به حقّ در حکم و فرع فقهی است استناد آن به نفس کلام معصوم و یا فعل و تقریر او است، نه فهم و فتوای مجتهد بر اساس فعل و کلام و تقریر او؛ و این مسئله از أبده بدیهیّات و ضروریّات مکتب تشیّع بحساب می‌آید. حجّیت در کلام مروی از معصوم علیه السّلام از ناحیۀ راوی معتمد و ثقه، با حجّیت در فتوای

مجتهد بر اساس رعایت موازین استنباط از زمین تا آسمان متفاوت است؛ تفاوت در اتّصاف شیء به وصف به ذاتی و تنزیلی و اعتباری. فعلیهذا این صورت نمی‌تواند مراد و مقصود مرحوم سیّد مرتضی (ره) از عبارت سابق الذّکر باشد.

 و امّا صورت دوّم اینکه: حقّانیت مکتب شیعه در اصول اعتقادیّه مقتضی حجّیت در فروعات فقهیّه و مسائل شرعیّۀ مبرَزه از ناحیۀ فقهاء باشد؛ یعنی فتوای فقیه به استناد حجّیت و حقّانیت مبادی و اصول مکتب، متّصف و معنون به عنوان حجّت و حقّانیت می‌شود، و این واضح البطلان است زیرا موجب قول به تصویب و ایجاد مصلحت و مفسده در عین مخالفت با حاقّ واقع و نفس الأمر است.

 اجماع، چیزی جز اجتماع آحاد و فرد فرد فقهاء در حکمی از احکام نیست. و از آنجا که در صدور فتوا و اعتقاد به حکم هیچ ملاک و دلیلی برای ناظر به فتوا نسبت به مفتی در دست نیست، در اجتماع متولَد از آحاد فقهاء نیز هیچ مبدأ و منشأ حکم مشخّص و ظاهر نخواهد بود؛ مگر آنکه خود فقهاء در دایرۀ اجماع، حکم و فتوای خود را مستند به مدرک و دلیل فقهی کنند، و اتّحاد در صدور فتوا بر اساس فهم و تبادر از دلیل و حجّت برای آنان حاصل گردد، که در این صورت این اجماع از محور بحث خارج خواهد شد.

 بناءً علیهذا اگر مقصود و منظور مرحوم سیّد از حجّیت در فروع استناد آن به رأی و روایت معصوم علیه السّلام است، پس دیگر اجماع مستند بر روایت و دلیل تفاوتی با رأی و فتوای مخالف نخواهد داشت؛ زیرا در هر دو صورت وجه و ملاک تمسّک به فتوا روایت معصوم است نه نفس اجماع. و چه‌بسا همان رأی مخالف ولو کان واحداً متفرّداً به، منطبق با حکم الله فی نفس الأمر باشد؛ چنانچه این مسئله برای هر فقیهی در مقام اجتهاد و استنباط ممکن است پدید آید، و کم له من نظیر. و گرچه نفس اجماع بر فتوا ولو کان مستنداً خود موجب ظنّ و تقویت حکم در نفس مجتهد در مقام استنباط خواهد شد، لیکن با وجود نصّ و روایت مستند و معتمد از امام علیه السّلام جایی برای این ظنّ و تقریب باقی نمی‌ماند، و فقیه با توجّه به ملاک

از حجّیت در مقام اجتهاد باید رأی و نظر خود را مدّ نظر قرار دهد نه رأی و فتوای دیگران را؛ چنانچه در جای خود خواهد آمد.

 و اگر منظور مرحوم سیّد (ره) حجّیت و حقّانیت اجماع بدون استناد به مدرک و حجّت شرعی است، گرچه این حجّیت و دلالت برای خود ذوی الرّأی و الفتوی ممکن است از طرق مختلفی محرز شده باشد، لیکن برای ناظر به اجماع در مقام اجتهاد به‌هیچ‌وجه موجّه و حجّت نخواهد بود.

 فلهذا به نحو قطع و یقین این استدلال برای حجّیت اجماع شمولی که برخی از متقدّمین بدان معتقد و ملتزم شده‌اند از درجۀ اعتبار ساقط می‌باشد، و حقّانیت مبانی و اصول مکتب تشیّع حجّیت فتوا و حکم مجمعٌ علیه را نتیجه نخواهد داد، و او را در ردیف احکام فردیّه و آراء متفرّده قرار خواهد داد نه بیشتر. زیرا آنچه که برای یک فقیه و مجتهد صلاحیّت اخذ و تمسّک را دارد نفس کلام و فعل و تقریر امام علیه السّلام است نه رأی مجتهد و مفتی، ولو کان مبتنیاً علی کلامه علیه السّلام؛ این حجّیت برای مقلّدین او است نه برای مجتهد در مقام استنباط.

 و ناگفته نماند که برخی از فقهاء در مقام بیان تقریر اجماع بین حجّیت آن به عنوان یک دلیل مستقلّ در مقابل کتاب و سنّت و بین اقتضای ظنّ به حکم به‌جهت وثوق و اعتماد بر مجمعین خلط نموده‌اند، که این مسئله نیز در جای خود روشن خواهد شد.

## بیان مرحوم مجلسی در ردّ نظریّۀ سیّد مرتضی در حجّیت اجماع

 مرحوم علاّمۀ مجلسی (ره) در مقام ردّ این نظریّه پس از نقل کلام محقّق (ره) در معتبر چنین می‌فرمایند:

و الإجماعُ بِهَذا المعنیَ لا رَیبَ فی حُجّیتهِ علَی فَرضِ تَحقُّقِهِ و الکلامُ فی ذلکَ. ثُمَّ إنّهُم قَدّسَ اللهُ أرواحَهُم لَمّا رَجَعوا إلَی الفُروعِ، کأنّهُم نَسوا ما أسَّسوهُ فی الأُصولَ فَادَّعوا الإجماعَ فی أکثَرِ المَسائلِ سَواءٌ ظَهَرَ الإختِلافُ فیها أم لا، وافَقَ الرِّوایاتِ المَنقولَةَ فیها أم لا؛ حتَّی أنَّ السیّدَ رَضیَ اللهُ عَنهُ و أضرابَهُ کَثیرًا مّا یَدَّعونَ الإجماعَ فیما یَتَفرَّدونَ فی القَولِ بِه، أو یوافِقُهُم عَلَیهِ قَلیلٌ مِن أتباعِهِم،

و قد یَختارُ هذا المُدَّعی لِلإجماعِ قَولًا آخَرَ فی کِتابهِ الآخَر؛ و کَثیرًا مّا یَدَّعی أحدُهُم الإجماعَ علَی مَسألةٍ و یَدَّعی غَیرُهُ الإجماعَ علَی خِلافِهِ. فَیَغلِبُ الظَّنُ علَی أنَّ مُصطَلَحَهُم فی الفُروعِ غیرُ ما جَرَوا عَلَیهِ فی الأُصولِ بأن سَمَّوا الشُّهرَةَ عندَ جَماعةٍ مِنَ الأصحابِ إجماعًا، کَما نَبَّهَ علَیه الشهیدُ (ره) فی الذِّکرَی و هذا بِمَعزِلٍ عن الحُجّیةِ...[[152]](#footnote-152)

 در این بیان مرحوم مجلسی صریحاً به عدم تحقّق اجماع مفروض در عالم خارج و به‌صورت عینی اشاره دارند، و آن را صرفاً زائیدۀ ذهن و در عالم فرض و خیال قرار می‌دهند؛ و آنچه را که فقهاء (ره) در مقام فتوا و نقل احکام با عنوان اجماع ذکر می‌کنند منطبق با اصل مؤسَّس از ناحیۀ خود آنان نمی‌دانند. زیرا آنچه را که به عنوان حکم مجمعٌ علیه در کتب ذکر می‌کنند هیچ ارتباطی با اجماع تعریف شده ندارد، و آنچه را که به عنوان اجماع حجّت شرعی و دلیل مستقلّ پنداشته‌اند اصلاً وجود خارجی ندارد. و این تعارضی را که مرحوم مجلسی در نقل اجماعات متعارضه بیان می‌کنند ناشی از همین دوگانگی و عدم سنخیّت بین کلّی طبیعی و مصادیق خارجی آن می‌باشد.

 مرحوم مجلسی (ره) سپس به عدم تحقّق خارجی اجماع در زمان ناقلین آن پرداخته، و به تبعات سوء التزام به آن هشدار می‌دهد:

و أیضًا دَعوَی الإجماعِ إنَّما نَشَأ فی زَمَنِ السیّدِ و الشَّیخِ و مَن عاصَرَهُما ثُمَّ تابَعَهُما القَومُ، و مَعلومٌ عَدَمُ تَحقُّقِ الإجماعِ فی زَمانِهِم، فَهُم ناقِلونَ عَمَّن تَقَدَّمَهُم. فَعَلَی تَقدیرِ کَونِ المُرادِ بِالإجماعِ هذا المعنیَ المَعروفَ لَکانَ فی قُوّةِ خَبَرٍ مُرسَلٍ فَکَیفَ یُرَدُّ بِهِ الأخبارُ الصَّحیحةُ المُستَفیضَةُ؛ و مِثلُ هذا یُمکِنُ أن یُرکَنَ إلَیهِ عندَ الضَّرورةِ و فَقدِ دَلیلٍ آخَرَ أصلًا.[[153]](#footnote-153)

 در این بیان علاوه بر اینکه ایشان اصل وقوع و تحقّق آن را در زمان مدّعیان

اجماع انکار می‌کند و صرفاً إدّعاء آن را بر اساس نقل آن در گذشته می‌داند، به آثار سوء و مفسدۀ التزام به آن که ترک دلیل و حجّت معتبر شرعی است اشاره می‌نماید، که این مسئلۀ خطیر چه‌بسا موجب اعوجاج طریق استنباط و انحراف فتوای فقیه از مبادی شرع و حکم بخلاف ما أنزل الله خواهد شد!

 سپس در ادامه می‌فرماید:

و ما قیلَ مِن أنّ مِثلَ هذا التَّناقُضِ و التَّنافی الَّذی یوجَدُ فی الإجماعاتِ یَکونُ فی الرِّوایاتِ أیضًا، قُلنا: حُجّیةُ الأخبارِ و وُجوبُ العَمَلِ بِها مِمّا تَواتَرَت بِهِ الأخبارُ و استَقَرَّ علَیهِ عَمَلُ الشّیعةِ، بَل جَمیعُ المُسلِمینَ فی جَمیعِ الأعصارِ، بَخِلافِ الإجماعِ الَّذی لا یُعلَمُ حُجّیتُهُ و لا تَحقُّقُه و لا مَأخَذُه و لا مُرادُ القَومِ مِنهُ؛ و بِالجُملةِ مَن تَتَبَّعَ مَوارِدَ الإجماعاتِ و خُصوصیّاتِها اتَّضَحَ علَیه حَقیقةُ الأمرِ فیها.[[154]](#footnote-154)

## مرحوم مجلسی اجماعات منقوله را از درجۀ اعتبار ساقط می‌داند

 مرحوم مجلسی (ره) در نهایت مطلب را یکسره کرده و با نقل کلام شهید ثانی در عدم اعتبار اجماعات منقوله پس از شیخ، به واهی و تخیّلی بودن آن تصریح می‌نماید:

فَاعتَبِر أیُّها العاقلُ الخَبیرُ! أنّهُ یَجوزُ لِمُنصِفٍ أن یُعَوِّلَ علَی مِثلِ هذا الإجماعِ مَعَ هذا التَّشویشِ و الإضطرابِ و الاختلافِ بَینَ ناقِلیهِ، مَعَ ما عَرَفتَ مع ما فی أصلِهِ مِنَ البُعدِ و الوَهنِ، و یُعرِضُ عن مَدلولاتِ الآیاتِ و الأخبارِ الصَّریحَةِ الصَّحیحةِ؟ و هَل یُشتَرَطُ فی التَّکلیفِ بِالکتابِ و السُّنةِ عَمَلُ الشَّیخِ و مَن تَأخَّرَ عَنهُ إلَی زمانِ الشّهیدِ، حَیثُ یُعتَبَرُ أقوالُ أُولَئِکَ و لا یُعتَبرُ أقوالُ هؤلاء، مَعَ أنّهُ لا رَیبَ أنّ هؤلاء أدَقُّ فَهمًا و أذکَی ذِهنًا و أکثَرُ تَتَبُّعًا منهم، و نَرَی أفکارَهُم أقرَبَ إلَی الصَّوابِ فی أکثَرِ الأبوابِ؟

و ابتِداءُ الفَحصِ و التَّدقیقِ و تَرکِ التَّقلیدِ لِلسَّلَفِ نَشَأ مِن زمانِ الشهیدِ الأوّلِ قَدَّس اللهُ لَطیفَهُ، و إن أحدَثَ المحقِّقُ و العلّامةُ شَیئًا مِن ذَلکَ.

قال الشهیدُ الثّانی نَوَّرَ اللهُ ضَریحَهُ فی کتابِ الرِّعایةِ:

إنّ أکثَرَ الفُقَهاءِ الّذینَ نَشَؤوا بعدَ الشَّیخِ کانوا یَتَّبِعونَهُ فی الفَتوَی تَقلیدًا لَهُ لِکَثرَةِ

اعتِقادهِم فیهِ و حُسنِ ظَنِّهم بِه، فَلَمّا جاءَ المُتَأخِّرونَ وَجَدوا أحکامًا مَشهورةُ قد عَمِلَ بها الشّیخُ و مُتابِعوهُ فَحَسِبوها شُهرةً بَینَ العُلماءِ، و ما دَرَوا أنّ مَرجِعَها إلَی الشیخِ و أنّ الشُّهرةَ إنّما حَصَلَت بِمُتابَعَتِهِ؛ ثُمَّ قال: و مِمَّنِ اطَّلَعَ علَی هذا الّذی تَبَیَّنتُهُ و تَحَقَّقتُهُ مِن غیرِ تقلیدِ الشَّیخِ الفاضلُ سَدیدُ الدّینِ محمودُ الحمصیّ و السیّدُ رَضی الدّینِ بنُ طاوسٍ و جَماعةٌ.

قال السیّدُ فی کتابِهِ المُسَمَّی ب‍ِ البَهجَةِ لِثَمَرَةِ المُهجَةِ أخبَرَنی جَدّی الصّالِحُ وَرّامُ بنُ أبی فِراسٍ قَدَّس اللهُ روحَه:

أنّ الحمصی حَدَّثَهُ أنّه لم یَبقَ لِلإمامیّةِ مُفتٍ علَی التَّحقیقِ، بَل کُلُّهُم حاکٍ. و قال السیّدُ عَقیبَ ذَلکَ: و الآنَ قد ظَهَرَ أنّ الّذی یُفتَی بِهِ و یُجابُ علَی سَبیلِ ما حُفِظَ مِن کلامِ العُلماءِ المُتَقدِّمینَ.[[155]](#footnote-155)

 مرحوم مجلسی در این بیان مطلب را تمام، و با استشهاد از امثال شهید و سیّد ابن طاووس و غیرهما ـ رضوان الله علیهم اجمعین ـ جای هیچ شبهه‌ای را باقی نگذارده است که: اجماعات منقوله در زمان مرحوم سیّد و شیخ از جهت تعریف اصطلاحی آن اصلاً معنا ندارد، و آنچه را که آنان از فقهاء سلف نقل کرده‌اند در حکم خبر مرسل بوده و به‌هیچ‌وجه قابل مقابله و تعارض با ادلّه نیست؛ و لذا از حیث استناد از درجۀ اعتبار بکلّی ساقط است. و آنچه را که پس از شیخ مطرح می‌باشد تمامی مستند به فتوا و آراء شیخ بوده، و آنان صرفاً در مقام تقلید و حکایت از آراء شیخ بوده‌اند و از خود هیچ‌گونه استقلال نظر و تفرّد بالرّأی نداشته‌اند، و به‌واسطۀ اعتماد و وثوقی که به مقام علمی و تقوای شیخ داشته‌اند جرئت معارضه و ابراز نظر از آنان سلب شده است؛ و لذا دعوی اجماع پس از شیخ نیز از درجۀ اعتبار ساقط می‌باشد. و این نکته تا زمان ظهور شهید اوّل ـ رضوان الله علیه ـ ادامه یافته، و با ظهور ایشان باب اجتهاد و استنباط به حیثیّت و اعتبار اصلی و اوّلی خود بازگشت نموده است؛ گرچه قبل از ایشان نیز از مرحوم علاّمۀ حلّی و محقّق حلّی مطالب و فتاوائی در

مخالفت با طریقۀ شیخ به چشم می‌خورد.

## سیری که فقهاء سلف در مواجهه با اجماع پیموده‌اند در خلاف جهت و مبانی تشیّع است

 بنابراین حاصل مطلب اینکه: در جایی که انعقاد اجماع در زمان مرحوم سیّد با وجود کمّیت قلیل فقهاء شیعه به‌واسطۀ انتشار و تفرّق آنان در بلاد متعسّر بلکه متعذّر و محال شمرده شده است، پس چگونه می‌توان به اجماعات منقولۀ پس از متقدّمین با کثرت وجود فقهاء و مجتهدین و تفرّق ایشان در امکنۀ متفاوته اعتماد نمود، و هذا من أعجب الأعاجیب؟! و چگونه می‌توان آن را در کنار حجج شرعیّه چون کتاب الله و روایات متواتره و مستفیضه و حتّی آحاد معتبره قرار داد، و با آن دلیل صریح و حجّت بیّن شرعی را تخصیص و یا حتّی از درجۀ اعتبار ساقط کرد؟!

 باری مرحوم مجلسی و أقران و امثال ایشان چون شهید و سیّد ابن طاووس و غیرهم ـ که للّه درّهم و علیه أجرهم ـ با تدبّر و تأمّل در اصول معتبره و ادلّۀ شرعیّۀ متقنه دریافتند که: سیری که فقهاء سلف ـ رضوان الله علیهم ـ در مواجهه با اجماع پیموده‌اند سیری در خلاف جهت و مبانی تشیّع (که تمسّک به قرآن کریم و سنّت پیامبر اکرم و عترت او علیهم الصّلوة و السّلام است) می‌باشد. و این مطلب آنان را بر آن داشت تا با هشدار و تنبیه به این روشِ خطا و طریق مخالفِ تأسّی و متابعت از اهل‌بیت عصمت صلوات الله علیهم اجمعین نسبت به آیندگان بیدار باش دهند و آنانرا از وقوع در چنین مخاطره‌ای برحذر دارند؛ گرچه خود آنان یعنی فقهاء سلف ـ رحمة الله علیهم أجمعین ـ از روی عمد و غرض ـ نعوذ بالله ـ مرتکب چنین خطائی نشدند، و متابعت از شیخ و امثاله را در راستای امتثال و انقیاد از حضرات معصومین علیهم السّلام برمی‌شمردند؛ و نقد این مسلک چه از جانب فقهاء فوق الذکر و یا از ناحیۀ مؤلّف هیچ‌گاه موجب منقصت و تعییب مقام و شخصیّت آنان نخواهد بود.

 مجلسی (ره) تصریح دارد: به چه حجّت شرعیّه باید اجماعات منقولۀ کذائی را بر آراء فقهائی امثال شهید اوّل و ثانی و غیرهم مقدّم داشت، درحالی‌که قطعاً این طائفه از فقهاء از نقطه نظر فهم و دقّت و وصول به حاقّ و حقیقت احکام فقهیّه و قرب به ملاکات شرعیّه از متقدّمین أفضل و أصوب بوده‌اند؟

 حقیر گوید: جای تعجّب است، فقهائی همچون علاّمۀ حلّی و محقّق و شهیدین که از مفاخر اسلام و تشیّع می‌باشند چگونه متوجّه این خطا و اشتباه خود نشده‌اند، و مخالفت با اجماع را بر خود جایز و مباح پنداشته‌اند و به آن هیچ وقعی ننهاده‌اند؟ آیا این جز این است که اصلاً اجماعی نزد آنان محقّق نشده و مفهومی برای آنان محصّل نگشته است؟ و تمامی آن اجماع‌ها در عالم خیال و توهّم شکل خارجی و صورت عینی به خود گرفته است؟ چنانچه به این نکته تصریح نموده‌اند. اجماعی که با مخالفت فتوائی ده‌ها فقیه مواجه است چگونه اجماعی خواهد بود؟ و لیسَ هذا إلّا أُضحوکةً لِلمُتفطِّن و المُتأمِّل!

 گرچه اعتماد و وثوق به فقهاء ـ رضوان الله علیهم ـ در مقام تقوی و احتراز از کذب و خلاف اصل مسلّم و لا یتردّد در محافل علمی و فقهی تلقّی می‌شود، لیکن آنچه که مهم‌تر از این اعتماد و وثوق است التزام و تعهّد فقیه نسبت به مبانی فقهی و اصول مسلّمۀ شیعه است که به‌هیچ‌وجه قابل تغییر و مسامحه و مجامله نمی‌باشد. تمسّک به حجّت و دلیل مستند به کتاب و سنّت، اصلی است که اغماض از آن نسبت به هیچ فقیه و مفتی شیعه قابل بخشش و چشم‌پوشی نخواهد بود.

 فضیلت علمی و حیازت مقام ورع و تقوای در بین فقهاء و اصحاب نباید موجب پدید آمدن نوعی احتیاط و تردید و دلهره از تفحّص و تحقیق و تعمیق در مسائل علمی و رسیدن به حاقّ واقع و انکشاف حقیقة الحال در میان فضلاء و اهل علم گردد. بارها مرحوم آیة الله بروجردی (ره) به شاگردان خود توصیه می‌فرمود: بزرگواری فقهاء نباید باعث تعطیل و مسامحه در مطالعه و فحص اهل علم شود.

## رعایت مقام و منزلت بزرگان دین با موازین علمی و مبانی مکتب تشیّع نباید خلط شود

 فضلاء باید کاملاً متفطّن این مسئله باشند: آن آفتی را که فقهاء پس از زمان شیخ بدان دچار گشتند (چنانچه مرحوم شهید و سیّد ابن طاووس و علاّمۀ مجلسی و غیرهم ـ رضوان الله علیهم ـ بدان تصریح نمودند) و آن تقلید از یک عالم دینی از روی اعتماد و وثوق به آراء او بدون تحقیق و استقلال فکری و حرّیت در بحث و اجتهاد است خدای ناکرده دامنگیر ما نشود. مقام علمی و منزلت تقوی و ورع شیخ طوسی ـ رضوان

الله علیه ـ بجای خود، و رعایت موازین علمی و مبانی مکتب تشیّع و تمرکز نظر و ادراک و انحصار اتّجاه بر کلام و رأی امام معصوم علیه السّلام بجای خود.

 امروزه مشاهده می‌شود در بعضی از محافل علمی انتقاد از نظر و رأی فقیهی با این وجهه و حیثیّت در معرض این آفت و خطر قرار می‌گیرد، و به برخی از آراء و أنظار فقهاء گرچه از این دنیای فانی به عالم بقاء و حیات آخرت هجرت نموده‌اند جنبه و حیثیّت ابدی و جاودان داده می‌شود؛ و گویا کلام و نظر آنان در مسائل فقهی همچون کلام امام معصوم علیه السّلام متّصف به حیات ابدی و بقاء ما بقی الدّهر و الزّمان می‌باشد، و مخالفت با رأی و نظر آنان همچون مخالفت صریح با آیات کتاب و ذنب لا یغفر محسوب می‌شود.

 ابدیّت و جاودانگی فقط اختصاص به کتاب الهی (قرآن مجید) و بیانات و سیرۀ معصومین اهل‌بیت عصمت و طهارت دارد و بس! و هر فقیهی تا زمانی فتوای او معتبر و حجّت است که در قید حیات باشد، و همین‌که از این عالم به سرای آخرت رحلت نمود دیگر از درجۀ اعتبار ساقط است. و آنچه که برای ابد جاودان و حجّت باقی می‌ماند و با رحلت شخص او از اعتبار و دلالتش به اندازۀ سر سوزنی کاسته نمی‌شود کلام امام معصوم علیه السّلام است و بس! و این است همان فرق اساسی و مایز بین مکتب تشیّع و تسنّن. زیرا کلام معصوم است که همیشه متّصف به عصمت و حقّیت است، و این نکته در سایر کلمات بزرگان ـ گرچه به هر مرتبه از مراتب علمی و تقوی رسیده باشند ـ وجود ندارد. زیرا کلام بزرگان متّکی بر فهم ظاهری متّخذ از کتاب و ارتکازات ذهنیّه و متأثّر از شرایط خارجی و محیط است و بر اساس استنباط و اجتهاد استوار است، امّا کلام امام معصوم علیه السّلام متّکی بر مصدر وحی و تشریع است و متّخذ از اتّصال قلب و ضمیر به عالم قدس و طهارت و اراده و مشیّت حضرت حقّ و لوح محفوظ است. لذا هیچ‌گونه خلل و نقصانی در آن راه ندارد و اندراس و فرسودگی نمی‌پذیرد، و انتهایش همچون ابتدایش از طراوت و حیات و پویائی و نور و ضیاء برخوردار است. زمانه در او تأثیر نمی‌گذارد و امکنه او را به دست پژمردگی و تحوّل و تغییر نمی‌سپارند. کلام امام

علیه السّلام عین آیات قرآن کریم است و به ابدیّت دهر مؤبّد است، و تا قرآن حجّت است کلام معصوم علیه السّلام نیز حجّت است؛ چنانچه در احادیث نبوی صلّی الله علیه و آله و سلّم بدان تصریح شده است.

 خطر عظیمی که به‌واسطۀ التزام به این اجماعات متوجّه فقه خواهد شد این است که: منزلت و مرتبۀ آنان بدان حدّ برسد که فقیه را در مواجهه و مقابلۀ با نصوص مأثوره از رأی ائمّۀ هداة صلوات الله علیهم اجمعین آن‌چنان در موضع انفعال و تأثّر قرار دهد که دست از ادلّۀ متقنه و حجج شرعیّه برداشته آنان را بکناری نهد، و آراء فقهاء را بر کلام و بیان معصوم علیه السّلام ترجیح دهد و روایات معتبره را از درجۀ اعتبار بکلّی ساقط گرداند.

## کلام مرحوم بحرانی در تضعیف اجماع

 مرحوم محدّث بحرانی (ره) در مقام ردّ حجّیت اجماع اشاره به این خطر بزرگ نموده، می‌فرماید:

المَقامُ الثّانی فی الإجماعِ، و قد تَقدَّمَ فی مُقدّماتِ الکتابِ نَزرٌ مِنَ القَولِ فی بَیانِ بُطلانِ القولِ بِهِ و الإعتمادِ عَلَیهِ فی الأحکامِ الشَّرعیّةِ و عَدَمِ کَونِهِ مَدرَکًا لها، و إن اشتَهَر فی کَلامِهِم عَدُّهُ مِنَ المَدارِکِ القَطعیّةِ کَالکتابِ العَزیزِ و السُّنّةِ النَّبَویَّةِ؛ و نَزیدُهُ هُنا بِمَزیدٍ مِنَ التّحقیقِ الرَّشیقِ و التَّدقیقِ الأنیقِ:

فَنَقولُ: قد عَرَفتَ مِمّا قَدَّمنا فی المَقامِ الأوّلِ دِلالَةَ خَبَرِ الثَّقلَینِ علَی أنَّ ما یُعمُلُ بِهِ أو عَلَیهِ مِن حُکمٍ فَرعیٍّ أو مَدرَکٍ أصلیٍّ یَجِبُ أن یَکونَ مُتَمَسَّکًا فیهِ بِکتابِ اللهِ تَعالَی و أخبارِ العِترَةِ، عَلَی ما مَرَّ مِنَ البَیانِ لِتَحَقُّقِ الأمنِ مِنَ الضَّلالِ والنَّجاةِ مِن أهوالِ المَبدَإ و المَآلِ؛ و الزّاعِمُ لِکَونِ ذَلکَ مَدرَکًا شَرعیًّا زائِدًا علَی ما ذَکَرهُ صلّی الله علیه و آله و سلّم یَحتاجُ إلَی إقامَةِ البُرهانِ و الدَّلیلِ، و لَیسَ لَهُ إلَی ذلکَ سَبیلٌ إلّا مُجرّدَ القالِ و القیلِ.

و مِنَ الظّاهِرِ عندَ التَّأمُّلِ بِعَینِ الإنصافِ و تَجَنُّبِ العَصَبیَّةِ لِلمَشهوراتِ الموجِبَةِ لِلاعتِسافاتِ أنّ عَدَّ أصحابِنا ـ رضوان الله علیهم ـ الإجماعَ مَدرَکًا إنّما اقتَفَوا فیهِ العامَّةَ العَمیاءَ لاقتِفائِهِم لهم فی هذا العِلمِ المُسَمَّی بِعِلمِ أُصولِ الفِقهِ و ما اشتَملَ علَیهِ مِنَ المَسائلِ و الأحکامِ و الأبحاثِ، و هذه المَسألةُ مِن

أُمَّهاتِ مَسائِلهِ...[[156]](#footnote-156)

 ناگفته نماند در این اعتراض غرض اصلی و محطّ کلام مرحوم بحرانی (ره) عمل بر طبق قواعد فقهیّه امثال استصحاب و قاعدۀ حلّ و طهارت و ظنون معتبره مثل حجّیت ظواهر و... نیست ـ قواعدی که برخی از آنان نیز در باب اصول مورد استناد اصولیّین نیز واقع می‌شود ـ بلکه منظور از اصول همان اصول مجعوله و خلاف اهل‌سنّت است؛ مانند عمل به قیاس و استحسان و اجماع من درآوردی که به‌واسطۀ آن به اثبات خلافت أبوبکر در مقابل نصّ صریح و لا ینکر رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم مبنی بر وصایت و خلافت بلافصل أمیرالمؤمنین علیّ بن أبی‌طالب علیه السّلام پرداختند تا او را بر أریکۀ سلطنت و خلافت بنشانند و خلیفۀ خدا و وصّی رسول او را به گوشۀ خانه برانند.

 بنابراین آیا اجماعی که یک فقیه بر اثبات حکمی با وجود نصوص معتبرۀ شرعیّه و علمیّه اقامه می‌کند همان اجماع مقابل حجّت و دلیل نیست؟ و آیا این راه جز همان راه و سیری که اهل‌سنّت در مقام مخالفت با اصل متقن و حجّت معتبرۀ شرعیّه پیموده‌اند نمی‌باشد؟ منتهی با این تفاوت که عامّه از روی عمد و عناد و لجاج و مخالفت صریح با نصوص مأثوره از رسول اکرم اقدام به این مسیر و طریق انحراف می‌نمایند، امّا فقهاء و اصحاب ما ـ رضوان الله علیهم اجمعین ـ بدون عمد و غرض، بلکه در مقام انقیاد و اطاعت از مبانی تشیّع و ولایت ناخواسته و ندانسته به همان راه و مسیر حرکت می‌کنند؛ و لذا نتیجه در هر دو طریق، واحد و مقصد به یک نقطه منتهی و ختم خواهد شد، و آن وصول به رأی و فتوائی مخالف با رأی و نظر امام معصوم علیه السّلام می‌باشد!

## وقوع تناقض در دعوای اجماع از ناقلین آن

 مرحوم محدّث بحرانی (ره) سپس به نقل روایتی از روضۀ کافی در تمسّک به ثقلین و أخذ مستند از روایات اهل‌بیت علیهم السّلام می‌پردازد، و در ادامه چنین اظهار می‌دارد:

أقولُ: و کَما یُستَفادُ مِن هذا الخَبرِ أنَّ أصلَ الإجماعِ مِن مُختَرَعاتِ العامَّةِ و بِدَعِهِم یُستَفادُ مِنهُ أنّ الرُّجوعَ إلی القرآنِ و أخذَ الأحکامِ مِنهُ یَتَوقَّفُ علَی تَفسیرِهِم علیهم السّلام و بَیانِ مَعانیهِ عَنهُم؛ و مِنهُ یُعلَمُ أنّ الأخبارَ کَالأصلِ لِمَعرِفةِ الکتابِ و حَلِّ مُشکِلاتِهِ و بَیانِ مُعضَلاتِهِ و تَفسیرِ مُجمَلاتِه...[[157]](#footnote-157)

و کیف کان فَهذا الخَبرُ الشَّریفُ ظاهرٌ فی ما دَلَّ عَلَیهِ خَبَرُ الثَّقلَینِ مِن أنّ الإعتمادَ لَیسَ إلّا علَی القرآنِ و الأخبارِ و أنّ ما عَداهُما فَهوَ ساقطٌ عن دَرَجةِ النَّظَرِ إلَیهِ و الإعتبارِ...[[158]](#footnote-158)

 سپس در مقام تعارض اجماعات منقوله و بطلان آنها و وقوع تناقض در دعوای اجماع از خود ناقلین آن چنین می‌فرماید:

علَی أنّ التَّحقیقَ أنّ الّذینَ هُمُ الأصلُ فی الإجماعِ کَالشیخِ و المُرتضَی قد کَفَونا مؤونَةَ القَدحِ فیهِ، و بیانِ بُطلانِهِ بِما وَقَعَ لهم مِن دَعوَی الإجماعاتِ المُتَناقِضَةِ تارَةً و دَعوَی الإجماعِ علَی ما تَفَرَّدَ بِهِ أحَدُهُما تارَةً أو تَبِعَهُ علَیهِ شُذوذٌ مِن أصحابِهِ کَما لا یَخفَی علَی المُطَّلِعِ علَی أقوالِهِم. و قد وَقَفتُ علَی رِسالةٍ لَشَیخِنا الشهیدِ الثّانی قُدس سِرُّه قد عَدَّ فیها الإجماعاتِ الّتی ناقَضَ الشیخُ فیها نَفسُهُ فی مَسألةٍ واحدةٍ انتَهَی عَددُها إلَی نَیِّفٍ و سَبعینَ مَسألةً. قال قُدسَ سِرُّه فیها: أفرَدناها لِلتَنبیهِ عن أن لا یَغتَرَّ الفقیهُ بِدَعوَی الإجماعِ، فَقَد وَقَعَ فیهِ الخَطاءُ و المُجازَفةُ کَثیرًا مِن کُلِّ واحدٍ مِنَ الفُقهاءِ سیَّما مِنَ الشّیخِ و المرتضَی...[[159]](#footnote-159)

 در اینجا ملاحظه می‌شود که مرحوم شهید ثانی (ره) چگونه ادّعای حجّیت اجماع را از بُن و ریشه قطع می‌کند تا چه برسد به وجود تناقضات و تعارضات در اجماعات منقوله از شخص واحد در مسئلۀ واحده که ایشان به هفتاد و چند مورد آن اشاره می‌کند.

 مرحوم شهید در توضیح مدّعای خود در رسالۀ مدوّنۀ در این موضوع چنین

می‌فرماید:

الإجماعُ عندَ أصحابِنا إنّما هو حُجّةٌ بِواسِطَةِ دُخولِ قَولِ المَعصومِ علیه السّلام فی جُملةِ أقوالِ القائلینَ، و العِبرَةُ عِندَهُم إنّما هی بِقَولهِ دونَ قَولِهِم؛ و قد اعتَرَفوا بِأنّ قَولَهُم: الإجماعُ حُجّةٌ إنّما هو مَشیٌ مَعَ المُخالفِ، حَیثُ إنّهُ کلامٌ حَقٌّ فی نَفسِه و إن کان حَیثیَّةُ الحُجّیةِ مُختلِفةً عِندَنا و عِندَهُم علَی ما هو مُحقَّقٌ فی مَحلِّهِ؛ و إذا کان الأمرُ کَذلکَ فَلابُدَّ مِنَ العِلمِ بِدُخولِ قَولِ المَعصومِ علیه السّلام فی جُملةِ أقوالِهِم حَتَّی یَتحقَّقَ حُجّیةُ قَولِهم. و مِن أینَ لهم العِلمُ فی أمثالِ هذه المَواضعِ مَعَ عَدَمِ وُقوفهِم علَی خَبَرهِ فَضلًا عن قَولِهِ علیه السّلام؟ و أمّا ما اشتَهَر بَینَهُم ـ مِن أنّهُ متیٰ لم یُعلَم فی المَسألةِ مُخالفٌ أو عُلِمَ مَعَ مَعرِفةِ أصلِ المخالفِ و نَسَبِهِ یَتَحقَّقُ الإجماعُ و یَکونُ حُجّةً و یُجعَلُ قَولُ الإمامِ فی الجانبِ الّذی لا یَنحصِرُ، و نَحوِ ذلکَ مِمّا بَیَّنوهُ واعتَمَدوهُ ـ فَهوَ قَولٌ مُجانِبٌ لِلتّحقیقِ جِدًّا ضَعیفُ المَأخَذِ؛ و مِن أینَ یُعلَمُ أنَّ قَولَهُ علیه السّلام و هو بِهذهِ الحالةِ مِن جُملةِ أقوالِ هذه الجَماعةِ المَخصوصةِ دونَ غَیرِهِم مِنَ المُسلمینَ، خُصوصًا فی هذه المَسألةِ؛ فَإنَّ قَولَهُ بِالجانبِ الآخَرِ أشبَه و بِهِ أولَی لِموافَقتِهِ لِقَولِ اللهِ تَعالَی و رَسولِه و الأئمَّةِ صَلواتُ اللهِ عَلَیهم علَی ما قد عَرَفتَ...[[160]](#footnote-160)

 تصریح شهید ثانی (ره) بر موافقت قول مخالف اجماع در این مسئله (وجوب عینی صلاة جمعه) با کتاب الهی و روایات مأثورۀ از اهل‌بیت علیهم السّلام حکم به سقوط اجماع مدّعا از درجۀ اعتبار و بطلان آن می‌باشد.

 خلاصۀ بیان ایشان اینست که: گرچه فقهاء شیعه و اصحاب امامیّه در باب حجّیت اجماع لحاظ کشفیّت از رأی و کلام معصوم را مدّ نظر قرار داده‌اند، امّا علم به این حیثیّت و دخول قول معصوم علیه السّلام از کجا برای مدّعی آن حاصل می‌گردد؛ و هل هذا الاّ رجماً بالغیب و ادّعاءاً بلا دلیل و برهان و حکماً بلا مستند و اتقان؟!

## عدم تطابق اجماع‌های مدّعا در کتب فقهی با تعریف آن در علم اصول

 در تمام این مطالب که از بزرگان امامیّه در ردّ حجّیت اجماع نقل شده است،

آنچه که به عنوان محطّ بحث و نقطۀ محوری مسئلۀ اجماع به چشم می‌خورد مقام اثبات صغری و تشخیص مصداق در ادعای مذکور است؛ و الاّ هیچ فقیهی حتّی متفقّهی شکّ در حجّیت آن بر فرض احراز مصداقیّت فتوا با کبرای کلّی (کلّما وافَق رأی الامامِ علیه السّلام فهو حجّة) ندارد.

 این بنده قبلاً عرض کردم و در اینجا دوباره تأکید می‌کنم: در تمام موارد اجماعات مدّعات در کتب فقهیّه حتّی یک مورد نیافتم که حجّیت آن بر اساس همان تعریف و توضیحی باشد که از اجماع در کتب اصولیّه، مدّعیان حجّیت آن نموده‌اند!

 در تمام موارد ادّعا، استناد مدّعیان اجماع یا به آیات و روایات است، و یا در غیر این صورت هیچ مستند علمی و فنّی که اثبات کاشفیّت از رأی و کلام معصوم را بکند در آن موجود نمی‌باشد؛ چنانچه بزرگانی نظیر شهید و مجلسی و محدّث بحرانی و صاحب ذخیره و غیرهم به این مسئله تصریح دارند.

 و هم‌چنان مرحوم صاحب معالم قدّس سرّه حکم به امتناع تحصیل اجماع در زمان خود نموده، و امکان او را در إحصاء آراء اصحاب بر فرض وقوع فقط در زمان ائمّه و یا قریب العصر به آن می‌داند.[[161]](#footnote-161)

 مرحوم محدّث بحرانی (ره) سپس به نقل کلام مولا محمّد باقر خراسانی (ره) صاحب ذخیره و کفایه می‌پردازد و می‌فرماید:

فَإن قلتَ: الآیةُ و الأخبارُ کَما ذَکَرتَ دالَّةٌ علَی الوُجوبِ العَینیِّ (صلاة الجمعة) إلّا أنّ الأصحابَ نَقَلوا الإجماعَ علَی انتِفاءِ الوجوبِ العَینیِّ، و مِمَّن نَقَلَ ذَلکَ العلّامةُ فی النِّهایةِ و التَّذکِرَةِ و الشیخُ عَلیّ و الشَهیدُ الثانی فی شَرحِ اللُمعَةِ و شَرحِ الألفیَّةِ و هو ظاهرُ کَلامِ المُحَقِّقِ و الشهیدِ. و الإجماعُ الَّذی نَقَلَهُ هؤلاء الأعیانُ مِن فُضَلاءِ أصحابِنا حُجّةٌ، إذِ التَّعویلُ فی مَوارِدِ الإجماعِ و الخلافِ علَی قَولِهِم، فَإذَن سَقَطَ القَولُ بِالوجوبِ العَینیِّ. و اعتَرفَ جَماعةٌ منهم بِأنَّ الکتابَ و السُّنّةَ دالّانِ علَی الوجوبِ العَینیِّ، لَکِن دَعاهُم إلَی عَدَمِ القَولِ بِهِ إجماعُ

الأصحابِ ـ رضوان الله علیهم ـ علَی انتِفائِهِ.

قلتُ: هذا هو الدّاءُ العُضالُ و الشُّبهةُ الَّتی بِها زَلَّت أقدامٌ و عَدَلَت عن الحَقِّ أقوامٌ و أخطَأت التّحقیق أفهامٌ لَکنّهُ عندَ الفَحصِ الصَّحیحِ و النَّظَرِ بِمَکانٍ مِنَ الضَّعفِ.

ثُمَّ أطالَ فی بَیانِ عَدَمِ تَحقُّقِهِ و إمکانِهِ زَمَنَ الغَیبةِ إلَی أن قال:

الثّانی: نَجِدُ فی کَثیرٍ مِنَ المَسائلِ ادَّعَی بَعضُهُم الإجماعَ عَلَیهِ مَعَ وُجودِ الخِلافِ فیهِ، بَل مِنَ المُدَّعی نَفسِهِ فی کتابٍ آخَرَ سابقٍ علَیهِ أو لاحقٍ بِهِ؛ و کذَلکَ نَجِدُ بَعضَ مَنِ ادَّعَی الإجماعَ علَی حُکمٍ و ادّعی آخَرُ الإجماعَ علَی خِلافِهِ، حتَّی قد یَتَّفِقُ ذَلکَ مِنَ المُدَّعی نَفسِهِ؛ و حَسبُکَ فی هذا البابِ ما وَقَعَ لِلسَّیدِ المرتَضَی و الشیخِ أبی جَعفرٍ فی الإنتصارِ و الخِلافِ مَعَ کَونِهِما إمامَیِ الطّائفَةِ و مُقتَدَیها، و مِن أغرَبِ ذلکَ دَعوَی السیّدِ المرتَضَی فی الکتابِ المَذکورِ إجماعَ الإمامیّةِ علَی وُجوبِ التَکبیراتِ الخَمسِ فی کُلِّ رَکعَةٍ لِلرُّکوعِ و السُّجود و القیامِ مِنهُما. ثُمَّ ساقَ جُملةً مِن إجماعاتِهِ الَّتی مِن هذا القَبیلِ، ثُمَّ نَقَلَ ذَلکَ عن العلّامةِ و عن المُحقّقِ الشَیخِ عَلیّ[[162]](#footnote-162).[[163]](#footnote-163)

 و صاحب مدارک نیز علَی ما حَکی عنه صاحبُ الذخیرة رساله‌ای در بطلان

اجماع و ردّ آن به رشتۀ تحریر در آورده است.[[164]](#footnote-164)

## پاسخ به ایراد مرحوم ایروانی بر کلام مرحوم بحرانی (ت)

 از بیانات مشروحۀ محدّث بحرانی (ره) بما لا مزید علیه کاملاً مشهود و معلوم گشت: صرف اتّفاق آراء فقهاء در عصری از أعصار و وحدت در فتوا به‌هیچ‌وجه دلالت بر دخول رأی معصوم علیه السّلام در آن و استکشاف از رأی او نخواهد کرد، و شواهدی را که از کلمات بزرگان بر این مسئله ذکر کرده‌اند مؤکّد عدم حجّیت اجماع و بطلان آن بالمرّة می‌باشد.[[165]](#footnote-165)

...[[166]](#footnote-166)

 نقل مطالب صاحب حدائق (ره) و استشهاد به آن در مسئلۀ اجماع هیچ ارتباطی به نحوۀ تفکّر ایشان نسبت به مبانی اصولیّه و غیرها ـ چنانچه صاحب حاشیه در ذیل بدان پرداختند ـ ندارد؛ برخورد ایشان در مسائل اصولیّه جای خود را دارد، و نظر صائب و متقن ایشان در مسئلۀ اجماع جای خود را. گرچه چنانچه قبلاً مذکور شد اعتراض محدّث بحرانی بر اصولیّین و نقد آن دلیلی بر انکار و ردّ کلّیۀ مسائل و مبانی آن نمی‌باشد، و نباید طریق استنباط و مسیر تفقّهی ایشان را با مسیر و راه اخباریّین به یک منوال به حساب آورد.

 به‌نظر می‌رسد نقل مطالب از متقدّمین بر حجّیت و عدم حجّیت اجماع با

اختلاف در تعابیر و تعقید در بیان و وجود تعارضات و تناقضات فی ما بینهم، و تضارب آراء چه در اصل حجّیت و چه در مصادیق آن، مطلب را آن‌طور که باید و شاید روشن و واضح ساخت و بطلان اجماع و عدم حجّیت آن را مبیّن و مبرهن نمود، و کیفیّت ضعف استدلال بر حجّیت و طرق متعدّدۀ اثبات آن را بر ملا ساخت، و ناتوانی علل مختلفۀ اثبات (چه دخولی و یا حدسی و کشفی از باب قاعدۀ لطف و غیره) را کاملاً آشکار نمود. حال به بیان کلمات متأخّرین در مقام نقد و تأیید در حدّ مطلوب بدون إطالۀ در کلام می‌پردازیم.

# فصل پنجم: آراء فقهاء شیعۀ متأخّر در مسئلۀ اجماع

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

 مقصود از تأخّر در این فصل، فقهاء پس از زمان شیخ مرتضی انصاری (ره) می‌باشند؛ زیرا با ظهور مرحوم شیخ و تحوّل چشمگیر در منهج اصول می‌توان عصر پس از وی را عصر تأسیس و طرح مبانی جدیده و استقرار و ثبات آن به عنوان طریق فرید و مقدّمۀ موصلۀ استنباط و اجتهاد نامید. بنابراین بحث در مبانی این عصر می‌تواند به عنوان آخرین دست‌آورد افکار و آراء منقّحۀ اصولی شمرده شود؛ گرچه ما را گریز و گزیری از نقد ریشه‌ها و علل وجودی آراء مطروحه در مسئلۀ اجماع نبود، و تطویل مباحث گذشته در توجیه و تبیین همین نکته انجام پذیرفته است.

 مرحوم شیخ (ره) در فرائد الاصول در تقریر مسئلۀ اجماع به بیان هر سه طریق اثبات آن پرداخته، و هریک را مورد بحث و نقد و بررسی قرار می‌دهد؛ لیکن از آنجا که محطّ بحث در اجماع منقول قرار دارد، و به مقتضای طبع مسئله در باب حجّیت خبر واحد مورد بحث قرار می‌گیرد، جهت توضیح مطلب مسئله را این‌چنین شروع می‌کند:

## کلام مرحوم شیخ انصاری در مسئلۀ اجماع

إن الأدِلّةَ الخاصّةَ الَّتی أقاموها علَی حُجّیةِ خَبَرِ العادلِ لا تَدُلُّ إلّا علَی حُجّیةِ الإخبارِ عن حِسٍّ، لأنّ العُمدةَ مِن تِلکَ الأدلَّةِ هو الاتّفاقُ الحاصلُ مِن عَمَلِ القُدَماءِ و أصحابِ الأئمةِ علیهم السّلام، و مَعلومٌ عَدمُ شُمولِها إلّا للِرَّوایةِ المُصطلَحةِ و کَذلکَ الأخبارُ الواردةٌ فی العَملِ بِالرّوایاتِ. اللهمّ إلّا أن یُدَّعَی

أنّ المَناطَ فی وُجوبِ العَمَلِ بِالروایاتِ هو کَشفُها عن الحُکمِ الصّادرِ عن المعصومِ علیه السّلام. و لا یُعتَبَرُ فی ذلک حکایةُ ألفاظِ الإمامِ علیه السّلام، و لِذا یَجوزُ النَقلُ بِالمعنَی. فإذا کان المناطُ کَشفَ الروایاتِ عن صُدورِ مَعناها عن الإمامِ علیه السّلام و لو بِلَفظٍ آخَرَ، و المَفروضُ أنّ حِکایةَ الإجماعِ أیضًا حکایةُ حُکمٍ صادرٍ عن المعصومِ علیه السّلام بِهَذهِ العبارةِ الَّتی هی مَعقَدُ الإجماعِ، أو بِعبارةٍ أُخرَی وَجبَ العَمَلُ بِه؛ لَکنَّ هذا المَناطَ لَو ثَبَتَ دَلَّ علَی حُجّیةِ الشُّهرةِ بَل فَتوَی الفقیهِ إذا کَشَفَ عن صُدورِ الحُکمِ بِعبارةِ الفَتَوی أو بِعبارةِ غَیرِها، کَما عُمِلَ بِفَتاوَی عَلیِّ بنِ بابوَیه قُدّس سرُّه لِتَنزیلِ فَتواهُ مَنزِلةَ روایتِهِ بَل علَی حُجّیّةِ مطلقِ الظَّنِّ بِالحُکمِ الصّادرِ عن الإمامِ علیه السّلام...[[167]](#footnote-167)

و الحاصلُ أنّهُ لا ینَبَغی الإشکالُ فی أنّ الإخبارَ عن حَدسٍ و اجتهادٍ و نَظَرٍ لیَسَ حجّةً إلّا علَی مَن وَجَبَ علَیهِ تَقلیدُ المُخبِرِ فی الأحکامِ الشّرعیةِ، و أنّ الآیةَ لَیسَت عامّةً لِکُلِّ خَبرٍ و دَعوَی خَرجَ ما خَرج.[[168]](#footnote-168)

 بیان مرحوم شیخ در اینجا حاکی از عدم حجّیت أخبار است از حکم و فتوای مجمعٌ علیه، بما أنّه رأی و اجتهادٌ و نظرٌ؛ زیرا رأی و اجتهاد برای شخص مفتی و مجتهد و مقلّدین او حجّت است نه برای مجتهد دیگر، فلذا تحت ادلّۀ حجّیت خبر واحد قرار نمی‌گیرد. بلی اگر نفس آن رأی و نظر بأیّ طریقٍ موجب کشف از رأی و نظر معصوم علیه السّلام باشد، آن رأی حجّت و متّبع خواهد بود ـ چنانچه دربارۀ فتاوای علی بن بابویه (ره) چنین گفته‌اند ـ و این مسئله هیچ دخلی به اجماع ندارد زیرا در اجماع مصطلح اتّفاق بر فتوا از روی نظر و اجتهاد است نه بیان معنا و مفهوم حدیث بنحو نقل به معنا.

 بر این اساس اجماع را یک اصل موضوع توسّط عامّه و قبل از ورود آن به حوزۀ اجتهاد شیعه می‌شمرد و می‌فرماید:

إنّ الإجماعَ فی مُصطَلحِ الخاصّةِ بَلِ العامّةِ الّذینَ هُمُ الأصلُ لَهُ و هو الأصلُ لهم[[169]](#footnote-169).[[170]](#footnote-170)

 سپس مرحوم شیخ به بیان وجه حجّیت اجماع از کلمات قدماء، چون سیّد مرتضی و محقّق می‌پردازد که میزان و ملاک دخول رأی معصوم علیه السّلام می‌باشد، گرچه تعداد ذوی الآراء از دو نفر تجاوز ننماید؛ چنانچه علاّمه نیز در این‌باره می‌فرماید:

و کُلُّ جَماعةٍ قلت أو کَثُرَت کان قَولُ الإمامِ علیه السّلام فی جُملَةِ أقوالِها فَإجماعُها حُجةٌ لأجلِهِ لا لأجلِ الإجماعِ؛ انتهی.[[171]](#footnote-171)

## نقد مرحوم شیخ به وجه تسمیه اجماع

 سپس به نقد آن از جهت تسمیۀ این اتّفاق به اجماع می‌پردازد:

هذا و لکن لا یَلزَمُ مِن کَونِه حُجّةً تَسمیَتُهُ إجماعًا فی الإصطلاحِ، کَما أنّهُ لَیسَ کُلُّ خَبَرِ جَماعةٍ یُفیدُ العِلمَ مُتَواترًا فی الاصطلاحِ؛ و أمّا ما اشتَهرَ بَینَهُم مِن أنّهُ لا یَقدَحُ خروجُ معلومِ النَّسَبِ واحدًا أو أکثرَ فَالمرادُ أنّهُ لا یَقدَحُ فی حُجّیةِ اتِّفاقِ الباقی لا فی تَسمیَتِه إجماعًا کَما عُلِمَ مِن فَرضِ المُحقِّقِ (قدّه) الإمامَ علیه السّلام فی اثنَین...[[172]](#footnote-172)

 مرحوم شیخ (ره) در اینجا به نکتۀ جالبی اشاره دارند، و آن لحاظ إحراز کبری در هر مسئله‌ای است که معنون به اتّفاق و اجتماع و وحدت در رأی باشد، و آن حیثیّت کشفیّه از رأی معصوم علیه السّلام است؛ چه اینکه عنوان اجماع بنحو حقیقی و تکوینی بر آن فتوا و رأی صادق باشد و یا خیر. بنابراین اگر ملاک در حجّیت اجماع ـ کما نبّه علیه السیّد و المحقّق و العلاّمه و غیرهم ـ دخول امام علیه السّلام در آن باشد،

پس به چه دلیل و ملاکی به آن رأی و نظر عنوان اجماع داده می‌شود؟ و آیا خنده آور نیست که به اجتماع دو نفر در قبال دویست نفر که رأی یکی از آن دو نفس رأی امام علیه السّلام است عنوان اجماع داده شود؟

 خلاصۀ کلام آنکه شیخ در اعتراض به مسئلۀ اجماع متذکّر می‌شود:

 اگر ملاک در حجّیت اجماع، اجتماع افراد متعدّده و فقهاء متکثّره بدون دخول رأی و نظر امام معصوم علیه السّلام است، که قطعاً این اجماع از درجۀ اعتبار ساقط و پشیزی ارزش ندارد ـ چنانچه فقهاء (رض) به این مسئله تصریح دارند ـ و اگر ملاک دخول امام معصوم علیه السّلام در این اجتماع است گرچه به اجتماع شخصین در قبال کلّیۀ فقهاء مخالف و قاطبۀ ذوی الآراء و الأنظار تحقّق پذیرد ـ کما هو الحق و علیه اهله ـ پس وجه تسمیۀ این وحدت به اجماع چه خواهد بود؟ و لذا تلویحاً اصل این مسئله را زیر سؤال برده و وجهی برای تدخّل آن از میان عامّه به فقه شیعه و تسرّی آن به مبانی اجتهاد نمی‌بیند. و اطلاق لفظ اجماع را بر موارد معدوده از باب عنایت و مسامحه قلمداد می‌کند، چنانچه پیش از این، این مطلب کاملاً روشن و واضح گردید؛ و بر این اساس است که وجود مخالف هیچ تأثیری در ملاک حجّیت و وجوب التزام ندارد.

## اشکال مرحوم شیخ بعینه در شهرت فتوائیه هم جاری است

 راقم سطور گوید: مطلبی را که مرحوم شیخ در توضیح حجّیت اجماع و تبیین ملاک از قدماء نقل کرده است کاملاً صحیح و متقن است؛ و لهذا ما در مسئلۀ شهرت فتوائیه بعینه همین ملاک و مناط را باید مدّ نظر قرار دهیم. یعنی اگر تحقّق شهرت فتوا مستند به دخول رأی معصوم علیه السّلام باشد بأیّ نحوٍ کان، شکّی در حجّیت و وجوب متابعت از آن وجود ندارد، و اگر این مسئله احراز نشود هیچ تفاوتی با عدم شهرت از حیث حجّیت و الزام ندارد. حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود اینست: چطور در باب حجّیت اجماع، جایی که سخن از وجود ملاک و عدم آن که کاشفیّت از رأی و دخول معصوم علیه السّلام است به میان می‌آید به‌هیچ‌وجه مسئلۀ کمّیت افراد و قلّت و کثرت ذوی الآراء و الأنظار و کیفیّت حصول اتّفاق مطرح نیست، امّا در باب شهرت فتوائیه چنین مطلبی بچشم نمی‌خورد؟ یعنی در اینجا نمی‌گویند:

اگر شهرت فتوائیّه کاشف از رأی معصوم علیه السّلام باشد واجب الإتّباع و محرز الحجیّة است، و اگر کاشف نباشد ـ صِرف یک ظنّ و تقویت جانب فتوا ـ نفعی برای فقیه در لحاظ مدارک استنباط و اجتهاد ندارد.

 و به عبارت روشن‌تر: چه کسی به خود این جرئت را می‌دهد که در تسمیۀ یک فتوای مشهور یا غیر مشهور بنا به دلخواه خود در یک‌جا به او عنوان اجماع بدهد، امّا در جای دیگر او را به شهرت فتوائیّه معنون کند؟ این فرق از کجا آمده است؟ درحالی‌که کیفیّت تحقّق موضوع در هر دو یکسان است، و یا چه‌بسا در مورد شهرت فتوائیّه اقوی می‌باشد!

 آیا این همه اجماعاتی که در کتب از قدماء نقل شده است (با وجود قول مخالف بل اکثر) از کجا إحراز دخول و کشفیّت رأی معصوم علیه السّلام در آنها شده است؟ و چه شواهدی بر اثبات این مدّعا وجود دارد؟ آیا در خواب و یا مکاشفه برای آنها احراز شده است، و یا از ناحیۀ خود حضرت نامه و پیام تأییدی برای آنان فرستاده می‌شده است؟ و اگر نفس کاشفیّت از رأی امام علیه السّلام برای مجمعین مبرّر تسمیة فتوای به اجماع باشد چرا این مطلب را در مورد خواب و یا کشف روحانی بشرط إحراز کاشفیّت از رأی معصوم علیه السّلام نمی‌گویند؟ آیا این قسم طرح نمودن بازی با الفاظ نیست؟ لذا مرحوم شیخ می‌فرماید:

و لکن لا یَلزَمُ مِن کَونِهِ حجّةً تَسمیتُه إجماعًا فی الاصطِلاحِ.

 از اینجاست که می‌بینیم مسئلۀ اجماع پس از پشت سر گذاشتن مراحل تکوّن (چنانچه گذشت ابتدائاً از عامّه این موضوع مطرح شد، جهت تثبیت خلافت جائرانۀ أبی‌بکر لعنة الله علیه) و تقبّل آن نزد فقهاء شیعه با اختلاف شدید در ملاک حجّیت آن و وجود تناقضات و تعارضات عدیده در مسائل مختلفۀ مجمعٌ علیها، کم‌کم به صورتی در آمده است که گویا نفس تحقّق آن ولو ادّعاءً خود بنفسه موجب إحراز ملاک حجّیت و الزام شده است و هیچ نیاز و الزامی را از جهت خارجی بر وجود ملاک و مناط حجّیت احساس نمی‌کند. زیرا در هیچ اجماعی (صرف نظر از ضروریّات شرع که بحث آن

خواهد آمد) چنین مطلبی برای مخاطب آن احراز نگردیده است؛ و یک فقیه به مجرّد مواجهه با ادّعای اجماع در یک فرع فقهی خود را در برابر و مقابل یک سدّ رصین و یک کوهی رفیع و غیر قابل عبور و تجاوز از آن احساس می‌کند، و آن‌چنان درمانده و مستأصل می‌گردد که قدرت تصمیم با فراغ بال و حرّیت تام در استخدام ابزار و مبانی استنباط را از دست می‌دهد و روحیّۀ خود را در مصاف با این عویصه و مُعضله (تجمّع شخصیّتهای فقهی و اتّفاق اساطین علمی و وحدت آراء و افکار اکابر و مراجع شیعی) ناتوان و ضعیف می‌یابد.

## ابّهت و جلالت فقها نباید سدّ راه فقیه در وصول به قلّۀ رفیع اجتهاد گردد

 ابّهت و جلال و عظمت فقهای بزرگوار ـ رضوان الله علیهم ـ در اتّحاد و اتّفاق نظر در فرعی فقهی او را از وصول به قلّۀ رفیع اجتهاد و ادراک ارزش واقعی و جوهر ثمین استناد دلیل به منبع و شریعۀ وحی کتاب الهی و روایات اهل‌بیت عصمت و طهارت سلام الله علیهم اجمعین باز می‌دارد. از یک طرف با مراجعه به ادلّۀ فقهیّه حقیقت مطلب و حکم الهی را در منابع اصیل و واقعی خود به‌دست می‌آورد، و از طرف دیگر در مواجهه با ادّعای اجماع بر خلاف حکم مستنبط خود تحت تأثیر جوّ غالب و حاکم و قاهر ساخته و پرداختۀ مجامع علمی و کتب مدوّنۀ تراجم و احوال علماء قرار گرفته، نفس او از مرتبۀ صلابت و اتقان در فتوا و اجتهاد به مراتب نازلۀ از تأثیرات و تأثّرات هبوط نموده، من حیث لا یشعر رونق حکم واقعی و مستنبط خود را از دست می‌دهد و میدان را به دست فتوای مجمعٌ علیه می‌سپارد، و نظر خود را بر آن منطبق می‌گرداند.

 توجّه تامّ به این نکته ضروری‌ترین مسئله‌ای است که یک مجتهد شیعه باید مدّ نظر قرار دهد، و آن لحاظ مرتبه و مقام و موقعیّت امام معصوم علیه السّلام در تلقّی احکام است.

 تنها شخصیّتی که برای یک مجتهد در جمیع شؤون حیات مطرح است شخصیّت امام معصوم است و بس! و هیچ عالم دینی و فقیه بزرگواری گرچه به هر مرتبه‌ای از مراتب قدس و تقوی و ورع و اطّلاع دست یافته باشد، در برابر شخصیّت

امام علیه السّلام و لحاظ موقعیّت او قیمت و جاه و بهایی ندارد، و اصلاً نباید بحساب آورد و به آن ترتیب اثری بدهد، ولو بلغ ما بلغ.

 و لذا مشاهده می‌کنیم اعتبار و حیثیّتی که در مجامع علمی به اجماع داده می‌شود ـ بر فرض حجّیت آن ـ اعتباری است که به یک اصل مسلّم و ضروریّ من الدّین و حکم لا یتغیّر و لا یتبدّل داده می‌شود، که مخالفت با آن در حدّ انکار ضروریّات و خروج از شریعت و ملّت تلقّی می‌گردد؛ درحالی‌که بر فرض ثبوت اعتباری بیش از مقدار یک خبر موثّق و معتبر ندارد، زیرا إخبار و نقل آن برای سایر افراد همانند إخبار از یک محکیّ خارجی و در حدّ اعتبار همان است نه بیشتر![[173]](#footnote-173)

## نقد اجماع حسّی و دخولی توسّط مرحوم شیخ انصاری

 مرحوم شیخ سپس به نقل اقوال در کیفیّت حصول اجماع پرداخته، ابتدائاً اجماع حسّی و دخولی را نقد می‌نماید:

... إلّا أنَّ مُستَندَ عِلمِ الحاکی بِقَولِ الإمامِ علیه السّلام أحدُ أُمورٍ أحدُها الحِسُّ، کَما إذا سَمِعَ الحُکمَ مِن الإمامِ علیه السّلام فی جُملةِ جَماعةٍ لا یَعرِفُ أعیانَهُم فَیَحصُلَ لَه العِلمُ بِقولِ الإمامِ علیه السّلام. و هذا فی غایةِ القِلّةِ بَل نَعلَمُ جَزمًا أنّه لم یَتَّفِق لأحدٍ مِن هؤلاء الحاکینَ لِلإجماعِ کالشَیخَینِ و السَّیدَینِ و غَیرِهما، و لذا صَرَّحَ الشّیخُ فی العُدَّةِ فی مقامِ الرّدِّ علَی السیّدِ ـ حَیثُ أنکَرَ الإجماعَ مِن بابِ وجوبِ اللُطفِ ـ بِأنّهُ لَولا قاعدةُ اللطفِ لم یُمکنِ التَّوَصُّلُ إلَی مَعرِفةِ موافقَةِ الإمامِ علیه السّلام لِلمُجمِعین.[[174]](#footnote-174)

 نقد مرحوم شیخ در اینجا بسیار بجا و متقن است، و باید از امثال مرحوم سیّد که قائل به حجّیت اجماع بدین نحو می‌باشند سؤال شود: در کدام یک از این اجماعاتی که شما در کتب خود از آنها نام می‌برید موفّق به رؤیت امام علیه السّلام چه بشخصه و معیّناً و یا به‌صورت غیر مشخّص شده‌اید؟ بنابراین طبقاً لکلام الشّیخ تمامی اجماعهائی که از امثال مرحوم سیّد در کتب فقهیّه نقل شده است، همگی از درجۀ اعتبار ساقط می‌باشد.

 اشکال دیگری که مترتّب و مبتنی بر ایراد فوق الذّکر است اینکه:

 از آنجا که فقهائی مانند سیّد که در ردیف أقدم از فقهاء شیعه و قریب العهد به عصر اهل‌بیت علیهم الصّلوة و السّلام می‌باشند، در تحصیل اجماع بنحو کشف حسّی و تضمّنی عاجز می‌باشند، و به فرمودۀ شیخ برای هیچ یک از آنها چنین توفیقی به‌دست نیامده است، چگونه می‌توان یک چنین اجماعی را برای مدّعیان و محصّلین آن پس از عصر سیّدین و شیخین جایز شمرد؟

 مرحوم شیخ پس از نقل مبنای اجماع در اصطلاح متقدّمین، امثال سیّد مرتضی (ره) و تزییف آن به مبنای دوّم که مرحوم شیخ طوسی در عُدّه بیان کردند می‌پردازد، و سپس آن را مردود شمرده از حیّز اعتبار ساقط می‌کند:

الثانی: قاعدةُ اللُطفِ علَی ما ذَکَرهُ الشیخُ فی العُدّةِ و حُکیَ القَولُ بِهِ عن غَیرِهِ مِن

المُتقدِّمینَ، و لا یَخفَی أنّ الإستنادَ إلَیهِ غیرُ صحیحٍ علَی ما ذُکِرَ فی مَحلِّهِ. فإذا عُلِمَ استِنادُ الحاکی إلَیهِ فَلا وَجهَ لِلاعتمادِ علَی حکایتِهِ، و المَفروضُ أنّ إجماعاتِ الشیخِ کُلَّها مُستَندةٌ إلَی هذه القاعدةِ لِما عَرفتَ مِن کلامِهِ المُتقدّمِ مِن العُدّةِ و سَتَعرِفُ مِنها و مِن غَیرِها مِن کُتبِه. فَدَعوَی مُشارَکتِهِ لِلسّیدِ (قده) فی استِکشافِ قَولِ الإمامِ علیه السّلام مِن تَتبُّعِ أقوالِ الأُمّةِ و اختِصاصِهِ بطَریقٍ آخَرَ مَبنیٍّ علَی وجوبِ قاعدةِ اللطفِ غیرُ ثابتةٍ و إن ادَّعاها بَعضٌ. فإنّهُ قُدّس سرّه قال فی العُدّةِ فی حُکمِ ما إذا اختَلفَتِ الإمامیّةُ علَی قَولَینِ، یَکونُ أحدُ القَولَینِ قَولَ الإمامِ علیه السّلام علَی وَجهٍ لا یُعرَفُ بِنَفسِه و الباقونَ کُلُّهُم علَی خِلافِهِ:

إنّهُ متیٰ اتَّفَقَ ذلکَ فإن کان علَی القولِ الّذی انفَرَدَ بِهِ الإمامُ علیه السّلام دلیلٌ مِن کتابٍ أو سنّةٍ مَقطوعٍ بِها لم یَجِب علَیهِ الظُّهورُ و لا الدّلالةُ علَی ذلکَ، لأنّ الموجودَ مِن الدّلیلِ کافٍ فی إزاحَةِ التَّکلیفِ؛ و متیٰ لم یَکُن علَیهِ دَلیلٌ وجَبَ علَیهِ الظُّهورُ أو إظهارُ مَن یُبیِّنُ الحَقَّ فی تِلکَ المَسألةِ... إلَی أن قال:

و ذَکَر المرتَضی عَلیُّ بنُ الحسینِ الموسَویُّ أخیرًا أنّهُ یَجوزُ أن یَکونَ الحقُّ عندَ الإمامِ علیه السّلام و الأقوالُ الأُخَرُ کُلُّها باطلةٌ و لا یَجِبُ علَیهِ الظهورُ، لأنّا إذا کُنّا نَحنُ السَّببَ فی استتارِهِ فَکُلُّ ما یَفوتُنا مِن الانتِفاعِ بِهِ و بِما مَعهُ مِنَ الأحکامِ یَکونُ قد فاتَنا مِن قِبَلِ أنفُسِنا، و لو أزَلنا سَببَ الاستِتارِ لَظَهَرَ و انتَفَعنا بِهِ و أُدّیَ إلَینا الحقُّ الَّذی کان عِندَه.

قال: و هذا عِندی غیرُ صَحیحٍ لأنّه یؤَدّی إلَی أن لا یَصِحَّ الاحتجاجُ بإجماعِ الطّائفةِ أصلًا، لأنّا لا نَعلَمُ دُخولَ الإمامِ علیه السّلام فیها إلّا بِالاعتِبارِ الّذی بَیَّنّاهُ، و متیٰ جَوَّزنا انفِرادَهُ بِالقَولِ و أنّهُ لا یَجِبُ ظهورُهُ مَنَعَ ذلکَ مِنَ الإحتجاجِ بِالإجماعِ؛ انتهی کلامُه.

و ذَکَر فی مَوضعٍ آخَرَ مِن العُدّة: إنّ هذه الطَّریقةَ (یعنی طریقةَ السیّدِ المتقدِّمةَ) غیرُ مَرضیّةٍ عِندی، لأنّها تؤَدّی إلَی أن لا یُستدَلَّ بإجماعِ الطّائفةِ أصلًا، لِجَوازِ أن یَکونَ قَولُ الإمامِ علیه السّلام مُخالِفًا لها و مَعَ ذلکَ لا یَجِبُ علَیهِ إظهارُ ما عِندَه؛ انتهی.[[175]](#footnote-175)

 سپس مرحوم شیخ طوسی (ره) در مقام تضعیف کلام سیّد (ره) که فرموده است: چه اشکالی دارد که بسیاری از احکام از دیدگان ما مخفیّ و نزد امام علیه السّلام باشد و هیچ دلیلی برای اظهار آن نباشد، و ما را چاره‌ای جز عمل به تکالیف ظاهریّه بر اساس قواعد و اصول مدوّنه نیست، و بر این اساس به وظیفۀ خود قیام و موجب سقوط تکلیف و برائت ذمّه خواهیم شد، می‌فرماید:

هذا الجَوابُ صَحیحٌ لَولا ما نَستَدِلُّ فی أکثَرِ الأحکامِ علَی صِحَّتِهِ بإجماعِ الفِرقَةِ. فَمَتَی جَوَّزنا أن یَکونَ قَولُ الإمامِ علیه السّلام خِلافًا لِقَولِهِم و لا یَجِبُ ظُهورُه جازَ لِقائلٍ أن یَقولَ: ما أنکَرتُم أن یَکونَ قَولُ الإمامِ علیه السّلام خارجًا عن قَولِ مَن تَظاهَرَ بِالإمامةِ، و مَعَ هذا لا یَجِبُ علَیهِ الظّهورُ لأنّهُم أتَوا مِن قِبَلِ أنفُسِهِم فَلا یُمکِنُنا الاحتِجاجُ بإجماعِهِم أصلًا؛ انتهی.[[176]](#footnote-176)

## اشکالات وارد بر کلام مرحوم شیخ طوسی در مسئلۀ اجماع

 حال صرف نظر از ایراد مرحوم شیخ (ره) بر قاعدۀ لطف و آنچه قبلاً در نقد و إبطال این قاعده بنحو مبسوط و مستوفی گذشت اشکالات و وجوه متعدّدی از تزییف و نقوض بر بیان مرحوم شیخ طوسی (ره) وارد می‌شود.

 اشکال اوّل:

 کلام مرحوم سیّد مبنی بر جواز اخفاء احکام از ناحیۀ امام علیه السّلام امری است متین و مطابق با ادلّه و قرائن و شواهد (چنانچه قبلاً مذکور شد) و اینکه ما مکلّف به عمل ظواهر ادلّه و اصول و قواعد عملیّه و احکام ظاهریّه می‌باشیم؛ کما اینکه در زمان حضور خود امام علیه السّلام قبل از وصول به حکم واقعی در صورت عدم امکان و تعسّر و یا تعذّر از زیارت و لقاء امام علیه السّلام، حکم چنین می‌باشد. و در بسیاری از موارد حتّی با تیسّر وصول به واقع نیز دأب و دَیدن ائمّه علیهم السّلام بر تسهیل و عمل به اصول عملیّه و قواعد ظاهریّه است؛ بناءً علیهذا اشکال مرحوم شیخ بر مرحوم سیّد وجهی نخواهد داشت.

 اشکال دوّم:

 ایراد مرحوم شیخ مبتنی بر لزوم تمسّک به اجماع در بسیاری از احکام شرعیّه می‌باشد؛ و از آنجا که عمل به قواعد و اصول عملیّه و رعایت احتیاط موجب رفع حاجت از عمل به مقتضای اجماع است، و طبعاً با توجّه به ارجحیّت و افضلیّت دلالت اجماع بر احکام شرعیّه نسبت به اصول و قواعد عملیّه متابعت از اجماع و عمل به مقتضای آن الزامی و ضروری می‌باشد، در جواب مرحوم شیخ باید گفت: ثَبِّت العرشَ ثُمّ انقش. شما از کجا حجّیت اجماع را اثبات کرده‌اید که أفضلیّت آن را بر عمل به قواعد و اصول و رعایت احتیاط مبتنی می‌نمایید؟ و هَل هذا الّا مصادرة بالمطلوب؟ و بعبارة أُخری: لیس العملُ بهذه الطریقة إلّا دورٌ واضح.

 اشکال سوّم:

 اگر شیخ مبنای خود را در حجّیت اجماع (که آن را مقتضای وجوب إظهار حکم الله واقعی بر امام علیه السّلام بأیّ نحوٍ کان در صورت عدم وصول فقهاء شیعه به آن می‌داند) ثابت و لا یتغیّر و لا یتبدّل می‌پندارد، پس دیگر چه نیازی دارد که اشکال بر سیّد را مبتنی بر احتجاج به اجماع در اکثر مسائل فقهیّه در قبال اهل‌سنّت قرار دهد؟ زیرا چه قواعد و اصول عملیّه باشد و یا نباشد، و چه در قبال اهل‌سنّت این مسئله مطرح شود و یا نشود، در هر حال وظیفۀ امام معصوم علیه السّلام اظهار احکام و بیان مسائل شرعیّه است؛ و او به‌هیچ‌وجه من الوجوه نمی‌تواند از وظیفۀ خود تخطّی نماید و امّت را به دست اتّباع از قواعد عملیّه و رعایت احتیاط و احکام ظاهریّه بسپارد! و هذا ما یَضحک به الثَّکلی.

 و اگر در مقام انعقاد اجماع و حجّیت آن بنا را بر فحص از آراء و فتاوای فرقۀ محقّه قرار داده است، پس چرا إظهار حکم واقع و إعلان آن را بر گردن امام علیه السّلام می‌اندازد؟

 اشکال چهارم:

 اینکه ایشان می‌فرمایند: در اکثر مسائل شرعیّه بنای ما بر تمسّک به اجماع

است خیلی جای تعجّب و استغراب است؛ در کدام مسئله خود ایشان صرف نظر از ادّعای اجماع به ادلّۀ دیگر مراجعه ننموده است؟ و کدام مسئلۀ فقهیّه وجود دارد که دلیلی از کتاب و یا سنّت، چه به نحو خاصّ و چه به نحو کلّی و عام بر او اقامه نگردیده است؟ و در کدام مسئلۀ فقهیّه فقهاء سایر ادلّه را مدّ نظر قرار نداده‌اند؟

 بنابراین ایراد مرحوم شیخ بر مرحوم سیّد عملاً موجب تعطیل اصول و قواعد کلّیه بوده، و آنها را محصور و مخصّص در برخی از فروع بسیطه و لا یُفتَی بها می‌نماید.

 اشکال پنجم:

 فقه شیعه بر اساس تمسّک به ثقلین: کتاب الله و اهل‌بیت نبیّ صلّی الله علیه و آله و سلّم مدوّن شده است، و شیعه در این تمسّک صرفاً لحاظ موقعیّت و شأنیّت عصمت را نموده است، که این خود در جای دیگر مقرّر است.

 امّا فقه عامّه از یک چنین امتیازی بی‌بهره است؛ گرچه وسائط نقل حدیث در نزد آنان معتبر و موجّه نمایند، لیکن منبع و مصدر فتوا که همان رجال اربعه می‌باشند واجد شأنیّت و حیثیّت عصمت و طهارت نمی‌باشند. بناءً علیهذا اگر مسئله‌ای نزد عامّه از اجماعی به وسعت اتّفاق جمیع امّت نیز برخوردار باشد نزد اهل تحقیق به اندازۀ پشیزی ارزش و اعتبار ندارد، زیرا مصدر آن با سایر مصادر تدوین قانون متعارفه تفاوتی نخواهد داشت؛ لیکن نزد شیعه از آنجا که مصادر حدیث متّصل به منبع وحی و منبعث از عالم قدس و طهارت است، با لحاظ رعایت اعتبار و وثاقت در وسائط نقل منطقاً و عرفاً و شرعاً حکم او نافذ و حدیث منقول حجّت و دلیل خواهد بود و نیازی به ادّعای اجماع و گرفتاری در گرداب مشاکل و صعوبات نخواهد داشت.

 آبرو و اعتبار شیعه به انعقاد اجماع در فتاوای فقهیّه و کثرت فقهاء بر اتّفاق به رأی واحد و فتوای واحد نیست، بلکه به استناد فتوا و رأی مجتهد به امام معصوم علیه السّلام است؛ فتدبّر فإنّه یَلیق بالتّأملِ و الدّقة.

 اشکال ششم:

 کثرت اجماعات متعارضه و متناقضۀ در بین کتب فقهاء حتّی در خود کتب مرحوم شیخ موجود است ـ چنانچه قبلاً مذکور شد ـ با این وصف چگونه ایشان به مرحوم سیّد ایراد وارد می‌سازد و او را ملزم به پیروی از اجماع به‌طریق لطف می‌نماید؟!

## نقل کلام شیخ انصاری در انعقاد اجماع از طریق حدس و تضعیف آن

 مرحوم شیخ سپس به قسم ثالث از طرق انعقاد اجماع که به اجماع حدسی موسوم است پرداخته می‌فرماید:

الثالثُ مِن طُرقِ انکِشافِ قَولِ الإمامِ علیه السّلام لِمُدَّعی الإجماعِ الحَدسُ و هذا علَی وَجهَینِ:

أحدهما: أن یَحصُلَ لَهُ ذَلکَ مِن طَریقٍ لَو عَلِمنا بِهِ ما خَطَّأناهُ فی استِکشافِهِ و هذا علَی وَجهَین:

أحدهما: أن یَحصُلَ لَهُ الحَدسُ الضَّروریُّ مِن مَبادئٍ مَحسوسَةٍ، بِحَیثُ یَکونُ الخَطاءُ فیهِ مِن قَبیلِ الخَطاءِ فی الحِسِّ، فَیَکونُ بِحَیثُ لَو حَصَلَ لَنا تِلکَ الأخبارُ لَحَصَلَ لَنا العِلمُ کَما حَصَلَ لَهُ.

ثانیهما: أن یَحصُلَ الحَدسُ لَهُ مِن إخبارِ جَماعةٍ اتَّفَقَ لَهُ العِلمُ بِعَدَمِ اجتِماعِهِم علَی الخَطاءِ، لَکِن لَیسَ إخبارُهُم مَلزومًا عادةً لِلمُطابَقَةِ لِقَولِ الإمامِ علیه السّلام، بِحَیثُ لَو حَصَلَ لَنا عَلِمنا بِالمُطابَقَةِ أیضًا.

الثانی: أن یَحصُلَ ذَلکَ مِن مُقدَّماتٍ نَظَریَّةٍ و اجتِهاداتٍ کَثیرةِ الخَطاءِ، بَل عَلِمنا بِخَطاءِ بَعضِها فی مَوارِدَ کَثیرةٍ مِن نَقَلَةِ الإجماعِ عَلِمنا ذلکَ منهم بِتَصریحاتِهِم فی مَوارِدَ و استَظهَرنا ذلکَ منهم فی مَوارِدَ أخَرَ، و سَیَجی‌ءُ جُملةٌ مِنها.[[177]](#footnote-177)

 مرحوم شیخ در اینجا به بیان طرق ثلاثه پایان داده، سپس به نقد آنها به‌طور کلّی و یکپارچه می‌پردازد و می‌فرماید:

إذا عَرَفتَ أنّ مُستَنَدَ خَبَرِ المُخبِرِ بِالإجماعِ المُتَضَمِّنِ لِلإخبارِ مِنَ الإمامِ علیه السّلام لا یَخلو مِنَ الأُمورِ الثَّلاثَةِ المُتقدِّمةِ، و هی السَّماعُ عن الإمامِ

علیه السّلام مَعَ عَدَمِ مَعرِفَتهِ بِعَینِهِ و استِکشافُ قَولِهِ مِن قاعدَةِ اللُطفِ و حُصولُ العِلمِ مِنَ الحَدسِ، و ظَهَرَ لَکَ أنّ الأوّلَ هُنا غیرُ مُتحقِّقٍ عادةً لأحَدٍ مِن عُلمائِنا المُدَّعینَ لِلإجماعِ، و أنّ الثّانی لَیسَ طَریقًا لِلعِلمِ فلا یُسمَعُ دَعوَی مَنِ استَندَ إلَیهِ فَلَم یَبقَ مِمّا یَصلَحُ أن یَکونَ المُستَندَ فی الإجماعاتِ المُتَداوِلَةِ علَی ألسِنَةِ ناقِلیها إلّا الحَدسُ. و عَرَفتَ أنَّ الحَدسَ قد یَستَنِدُ إلی مبادئٍ مَحسوسَةٍ مَلزومَةٍ عادةً لِمُطابَقَةِ قَولِ الإمامِ علیه السّلام نَظیرَ العِلمِ الحاصلِ مِنَ الحَواسِّ الظّاهِرةِ و نَظیرَ الحَدسِ الحاصلِ لِمَن أخبرَ بِالعَدالةِ و الشُّجاعةِ لِمُشاهَدَتِهِ آثارَهُما المَحسوسةَ الموجِبَةَ لِلانتِقالِ إلَیهِما بِحُکمِ العادةِ أو إلَی مَبادئٍ مَحسوسَةٍ موجِبةٍ لِعِلمِ المُدَّعی بِمُطابَقَةِ قَولِ الإمامِ علیه السّلام مِن دونِ مُلازَمَةٍ عادیَّةٍ و قد یَستَنِدُ إلَی اجتِهاداتٍ و أنظارٍ. و حَیثُ لا دَلیلَ علَی قَبولِ خَبَرِ العادِلِ المُستَنَدِ إلَی القِسمِ الأخیرِ مِنَ الحَدسِ بَل و لا المُستَندِ إلَی الوَجهِ الثّانی و لم یَکُن هُناکَ ما یُعلَمُ بِهِ کَونُ الأخبارِ مُستَندًا إلَی القِسمِ الأوّلِ مِنَ الحَدسِ وَجَبَ التَّوقُفُ فی العَمَلِ بِنَقلِ الإجماعِ کَسایرِ الأخبارِ المَعلومِ استِنادُها إلَی الحَدسِ المُرَدَّدِ بَینَ الوُجوهِ المَذکورَةِ.[[178]](#footnote-178)

 مرحوم شیخ (ره) گرچه در بیان و توضیح قسم اخیر از وجوه ثلاثه به امکان تحقّق حجّیت بر فرض تلازم بین حجّیت خبر منقول حدسی با منشأ حسّی آن اشاره دارد، لیکن باید از ایشان سؤال شود: در کدام مورد از موارد اجماع حدسی ناقل اجماع تحقّق آن را مبتنی بر منشأ حسّی و آثار ظاهری آن قرار داده است؟ آیا ناقل اجماع در نقل خود همانند إخبار از عدالت و شجاعت به لوازم عینی خارجی و امور محسوسۀ عینیّه اتّکاء نموده است؟ اگر بوده چطور برای ما این نکته تا بحال مجهول و مبهم، بلکه معلوم العدم باقی مانده است؟ و یا اینکه از جمله اسرار مگو است که هر کسی را یارای ادراک و فهم آن نمی‌باشد؟

 آیا اینکه جماعتی متّفقاً بر قولی اجتماع کنند دلیل بر مصونیّت آنان از خطا و

اشتباه در فهم و رأی است؟ پس این‌همه خطاها و زلاّت و خلاف‌ها که پس از اجتماع حقیقت آنها روشن شده، و در مقام اصلاح و ترمیم آنها اقدام می‌شود چگونه است؟ و هذا لا یَقول بِه عامیّ فضلًا عن فاضل فقیه.

 مسئلۀ عدم اجتماع بر خطا که مستند حجّیت اخبار متیقّن الوقوع است در مورد اخبار از حسّ است ـ چنانچه در خبر متواتر بیان می‌شود ـ نه در مسئلۀ اتّفاق بر رأی و نظر، که ممکن است مستند به رأی غیر واقع و یا دلیل غیر معتبر و یا اشتباه در فهم باشد، که إلی ماشاءالله منشأهای مختلف و متفاوت می‌تواند داشته باشد. چه‌بسا افرادی با ارتکازات خاصّی به ادراک و فهم خاصّی از دلیل دست یابند که افرادی دیگر در أزمنۀ دیگر از این دلیل فهم و معنای متفاوتی را استدراک نمایند؛ و این مسئله از أبده بدیهیّات است که جای هیچ‌گونه شبهه و انکاری در آن نمی‌باشد.

## مرحوم شیخ انصاری جمیع اجماعات منقوله را از درجۀ اعتبار ساقط می‌داند

 علی أیّ حال مرحوم شیخ چنانچه مذکور شد بالصّراحة حکم به عدم حجّیت اجماع به هریک از طرق ثلاثه داده، و قاطعانه جمیع اجماعات منقوله را از درجۀ اعتبار ساقط می‌نماید؛ و سپس می‌فرماید:

و حاصِلُ الکَلامِ مِن أوّلِ ما ذَکَرنا إلَی هُنا أنَّ النّاقِلَ لِلإجماعِ إنِ احتُمِلَ فی حَقِّهِ تَتَبُّعُ فَتاوَی مَنِ ادَّعَی اتِّفاقَهُم حَتَّی الإمامِ علیه السّلام الَّذی هو داخِلُ فی المُجمِعینَ فَلا إشکالَ فی حُجّیَتِهِ و فی إلحاقِهِ بِالخَبرِ الواحدِ، إذ لا یُشتَرَطُ فی حُجّیتِهِ مَعرِفةُ الإمامِ علیه السّلام تَفصیلًا حینَ السَّماعِ مِنهُ، لَکِن هذا الفَرضُ مِمّا یُعلَمُ بِعَدَمِ وُقوعِهِ و أنّ المُدَّعی لِلإجماعِ لا یَدَّعیهِ علَی هذا الوَجهِ. و بَعدَ هذا فَإنِ احتُمِلَ فی حَقِّهِ تَتَبُّعُ فَتاوَی جَمیعِ المُجمِعینَ، و المَفروضُ أنَّ الظاهِرَ مِن کلامِهِ هو اتِّفاقُ الکُلِّ المُستَلزِمُ عادَةً لِموافَقَةِ قَولِ الإمامِ علیه السّلام فَالظاهرُ حُجّیةُ خَبَرِهِ لِلمَنقولِ إلَیهِ، سَواءٌ جَعَلنا المَناطَ فی حُجّیتِهِ تَعَلُّقَ خَبَرِهِ بِنَفسِ الکاشفِ الَّذی هو مِن الأُمورِ المَحسوسةِ المُستلزِمةِ ضَرورةً لأمرٍ حَدسیٍّ و هو قَولُ الإمامِ علیه السّلام، أو جَعَلنا المَناطَ تَعَلُّقَ خَبَرِهِ بِالمُنکَشَفِ و هو قَولُ الإمامِ علیه السّلام؛ لِما عَرَفتَ مِن أنَّ الخَبرَ الحَدسیَّ المُستَندَ إلَی إحساسِ ما هو مَلزومٌ لِلمُخبَرِ بِهِ عادةً کَالخَبرِ الحِسّیِّ فی وُجوبِ القَبولِ، و قد

تَقَدَّمَ الوَجهانِ فی کَلامِ السیّدِ الکاظمیِّ فی شَرحِ الوافیةِ. لَکنَّکَ قد عَرَفتَ سابقًا القَطعَ بِانتِفاءِ هذا الإحتمالِ خُصوصًا إذا أرادَ النّاقلُ اتِّفاقَ عُلَماءِ جَمیعِ الأعصارِ، نَعَم لَو فَرَضنا قِلَّةَ العُلماءِ فی عَصرٍ بِحَیثُ یُحاطُ بِهِم أمکَنَ دَعوَی اتِّفاقِهِم عن حِسٍّ، لَکِن هذا غیرُ مُستلزِمٍ عادةً لِموافَقَةِ قَولِ الإمامِ علیه السّلام.

نَعَم یِکشِفُ عن موافقَتِهِ بِناءً علَی طَریقةِ الشَیخِ المُتقدّمةِ الَّتی لم تَثبُت عِندَنا و عندَ الأکثَرِ.

ثُمَّ إذا عُلِمَ عَدَمُ استِنادِ دَعوَی اتِّفاقِ العُلماءِ المُتَشتِّتینَ فی الأقطارِ الَّذی یَکشِفُ عادةً عن موافَقَةِ الإمامِ علیه السّلام إلّا إلَی الحَدسِ النّاشی عن أحَدِ الأُمورِ المُتقدِّمةِ الَّتی مَرجعُها إلَی حُسنِ الظَّنِّ أوِ المُلازِماتِ الإجتِهادیَّةِ فَلا عِبرَةَ بِنَقلِهِ؛ لأنَّ الإخبارَ بِقَولِ الإمامِ علیه السّلام حَدسیٌّ غیرُ مُستَندٍ إلَی حِسٍّ مَلزومٍ لَهُ عادةً لِیَکونَ نَظیرَ الإخبارِ بِالعَدالةِ المُستَندةِ إلَی الآثارِ الحِسّیَةِ و الإخبارُ بِالاتِّفاقِ أیضًا حَدسیٌّ.[[179]](#footnote-179)

 در این فقرات مرحوم شیخ پس از ردّ نظریّۀ شیخ طوسی (ره) نسبت به استناد فتوای مجمعٌ علیه به امام علیه السّلام بر اساس حدس ناقل اجماع نظر مخالف داده، هیچ‌گونه ارزشی را برای آن قائل نمی‌شود؛ چه اینکه در صورت کثرت فقهاء و انتشار آنان در قطاع بعیده استحصال اجماع ممتنع (و بر فرض حصول نیز تلازمی با رأی امام علیه السّلام ندارد) و در صورت قلّت فقهاء نیز ملازمه منتفی می‌باشد؛ و بناءً علیهذا نقل اجماع به این نحو مصداق وثوق و اعتبار خبر واحد را نخواهد داشت.

 بلی مرحوم شیخ (ره) به دنبالۀ تقریر آراء در حجّیت اجماع نسبت به نقل مدّعی اجماع و تشکیک مراتب ناقل و درجات اتقان و صحّت کتب مؤلّفه مطالبی مفید و درخور توجّه دارند، و از باب حجّیت مطلق ظنون بنا بر اعتقاد به آن نقل معتبر

اجماع را در کتب معتبره موجب ظنّ به موافقت رأی مجمعٌ علیه با نظر و رأی امام علیه السّلام به شمار می‌آورند؛ لیکن این مسئله پر واضح است که:

## ناقلین اجماع هیچ‌گاه به آن مستقلاً به عنوان یک ظنّ معتبر شرعی نگاه نکرده‌اند

 اوّلاً: ظنّ به موافقت ملاک صدور فتوا برای مجتهد نخواهد بود مادامی که دلیلی مستند به معصوم علیه السّلام در اختیار او قرار نگرفته باشد. در واقع می‌توان اجماع مدّعا را نوعی تأیید و تقویت دلیل مذکور دانست، و امّا لحاظ آن از نظرۀ استقلالیّت و فی نفسه به‌هیچ‌وجه قابل قبول و استناد برای مجتهد نخواهد بود.

 ثانیاً: هیچ اجماعی در کتب مدوّنۀ فقهیّه وجود ندارد الاّ اینکه مؤلّف یا قبل و یا پس از نقل آن به ذکر دلیل و مستند فقهی خود مبادرت ورزیده است؛ و این نکته به وضوح صحّت مطلب سابق الذکر را اثبات می‌نماید.

 ثالثاً: تمامی ناقلین اجماع با أنحاء مختلف اعتقاد به حجّیت به آن هیچ‌گاه به اجماع به عنوان یک ظنّ معتبر شرعی بما انّه ظنّ و معتبر توجّه نکرده‌اند، بلکه یا بر اساس قاعدۀ لطف ـ چنانچه در طریقۀ مرحوم شیخ (ره) بیان گردید ـ و یا به طریقۀ حدسی و یا تضمّن به نفس ملازمه نظر کرده‌اند، چه اینکه این اجماع موجب ظنّ به موافقت بشود یا نشود؛ فتدبّر فإنّه یلیق بالتّأمل و الدّقة.

 و اینکه بعضی از فقهاء مانند مرحوم شیخ و غیره از یک چنین اجماعی خواسته‌اند به نوعی رائحۀ قرب به رأی و حکم معصوم علیه السّلام را استشمام کنند، به‌واسطۀ لحاظ مراتب جلالت قدر و علوّ شأن و درجات قدس و تقوای فقهاء شیعه ـ رضوان الله علیهم ـ است که مخالفت فتوای مجمعٌ علیه را با رأی و نظر معصوم علیه السّلام بعید می‌نمایاند، و کثرت آراء متّفقه را موجب ابتعاد فتوای مجمعٌ علیه از نظر و رأی شارع می‌پندارند؛ درحالی‌که هیچ‌کدام از مطالب مذکوره موجب تغیّر و تبدّل نظر فقیه با وجود دلیل شرعی و مستند معتبر نباید بشود، چنانچه قبلاً گذشت.

 باری نقل بیانات مرحوم شیخ (ره) و توضیح پاره‌ای از مطاوی آن گرچه

موجب تطویل و چه‌بسا ممِلّ و کسل خواننده را فراهم آورده است، امّا از آنجا که ایشان با آن سِعۀ بال و تضلّع علمی یکی از اسطوانه‌های رصین علم اصول بوده، و بلکه به جرئت می‌توان ایشان را مجدّد مبانی فقه و استنباط در سدة اخیر بحساب آورد، خالی از لطف و افاده نمی‌باشد. توجّه به بیانات ایشان با آن دقّت نظر و عمق اندیشه و رأی همان نتیجه و مقصودی را به‌دست خواهد داد که این رساله از ابتدا در صدد استحصال و وصول به آن بوده است.

 گرچه مرحوم شیخ (ره) بلحاظ خصوصیّات ذاتی خود از جهت رعایت مبانی اخلاق همواره به آراء و فتاوای فقهاء بزرگوار به دیدۀ احترام و تلقّی به قبول و توجیه می‌نگرد، لیکن دغدغۀ باطنی او نسبت به مَآخذ اجتهاد و استناد به منابع وحی و تشریع هیچ‌گاه او را به ورطۀ شکّ و تردید و اعجاب غیر موجّه و تصدیق بلا تصوّر و گرفتاری به تخیّلات و اوهام نینداخته است، و با توجیه کلمات بزرگان و حمل بر بعضی از وجوه محتمل الصّدق عیناً و عیاناً عدم تحقّق خارجی اجماعات منقوله را با موازین و مبانی موضوعه و مفروغه اثبات می‌نماید؛ و صرفاً به آنان به دیدۀ تأیید و تقویت دلیل فقهی و مستند شرعی می‌نگرد، و این همان چیزی است که نگارنده نیز خود بدان معترف و از قبول آن استیحاش ندارد.

 پس از نقل بیان مرحوم شیخ نوبت به طرح آراء فقهاء متأخّر از ایشان، امثال مرحوم آخوند و تلامذۀ او و سپس ختم این فصل و بیان نتیجۀ بحث می‌رسد.

## نظر مرحوم آخوند در مسئلۀ اجماع

 مرحوم آخوند در کفایه نیز پس از طرح مسئلۀ اجماع منقول در زمرۀ ظنون متداوله در السنۀ فقهاء ـ رضوان الله علیهم ـ و توضیح اقسام آن و میزان حجّیت و دلالت خبر منقول می‌فرماید:

فَتَلَخَّصَ بِما ذَکَرنا أنَّ الإجماعَ المَنقولَ بِخَبَرِ الواحدِ مِن جَهَةِ حِکایَتِهِ رَأیَ الإمامِ علیه السّلام بِالتَّضَمُّنِ أوِ الإلتِزامِ کَخَبَرِ الواحدِ فی الاعتِبارِ إذا کان مَن نُقِلَ إلَیهِ مِمَّن یَرَی المُلازَمَة بَینَ رَأیِهِ علیه السّلام و ما نَقَلَهُ مِنَ الأقوالِ بِنَحوِ الجُملَةِ و الإجمالِ و تَعُمُّهُ أدِلَّةُ اعتِبارِهِ و یَنقَسِمُ بِأقسامِهِ و یُشارِکُهُ فی أحکامِهِ و إلّا لم یَکُن

مِثلَهُ فی الإعتِبارِ مِن جَهَةِ الحِکایَةِ؛ و أمّا مِن جَهةِ نَقلِ السَّبَبِ فَهوَ فی الإعتبارِ بِالنِّسبَةِ إلَی مِقدارٍ مِنَ الأقوالِ الَّتی نُقِلَت إلَیهِ علَی الإجمالِ بِألفاظِ نَقلِ الإجماعِ مِثلُ ما إذا نُقِلَت علَی التَّفصیلِ. فَلَو ضُمَّ إلَیهِ مِمّا حَصَلَهُ أو نُقِلَ لَهُ مِن أقوالِ السائِرینَ أو سایرِ الأماراتِ مِقدارٌ کان المَجموعُ مِنهُ و ما نُقِلَ بِلَفظِ الإجماعِ بِمِقدارِ السَّبَبِ التّامِّ کان المَجموعُ کَالمُحَصَّلِ و یَکونُ حالُهُ کَما إذا کان کُلُّهُ مَنقولًا...[[180]](#footnote-180)

 بیان مرحوم آخوند (ره) در اینجا کاملاً مبیّن آن است که نفس نقل اجماع گرچه بلحاظ نقل سبب در زمرۀ حجّیت خبر واحد ممکن است قرار گیرد (البتّه درصورتی‌که ناقل دقیقاً خود به تحصیل اجماع آراء بنحو مستوفی پرداخته و از هیچ کوششی در این زمینه دریغ نورزیده باشد، و الاّ اگر مانند اجماعات منقولۀ پس از شیخ همین‌طور رجماً بالغیب ادّعای اجماع نموده باشد، با وجود ده‌ها نفر از مخالفین آن و یا کتب مؤلّفۀ مخالفۀ با اجماع مدّعا، که در این صورت اصلاً قابل طرح و بحث نیست) و احکام و آثار خبر واحد را از حیث مراتب وثوق و اعتبار داشته باشد، امّا تمام این مسئله منوط به کیفیّت اعتقاد و التزام به مبنا برای منقولٌ الیه است، و خودِ حکایت اجماع و نقل آن گرچه از ناحیۀ معتبرترین از فقهاء و موثّق‌ترین آنان صورت پذیرد، باز از حدّ حجّیت یک خبر عادل معتبر پا فراتر نمی‌گذارد و موجب حجّیت نفس مدلول برای منقولٌ الیهم نمی‌گردد؛ زیرا در خبر راوی از امام علیه السّلام و یا روات اصحاب مستند حکایت و إخبار حسّ است نه حدس، و اگر او نیز بخواهد اخبار خود را عن حدسٍ غیر مستندة الی الحسّ قرار دهد قطعاً این روایت و یا اخبار نیز از درجۀ اعتبار نزد مجتهد ساقط می‌باشد.

 فلذا مرحوم آخوند (ره) پس از بیان مطالب مذکوره در مقام رأی و نتیجه‌گیری چنین می‌فرماید:

و یَنبَغی التَّنبیهُ علَی أُمورٍ:

الأول: إنّهُ قد مَرَّ أنَّ مَبنَی دَعوَی الإجماعِ غالبًا هو اعتِقادُ المُلازَمَةِ عَقلًا لِقاعدَةِ

اللُطفِ و هی باطِلةٌ، أوِ اتِّفاقًا بِحَدسِ رَأیِهِ علیه السّلام مِن فَتوَی جَماعةٍ و هی غالبًا غیرُ مُسَلَّمَة؛ و أمّا کَونُ المَبنَی العِلمَ بِدُخولِ الإمامِ بِشَخصِهِ فی الجَماعةِ أوِ العِلمَ بِرَأیِهِ لِلإطِّلاعِ بِما یُلازِمُهُ عادةً مِنَ الفَتاوَی فَقَلیلٌ جِدًّا فی الإجماعاتِ المُتَداوِلَةِ فی ألسِنَةِ الأصحابِ کَما لا یَخفَی، بَل لا یَکادُ یَتَّفِقُ العِلمُ بِدُخولِهِ علیه السّلام علَی نَحوِ الإجمالِ فی الجَماعةِ فی زَمانِ الغَیبةِ و إنِ احتُملَ تَشَرُّفُ بَعضِ الأوحَدیِّ بِخِدمَتِهِ و مَعرِفتهِ أحیانًا، فَلا یَکادُ یُجدی نَقلُ الإجماعِ إلّا مِن بابِ نَقلِ السَّببِ بِالمِقدارِ الَّذی أُحرِزَ مِن لَفظِهِ بِما اکتُنِفَ بِهِ مِن حالٍ أو مَقالٍ و یُعامَلُ مَعَهُ مُعامَلَةَ المُحَصَّلِ.[[181]](#footnote-181)

 در اینجا مرحوم آخوند (ره) پس از ردّ مبنای لطف در حجّیت اجماع و نیز اجماع دخولی نسبت به نقل اجماع تضمّنی نیز آن را بالاتر از نفس اجماع محصّل نمی‌داند، درحالی‌که آن را نیز مردود شمرده با عبارت: و هی غالباً غیرُ مسلَّمةٍ، وجود خارجی آن را انکار می‌نماید.

## بیانی از مرحوم محقّق اصفهانی در عدم حجّیت اجماع مصطلح

 مرحوم محقّق اصفهانی ـ رحمة الله علیه ـ در نهایة الدرایة بیانی بسیار متین و متقن بما لا مزید علیه در عدم حجّیت اجماع مصطلح دارند که ذکر آن خالی از لطف و فایده نمی‌باشد؛ ایشان در مقام سبر و تقسیم اعتبار ادلّۀ اربعه چنین می‌فرمایند:

لا یَخفَی علَیکَ أنَّ مَدارکَ الحُکمِ الشَّرعیِّ مُنحَصِرةٌ ـ فی غیرِ الضَّروریّاتِ و ما أشبَهَها مِنَ المُسَلَّماتِ ـ فی أربَعةَ، و هی الکتابُ و السُّنَّةُ و الإجماعُ و الدَّلیلُ العَقلیُّ الَّذی یُتَوَصَّلُ بِهِ إلَی الحُکمِ الشَّرعیِّ؛ و حَیثُ إنَّ الکلامَ فی نَفسِ الإجماعِ فَما یَستَنِدُ إلَیهِ المَجعولُ لا مَحالةَ غَیرُهُ مِنَ المَدارکِ الثَّلاثةِ الأُخَرِ. و مِنَ الواضحِ أنَّ المَدرَکَ لهم لَیسَ هو الکتابَ، و علَی فَرضِ استِظهارِهِم مِن آیَةٍ خَفیَت عَلَینا جَهَةُ الدّلالةِ لم یَکُن فَهمُهُم حُجّةً عَلَینا؛ و کذا لَیسَ مَدرَکُهُمُ الدَّلیلَ العَقلیِّ، إذ لا یُتَصوَّرُ قَضیَّةٌ عَقلیّةٌ یُتَوَصَّلُ بِها إلَی الحُکمِ الشَّرعیِّ کانَت مَستورَةً عَنّا، فَیَنحَصِرُ المَدرَکُ فی السُّنّةِ و حَیثُ لا یُقطَعُ بَل و لا یُظَنُّ بِسَماعِهِم لِقَولِ الإمامِ علیه السّلام أو بِرؤیَتِهِم

لِفِعلِهِ علیه السّلام أو لِتَقریرِهِ علیه السّلام بَل رُبَّما لا یُحتَمَلُ ذَلکَ فی زَمانِ الغَیبَةِ إلّا مِنَ الأوحَدیِّ، فَلا مَحالَةَ یَنحَصِرُ المَدرَکُ فی الخَبَرِ الحاکی لِقَولِهِ علیه السّلام أو فِعلِهِ علیه السّلام أو تَقریرِهِ، و فیه المَحذورُ مِن حَیثُ السَّنَدِ و الدّلالَةِ.

أمّا مِن حَیثُ السَّنَدِ فَبِأنَّ المُجمِعینَ لَو کانوا مُختَلِفی المَشرَبِ مِن حَیثُ حُجّیةِ الخَبرِ الصَّحیحِ عندَ بَعضِهِم و الخَبرِ المُوَثَّقِ عندَ بَعضِهِمُ الآخَر و الخَبرِ الحَسَنِ عندَ آخَرینَ، لَدَلَّ اتِّفاقُهُم علَی الحُکمِ عَلَی أنَّ المُستَندَ فی غایَةِ الصِّحَّةِ، و أمّا لَو کانوا مُتَّفِقی المَسلَکِ بِأن کانوا یَعتَقِدونَ حُجّیةَ الخَبرِ الموَثَّقِ، فَمَن لا یَعتَقِدُ إلّا بِالخَبرِ الصَّحیحِ لا مَجالَ لَهُ فی الاستِنادِ إلَی هذا الإجماعِ فَضلًا عَمّا إذا کانوا یَعتَقِدونَ حُجّیةَ الخَبرِ الحَسَنِ، فَإنَّ الغالِبَ لا یُمکِنُ استِنادُهُم إلَیهِ.

و أمّا مِن حَیثُ الدّلالَةِ فَإنَّ الخَبرَ المَفروضَ، إن کان نَصًّا فی مَدلولِهِ صَحَّ الإستِنادُ إلَیهِ مِنّا أیضًا إلّا أنّهُ نادِرٌ و احتِمالُهُ غیرُ مانِعٍ، لأنّهُ لا یَتَعیَّنُ أن یَکونَ نَصًّا فی مَدلولِهِ لِحُجیّةِ الظّاهرِ أیضًا، و إن کان ظاهرًا فی مَدلولِهِ فَلا یُجدی أیضًا، إذ ظُهورُ دَلیلٍ عندَ طائفَةٍ لا یَستَلزِمُ الظُّهورَ عندَ آخَرینَ و فَهمُهُم لَیسَ حُجّةً عَلَینا؛ بَل قد وَجَدنا المَشهورَ مِنَ المُتقَدّمینَ علَی استِفادةِ النِّجاسَةِ مِن أخبارِ البِئرِ مَعَ أنَّ الأمرَ عندَ المُتأخِّرینَ بِالعَکسِ، فَلَعَلَّ الخَبرَ إذا نُقِلَ إلَینا لم یَکُن ظاهرًا عِندَنا، مَعَ أنّهُم لَو عَثَروا عَلَی هذه الأخبارِ الصِّحاحِ الظّاهرةِ الدِّلالةِ فی مَوارِدِ إجماعِهِم فَلِمَ لم یَتَعَرَّضوا لها لا فی مَجامیعِ الأخبارِ و لا فی الکُتُبِ الإستِدلالیَّةِ.[[182]](#footnote-182)

 مرحوم اصفهانی (ره) در این بیان به انحصار مستند اجماع در اخبار آحاد تصریح دارد، آنهم اخباری که بر فرض وجود هیچ الزامی را برای مجتهد در مقام فتوا موجب نمی‌گردد؛ استغراب و استبعاد و تعجّب ایشان همانند ما از آنجا است که چگونه مجمعین در استناد به اجماع به یک چنین اخباری متمسّک می‌گردند، درحالی‌که هیچ اثری از آنها نه در مجامیع اخبار و نه در کتب استدلالیّۀ آنها بچشم نمی‌خورد؛ و إنّ هذا لَشیءٌ عُجاب!!

 و اگر در تمسّک به اجماع به همین اخبار موجوده در کتب مدوّنه استناد دارند، که این استناد باز هیچ الزام و التزامی را برای مجتهد دیگر به‌وجود نمی‌آورد؛ و این استنباط و فهم از دلیل برای خود آنان حجّت است نه غیر. چه اینکه در بسیاری از روایات از جمله روایات ماء بئر استنباط قدماء با متأخّرین از زمین تا آسمان متفاوت است؛ و با فرض ادّعای اجماع نسبت به این مسئله از متقدّمین می‌بینیم که فقهاء متأخّر بدون توجّه و اعتناء به فتاوی و اجماع مدّعا حکم به عدم نجاست ماء بئر صادر نموده‌اند!

 از همۀ اینها گذشته اگر ما ملتزم شویم که استناد فقهاء سلف در اجماع مدّعا به روایات و اخباری است که در زمان آنان موجود و در دسترس بوده، و آنان عمداً از ذکر آنها در مجامیع روایی و کتب استدلالیّه خودداری کرده‌اند، فهذا ذنبٌ لا یغفر، و چه‌بسا نافی عدالت و وثاقت و امانت است؛ و حاشا که یک چنین نسبتی به این فقهاء بزرگوار و حامیان شریعت غرّاء و حملۀ فقه اهل‌بیت عصمت علیهم السّلام روا باشد!

 بنابراین تنها توجیه و محملی که می‌توان برای یک چنین اجماع‌هائی در نظر گرفت کیفیّت استنباط و ادراک و فهم آنان از روایات و اخبار مأثوره است لاغیر، که آن نیز به‌هیچ‌وجه برای سایرین موجب دلالت و الزام نخواهد بود، و بیان محقّق اصفهانی (ره) نیز به همین معنا ناظر می‌باشد.

## کلام مرحوم نائینی در نفی اعتبار طرق مفروضه حجّیت اجماع

 و نظیر این بیان نیز از مرحوم نائینی (ره) نقل شده است؛ ایشان نیز در اعتراض به حجّیت اجماع بنا بر اقسام مذکوره چنین می‌فرمایند:

و قیلَ: إنَّ الوَجهَ فی حُجّیَتِهِ إنَّما هو لأجلِ کَشفِهِ عن وجودِ دَلیلٍ مُعتَبرِ عندَ المُجمِعینَ. و لَعَلَّ هذا الأخیرَ أقرَبُ المَسالِکِ، لأنّ مَسلَکَ الدخولِ مِمّا لا سَبیلَ إلَیهِ عادةً فی زَمانِ الغَیبةِ، بَل یَنحَصِرُ ذَلکَ فی زمانِ الحُضورِ الَّذی کان الإمامُ علیه السّلام یُجالِسُ الناسَ و یَجتَمِعُ مَعَهُم فی المَجالِسِ، فَیُمکِنُ أن یَکونَ الإمامُ علیه السّلام أحَدَ المُجمِعینَ. و أمّا فی زمانِ الغَیبَةِ فَلا یَکادُ یَحصُلُ ذَلکَ عادةً، نَعَم: قد یَتَّفِقُ فی زمانِ الغَیبةِ لِلأوحَدیِّ التَّشَرُّفُ بِخِدمَتِهِ و أخذِ

الحُکمِ مِنهُ علیه السّلام فَیَدَّعی الإجماعَ علَیهِ، و أینَ هذا مِن دَعوَی کَونِ مَبنَی الإجماعِ علَی دُخولِ شَخصِهِ علیه السّلام فی المُجمِعینَ؟

و أمّا مَسلَکُ اللُطفِ: فَهوَ بِمَکانٍ مِنَ الضَّعفِ، لأنّهُ مَبنیٌّ علَی أنّهُ یَجِبُ علَی الإمامِ علیه السّلام إلقاءُ الخِلافِ بَینَ الأُمّةِ إذا لم یَکُنِ الحُکمُ المُجمَعِ علَیهِ مِن أحکامِ اللهِ تَعالَی، و ذَلکَ مِن أصلِهِ فاسدٌ؛ فَإنَّ الواجبَ علَی الإمامِ علیه السّلام إنّما هو بَیانُ الأحکامِ بِالطُّرُقِ المُتَعارَفَةِ، و قد أدَّی علیه السّلام ما هو وَظیفَتُهُ، و عُروضُ الإختِفاءِ لها بَعدَ ذَلکَ لِبَعضِ موجِباتِ الإختِفاءِ لا دَخلَ لَهُ بِالإمامِ علیه السّلام حَتَّی یَجِبَ علَیهِ إلقاءُ الخِلافِ.

و أمّا مَسلَکُ المُلازَمَةِ العادیّةِ: فَاتِّفاقُ المَرءوسینَ عَلَی أمرٍ إن کان نَشَأ عن تَواطُئِهِم علَی ذَلکَ کان لِتَوَهُّمِ المُلازَمَةِ العادیّةِ بَینَ إجماعِ المَرءوسینَ و رِضَی الرَّئیسِ مَجالٌ، و أمّا إذا اتَّفَقَ الإتِّفاقُ بِلا تَواطؤٍ منهم علَی ذَلکَ، فَهوَ مِمّا لا یُلازِمُ عادةً رِضَی الرَّئیسِ و لا یُمکِنُ دَعوَی المُلازَمَةِ.

و أمّا مَسلَکُ تَراکُمِ الظُّنونِ: فَهوَ مِمّا لا یَندَرِجُ تَحتَ ضابطٍ کُلّیٍّ، إذ یَختَلِفُ ذَلکَ بِاختِلافِ مَراتِبِ الظُّنونِ و المَوارِدِ و الأشخاصِ، فَقَد یَحصُلُ مِن تَراکُمِ الظُّنونِ القَطعُ لِشَخصٍ و قد لا یَحصُلُ، فَلا یَصِحُّ أن یُجعَلَ ذلکَ مَدرَکًا لِحُجّیةِ الإجماعِ.

فَالإنصافُ: أنَّ الَّذی یُمکِنُ أن یُدَّعَی، هو أن یَکونَ اتِّفاقُ العُلماءِ کاشِفًا عن وجودِ دَلیلٍ مُعتَبَرٍ عندَ المُجمِعینَ، و لکن هذا إذا لم یَکُن فی مَورِدِ الإجماعِ أصلٌ أو قاعِدةٌ أو دَلیلٌ علَی وِفقِ ما اتَّفَقوا علَیهِ، فَإنّهُ مَعَ وجودِ ذَلِکَ یَحتَمِلُ أن یَکونَ مُستَندُ الاتَّفاقَ أحَد هذه الأُمورِ، فَلا یَکشِفُ اتِّفاقُهُم عن وجودِ دَلیلٍ آخَرَ وَراءِ ذَلِکَ.

نَعَم: لَو کان الإتِّفاقُ مُستَمِرًّا مِن زَمانِ الصَّحابَةِ المُعاصِرینَ لِلأئمَّةِ علیهم السّلام کَزُرارَةَ و محمّدِ بنِ مُسلِمٍ إلَی زمانِ أربابِ الفَتوَی إلَی زَمَنِ المُتأخِّرینَ، فَهوَ یَکشِفُ کَشفًا قَطعیًّا عن رِضَی المَعصومِ بِذَلِکَ، و لا یُلتَفَتُ إلَی القاعِدةِ أوِ الأصلِ الموافقِ، إلّا أنَّ تَحصیلَ مِثلِ هذا الاتِّفاقِ مِمّا لا سَبیلَ إلَیهِ، بَلِ القَدرُ المُمکِنُ هو تَحصیلُ الاتِّفاقِ مِن زمانِ أربابِ الفَتوَی؛ و هذا الاتِّفاقُ لا یَکشِفُ عن نَفسِ رِضاهُ علیه السّلام بَل أقصاهُ أنّهُ یَکشِفُ عن وجودِ

دَلیلٍ مُعتبَرٍ عندَ الکُلِّ إذا لم یَکُن فی المَورِدِ أصلٌ أو قاعدةٌ، فَإنّهُ لا یُمکِنُ الاتِّفاقُ فی الفَتوَی اقتِراحًا بِلا مَدرَکٍ.

و مِمّا ذَکَرنا ظَهَر: ما فی عَدِّ الإجماعِ دَلیلًا بِرَأسِهِ فی مُقابلِ الأدِلَّةِ الثَّلاثةِ الأُخَرِ، فَإنّهُ علَی جَمیعِ المَسالِکِ لا یَکونُ الإجماعُ مُقابِلًا لِلسُّنّةِ. نَعَم: بِناءًا علَی ما قَرَّبناهُ مِن المَسلَکِ یَکونُ التَّقابُلُ بَینَ الإجماعِ و السُّنّةِ تَقابُلَ الإجمالِ و التَّفصیلِ، فَإنَّ الإجماعَ یَکشِفُ عن وجودِ دَلیلٍ علَی الإجمالِ.[[183]](#footnote-183)

 مفاد کلام مرحوم نائینی (ره) بر نفی اعتبار طرق مفروضه و مطروحۀ حجّیت اجماع است، و چنانچه مذکور شد فقط بر اجماع منعقد از زمان صحابه ائمّه علیهم الصّلوة و السّلام تا زمان صاحبان فتوا نظر دارند، البتّه آن هم در جایی که این اجماع مستند به اصل و یا قاعدۀ کلّیه و امثالهما نباشد؛ و بر فرض تحقّق چنین اجماعی می‌توان حکم به حجّیت آن بالملازمة العادیّة نمود، و أنَّی لنا بإثباته!!

 یعنی این نوع از اجماع صرفاً در مقام فرض و تصوّر قابل قبول است و هیچ وجود خارجی تا بحال برای آن به اثبات نرسیده است. و چیزی که اصلاً وجود خارجی ندارد چگونه در مقام استدلال و احتجاج می‌تواند قرار گیرد؟ و تازه اگر چنین مطلبی وجود خارجی داشته باشد این خود کشف از یک ضرورت و وضوح مسئله و حکم شرعی را می‌کند، و کسی در این مطلب شبهه‌ای ندارد.

 علی أیّ حالٍ بیان مرحوم نائینی قدّس سرّه مانند بیان مرحوم کمپانی (ره) ناظر به عدم حجّیت اجماع بر اساس مبانی مذکوره و طرق مشهوره می‌باشد.

## اعتقاد مرحوم محقّق عراقی نسبت به بعضی از انواع اجماع

 و امّا مرحوم محقّق عراقی (ره) پس از ردّ جمیع وجوه مذکوره در اجماع نسبت به بعضی از خصوص اجماعات بدون توجّه به حیثیّت مبنائی آن، و صرفاً به لحاظ شرایط خاصّ آن استظهار اعتبار و حجّیت نموده است و می‌فرماید:

و لکنَّ التَّحقیقَ فی المَسألةِ التَّفصیلُ فی الإجماعاتِ المَحکیَّةِ حَسَبَ اختِلافِ المَبانیِّ فی حُجّیةِ الإجماعِ المُحَصَّلِ، مِن بابِ التَّضَمُّنِ أو قاعِدةِ اللُطفِ أو

الحَدسِ و نَحوِ ذَلِکَ. فَما کان مِنها فی أواخِرِ الغَیبةِ الصُّغرَی و أوایِلِ الغَیبةِ الکُبرَی کَالإجماعاتِ الواقِعَةِ فی کَلِماتِ مِثلِ الکُلَینیِّ و الصَّدوقَینِ و المُفیدِ و السَّیدَینِ و نُظَرائِهِم قَدَّسَ اللهُ أسرارَهُم مِمَّن أمکَنَ فی حَقِّهِم عادةً الوُصولُ إلَی الإمامِ علیه السّلام لا بَأسَ بِالأخذِ بِهِ، حَیثُ إنّهُ بَعدَ ما أمکَنَ فی حَقِّهِم أن یَکونَ دَعواهُمُ اتِّفاقَ الأُمَّةِ الظّاهرَ فی دخولِ المَعصومِ علیه السّلام فیهِم مُستَندَةً إلَی الحِسِّ یَکونُ دَعواهُمُ الإتّفاقَ المُتِضَمِّنَ لِقَولِ المَعصومِ حجّةً فَیَشمُلُهُ أدِلَّةُ حُجّیَةِ الخَبرِ، فَإنَّ مِنَ المَعلومِ کِفایَةَ مُجَرَّدِ احتِمالِ کَونِهِ عن حِسٍّ فی حُجّیتِهِ مِن غیرِ حاجَةٍ إلَی إحرازِ حِسّیَّتِهِ، بَل و إن فُرِضَ استِنادُ ذَلِکَ إلَی الحَدسِ فَهوَ مِنَ الحَدسِ القَریبِ مِنَ الحِسِّ؛ فَإنّ استِکشافَ قَولِ الإمامِ علیه السّلام أو رَأیِهِ و إن کان بِطَریقِ الحَدسِ ولَکِنَّهُ مِن جَهَةِ المُلازَمَةِ العادیَّةِ بَینَ اتِّفاقِ المُجمِعینَ الَّذینَ فیهِمُ السُّفَراءُ عَلَی حُکمٍ و بَینَ رَأیِ الإمامِ علیه السّلام یَکونُ ذَلِکَ مِنَ الحَدسِ القَریبِ مِنَ الحِسِّ نَظیرَ الإخبارِ بِالشُّجاعةِ و العَدالةِ بِاعتِبارِ لَوازِمِهِما المَحسوسَةِ العادیَّةِ؛ و مِنهُ یَظهَرُ الحالُ فی الإجماعاتِ المَنقولَةِ لَنا عن مِثلِ هؤلاء فَإنَّها مَشمولَةٌ لأدِلَّةِ حُجّیةِ الخَبرِ.[[184]](#footnote-184)

 راقم سطور گوید: در بیان محقّق عراقی (ره) مواردی از تأمّل و تدبّر بچشم می‌خورد که تلواً معروض می‌گردد:

## مواردی از تأمّل در کلام و استدلال مرحوم محقّق عراقی

 اوّلاً: گرچه ایشان به نوعی در نگرش به اجماعات منقوله در زمان قریب العهد به غیبت صغری آنانرا تلقّی به حسّ قبول نموده است و تمسّک به آنها را به عنوان دلیل مستقلّ فقهی بلامانع پنداشته، لیکن از تأمّل در عبارات ایشان استظهار ظهور نوعی را در دخول رأی امام علیه السّلام در زمرۀ مجمعین می‌توان به‌دست آورد؛ و عبارت: مِثلِ الکُلَینیِّ و الصَّدوقَینِ و المُفیدِ و السَّیدَینِ و نُظَرائِهِم قَدَّس اللهُ أسرارَهُم مِمَّن أمکَنَ فی حَقِّهِم عادةً الوصولُ إلَی الإمامِ علیه السّلام ناظر به همین معنا است.

 و بناءً علیهذا ملاک در حجّیت اجماع نزد ایشان تحقّق صغری و مصداقیّت این نوع از اجماعات برای کبرای کلّی کشفیّت از رأی و نظر امام علیه السّلام خواهد بود، و

از این نقطه نظر منافات و تباینی بین نظر ایشان و ما وجود ندارد؛ زیرا همان‌طور که بارها و بارها معروض گردید هیچ فردی منکر اعتبار و حجّیت اجماع بر فرض انکشاف از رأی امام علیه السّلام نمی‌باشد، و تمام محطّ بحث و محلّ نزاع در تحقّق مصداق این کلّی بر اساس اختلاف مبانی در حجّیت اجماع می‌باشد؛ و أنَّی لَنا بإثباتِ ذلک.

 ثانیاً: ادّعای امکان نسبت به افراد مذکور در وصول به امام علیه السّلام دلیل بر تحقّق آن نمی‌باشد، و از مثل چنین فقیهی در مقام استدلال بر تمسّک به اجماع به عنوان یک دلیل مستقلّ در مقابل کتاب و سنّت بسیار غریب می‌نماید.

 ثالثاً: در کجای کتب رجال و تراجم این مطلب ذکر شده است که این فقهاء ـ رضوان الله علیهم ـ موفّق به تشرّف خدمت حضرت ولیعصر أرواحنا فداه می‌شدند و از ایشان اخذ حکم می‌نمودند؟! بلی نسبت به مرحوم شیخ مفید در بعضی از موارد خاصّه عنایت و الطاف حضرت علیه السّلام شامل حال ایشان می‌گردیده است؛ چه اینکه برای سایر افراد از فقهاء و غیر فقهاء نیز در طول تاریخ غیبت کبری إلی زمانِنا هذا نیز این مطلب بچشم می‌خورد، و حتّی بیش از امثال شیخ مفید (ره) مانند مرحوم سیّد بحرالعلوم أعلیٰ الله درجتَه که استمرار تشرّف آن بزرگوار خدمت حضرت بقیّةالله أرواحنا لتراب مَقدمِه الفِداء أظهرُ مِن الشمس فی رائعةِ النّهار بوده است، و عالم و عامی بر این مسئله اعتراف و اذعان نموده‌اند.

 رابعاً: تشرّف به حضور امام علیه السّلام دلیلی بر اخذ احکام شرعیّه و آراء فقهیّه از آن بزرگوار نمی‌باشد؛ زیرا همان‌طور که مبسوطاً این مطلب گذشت تکلیف و وظیفۀ شیعه در زمان غیبت امام علیه السّلام در عمل به همین ادلّه و اجرای اصول و قواعد فقهیّه و رعایت احتیاط در موارد مخصوصه می‌باشد، چنانچه این مسئله از ناحیۀ خود حضرت علیه السّلام به افرادی که موفّق به تشرّف خدمتش گردیده‌اند اظهار شده است.

 خامساً: اگر چنین مطلبی صحیح باشد چطور فقهائی مثل شیخ طوسی (ره)

و غیره ملتفت نشده‌اند، و با وجود بداهت و ظهور یک چنین مسئله‌ای راه سهل و طریق هموار را رها کرده، در حجّیت اجماع به قاعدۀ لطف و غیره (آنهم با هزار اشکال و ایراد) تمسّک کرده‌اند؛ درحالی‌که خود آنها در همان ازمنه وجود داشته و نسبت به کیفیّت آراء فقهیّه و نشئت آن وقوف کامل داشته‌اند؟

 سادساً: چنانچه بارها عرض شده است در کدام مورد از موارد اجماع مستند مجمعین خارج از دلیل شرعی، اعمّ از امارات و یا اصول کلّیه بوده است؟ و چگونه به خود اجازه داده‌اند که با وجود دسترسی به حکم فقهی از ناحیۀ امام علیه السّلام جهت ابلاغ و اعلان آن به نسلهای آتیۀ فقاهت و اجتهاد، آن را از انظار فقهاء و مواقف استنباط مخفی نگه دارند، درحالی‌که برای کمترین و پیش پا افتاده‌ترین فرع فقهی خود را ملزم به ارائۀ دلیل می‌دانسته‌اند و در کتب مدوّنۀ خویش ثبت می‌نموده‌اند؛ حتّی در صورت اختلاف در فتوا نیز از بیان فتوای سابق خود صرف‌نظر نمی‌نموده‌اند، تحفّظًا للأُصول و القواعد و رعایةً للأمانة فی المَدارک و الأنظار.

 سابعاً: چگونه با وجود حضور و تشرّف خدمت امام علیه السّلام اصدار فتاوای مختلفه و ادّعای اجماع‌های متعارضه و متناقضه در کتب آنها بچشم می‌خورد، و حتّی فقهاء متأخّر از آنها با وجود چنین احتمالی فتوا بر خلاف اجماع مدّعای آنان صادر می‌نموده‌اند و هیچ باکی از ترک و رفض اجماع فوق به خود راه نمی‌دادند؛ چنانچه در بیان مرحوم اصفهانی (ره) این مطلب گذشت؟

 ثامناً: در جایی که بیان حکم شرعی حتّی از اصحاب ائمّه علیهم السّلام تا وقتی که إحراز کاشفیّت از رأی و فتوای امام علیه السّلام نشده باشد هیچ ارزشی در مقام اجتهاد و فتوا برای مجتهد نمی‌تواند داشته باشد، آن‌وقت چگونه به صرف احتمال تشرّف برای چنین افرادی حکم قطعی بر اعتبار و تنجّز اجماع مدّعای آنان صادر می‌شود؟!

 و وجود سفراء امام علیه السّلام در زمرۀ مجمعین نیز دردی را از این اجماع بیمار دوا نخواهد کرد؛ زیرا خود آنان نیز مأمور به تکالیف ظاهریّه و موظّف به عمل

بر طبق اصول و قواعد مدوّنه بوده‌اند، و چه‌بسا تکالیف آنان با تکلیف نفس قدسی امام عصر ارواحنا فداه تفاوت داشته است. چنانچه قطعاً این مسئله در زماننا هذا با وجود جهل به بسیاری از احکام و موضوعات نسبت به ما و قیام به تکالیف و احکام ظاهریّه موجود می‌باشد، درحالی‌که مسئله نسبت به امام علیه السّلام صورت دیگری دارد و تکلیف و وظیفۀ او قطعاً متفاوت خواهد بود.

## انتقاد مرحوم آیة الله خوئی از اجماع مدّعی در کلام سیّد مرتضی

 و جالب توجّه اینکه: همین اجماعی را که محقّق عراقی (ره) از امثال سیّد مرتضی (ره) دلیل بر وثاقت و اعتبار به‌جهت قرب عهد آنها با زمان غیبت صغری می‌داند مرحوم آیة الله خوئی (ره) به‌شدّت مورد نقد و انکار قرار داده، می‌فرمایند:

و أوهَنُ مِنهُ الإجماعُ المُدَّعَی فی کَلامِ السیّدِ المُرتَضَی، فَإنّهُ کَثیرًا مّا یَنقُلُ الإجماعَ علَی حُکمٍ یَراهُ مَورِدَ قاعدَةٍ أُجمِعَ عَلَیها، أو مَورِدَ أصلٍ کَذلِکَ مَعَ أنّهُ لَیسَ مِن مَوارِدِ تِلکَ القاعدةِ أوِ الأصلِ حَقیقةً، کَدَعواهُ الإجماعَ علَی جَوازِ الوُضوءِ بِالمائِعِ المُضافِ استِنادًا إلَی أنَّ أصالَةَ البَرائَةِ مِمّا اتَّفَقَ علَیهِ العُلماءُ، مَعَ أنّهُ لا قائِلَ بِهِ فیما نَعلَمُ مِن فُقَهاءِ الإمامیَّةِ، و لَیسَ الشَّکُّ فی جَوازِ الوضوءِ بِالمائِعِ المُضافِ مِن مَوارِدِ أصالَةِ البَرائَةِ. و کذا الحالُ فی الإجماعِ المُدَّعَی فی کَلِماتِ جَماعَةٍ مِنَ المُتَأخِّرینَ المَبنیِّ علَی الحَدسِ بِرَأیِ المَعصومِ مِنِ اتِّفاقِ جَماعةٍ مِنَ الفُقَهاءِ، إذ لا مُلازمَةَ بَینَ هذا الاتِّفاقِ و رَأیِ المَعصومِ بِوَجهٍ.

نَعَم لَو عُلِمَ استِنادُ ناقلِ الإجماعِ إلَی الحِسِّ، کَما إذا کان مُعاصِرًا لِلإمامِ علیه السّلام و سَمِعَ مِنهُ الحُکمَ، فَنَقَلَهُ بِلَفظِ الإجماعِ، فَلا مَجالَ لِلتَّوقُّفِ فی الأخذِ بِهِ و کان مَشمولًا لأدلَّةِ حُجّیةِ الخَبرِ بِلا إشکالٍ، إلّا أنَّ الصُّغرَی لِهَذهِ الکُبرَی غیرُ مُتحقِّقةٍ، بَل نَقطَعُ بِعَدَمِها؛ فَإنّا نَقطَعُ بِأنَّ الإجماعاتِ المَنقولَةَ فی کَلماتِ الأصحابِ غیرُ مَستَندَةٍ إلَی الحِسِّ، و نَرَی أنَّ ناقِلی الإجماعِ مِمَّن لم یُدرِک زمانَ الحُضورِ. و أمّا زمانُ الغیبَةِ فَادِّعاءُ الرّؤیَةِ فیهِ غیرُ مَسموعٍ مَعَ أنَّهُم أیضًا لم یَدَّعوها.[[185]](#footnote-185)

 و امّا آنچه که موجب حیرت می‌شود اینکه: با وجود اعتراف مجمعین بر استناد

آن به اصل و قاعده ولو فی غیر محلّه و بدون تفوّه به استناد به شخص امام علیه السّلام، باز می‌بینیم امثال محقّق عراقی (ره) در مقام استدلال و اتّخاذ آنها به عنوان یک دلیل مسلّم الاعتبار و الحجیّة هیچ اشکال و ایرادی را در تمسّک به آنها نمی‌بینند، درحالی‌که با وجود مشاهدۀ چنین اجماعاتی همان‌طور که مرحوم آقای خوئی (ره) متذکّر شدند، چطور انسان می‌تواند دیگر به آنها نگاهی بیندازد، فضلاً از اینکه بخواهد در اطراف حجّیت و استناد آنها به معصوم علیه السّلام بحث و تامّل کند؟

## اشکالات مرحوم آیة الله خوئی بر کلام محقّق عراقی

 مرحوم آقای خوئی (ره) سپس به نقل بیان محقّق عراقی (ره) پرداخته و به برخی از اشکالاتی که قبلاً مذکور شد اشاره می‌فرمایند:

ثُمَّ إنَّ بَعضَ الأعاظِمِ التَزَمَ بِحُجّیةِ الإجماعِ المَنقولِ فی کَلماتِ القُدَماءِ، بِدَعوَی أنّهُ یَحتمِلُ أن یَکونَ مُستَندُهُم هو السَّماعَ مِنَ المَعصومِ علیه السّلام، و لو بِالواسِطَةِ، لِقُربِ عَصرِهِم بِزَمانِ الحُضورِ، فَضَمّوا إلَی قَولِ المَعصومِ أقوالَ العُلماءِ، و نَقَلوهُ بِلَفظِ الإجماعِ، فَیَکونُ نَقلُ الإجماعِ مِنَ المُتقدِّمینَ مِنَ القِسمِ الثّانی مِنَ الإخبارِ، و هو ما کان الإخبارُ عن أمرٍ حِسّیٍّ، مَعَ احتِمالِ أن یَکونَ الإخبارُ بِهِ مُستَندًا إلَی الحَدسِ، و أن یَکونَ مُستَندًا إلَی الحِسِّ، و قد تَقدَّمَ أنّ هذا القِسمَ مِنَ الإخبارِ حُجّةٌ بِسیرَةِ العُقَلاءِ، بِاعتبارِ أنَّ ظاهِرَ الإخبارِ عن أمرٍ حِسّیٍّ یَدُلُّ عن کَونِهِ مُستَندًا إلی الحِسِّ، فَیَکونُ حُجّةً. و بِالجُملَةِ احتِمالُ کَونِ الإخبارِ مُستَندًا إلَی الحِسِّ کافٍ فی الحُجّیّةِ بِبِناءِ العُقَلاءِ؛ هذا مُلَخَّصُ کلامِهِ بِتَوضیحٍ مِنّا.

و فیه أوّلًا: إنَّ هذا الإحتِمالَ أی استِنادَ القُدَماءِ فی نَقلِ الإجماعِ إلَی الحِسِّ احتِمالٌ مَوهومٌ جِدًّا، بِحَیثُ یَکادُ یَلحَقُ بِالتَّخَیُّلِ فَلا مَجالَ لِلإعتِناءِ بِهِ. و ما ذَکَرناهُ مِن أنَّ احتِمالَ کَونِ الإخبارِ مُستَندًا إلَی الحِسِّ کافٍ فی حُجّیتِهِ إنَّما هو فیما إذا کان الإحتمالُ عُقَلائیًّا، لا الاحتمالُ البَعیدُ غایَةَ البُعدِ المُلحَقُ بِأمرٍ خیالیٍّ.

و ما یَظهَرُ بِهِ بَعدَ هذا الإحتمالِ و کَونِهِ مَوهومًا أمرانِ: أحدهما، تَتَبُّعُ إجماعاتِ القُدَماءِ کَالشَّیخِ الطّوسیِّ (ره) و السیّدِ المُرتضَی (ره) إذ قد عَرَفتَ استِنادَ الأوّلِ فی دَعوَی الإجماعِ إلَی قاعدَةِ اللُطفِ لا إلَی الحِسِّ مِنَ المَعصومِ علیه السّلام و لو بِالواسِطةِ، و استِنادَ الثّانی إلَی أصلٍ أو قاعدَةٍ کان تَطبیقُهُما

بِنَظَرِهِ، فَلَو لم نَدَّعِ القَطعَ بِعَدَمِ استِنادِهِما إلَی الحِسِّ مِنَ المَعصومِ علیه السّلام و لو بِالواسطَةِ، لا أقَلَّ مِن عَدَمِ الإعتِناءِ بِاحتمالِ الاستِنادِ إلَی الحِسِّ.

ثانیهما: إنّهُ لَو کان الأمرُ کَذلِکَ کان المُتَعَیَّنُ هو النَّقلَ عن المَعصومِ علیه السّلام، کَبَقیّةِ الرِّوایاتِ لا نَقلَ الإجماعِ، فَإنَّ نَقلَ الإجماعِ بِاعتِبارِ کَونِهِ کاشفًا عن قَولِ المَعصومِ علیه السّلام مَعَ کَونِ نَفسِ قَولِ المَعصومِ مَحسوسًا لَهُ و لو بِالواسِطَةِ یَکونُ شَبیهًا بِالأکلِ مِنَ القَفاءِ.

و ثانیًا إنّهُ علَی تَقدیرِ تَسلیمِ ذَلِکَ و أنَّ إجماعَ القُدَماءِ مُستَندٌ إلَی الحِسِّ بِالواسطَةِ فَیَکونُ الإجماعُ المَنقولُ منهم بِمَنزِلَةِ رِوایةٍ مُرسَلَةٍ و لا یَصِحُّ الاعتِمادُ عَلَیهِ، لِعَدَمِ المَعرِفَةِ بِالواسطَةِ بَینَهُم و بَینَ المَعصومِ علیه السّلام، و عَدَمِ ثُبوتِ وِثاقَتِها. فَتَحَصَّلَ مِمّا ذَکَرناهُ فی المَقامِ أنَّهُ لا مُلازِمَةَ بَینَ حُجّیةِ خَبرِ الواحدِ و حُجّیةِ الإجماعِ المَنقولِ بِوَجهٍ.[[186]](#footnote-186)

 نتیجۀ بیان مرحوم خوئی (ره) اینکه: عمل به اجماع منقول جز تمسّک به امر واهی و خیالی چیز دیگری نخواهد بود، و استناد اجماع به معصوم علیه السّلام امری موهومی و تخیّلی می‌باشد. بنابراین حجّیت اجماعات منقوله چه از فقهاء قریب العهد به زمان غیبت کبری و چه از متأخّرین آنان، مرفوض و از درجۀ اعتبار بکلّی ساقط می‌باشد، و تمسّک به اجماعات منقوله در طریق استنباط و عمل به اجتهاد و تمسّک به دلیل غیر موجّه و مردود خواهد بود، و فتوای متحصّل از آن از درجۀ اعتبار ساقط می‌باشد.

 استدلال مرحوم آقای خوئی (ره) مبنی بر عدم حجّیت اجماع منقول ناظر به جنبۀ اخباریّت آن و عدم واجدیّت شرایط اعتبار خبر واحد بوده است؛ گرچه ضمناً به اصل حجّیت اجماع محصّل نیز پرداخته و اعتبار آن را مورد خدشه و انتقاد و انکار قرار داده‌اند، لیکن پس از این بیان مذکور در خود اجماع محصّل نیز بحث نموده آن را غیر معتبر و فاقد حجّیت شمرده‌اند و می‌فرمایند:

فَتَحَصَّلَ مِمّا ذَکَرناهُ فی المَقامِ أنّهُ لا مُستَندَ لِحُجّیةِ الإجماعِ أصلًا، و أنَّ الإجماعَ لا یَکونُ حُجّةً، إلّا أنَّ مُخالفَةَ الإجماعِ المُحقَّقِ مِن أکابِرِ الأصحابِ و أعاظِمِ الفُقَهاءِ مِمّا لا نَجتَرِئُ علَیهِ، فَلا مَناصَ فی مَوارِدِ تَحقُّقِ الإجماعِ مِنَ الإلتِزامِ بِالإحتیاطِ اللازمِ، کَما التَزَمنا بِهِ فی بَحثِ الفِقهِ.[[187]](#footnote-187)

 در این بیان ایشان صراحتاً حجّیت اجماع را به‌طور کلّی انکار نموده، آن را فاقد ارزش و اعتبار شرعی می‌شمرند و حقّ مطلب را به‌طور واضح و بیّن ادا می‌نمایند؛ فلِلّه دَرُّه و علیه أجرُه، رحمة الله تعالی رحمةً واسعةً.

## انتقاد به کلام آیة الله خوئی در لزوم رعایت احتیاط در مقام فتوا به‌واسطۀ اجماعات منقوله

 لیکن نکتۀ مهمّی را که پس از این متذکّر می‌شوند، و آن لزوم رعایت احتیاط در مقام فتوا به‌واسطۀ اجماعات منقوله و عدم تجرّی در فتوای به خلاف است مسئله را غامض و دچار آشفتگی کرده است.

 سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود اینست: آیا فقیهی که صراحتاً بر لغویّت و عدم اعتبار اجماع فتوا داده است، با عبارت: أنّهُ لا مُستَندَ لِحُجّیةِ الإجماعِ أصلًا، و أنَّ الإجماعَ لا یَکونُ حجّةً، می‌تواند در مقام فتوا برای آن ارج و قیمتی قائل شود، و آن هم بنحو احتیاط لازم او را در ردیف سایر ادلّه محسوب نماید؟!

 البتّه شکّی نیست که رعایت احتیاط در موارد محرزه بنحو لزوم و در سایر موارد بنحو استحباب مطلبی است که عامّه فقهاء بدان معترف و ملتزم‌اند؛ و چنانچه اجماعات منقوله در محطّ محکیّات خود منافاتی با ادلّه و حجج شرعیّه نداشته باشند، و جمع بین ادلّه و آنان به رعایت احتیاط ممکن باشد هیچ اشکال و ایرادی بمیان نخواهد آمد، کما التزمنا به و فی سایر الموارد، حتّی این لحاظ نسبت به فتوای برخی از بزرگان و اعاظم از فقهاء امامیّه بسیار ممدوح و مستحسن است گرچه اجماعی نیز محقّق نشده باشد، و هر فقیهی با توجّه به مرتکزات ذهنی خود نسبت به بعضی از فقهاء ـ رضوان الله علیهم ـ تمایزاتی را قائل و بدان حسّاسیّت نشان می‌دهد، و آراء

آنها را با تأمّل و دقّت بیشتری مورد نظر قرار می‌دهد، و در صورت اختلاف فتوای خود با آنان رعایت احتیاط را از دست نمی‌دهد؛ و این مسئله در بین فقهاء شیعه کاملاً رائج و دارج بوده و خواهد بود.

 امّا آنچه که موجب تشویش خاطر و نگرانی یک فقیه است اینست که در صورت تباین و تضادّ بین ادلّۀ اجتهادیّه و بین معاقد اجماع، دیگر رعایت احتیاط به چه صورتی محقّق خواهد شد؟

 آیا اگر ادلّۀ شرعیّه بر وجوب و لزوم صلاة جمعه به وجوب عینی و تعیینی دلالت نمودند، و در عین حال اجماع فقهاء بر استحباب آن و یا وجوب کفائی و یا تخییری قائم گشت، مقتضای احتیاط در اینجا چگونه خواهد بود؟ آیا می‌توان فتوا به استحباب آن داد و از ادلّۀ شرعیّه صرف نظر نمود؟ کسی که معتقد است تمامی این اجماعات از حیّز حجّیت ساقط و هیچ ارزشی در مقام استنباط برای فقیه ندارند، چطور می‌تواند حکم به لزوم احتیاط و اخذ به مفاد و مدلول اجماعات را در مقام عمل و انقیاد بنماید؟

 و یا مثلاً اگر ادلّه برای فقیهی بر الزام تکلیف دختران در سنین بیش از نه سال و قریب به بلوغ پسران دلالت نمودند، و در عین حال اجماع فقهاء بر بلوغ آنان عند رؤیت الطّمس و یا رسیدن به نه سال قائم شده باشد، این فقیه در قبال این اجماع چه احتیاطی را باید اعمال نماید؟ آیا باید دختران را در این سنین مجبور به اداء تکالیف نمود؟ و آیا باید سایر آثار مترتّبۀ بر بلوغ را از امثال حدّ و قصاص و غیره بر طفل نه ساله جاری نمود؟!! آیا این معنای رعایت احتیاط در اخذ به اجماع و فتوای فقهاء است؟[[188]](#footnote-188)

 و یا اگر اجماع بر نجاست ماء بئر قائم گشت، آیا مقتضای احتیاط اجتناب از ماء بئر قبل از تطهیر آن خواهد بود؟ پس در این صورت مقتضای ادلّه بر طهارت کجا خواهد رفت؟ و فقیهی که در نزد او عدم انفعال ماء بئر به‌واسطۀ ادلّه به اثبات رسیده است در قبال این اجماع چه خواهد کرد؟ اگر بخواهد بنا به فرمایش شما جانب اجماع را بگیرد پس باید ادلّه را بکناری نهاده، از مفاد و حجّیت آن صرف نظر کند، و اگر به ادلّه عمل نماید عملاً جایی و وقعی برای اجماع ننهاده است.

 در اینجا است که تناقض و تضادّ آشکار و بیّن، بین نتیجه و محصول بحث در مبانی استنباط و اصول با وقوع فقیه در معرکۀ فتوا و اجتهاد، و در نتیجه تسلیم شرایط و جوّ فقاهت بچشم می‌خورد، و این همان خطری است که بارها و بارها در خلال این رساله بدان تذکّر می‌دادیم، و فقهاء بزرگوار و فضلاء گرام را از وقوع در آن برحذر می‌داشتیم؛ و کلام متین و استوار مرحوم محقّق بحرانی ـ رحمة الله علیه ـ به همین نکته و مسئلۀ فوق‌العاده مهمّ و حیاتی در فقه شیعه دلالت دارد.

 راقم سطور با اعتراف و اقرار به عجز و قصور علمی در قبال ذوی البصائر از ارباب فضل و بصیرت، در مراجعه به مدارک و منابع فقهیّه به طهارت ذاتی مطلق انسان از همۀ اصناف و ملل و نحل اذعان می‌نمایم، درحالی‌که شاید در هیچ تألیفی و هیچ کتاب استدلالی فقهیّه‌ای اجماعی به این وسعت و قوّت بر نجاست غیر مسلمین از کفّار و مشرکین اقامه نشده باشد. حال با توجّه به این بیان مرحوم آقای خوئی (ره) و لزوم رعایت احتیاط در اینجا چه باید کرد؟ آیا باید حکم به طهارت اجتهاداً و فتوای به نجاست در مقام عمل را صادر نمود؟ و یا حکم به اجماع را بر عهدۀ ناقلین و محصّلین آن سپرد، و نسبت به ادلّۀ فقهیّه فتوا و اجتهاداً اقدام نمود؟ آیا روایت مستند به امام صادق علیه السّلام مقدّم است و یا نظر فقهی و فتوای فلان مجتهد و فقیه؟

 آیا می‌توان به تبعات و آثار سوء رعایت احتیاط در این‌گونه موارد ملتزم شد؟ و مقتضای رعایت احتیاط در اتّباع از شریعت اسلام و فقه اهل‌بیت عصمت علیهم السّلام عمل به اجماع و رفض ادلّه و حجج شرعیّه است؟

 آنچه که از همۀ این محاذیر بیشتر موجب تشویش خاطر و نگرانی انسان است تشابه این روش و مماثلت آن با روش و دَیدن عامّه در اخذ به فتاوای فقهاء اربعه در قبال متابعت از سنّت و سیرۀ رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم است؛ همانهائی که با شعار و ندای وا سنّةَ عمراه اذکار اذان و اقامه و کیفیّت صلاة تراویح و جواز متعه و عمرۀ تمتّع و ده‌ها مورد دیگر را تغییر دادند، و عملاً و قولاً به مقابله با سنن قطعیّه و سیرۀ متّبعه و ملزمۀ از رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم برخاستند، و حقایق احکام الهیّه و شریعت منزله از جانب مبدأ وحی را مطرود و منکوب نمودند، وَاتَّخَذوا آیاتِ اللهِ هُزُوًا و استَکبَروا عَنها، و به توصیۀ رسول گرامی اسلام نسبت به وجوب متابعت و انقیاد از عترت مطهّر او رکن ثقلین توجّهی ننمودند، و خسران دنیا و هلاکت آخرت را برای خویش فراهم نمودند.

## نتیجه‌گیری از مجموع مباحث اجماع محصّل و منقول

 باری آنچه از مجموع مباحث در مسئلۀ حجّیت اجماع محصّل و بالتّبع اجماع منقول آن به‌دست آمده است اینست:

 اوّلاً: این مسئله به‌هیچ‌وجه سابقه‌ای در فقه شیعه، چه در زمان رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم و چه در زمان ائمّۀ معصومین علیهم السّلام نداشته است، و صرفاً پس از رسول خدا عامّه برای توجیه رفتار ناشایست و خلاف خود جهت تعیین مقام خلافت و اغتصاب حقّ مسلّم و منزّل من عندالله نسبت به وصایت و خلافت و حکومت و ولایت مولی الموالی صاحب ولایت کلّیۀ کبرای الهیّه، أبوالائمّة المعصومین حضرت أمیرالمؤمنین علی بن أبی‌طالب علیهم السّلام اقدام به وضع و جعل این اجماع دروغین و فریبنده و مکّارانه نمودند، و چنانچه از بسیاری از فقهاء مانند محقّق بحرانی و سیّد مرتضی أعلیٰ الله مقامهما گذشت، شیعه نیز در اثبات حجّیت فتاوا و احکام شرعیّۀ خود از آنان اقتباس و به آنان تأسّی نمودند، و تا آنجا به پیش رفتند که آن را مقابل ادلّۀ شرعیّه و حجج فقهیّۀ مأثوره از ائمّۀ هدی صلوات الله علیهم اجمعین قرار داده، بدان عمل نمودند.

 ثانیاً: هیچ یک از طرق مثبتۀ اجماع، چه بر اساس قاعدۀ لطف و چه دخولی و

یا حدسی از اعتبار و شأنیّت استدلال و انارۀ طریق برخوردار نبوده و محکوم به رفض و بطلان می‌باشند.

 ثالثاً: وجوهی را که به عنوان تأیید برای اجماع محصّل نسبت به متقدّمین از اصحاب بر شمردند تماماً عاری از حقیقت و مشحون به تخیّل و وهم می‌باشد؛ چنانچه بسیاری از فقهاء از جمله مرحوم آقای خوئی (ره) به این نکته تصریح نموده‌اند.

 رابعاً: وجود تعارضات کثیره و تناقضات گسترده در اجماعات منقوله جای هرگونه شکّ و تردید را نسبت به استقامت و متانت و استحکام اجماعات محکیّه باقی نمی‌گذارد؛ و نیز استدلال فقهاء بر اجماعاتی که مبتنی بر تمسّک به اصول عملیّه و قواعد کلّیۀ فقهیّه حتّی بر خلاف مفاد و مجرای آنهاست ـ چنانچه گذشت ـ مطلب را برای باحثین و فاحصین روشن‌تر و آشکارتر می‌نماید، و اعتماد آنان را نسبت به نقل اجماعات از فقهاء گذشته بکلّی سلب می‌نماید، و هرچه بیشتر موجب تحیّر و استغراب آنان می‌گردد.

 خامساً: نفس اختلاف مبانی فقهاء در کیفیّت حجّیت اجماع خود دلیلی بر عدم حجّیت آن خارجاً و عیناً و عندالاصحاب می‌باشد؛ زیرا اگر مسئله‌ای به این اهمّیت و عظمت در زمان ائمّه علیهم السّلام ثابت و لا یتردّد بوده است، دیگر چه لزومی برای اقامۀ دلیل و اثبات حجّیت آن آنهم با هزار من سریش می‌باشد؛ مضافاً به اینکه هر کدام از ارباب طریقۀ خاصّه، دیگری را مورد نقد و متّهم به عدم استقامت طریقۀ او می‌نموده است. و این نکته بسیار قابل تأمّل و دقّت است.

 سادساً: کیفیّت بحث درمسائل فقهیّه و نحوۀ برخورد فقهاء ـ رضوان الله علیهم ـ با ادلّۀ شرعیّه و سپس توجّه به اجماع محکیّ در آن مسئله خود دلیل محکمی است بر عدم اعتبار آن، چنانچه بر اهل نظر و رأی مخفی نمی‌باشد، و قدری از آن نیز در طیّ مباحث گذشته ذکر شد.

 سابعاً: عدم توجّه بسیاری از فقهاء نسبت به اجماعیّات به داعی استناد آنها به اصل یا اماره، از کیفیّت تکوّن آنها و معرّفی ماهیّت و هوّیت اجماعات پرده بر می‌دارد،

و در ارتباط با سایر معاقد اجماع از نحوۀ تصوّر و نظرۀ حاکی و ناقل آن خبر می‌دهد، و توجیه معاقد اجماع به شهرت فتوائی چیزی را تغییر نخواهد داد. فقیهی که در معاقد اجماعات خود به اصل و یا مقتضای اماره‌ای تمسّک می‌کند حال او روشن و طرز فکر و استنباط او مشخّص است، و در این‌صورت دیگر چه جای اعتبار برای اجماعات منقولۀ او وجود خواهد داشت.

 ثامناً: از تورّق کتب معهوده در بیان مسئلۀ اجماع به‌دست می‌آید که جمیع محتجّین به آن در مقام بحث و استدلال نظر به کاشفیّت از رأی و فتوای معصوم علیه السّلام دارند، لیکن کلام در کیفیّت انکشاف و نحوۀ طریقیّت آن است، و هیچ‌یک از فقهاء سلفاً و خلفاً قائل به موضوعیّت و استقلال آن نبوده، و در صورت عدم کشف هیچ ارزش و اعتباری را برای آنان قائل نمی‌باشند. ما نیز نسبت به جهت و حیثیّت کاشفیّت همین عقیده و نظر را داریم؛ و اگر چنانچه از اجماعی به‌واسطۀ قرائن و شواهد متقنه و موجبۀ یقین و اطمینان برای فقیهی این جهت محرز گردد شکّی نیست که باید به آن ملتزم، و انصراف از آن بالبداهة من الوجدان شرعاً حرام می‌باشد. لیکن بحث و تمام کلام در انطباق صغری و صدق مصداق است، که در صورت عدم انطباق و قصور دلالت شکّی در لغویّت و بی‌اعتباری آن باقی نمی‌ماند، مانند سایر طرق و امارات؛ و این مسئله در غیر اجماع نیز وارد است، و چه‌بسا انسان از مشاهده و وجدان موضوعی و یا طریق به حکمی از احکام با لحاظ اقتران به شرایط و قرائن خارجیّه علم به صحّت آن موضوع و یا حکم و کشف رأی و نظر امام علیه السّلام پیدا می‌کند، و این مسئله در باب حجّیت علم ذاتاً لا اعتباراً و تنزیلاً به اثبات رسیده است.

 تاسعاً: لحاظ موقعیّت تقوی و ورع و شؤون فقهیّه و عظمت و بزرگواری فقهاء بزرگوار ـ رضوان الله علیهم اجمعین ـ از صدر مقام إفتاء تا کنون نباید موجب تنزّل حیثیّت علمی و اجتهادی ادلّه نسبت به احکام الله و مسائل فقهی و روایات و حجج شرعیّه گردد. اجتهاد در فرهنگ شیعه بر محور اتقان و إحکام و حرّیت در تفکّر و بذل اقصی مراتب جدّ و جهد در استنباط إحکام از مدارک معتبره و مدوّنه است، و

در این راستا هیچ مرز و حدّی را جز تمرکز و توجّه به منابع وحی و مبدأ تشریع نمی‌شناسد. رعایت ادب نسبت به ساحت بزرگان و حَمَلۀ شرع بجای خود ممدوح و محفوظ، و متابعت و انقیاد محض بر محوریّت ولایت اهل‌بیت عصمت به‌نحوی‌که هیچ هدفی جز تبیین مبانی نورانی آنان و هیچ مقصدی جز اظهار و اعلان و تبلیغ مکتب و مرام آنان نباید باشد نیز همواره وجهۀ حرکت و سکون و تفکّر یک عالم دینی و فقیه این مکتب باید واقع شود.

## ایراد بر مجامع فقهی در تأسیس اصل نمودن، قبل از ورود به بحث‌های فقهی

 من باب مثال از جمله مطالبی که سزاوار تذکّر و تنبّه در مجامع فقهی و مدارس اجتهاد و فقاهت است اینکه: قبل از ورود در بحث‌های فقهی و فحص از ادلّه و حجج شرعیّه، اوّلاً بلا اوّل، فوراً استاد به سراغ تأسیس اصل حاکم رفته و با این فرض که در صورت قصور و عدم تمامیّت دلیل نوبت به چه اصلی و قاعده‌ای می‌رسد، و بدون بحث و غور در نفس ادلّه، از اوّل ذهن و فکر طالب و قاری را به سمت و سوئی سوای طریق و مسیر اصلی اجتهاد و استنباط می‌کشانند، و هنوز او را نسبت به ادلّه و مبانی آشنا نکرده بذر خلأ حکمی و قصور دلالت دلیل را در ذهن و نفس او غرس نموده، فکر و ذهن او را از مسیر اصلی منحرف می‌نمایند و نمی‌گذارند که محصّل از اوّل آن‌طور که باید و شاید با اصول حقایق احکام و ملاکات شرعیّه انس و الفت پیدا کند؛ و چه‌بسا اگر از اوّل به همان نحو صحیح و مسیر منطقی خود وارد می‌شد به نظری و رأیی سوای رأی و نظر انتهائی در صورت اوّل دست می‌یافت.

 بیان حقایق نورانی تشیّع هیچ حدّ و مرزی نمی‌شناسد؛ حدّ و مرز او جهل و خرافات و اوهام و تخیّلات است. حدّ او عناد و عصبیّت و انانیّت و خودباختگی در قبال شخصیّتهای کاذب در مقابل شخصیّت امام علیه السّلام است. حدّ او ترس و خوفِ از دست دادن منافع و مصالح دنیوی و عالم غرور و ضلالت است. برای یک عالم شیعی و فقیه مکتب اهل‌بیت علیهم السّلام فقط امام معصوم علیه السّلام حجّیت و سندیّت دارد و بس! و تمامی علماء و فقهاء ـ رضوان الله علیهم ـ از صدر اسلام تا انتهای عالم شرع و تکلیف ریزه‌خوار سفرۀ لا یتناهی امام صادق علیه السّلام‌اند، و فقط چشم

امید بر آن آستان دارند و عنایت و لطف و کرامت از آن درگاه می‌طلبند و بس!

 در نزد یک عالم شیعی تمام شخصیّت‌ها به هر مقدار و هر مرتبه در قبال شخصیّت و شأن یک امام معصوم علیه السّلام پوچ و توخالی و غیر معتبر است، و اصلاً به غیر امام علیه السّلام نباید به فرد دیگری ولو به یک لحظه نظری بیندازد و رأی او را نیز جویا شود و یا از او استمداد بطلبد.[[189]](#footnote-189)

# فصل ششم: مختصری دربارۀ شهرت فتوائی

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

 پس از پایان بحث و بیان خلاصه و محصّل مسئلۀ اجماع، مناسب است مختصری دربارۀ مسئلۀ شهرت فتوائی و میزان تأثیر آن بر روند اجتهاد ایراد شود تا مطلب ناتمام نماند و بحث و فحص در مسئلۀ اجماع از جمیع زوایا و محالّ مربوطه شده باشد.

 مسئلۀ اندراج اجماع در شهرت فتوائی ناشی از ترکیب دو عنصر، یکی نقل اجماعات عدیده از قبل فقهاء شیعه در طیّ قرون و اعصار، و دوّم وجود تعارضات و تناقضات بی‌شمار در معقد اجماع و یا استناد آنها به اصل و یا اماره تحقّق یافته است. وجود فتاوای مخالف مشهور آن را از حوزۀ تعریف و مفهوم اجماع خارج می‌کند (گرچه برخی حتّی وجود رأی مخالف را منافی تحقّق اجماع ندانسته‌اند) و آن را در تحت مصادیق ظنّ به حکم و حتّی قسم اطمینانی آن به نقل برخی از اعاظم در می‌آورد.

## کلام سیّد علی قزوینی در تعلیقۀ بر معالم و مسئلۀ شهرت فتوائی

 مرحوم سیّد علی قزوینی (ره) در تعلیقه بر معالم الاصول چنین می‌فرمایند:

هذا مُضافًا إلَی کَثرَةِ الموهِناتِ القادِحَةِ فی الحُجّیةِ بِاعتبارِ استِلزامِها قُوّةَ احتِمالِ الخَطَإِ فی النَّقلِ الَّتی لا تَنفیهِ أدِلّةُ حُجیّةِ الخَبرِ، و إنّما تَنفی احتمالَ الکِذبِ مِثلُ تَعارُضِ الإجماعَینِ المَنقولَینِ مِن ناقلٍ واحدٍ فی کتابٍ واحدٍ أو فی کتابَینِ، أو مِن ناقِلَینِ مُعاصِرَینِ أو مُتَقارِبَیِ العَصرِ، و مِثلُ کَثرةِ ما یَتَّفِقُ مِن

أنّ العَدلَ یَنقُلُ الإجماعَ علَی قَولٍ فی مَسألةٍ ثُمَّ یَعدِلُ عن هذا القَولِ فی مَوضِعٍ آخَرَ أو فی کتابٍ آخَرَ، و کَثیرًا مّا یَنقُلُهُ فی المَسألةِ مَعَ اشتِهارِ خِلافِهِ عندَ الأصحابِ، أو یَنقُلهُ علَی قَولٍ مَعَ مُخالفَةِ غیرِ واحدٍ أو جَمعٍ مِنَ الأجِلّاءِ و ما أشبَهَ ذَلکَ، مِثلُ کَثرَةِ ما یوجَدُ فی کلامِ المُحقِّقِ و العلّامةِ مِنَ الطَّعنِ فی إجماعاتِ غیرِ واحدٍ مِن ناقِلیها کَالحِلّی و السیّدِ ابنِ زهرةَ و کَذلِکَ الشَهیدُ و نُظراؤُهُ.

و مِن ذلکَ ما قال المُحقّقُ فی مَوضِعٍ مِنَ المُعتَبَرِ: «و مِنَ المُقَلِّدَةِ مَن لَو طالَبتَهُ بِدَلیلِ المَسألةِ استَندَ إلَی الإجماعِ و لَیسَ عِندَهُ إلّا فَتاوَی المَشایخِ الثَّلاثِ یَعنی السیّدَ و المُفیدَ و الطّوسیَّ، فَادَّعَی الإجماعَ لِمُجرَّدِ ذلِکَ مِن جَهَةِ حُسنِ ظَنِّهِ بِهِم و بِفَتاوَیهُم». و یَطعَنُ أیضًا کَثیرًا علَی الإجماعِ المَنقولِ بِأنّهُ إجماعٌ فی مَحَلِّ الخِلافِ.

و إن شِئتَ لاحِظِ المُعتَبرَ فی مَسألَةِ تَحدیدِ الکُرِّ بِثَلاثةِ أشبارٍ و نِصفٍ فی کُلٍّ مِن أبعادِهِ الثَّلاثِ.

و لأجلِ بَعضِ ما ذَکَرناهُ أوَّلَ الشَّهیدُ فی الذِّکرَی علَی ما حَکاهُ صاحِبُ المَعالِمِ کَثیرًا مِنَ الإجماعاتِ المَنقولَةِ بِتَأویلاتٍ عَدیدَةٍ مِن إرادَةِ الشُّهرَةِ أو عَدَمِ الظّفَرِ علَی المُخالِفِ حینَ النَّقلِ، أو إرادَةِ الإجماعِ علَی الرِّوایَةِ و تَدوینِها فی کُتُبِ الحَدیثِ و نَحوِ ذلِکَ.

و لکن لا یَذهَب عَلَیکَ أنّهُ لا یَلزَمُ مِمّا أنکَرناهُ مِن وَجهِ الحُجّیةِ سُقوطُهُ علَی إطلاقِهِ عن الحُجّیةِ رأسًا، بَل حَیثُ أفادَ الظَّنِّ بِالحُکمِ الشَّرعیِّ یَدخُلُ فی عِنوانِ الظَّنِّ الإطمئنانیِّ الَّذی نَقولُ بِحُجّیتِه.[[190]](#footnote-190)

 در این بیان هم‌چنان‌که مشهود است پس از انکار حجّیت اجماع به‌واسطۀ عدم اعتبار علل مکوّنۀ آن به عنوان دلیل مستقل و حجّت شرعیّه در قبال کتاب و سنّت، از حیث اندراج در تحت ظنّ اطمینانی اکتساب حجّیت و دلالت را نموده، و مانند سایر ادلّه نسبت به آن لحاظ و توجّه می‌شود. یعنی پس از آنکه ملاک در حجّیت

اجماع که همان جنبۀ کاشفیّت آن بود به جمیع طرق مثبته محل منع و ردع و انکار قرار گرفت، طبعاً با وجود اتّفاق آراء فقهاء کثیر بر حکم واحد مع قطع النظر عن وجود المخالف بل مخالفین مسئلۀ شهرت فتوائی با لحاظ ملاک حجّیت از طریق دیگر مورد بحث واقع شده است، و آن نه جنبۀ کاشفیّت مدّعاة از رأی معصوم علیه السّلام چنان‌که در مبحث اجماع مدّ نظر بوده است، بلکه از جنبۀ ملاک اماریّت و حصول ظنّ اطمینانی این بار محطّ بحث و نقد واقع می‌شود.

 مرحوم محقّق قزوینی (ره) سپس می‌فرمایند:

... و أمّا الرّابِعةُ: فَلأنَّ غایَةَ ما ثَبَتَ بِالمُقَدَّماتِ الظَّنیَّةِ الإجتِهادیّةِ المُنضَمَّةِ إلَی الإتِّفاقِ فی مَحَلِّ وُجودِها، إنَّما هی المُلازمَةُ الظَّنیَّةُ و هی لا تَزیدُ علَی الظَّنِّ الإطمِئنانیِّ بِالحُکمِ الواقِعیِّ و لا کَلامَ لَنا فی الحُجّیةِ بِهذا الإعتِبارِ کَما نَبَّهنا علَیهِ سابقًا.[[191]](#footnote-191)

 ایشان پس از نفی حجّیت اجماع به ملاک کشفیّت حکم به اعتبار و حجّیت به ملاک حصول ظنّ اطمینانی نمودند. البتّه بحث در این مرتبه و اینکه آیا تحقّق ظنّ بأیّ نحو کان ولو اینکه دلیل شرعی بر اعتبار او وارد نشده باشد و از نظر میزان قرب به علم و بعد آن و درجات ظنّ نسبت به مرتبۀ شکّ و تردید حجّت و اعتبار داشته باشد موکول به فرصتی دیگر و از طور بحث در این رساله خارج است، لیکن آنچه مسهّل الخطب است اینکه اناطۀ حجّیت اجماع بر حصول ظنّ اطمینانی در فرمایش ایشان خود روزنۀ امیدی را در رفع برخی از شبهات و تردیدها در کلام ایشان به‌وجود می‌آورد.

## التزام به حصول ظنّ اطمینانی فقط از طریق اجماع یا شهرت فتوائی محلّ تأمّل است

 و امّا تحقیق در فرمایش ایشان نکاتی را نفیاً و ثبوتاً ایجاب می‌کند.

 شکّی نیست که حجّیت ظنّ در مقام انسداد برای معتقدین به آن یک اصل مفروغٌ عنه و مبنای در استنباط فروع به شمار می‌رود، چه از نظر شرعی دلیلی برای

آن قائم شده باشد نظیر اعتبار خبر عدل یا نشده باشد، زیرا بناء و سیرۀ عقلائیه حاکم به اعتبار آن با فقد دلیل معتبر می‌باشد.

 امّا برای نافین به مبنای انسداد، حجّیت نفس حصول ظنّ بأیّ نحو کان محلّ تردید و تأمّل است. من باب مثال ظنّ حاصل از مدرکی غیر معتبر و یا حاصل از تنبّؤات و منامات و غیر ذلک، و یا تفؤل به قرآن کریم که در تمامی این موارد فقیه باید با دید بیشتر و بصیرت نافذ و اتّباع از اصول و ادلّه نسبت به آن قیام و اقدام نماید.[[192]](#footnote-192)

 مطلبی که باید در اینجا مطرح شود اینست که حصول ظنّ اطمینانی از یک شهرت فتوائی، چه در قالب اجماع و چه بدون عنوان اجماع به معنای قصور احتمال مخالف از کفایت اعتبار و وفاء به دلالت است؛ زیرا با فرض وجود دلیل مخالف و تمامیّت آن دیگر مفهوم و معنائی برای اجماع منقول و یا شهرت فتوا و یا هر ظنّ دیگر باقی نمی‌ماند، و با فرض دلالت دلیل معتبر دیگر کدام ظنّ است که بتواند در مقام مقابله و قیاس در برابر آن عرض اندام نماید؟ و در اینجا باید از ایشام سؤال

شود: اینکه اجماع منقول با فرض انکار حجّیت و اعتبار شرعی آن باز موجب ظنّ اطمینانی در مقابل دلیل معتبر شود جمع بین متناقضین و متضادّین نخواهد بود؟ زیرا در صورت نفی اعتبار اجماع چگونه می‌توان اطمینان به صحّت و حکم واقع را در قبال دلیل و حجّت معتبر شرعی به‌دست آورد؟

 حصول اطمینان و اعتماد نفس نسبت به حکمی از احکام یک امر تکوینی و تصدیق به انطباق در ظرف ذهن است و آن با اعتباریّت و تنزیل سازگاری ندارد، مگر اینکه حصول ظنّ نوعی را بجای ظنّ اطمینانی موجب تنجّز بدانیم و هو کما تری.

 و امّا اینکه در حصول ظنّ اطمینانی ممکن است اجماع و یا شهرت فتوائی در بعضی از موارد نقش داشته باشند اشکالی وارد نیست؛ زیرا پیوسته این مسئله مطرح شده است که بحث در کلّیت کبری و صحّت آن نیست بلکه تمام کلام و نقد و ایراد در این باب متوجّه صغرای قیاس است، و أنّی لنا بإثباته. اجماع و شهرت فتوائی که سهل است، اگر ظنّ اطمینانی حتّی از وجود روایتی مرسل و غیر معتبر بر اساس ضوابط و مبانی مقرّره (لیکن به‌واسطۀ حصول شرایط و قرائن و شواهد حال) حاصل شود آن متّبع و مرجّح خواهد بود، و در این مسئله نظر و رأی ما با ایشان تفاوتی ندارد. امّا اینکه از میان این همه وسائط و طرق مثبتۀ ظنّ اطمینانی ما فقط به اجماع نظر بیندازیم و مسئله را به عنوان یک طرح کلّی و قابل توسعه نسبت به همۀ موارد مطرح نکنیم محلّ تأمّل است. و اگر مسئله به عنوان سِعی آن بتواند همۀ موارد موجبۀ ظنّ اطمینانی را به لباس حجّیت و اعتبار متلبّس نماید پس ذکر اجماع دیگر چه لزومی خواهد داشت.

## اعتماد بعضی از بزرگان نسبت به أعاظم ثلاثه به‌جهت ورع و علمیّت آنها

 بنابراین از ماحصل مطالب و فرمایشات مرحوم محقّق قزوینی (ره) با توجیه و تفسیری از ناحیۀ ما استفاده می‌شود که: اجماع چه منقول و چه محصّل آن به‌هیچ‌وجه من الوجوه از مرتبۀ اعتبار و حجّیت شرعی بهره‌ای نداشته، و کلاً ساقط و باطل می‌باشد؛ لیکن اگر به‌واسطۀ شواهد و قرائن دیگر در بعضی از موارد موجب ظنّ اطمینانی گشت می‌تواند مورد استناد فقیه قرار گیرد. و در این جهت هیچ تفاوتی بین اجماع و شهرت فتوائی و خبر مرسل و غیر معتبر و سایر وسائط و طرق نمی‌باشد.

 بلی، چه‌بسا ممکن است افرادی به لحاظ اعتقاد وثیق و اعتماد بلیغی که نسبت به برخی از فقهاء از حیث مقام قدسی و تقوی و علمیّت و رعایت ورع و احتیاط داشته باشند به فتوای صادره از آنان مانند رأی و حکم امام معصوم علیه السّلام نظر بیندازند، چنانچه این مطلب از فقهاء پس از مرحوم شیخ طوسی (ره) نسبت به شخص ایشان کراراً نقل شده است، و نظیر آن را مرحوم آقای خوئی (ره) نیز نقل می‌فرمایند:

... و فیهِ أنَّ ذَلِکَ إنَّما یَتِمُّ فیما إذا کان المَرءوسونَ مُلازِمینَ لِحُضورِ رَئیسِهِم کَما فی المِثالِ، و إنَّی ذلِکَ فی زَمانِ الغَیبةِ. نَعَم المُلازَمَةُ الإتِّفاقیَّةُ ـ بِمَعنَی کَونِ الاتِّفاقِ کاشِفًا عن قَولِ الإمامِ علیه السّلام أحیانًا مِن بابِ الإتِّفاقِ ـ مِمّا لا سَبیلَ إلَی إنکارِها، إلّا أنَّهُ لا یَثبُتُ بِها حُجّیةُ الإجماعِ بِنَحوٍ الإطلاقِ، فَإنَّ استِکشافَ قَولِ الإمامِ علیه السّلام مِنَ الإتِّفاقِ یَختَلِفُ بِاختِلافِ الأشخاصِ و الأنظارِ. فَرُبَّ فَقیهٍ لا یَرَی المُلازمَةَ أصلًا، و فَقیهٍ آخَرَ لا یَرَی استِکشافَ رَأیِ المَعصومِ إلّا مِنَ اتِّفاقِ عُلماءِ جَمیعِ الأعصارِ، و فَقیهٍ ثالثٍ یَحصُلُ لَهُ الیَقینُ مِن اتِّفاقِ الفُقَهاءِ فی عَصرٍ واحدٍ، أو مِن اتّفاقِ جُملَةٍ منهم. و قد شاهَدنا بَعضَ الأعاظِمِ أنّهُ کان یَدَّعی القَطعَ بِالحُکمِ مِنِ اتِّفاقِ ثَلاثَةِ نَفَرٍ مِنَ العُلماءِ، و هُمُ الشَّیخُ الأنصاریُّ و السیّدُ الشیرازیُّ الکَبیرُ و المَرحومُ المیرزا محمّدّ تقی الشیرازی قَدَّس اللهُ أسرارَهُم، لاعتِقادِهِ بِشِدَّةِ وَرَعِهِم و دِقَّةِ نَظَرِهِم.[[193]](#footnote-193)

 البتّه پر واضح است که این شدّت اعتقاد بعض الأعاظم نسبت به أعاظم ثلاثه قدّس الله أسرارهم مطلبی است که به خود ایشان مربوط می‌شود و هیچ دلالت و قوّتی را نسبت به حکم واقعی برای سایر مجتهدین فراهم نمی‌آورد.

## ایجاد اطمینان برای مجتهدی از اتفاق اعاظم ثلاثه، مستلزم قطع به حکم برای سایرین نیست

 اشکالی که بر این عالم و فقیه وارد است اینکه: شرعاً و منطقاً نتیجه تابع اخسّ مقدمات است. اگر این اعاظم ثلاثه فتوایشان ناشی از صفای باطن و نورانیّت ضمیر و اتّصال با مبدأ وحی و تشریع و اخذ حکم و فتوا از منبع و مشرب ولایت باشد، پس

بنابراین اتّفاق آنها دیگر چه معنا و مفهومی خواهد داشت؛ زیرا در این‌صورت هر کدام از آنها به تنهائی و منفرداً می‌تواند واجد حجّیت فتوا و اعتبار واقعی باشد، و لا یقول به ابدًا.

 و اگر این اتّفاق ناشی از مراتبی مادون مرتبۀ مذکوره از رعایت احتیاط و دقّت نظر و امثالهما باشد، باید اقرار و اعتراف کرد که هیچ ملازمه‌ای بین اتّفاق این اعاظم ـ رضوان الله علیهم ـ و بین رأی معصوم علیه السّلام وجود نخواهد داشت؛ زیرا تمام محسّنات و امور مذکوره در مقام سعه و استطاعت و ظرفیّت محدود بشری شکل و انجام می‌یابد نه بیشتر و بالاتر، درحالی‌که مسئله در امام معصوم علیه السّلام غیر از این است. امام معصوم علیه السّلام اصلاً در مرتبۀ دقّت نظر و احتیاط و ورع و امثالها نیست؛ او در مرتبۀ اتّصال به عالم تشریع است، و این چه ارتباطی به دقّت نظر و اورعیّت و ضبطیّت و اینها دارد؛ او اصلاً برای بیان احکام فکر و تأمّل نمی‌کند و به ادلّه مراجعه نمی‌کند تا حکم را از مأخذ آن استخراج نماید.

 اشکال دیگری که مترتّب بر ایراد اوّل است اینکه: یا تمام آراء فقهی و فتاوای این سه بزرگوار متّحد و متّفق است، یا اینکه در بعضی از موارد. مورد اوّل که قطعاً منتفی و مردود است؛ پس در قسم دوّم یا باید معتقد شد که رعایت دقّت و حصول ضوابط و شرایط اعتبار فقط در موارد اتّفاق است نه در مواردی که هر کدام به حکمی و فتوائی متفرّد و منحاز از دیگری می‌باشند، و یا اینکه این احتیاط و ورع و دقّت در همۀ اوقات و همۀ فتاوی ملحوظ است. طبعاً قسم اوّل نیز منتفی می‌باشد بالبداهة من الوجدان، و در قسم دوّم چطور در صورت اتّفاق فتوای آنها مطابق رأی امام علیه السّلام، و در صورت تفرّد مخالف است؟!

 و اگر منشأ در صدور فتوا در دو حالت متفاوت واحد باشد، چگونه نتیجۀ آن که أخسّ مقدّمات است متّصف به أشرف و اعلای مراتب شرف و قرب می‌شود؟

 لیکن از آنجا که در بعضی از روایات اشاره به أقربیّت مشهور در قبال غیر مشهور شده است مناسب است نسبت به این مطلب مختصراً توضیحی داده شود.

## اهمّیت استناد روایت به امام علیه السّلام

 آنچه که از روایات، چه به لفظ اجماع و چه به لفظ مشهور نسبت به وثاقت حکم وارد شده است در بیان رجحان خبر و حدیث عند تعارض الخبرین است. مثلاً در روایت: المُجمَعُ عَلَیهِ مِن أصحابِکَ فَیُؤخَذُ بِهِ مِن حُکمِنا و یُترَکُ الشّاذُّ الَّذی لَیسَ بِمَشهورٍ عندَ أصحابِکَ، فَإنَّ المُجمَعَ عَلَیهِ لا رَیبَ فیهِ؛ حضرت در ذیل آن می‌فرماید: إنَّما الأُمورُ ثَلاَثَةٌ: أمرٌ بَیِّنٌ رُشدُهُ فَیُتَّبَعُ، و أمرٌ بَیِّنٌ غَیُّهُ فَیُجتَنَبُ، و أمرٌ مُشکِلٌ یُرَدُّ عِلمُهُ إلَی اللهِ.‌[[194]](#footnote-194)

 شکّی نیست که منظور امام علیه السّلام در این فقره روایت و حدیث وارد از معصوم علیه السّلام است، زیرا امام علیه السّلام بر امر مشکل مترتّب نموده ردّ به حکم الله را؛ و معنا ندارد انسان در یک مسئله چه حکمی و چه اعتقادی اشکالی را ملاحظه نکند تا پاسخش را به خدا ارجاع دهد. یا آن حکم و اعتقاد از ناحیۀ شارع رسیده یا خیر، و امّا آنچه که در حلّ و بیان آن درمی‌ماند آیات متشابهات و روایات معضله است که باید آنان را به خدا ارجاع داد.

 مضافاً اینکه در روایت از حدیث مرویّ از امام علیه السّلام سؤال شده است و امام علیه السّلام مترتّب بر آن، أمرٌ بیّن رُشدُه را بیان فرمودند. یعنی روایتی که صدورش از معصوم علیه السّلام مقطوع باشد، در قبال روایتی که صدورش منفی و یا به‌جهت تقیّه صادر شده است. فعلیهذا تفاوتی بین لفظ اجماع و شهرت در لسان روایت نمی‌کند؛ زیرا عبارت و اترُکِ الشّاذَّ النادِر در مقابل مجمعٌ علیه معنائی جز همان محتمل الصّدور در مقابل قطعی أو مظنون الصّدور ندارد.

 بر این اساس می‌توان گفت: در این روایت امام علیه السّلام در مقام ترجیح و تفضیل روایت مجمعٌ علیه و مشهوره بر شاذّ و نادر نیست، بلکه اساساً روایت نادره در مقابل مجمعٌ علیه از درجۀ اعتبار خود بخود ساقط است. زیرا شکّی نیست که اصل

اوّل در مقبولیّت و اعتبار روایت مأثوره از امام علیه السّلام قبل از مقام دلالت بر مفهوم لحاظ استناد آن به امام علیه السّلام است. چه‌بسا ممکن است انسان به عباراتی عالیة المضامین و رفیع المنزله برخورد کند ولی مستند به معصوم علیه السّلام نباشد؛ صحّت و اتقان یک مضمون عالی و عبارت راقی بجای خود، و انتساب یک خبر و عبارت به امام علیه السّلام بجای خود. و لذا در ما نحن فیه آنچه بیش از نفس حکم و رأی حاصل از مضمون حدیث و روایت برای فقیه ملاک و معتبر است استناد آن به منبع وحی و تشریع است، و در صورت تعارض بین دو روایت قطعاً حجّیت و اعتبار با آن حدیث خواهد بود که از نقطه نظر صحّت انتساب و شرایط سندیّه از ضبطیّت و عدالت و فقاهت و کثرت روات و غیرها بر دیگری راجح باشد.

 و امّا اگر در این مطلب تفاوتی در بین نباشد، و یا اینکه روایت غیر معموله عند الاکثر راجح باشد، دیگر شهرت فتوائی هیچ ارزش و ملاکی را در مقام ترجیح به وجود نخواهد آورد؛ و به صرف عمل اصحاب و ادّعای احتمال وجود قرائن حکم فقهی اثبات نمی‌شود، و مجتهد ملزم به اطاعت و اتّباع و تقلید از رأی و فتوای آنان نمی‌گردد. چه‌بسا ممکن است این شهرت بر اساس رأی خطا و اشتباه در فهم و مراد با توجّه به ارتکازات و حصول شرایط خاصّ برای فقیه تحقّق یافته باشد، و دیگران بر اساس اعتماد و وثوق به او بدان عمل نموده تا اینکه کم‌کم به‌صورت یک رأی و فتوای مشهور درآمده، و بالطّبع روایت مستنده نیز بر این اساس بر روایت راجحۀ بر او تفوّق یافته است؛ و این مسئله نه تنها هیچ بعدی از نظر تحقّق خارجی ندارد، بلکه چه‌بسا برای آن می‌توان امثال و نُظرائی بر شمرد، چنانچه در فتاوای مشهوره پس از شیخ طوسی (ره) این‌چنین فرموده‌اند.

 و اینکه در بین السنه معروف است: اگر اصحاب از روایتی ولو صحیح السّند إعراض نمودند دلیل بر وجود خللی و نقصانی در آن است، و کلمّا ازدادَ صحّةً ازداد بُعدًا، بنحو کلّی و عام مورد قبول و مستند نمی‌باشد.

## علّت إعراض اصحاب از روایات به ظاهر صحیح السند

 دلیل بر إعراض اصحاب چنانچه از مطاوی کلمات فقهاء ـ رضوان الله علیهم ـ به‌دست می‌آید دو چیز است:

 اوّل: اعتماد و وثوق به اصحاب ائمّه علیهم السّلام در ضبط و نقل اخبار و احادیث مرویّه بدون دخل و تصرّف در مضامین آنها، که شرط إحراز عدالت و ورع در نقل اخبار می‌باشد.

 دوّم: قرب عهد زمان آنها با زمان ائمّه علیهم السّلام، که این خود دلیلی قابل تأمّل جهت ادراک و برداشت جوّ عام و حاکم بر احکام شرعیّه در بین شیعه است؛ و در حقیقت می‌توان این نکته را دلیل اساسی بر ترجیح فهم و برداشت اصحاب بر روایت مأثوره (گرچه صحیح السّند و معتبر از حیث انتساب و استناد به امام علیه السّلام) دانست.

 این نکته گرچه در بدو تصوّر و طرح آن مطلبی قابل توجّه و درخور تأمّل می‌نماید، لیکن با توجّه به تاریخ فقه و حدیث شیعه و روند نشر و اشتهار و گسترش احکام در زمان ائمّه علیهم السّلام و حتّی پس از آن، عدم اتقان و صحّت آن بخوبی روشن می‌شود؛ زیرا:

 الف: تتبّع و فحص در تاریخ حدیث این مسئله را روشن می‌نماید که اوّلاً: در زمان حکومت جائرۀ خلفاء، فقه شیعه از نقطه نظر استقلال و قوام خاصّ به خود، چنانچه در زمان فعلی و به‌واسطۀ تبویب و تبیین فقهاء ـ رضوان الله علیهم ـ استوار و رائج و ممتاز گشته است جایگاهی در بین شیعه نداشته است، و با فقه عامّه در بسیاری از موارد مخلوط و ممزوج بوده است؛ و این مسئله به‌واسطه غلبۀ حکومت ظالمانۀ بنی‌امیّه و بنی‌مروان و ایجاد محیط رعب و اختناق و حبس و قتل و تهجیر به‌وجود آمده بود، به حدّی که تشتّت آراء و اختلاف در حکم حتّی در میان فقهاء شیعه و روات احادیث و بزرگان از اقوام و ملل رائج و عادی بوده است؛ تا اینکه کم‌کم در زمان صادقین علیهما السّلام فرصتی به‌دست آمد تا حضرات معصومین علیهم الصّلوة و السّلام توانستند مبانی و فروع فقه آل‌محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم را به

اصحاب و روات حدیث منتقل نمایند.

 بنابراین می‌توان گفت: تا زمان صادقین علیهما السّلام اصلاً مکتبی به نام مکتب علمی و فقهی اهل‌بیت علیهم السّلام وجود نداشته است، و یا اگر بوده است بسیار محدود و در شدّت خفاء و تقیّه و نهایت کتمان و مضیقه بوده است.[[195]](#footnote-195) و بر این مسئله می‌توان بعد مسافات و صعوبت مسافرت به بلاد و دسترسی به منبع و شریعۀ فقه و مکتب را افزود؛ و این مسئله حتّی در زمان خود امامین همامین و پس از آنان نیز استمرار و استدامه داشته است، چنانچه در زمان پس از ائمّه علیهم السّلام إلی زماننا هذا مسئلۀ اختلاف حکم بین فقهاء تا حدّ تعارضِ تقابل و حرمت و وجوب نیز ثابت و محقّق است، و کم له من نظیر.

## علّت اختلاف در حکم در زمان ائمّه علیهم السّلام توسّط آن حضرات

 و ثانیاً: مسئلۀ اختلاف در حکم در زمان ائمّه علیهم السّلام نه تنها امری مستبعد و دور از انتظار و توقّع نبوده، بلکه چه‌بسا این مطلب توسّط خود حضرات معصومین علیهم السّلام، حِفظاً لِدِماء الشّیعةِ و صیانتِهم عَن التَّعرُضِ و الصّدمةِ[[196]](#footnote-196) مطرح شده و دامن

زده شده است؛ و پر واضح است هم‌چنان‌که یک راوی مثل أبان حدیثی را از امام علیه السّلام نقل کرده، راوی ثقه و عدلی چون محمّد بن أبی‌عمیر خلاف آن را شنیده و نقل کرده است، و طبعاً هر دو روایت توسّط اصحاب منتشر و معمولٌ بها واقع گردیده است، و چه‌بسا در برخی موارد حکم ثالثی نیز از حضرات صادر گشته است. اینجاست که می‌توان ادّعا نمود: این مسئله که چنانچه اصحاب از فحوای روایت و مضمون حدیث حکم خاصّ و مفهوم معیّنی را برداشت کرده باشند برای فقهاء خلف و مجتهدین آینده می‌تواند به‌عنوان یک حجّت مستند شرعی و دلیل متقن لا یردّ و لا یتبدّل فقهی مورد استناد قرار گیرد کاملاً موهون و بی‌اساس می‌باشد.

 بدیهی است استنباط فحوای حدیث و مراد از روایت چنانچه ذکر شد بر حسب میزان مرتکزات و اصول مفروغۀ هر فرد ممکن است اختلاف داشته باشد؛ و هم‌چنان‌که در شرایط فعلی دو مجتهد با دو طرز فکر متفاوت و دو نوع نگرش و منظر

به اصول و مبانی احکام از همین روایاتی که در کتب فقهاء و محدّثین ـ رضوان الله علیهم ـ موجود است دو حکم متفاوت و متعارض می‌نمایند، چرا این مطلب در زمان خود ائمّه علیهم السّلام نبوده است؟ آیا روات احادیث و فقهاء عصر حضور ائمّه علیهم السّلام تماماً از یک طرز فکر و یک بینش و یک رویّه در فهم حدیث و ادراک حکم و استنباط فتوا برخوردار بوده‌اند؟ و آیا به صرف اینکه آنان در زمان امام علیه السّلام بوده‌اند، هیچ تمایز و افتراقی در فهم و عمل به روایات برای آنان وجود نداشته است؟! پس این همه اختلاف در بین اصحاب از کجا آمده است؟

 آیا استنباط حکم به طهارت اهل‌کتاب از روایت معروفۀ از حضرت رضا علیه السّلام با کنیز نصرانی در بیت آن حضرت که رأی و فتوای بسیاری از فقهاء شیعه است چه اثری را در ردّ و انکار و توجیه این روایت و حکم به نجاست اهل‌کتاب در نزد برخی از فقهاء شیعه ـ رضوان الله علیهم ـ داشته است؟ طبیعی است که همین اختلاف در برداشت و تفاوت در ادراک مراد و مقصود امام علیه السّلام از قول و فعل او در زمان آنان وجود داشته است، و لذا ما تفاوت در فتوا را در حدّ تناقض در بین اصحاب و آراء آن مشاهده می‌کنیم.

## مراد از خُذ بما اشتَهَر بَین اصحابِکَ ترجیح سندی است نه فتوائی

 ب: اگر ملاک صدق حدیث و حجّیت فتوا کیفیّت فهم اصحاب در زمان ائمّه علیهم السّلام بوده باشد، پس چرا در احادیث وارده در مسئلۀ قضاء و ارجاع امام علیه السّلام به أفقه و أعلم در مقام تعارض، مسئلۀ اشتهار در فتوا بین اصحاب و اختلاف آراء بین عدول از فقهاء و معروفین در فتوا به عنوان اصل مسلّم پذیرفته شده است؟ و اگر قرار باشد فتوای به خلاف ولو از بزرگان حدیث امری رائج و دارج بوده، و با وجود احادیث مرویّۀ معتبره بین أیدیهم هیچ عیب و منقصتی متوجّه آنان نباشد، پس چگونه نظر و رأی آنان با وجود احتمالات گوناگون و شبهات کثیره از عدم ادراک صحیح مسئله و یا مرجوحیّت مدرک و مستند، و یا احتمال تقیّه و یا متابعت از معتمد بدون لحاظ موازین نقل و اتّباع ـ چنانچه از تابعین و متأخّرین از شیخ طوسی گذشت ـ می‌تواند حجّت و مستند شرعی برای مجتهد در مقام اجتهاد شود؟

 ج: اگر چنانچه عمل مشهور و قدماء اصحاب قریب العهد به زمان امام علیه السّلام ملاک حجّیت و استناد باشد، چرا این مسئله مورد توجّه فقهاء، اعمّ از قدماء و متأخّرین از اصحاب قرار نگرفته، و با وجود شهرت آراء آنان فتوا به خلاف داده و هیچ توجّهی به این اصل ننموده‌اند؟ چنانچه در نزح ماء بئر و یا زکات در مال یتیم و امثاله مشاهده می‌شود.

 د: چنانچه قبلاً گذشت رجحان شهرت و یا اجماع فتوائی اصحاب زمان ائمّه علیهم السّلام و یا قدماء از فقهاء پس از عصر غیبت بر اساس وجود دلیل معتبر و مستند شرعی مخفی از أنظار صرفاً یک تصوّر در عالم خیال و وهم بیش نیست، و آنچه از این قبیل موارد و فتاوی به دست ما رسیده است تماماً مستند به دلیل و مدرک شرعی بوده است؛ گرچه آن از نظر مجتهد مخدوش و ضعیف بوده است. فلهذا به صرف اتّفاق جمعی از اصحاب و یا فقهاء متقدّم حکم به مسئله‌ای نمودن و اصول مسلّم استنباط و حجّیت دلیل را نادیده گرفتن در شأن یک فقیه و مجتهد به مبانی و موازین اجتهاد نمی‌باشد.

 بر این اساس روایت مرفوعۀ زراره که می‌فرماید: خُذ بِما اشتَهَرَ بَینَ أصحابِکَ،[[197]](#footnote-197) اشاره به همین ملاک و مناطی که ذکر شد دارد؛ یعنی روایتی که از نظر سند و مرجّحات انتساب بر دیگری ترجیح داشته باشد نه از نظر فتوا و رأی مجتهدین. وگرچه برخی از اعلام با اتّکاء به عدم استناد مقبوله و مرفوعۀ زراره حجّیت شهرت را منتفی دانسته‌اند، لیکن حقّ مسئله آن است که صرف نظر از صحّت انتساب و یا عدم آن، نفس شهرت روایی موجب رجحان بر غیر خواهد شد، چه رسد به اینکه بر این ملاک نیز این روایات موجود است.

 این بود بحث مختصری راجع به مسئلۀ شهرت و عدم حجّیت آن در مقام فتوا،

و حجّیت آن نسبت به إسناد روایت به امام علیه السّلام همان‌طور که عرض شد.

 آنچه از مجموع بحث‌های گذشته در مسئلۀ اجماع حاصل می‌شود اینکه:

 به‌طور کلّی یک هم‌چنین مسئله‌ای در زمان رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم نبوده است، و عباراتی که از آن حضرت در مجامیع خبری و سنن وارد است بر فرض صحّت انتساب دلالت بر امر ضروری و لا ینکر بین جمیع الفرق دارند، چنانچه توضیح امام علیه السّلام بر این مبنا استوار است. و این مسئله در زمان خلافت غاصبه و جائرۀ خلفای ثلاثه پس از رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم ابداع شد، و نظیری برای آن در طول امامت و ولایت ائمّۀ هدی صلوات الله و سلامه علیهم یافت نمی‌شود؛ و چنانچه مرحوم سیّد مرتضی أعلیٰ الله مقامه تصریح فرموده است این مسئله در فقه شیعه برای مقابله با اجماعات اهل‌سنّت تدخّل یافته است، و از این جهت هیچ ارزش مدرکی و حجّیت شرعیّه نداشته، و به کلّی از درجۀ اعتبار ساقط می‌باشد.

 عبارات و کلمات فقهاء بزرگوار ـ رضوان الله علیهم اجمعین ـ چنانچه مشروحاً و مفصّلاً گذشت حکایت از عدم توانائی آن در مقام انطباق و تعیین مصداق دارد، گرچه بسیاری از آنان در مقام فتوا و عمل به اجتهاد بر خلاف مبنای موضوعۀ خود جانب احتیاط را در عمل به مقتضای اجماع از دست نداده‌اند، چنانچه از مرحوم آقای خوئی (ره) نقل گردید.

## فحص در موضوعات و مبانی علمی، از ضروریات حوزه اجتهاد و استنباط مکتب اهل‌بیت

 ایرادات و اشکالاتی که بر قلم حقیر نسبت به ساحت علم و فقاهت وارد گردیده است إن‌شاءالله در راستای تصحیح و تحکیم مبانی تشیّع و ولایت و حفظ حریم اجتهاد و استنباط در مکتب اهل‌بیت و رعایت موازین و مبانی رصین تشیّع و اتّباع از فرامین و ملاکات متّخذۀ از منابع وحی و مآخذ تشریع بوده باشد، و خدای نکرده به‌هیچ‌وجه قصد و غرض بر اهانت و تنزیل مقام علمی و فقهی و وثاقت آنان نبوده و نخواهد بود؛ شَکَّر اللهُ مَساعیهَمُ الجَمیلةَ و أسکنَهم بُحبوحة جنّاتِه معَ مَوالیهِم و قادتهِم أئمّة المَعصومینَ صلواتُ الله و سلامُه علیهم أجمعینَ و جَزاهمُ الله جمیعًا عن الإسلامِ و المسلمین خیرَ جزاء العالِمین و العامِلین.

 در عین حال این‌جانب خود را مبرّای از عیب و نقص و قصور و تقصیر نمی‌دانم، و امیدوارم در پی انتشار این اثر به ساحت علم و درایت از بیان مواقع نقد و نظر و ارائۀ بیانات ارزشمند بزرگان و فضلای گرامی محروم نگردم تا در نشر مجدّد و تجدید نظر از آنها بهره‌مند گردم.

 ولی از آنجا که بحث و فحص در موضوعات و مبانی مختلفۀ علمی در حوزۀ فقه و اعتقاد یک اصل مسلّم و ضروری در اشتغالات علمی اهل علم و ادب محسوب می‌شود، تقاضا و استدعای حقیر از علماء و فقهای گرانقدر آن است که چنانچه نسبت به محتوی و مطالب مطروحه نظری مساعد و رأیی موافق داشته باشند، برای تغییر و تحوّلی چشم‌گیر در عرضۀ مبانی اجتهاد اقدامی متین و اساسی را پایه‌گذاری نمایند، باشد که در اثر این تحوّل و تبدّل جوهری نتایج و فروعات ثمینی به عرصۀ فقه و اجتهاد تقدیم گردد؛ و من الله التّوفیق و علیه التّکلان.

 زیرا ادراک این حقیقت که مدارک و مآخذ اجتهاد منحصر در کتاب و سنّت و تا حدودی به مساعدت عقل در مستقلاّت عقلیّه می‌باشد نگرش نوینی را نسبت به مواجهه با ادلّۀ استنباط برای مجتهد به‌وجود می‌آورد، و او را در فضائی باز و بدور از هرگونه مضیقۀ فکری در وصول به حکم الله واقعی رها می‌سازد، و تنها محور و مدار او را بر ارتکاز بر آثار وارده از حضرات معصومین علیهم السّلام قرار می‌دهد، و هیچ شخصیّت و مقامی را در قبال شخصیّت و موقعیّت صاحبان ولایت کبرای الهیّه بحساب نمی‌آورد، و با فراغ بال به نقد و امضاء آثار بزرگان و فقهاء آل‌محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم بدون هیچ تشویش و اضطرابی می‌پردازد، و اینست رمز حیات ابدی و اعتلای کلمۀ حقّۀ: یا علیُّ! أنتَ و شیعَتُکَ هُمُ الفائِزونَ یَومَ القیَمَةِ.

 إلَهی فَاجعَلنا مِنَ الَّذینَ تَرَسَّخَت أشجارُ الشَّوقِ إلَیکَ فی حَدائِقِ صُدورِهِم، و أخَذَت لَوعَةُ مَحَبَّتِکَ بِمَجامِعِ قُلوبِهِم، فَهُم إلَی أوکارِ الأفکارِ یَأوونَ، و فی ریاضِ القُربِ

و المُکاشَفَةِ یَرتَعونَ و مِن حیاضِ المَحَبَّةِ بِکَأسِ المُلاطَفَةِ یَکرَعونَ، و شَرائِعِ المُصافاةِ یَرِدونَ، قد کُشِفَ الغِطاءُ عن أبصارِهِم، و انجَلَت ظُلمَةُ الرَّیبِ عن عَقائِدِهِم و ضَمائِرِهِم، و انتَفَت مُخالَجَةُ الشَّکِّ عن قُلوبِهِم و سَرائِرِهِم، و انشَرَحَت بِتَحقیقِ المَعرِفَةِ صُدورُهُم...[[198]](#footnote-198)

 اللهمّ فَقِّهنا فی أمرِ دینِنا، و اجعَل مُستَقبلَنا خَیرًا من ماضینا، و ثَبِّت أقدامَنا فی اتِّباعِ سادَتَنا و مَوالینا محمّدّ و آله الأطهار، إنّهُ خَیرُ قَریبٍ و مُجیبٍ، و صلّی الله علَی سیّدِ وُلدِ آدمَ محمّدٍ و علَی آلهِ الطّیبینَ الطّاهرین و سلَّم تسلیمًا کثیرًا.

 کتبه بیُمناه الداثِرة الراجی إلی عفوِ ربِّه: السیّدّ محمّدّ محسن الحسینی الطهرانی، لیلة الثلاثا ١٣ صفر المظفر ١٤٢٧ الهجریة القمریة فی قم المقدّسة علی ثاویها فاطمة المعصومة آلاف الإکرام و التحیّة.

 الصَّومُ لی و أنا أجزی بِه [عَلَیهِ]

 یا فَتحُ! کَما لا یُوصَفُ الجَلیلُ جَلّ جَلالُه و لا یُوصَفُ الحُجَّةُ، فکَذلِکَ لا یُوصَفُ المُؤمِنُ المُسَلِّمُ

1. نسخه بدل: سایر جَسَدِه. [↑](#footnote-ref-1)
2. صحیح البخاری، ج ٧، ص ٧٨؛ و کنز العمّال، ج ١، ص ١٥٣؛ و رجوع شود به المؤمن، ص ٣٩؛ أعلام الدّین، ص ٤٤٠؛ بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ١٥٠؛ ج ١٧، ص ٢٣٤. [↑](#footnote-ref-2)
3. تاریخ تمدّن، ج ١، ص ٣. [↑](#footnote-ref-3)
4. نهج البلاغه (عبده)، ج ١، ص ٩١. [↑](#footnote-ref-4)
5. تفسیر المیزان، ج ٤، ص ٩٧. [↑](#footnote-ref-5)
6. سوره حجر (١٥) آیه ٢٩؛ و سوره ص (٣٨) آیه ٧٢. [↑](#footnote-ref-6)
7. سوره مؤمنون (٢٣) آیه ١٤. [↑](#footnote-ref-7)
8. مناقب ابن شهر آشوب، ج ١، ص ١٧٩؛ بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٣٨٢؛ مولانا در مثنوی معنوی دفتر چهارم این روایت را به شعر درآورده است:

احـمـد ار بگـشـایـد آن پرّ جـلـیـل \*\* تـا ابـد بی‌هوش مـانـد جـبـرئـیـل

چون گذشت احمد ز سِدره مِرصدش \*\* و ز مـقـام جـبـرئـیـل و از حــدش

گـفـت او را هـیـن بـپـر انـدر پـیـم \*\* گـفت رو رو مـن حـریـف تـو نـیم

بـاز گـفـت او را بـیـا ای پـرده سـوز \*\* مـن بـه اوج خـود نـرفـتـستـم هـنـوز

گفت بیرون زین حد ای خوش فرّ من \*\* گـر زنــم پـرّی، بـسـوزد پـرّ مـن

(طبع سبحانی، از شماره ٣٨٠٠ الی ٣٨٠٤، ص ٦٣٣). [↑](#footnote-ref-8)
9. سوره حجّ (٢٢) آیه ٦٢. [↑](#footnote-ref-9)
10. سوره یونس (١٠) آیه ٣٢. [↑](#footnote-ref-10)
11. سوره یونس (١٠) آیه ٣٦. [↑](#footnote-ref-11)
12. سوره زمر (٣٩) آیه ٤١. [↑](#footnote-ref-12)
13. سوره ص (٣٨) آیه ٢٦. [↑](#footnote-ref-13)
14. سوره غافر (٤٠) آیه ٢٠. [↑](#footnote-ref-14)
15. سوره زخرف (٤٣) آیه ٢٣. [↑](#footnote-ref-15)
16. سوره ابراهیم (١٤) آیه ١٠. [↑](#footnote-ref-16)
17. سوره هود (١١) آیه ٨٧. [↑](#footnote-ref-17)
18. سوره أنعام (٦) آیه ١١٦. [↑](#footnote-ref-18)
19. سوره بقره (٢) آیه ١٢٠. [↑](#footnote-ref-19)
20. سوره أعراف (٧) آیه ١٩٩. [↑](#footnote-ref-20)
21. سوره نّور (٢٤) آیه ٦٢. [↑](#footnote-ref-21)
22. سوره یونس (١٠) آیه ٧١. [↑](#footnote-ref-22)
23. لسان العرب، ج ٨، ص ٥٣ و ٥٧. [↑](#footnote-ref-23)
24. سوره یونس (١٠) آیه ٧١. [↑](#footnote-ref-24)
25. سوره أنفال (٨) آیه ٤٦ [↑](#footnote-ref-25)
26. سوره حشر (٥٩) آیه ٧. [↑](#footnote-ref-26)
27. سوره أنعام (٦) آیه ١١٦. [↑](#footnote-ref-27)
28. سوره رعد (١٣) آیه ٣٧. [↑](#footnote-ref-28)
29. سوره مآئده (٥) آیه ٤٩. [↑](#footnote-ref-29)
30. سوره مؤمنون (٢٣) آیه ٧١. [↑](#footnote-ref-30)
31. مطالعۀ کتاب النّص و الاجتهاد تألیف آیة الله سیّد عبدالحسین شرف الدّین الموسوی جهت دستیابی به اطلاعات کافی و موارد اختلاف این دو مکتب توصیه می‌شود. [↑](#footnote-ref-31)
32. بحار الأنوار، ج ٥، ص ٢٠ و ٦٨ بلفظ: «لا تَجتمعُ امّتی علَی ضَلالة»؛ هم‌چنین در فیض القدیر شرح الجامع الصغیر بلفظ: «إنّ اُمّتی لن تَجتمِع علَی ضَلالةٍ». [↑](#footnote-ref-32)
33. الشافی فی الامامة، ج ١، ص ٢٣٦؛ و المجموع، ج ١٠، ص ٤٢. [↑](#footnote-ref-33)
34. بحار الأنوار، ج ٥، ص ٦٨. [↑](#footnote-ref-34)
35. به طرق مختلفه از شیعه و سنّی از رسول خدا صلّی الله علیه و آله نقل شده است که فرمودند: امّت من به هفتاد و سه فرقه تقسیم می‌شوند که هفتاد و دو فرقه در آتش و یک فرقه اهل نجاتند. کنز العمّال، ج ١، ص ١١٨: تَفترق اُمتی علی ثلاثٍ و سبعین فِرقة کلّهن فی النار إلّا واحدة. [↑](#footnote-ref-35)
36. و کان طلحةُ بن عبیدالله و ابنُ عبّاس و جابرُ بن عبدالله یقولون: صَلّی رسول‌الله صلّی الله علیه (و آله) و سلّم علی قَتلَی اُحد، و قال رسول‌الله صلّی الله علیه (و آله) و سلّم: أنا علی هؤلاء شهید.

فقال أبوبکر: یا رسول الله! أ لیسوا إخواننا أسلَموا کما أسلمنا، و جاهدوا کما جاهدنا؟ قال: بلی، و لکن هؤلاء لم یأکلوا مِن أجورِهم شیئًا و لا أدری ما تحدثون بعدی! فبکی أبوبکر و قال: إنا لکائنون بعدک!

(کتاب المغازی، محمّد بن عمر بن واقد، ج ١، ص ٣١٠؛ و به کتاب امام شناسی، ج ١٣، ص ٨٤ الی ٨٧، جهت تفصیل مطلب مراجعه شود.)

حدَّثنا أبوبکر بن أبی شیبة و أبوکریب و ابنُ نمیر قالوا: حدَثنا أبو معاویة، عن الاعمشِ، عن شقیق، عن عبد الله قال: قال رسول الله صلّی الله علیه (و آله) و سلّم: أنا فرّطکم علی الحوض و لاُنازعنّ أقواما ثم لأغلبنّ علیهم، فأقول: یا ربّ اصحابی اصحابی! فیقال: إنّک لا تَدری ما احدثوا بعدک! أخرجه البخاری شماره ٦٥٧٥، ٦٥٧٦، ٧٠٤٩؛ صحیح مسلم، حدیث ٢٢٩٧، ص ٩٤. [↑](#footnote-ref-36)
37. سوره نساء (٤) آیه ٥٩. [↑](#footnote-ref-37)
38. التفسیر الکبیر، ج ١٠، ص ١٤٤. [↑](#footnote-ref-38)
39. سوره فصّلت (٤١) آیه ٤٢. [↑](#footnote-ref-39)
40. همان مصدر، ج ١٠، ص ١٥٠. [↑](#footnote-ref-40)
41. جهت مطالعۀ داستان تشرف مالک بن نویره به محضر رسول خدا صلّی الله علیه و آله و حوادث بعدی آن به کتاب امام شناسی، ج ٢، از ص ٦٠ به بعد مراجعه شود. [↑](#footnote-ref-41)
42. در الامامة و السیاسة، ج ١، ص ١٦ راجع به اعتراف أبوبکر به ضعف خود در إمارت بر مسلمین بعد از اخذ بیعت چنین آمده است:

و لقد قلّدتُ أمرًا عظیمًا، ما لی به طاقةٌ و لا ید! و لَوَددتُ أنّی وجدتُ أقوی الناسِ علیه مکانی، فأطیعونی ما أطعتُ اللهَ، فإذا عصیتُ فلا طاعةَ لی علیکم؛ ثمّ بَکَی و قال: اعلَموا أیها الناسُ! أنی لم أجعل لهذا المکان أن أکونَ خیرَکم؛ و لَوَددتُ أن بعضَکم کفانیه، و لئن أخذتمونی بما کان اللهُ یُقیم به رسولَه من الوحیِ ما کان ذلک عندی، و ما أنا إلّا کأحدِکم، فإذا رأیتُمونی قد استقمتُ فاتَّبِعونی، و إن زغتُ فقوِّمونی! و اعلَموا أنّ لی شیطانًا یَعترینی أحیانًا؛ فإذا رأیتمونی غضبتُ فاجتنِبونی، لا اُؤثر فی أشعارِکم و أبشارِکم؛ ثم نزل. [↑](#footnote-ref-42)
43. منهاج السنة النبویة، ج ٥، ص ٤٦٩؛ و صحیح البخاری، ج ٨، ص ٢٦؛ و المنتقی من منهاج الاعتدال، ج ١، ص ٥٣٦؛ النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، ج ٣، ص ٤٦٧. إنّما کانت بیعةُ أبی بکر فلتةً فَتمّت، ألا و إنّها قد کانت کذلک ولکن وقَی الله شرَّها. [↑](#footnote-ref-43)
44. همان مصدر، ج ١٠، ص ١٤٦. [↑](#footnote-ref-44)
45. سوره مآئده (٥) آیه ٩٠. [↑](#footnote-ref-45)
46. جهت مطالعه تفسیر آیه و مفاد آن به امام شناسی، ج ٢، که مبسوطاً و مشروحاً توضیح داده‌اند مراجعه شود. [↑](#footnote-ref-46)
47. امام شناسی، حضرت علاّمه آیة الله سیّد محمّد حسین حسینی طهرانی، ج ٢، ص ٥٢؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ٤، ص ٤١٩. [↑](#footnote-ref-47)
48. سوره نجم (٥٣) آیه ٣ و ٤. [↑](#footnote-ref-48)
49. راجع به حدیث ثقلین از حیث سند و دلالت و مفاد به امام شناسی، ج ١٣ مراجعه شود. [↑](#footnote-ref-49)
50. الدرّ المنثور، ج ٤، ص ٦٦٢. [↑](#footnote-ref-50)
51. شرح نهج البلاغة، لابن أبی الحدید، ج ٨، ص ١٢٣؛ این روایت با اختلاف مختصر در لفظ در بسیاری از کتب عامه وارد شده است. [↑](#footnote-ref-51)
52. در اینجا باید به فخر رازی و امثال ایشان گفت: مگر در قضیّۀ عثمان اهل حل و عقد اجماع بر قتل او ننمودند، درحالی‌که فقط امیر مؤمنان علی بن أبی‌طالب علیه السّلام با این مسئله مخالفت نمود و کسی به کلام او ترتیب اثر نداد؟ [↑](#footnote-ref-52)
53. المعجم الأوسط، ج ٨، ص ٥٨؛ و در مجامع روایی شیعه با اختلاف کمی وارد شده است؛ و در کتاب کشف الغمّة فی معرفة الأئمة، ج ٢، ص ٤٧٩، عن جابرِ بن عبد الله قال: سَمعتُ رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم یقول: لا تَزالُ طائفةٌ من امّتی یقاتِلون علی الحَق ظاهرینَ إلی یومِ القیمةِ. [↑](#footnote-ref-53)
54. الدّر المنثور، ج ٢، ص ٢٨٦. [↑](#footnote-ref-54)
55. مسند احمد، ج ٣، ص ٤٤٥: مَن فارقَ الجماعةَ مات میتةً جاهلیة. [↑](#footnote-ref-55)
56. کنز العمّال، ج ١، ص ١١٦، شماره ١٠٣٠. [↑](#footnote-ref-56)
57. روایات کثیری بدین مضمون در کتب عامّه مذکور است، از جمله:

(١) الدّر المنثور، ج ٨، ص ٥٨٩: و أخرج ابنُ عساکر عن جابرِ بن عبد الله قال: کُنّا عندَ النّبیِّ صلّی الله علیه (و آله) و سلّم فأقبلَ علیٌّ، فقالَ النبی صلّی الله علیه (و آله) و سلّم: و الّذی نَفسی بیَده إنّ هذا و شیعتَه هُم الفائزونَ یومَ القیمة! و نَزلت: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَٰتِ أُوْلَـٰٓئِكَ هُمۡ خَيۡرُ ٱلۡبَرِيَّةِ﴾؛ فکانَ أصحابُ النبی صلّی الله علیه (و آله) و سلّم إذا أقبلَ علیٌّ قالوا: جاء خیرُ البَریّة.

و أخرجَ ابنُ عدی عن ابن عبّاس قال: لَمّا نَزلت ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَٰتِ أُوْلَـٰٓئِكَ هُمۡ خَيۡرُ ٱلۡبَرِيَّةِ﴾ قال رسول الله صلّی الله علیه (و آله) و سلّم لِعلیٍّ: هو أنتَ و شیعتُک یومَ القیمةِ راضیینَ مَرضیین!

(٢) کتاب جزء ابن غطریف، ج ١، ص ٨٢: عن أبی هارون العبدی عن أبی سعید الخدری قال: نَظَر رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم إلی علیٍّ علیه السّلام فقال: هذا و شیعتُه هُم الفائزونَ یومَ القیمةِ!

(٣) تاریخ دمشق، ج ٤٢، ص ٣٦١: عن جابرِ بنِ عبدالله قال: کُنّا عندَ النّبیِّ صلّی الله علیه و آله و سلّم فَأقبَلَ علیُّ بنُ أبی طالبٍ، فَقالَ النّبیُّ صلّی الله علیه و آله و سلّم: قد أتاکُم أخی؛ ثُمّ التَفتَ إلَی الکَعبةِ فَضَربَها بیَدِهِ ثُمّ قال: و الَّذی نَفسی بیَدِهِ إنَّ هذا و شیعَتَهُ هُمُ الفائِزونَ یَومَ القیمةِ!

(٤) الدّر المنثور، ج ٨، ص ٥٨٩: و أخرج ابنُ مردویه عن علیّ قال: قال لی رسول الله صلّی الله علیه (و آله) و سلّم: ألَم تَسمع قولَ الله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَٰتِ أُوْلَـٰٓئِكَ هُمۡ خَيۡرُ ٱلۡبَرِيَّةِ﴾؟ أنتَ و شیعتُک! و مَوعِدی و مَوعِدکمُ الحوضَ إذا جِئتُ الاُممَ لِلحسابِ، تُدعَونَ غُرًّا مُحَجَّلین. [↑](#footnote-ref-57)
58. و ٣ـ الجمل، ص ٨١؛ و فی المنتقی من منهاج الاعتدال، ج ١، ص ١٩٧، و قد رَووا جمیعاً أنّ رسول‌الله صلّی الله علیه و آله و سلّم قال: علیٌّ مع الحق و الحق معه یَدور حیثُما دارَ، لن یَفترِقا حتّی یَرِدا عَلیَّ الحوضَ. [↑](#footnote-ref-58)
59. عیون أخبار الرضا علیه السّلام، ج ٢، ص ٨٧؛ و فتح الباری، ج ٤، ص ٤٩.

بحار الأنوار، ج ٢٨، ص ١٨، ح ٢٦، ن: الحسینُ بنُ أحمد البَیهَقیُّ، عن محمّد بنِ یحیی الصّولیِّ، عن محمّد بنِ موسی بنِ نصرٍ الرّازیِّ، عن أبیه قال: سُئِل الرّضا علیه السّلام عن قولِ النَبیّ صلّی الله علیه و آله و سلّم: «أصحابی کَالنُّجومِ، بِأیِّهِمُ اقتَدَیتُمُ اهتَدَیتُم»، و عن قولِه صلّی الله علیه و آله و سلّم: «دَعوا لی أصحابی»؛ فَقالَ: هذا صَحیحٌ، یُریدُ مَن لم یُغَیِّر بَعدَه و لم یُبَدِّل، قیلَ: و کیف نَعلَمُ أنَّهُم قد غَیَّروا و بَدَّلوا؟ قال: لِما یَروونَهُ مِن أنَّه صلّی الله علیه و آله و سلّم قال: لَیُذادَنَّ رِجالٌ مِن أصحابی یَومَ القیمةِ عن حَوضی کَما تُذادُ غَرائِبُ الإبِلِ عن الماءِ، فَأقولُ: یا ربِّ أصحابی أصحابی! فَیُقالُ لی: إنَّک لا تَدری ما أحدَثوا بَعدَکَ! فَیؤخَذُ بِهم ذاتَ الشِّمالِ، فَأقولُ: بُعدًا لهم و سُحقًا، أ فَتَرَی هذا لِمَن لم یُغَیِّر و لم یُبَدِّل؟ (عیون أخبار الرضا علیه السّلام، ج ٢، ص ٨٧).

بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٢٠، ح ١: قال الشّیخُ الطَّبرسیُّ فی کتاب الإحتِجاجات: رُویَ عن الصّادِقِ علیه السّلام: أنَّ رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم قال: ما وَجَدتُم فی کتاب اللهِ عزّوجلّ فَالعَملُ بِه لازمٌ و لا عُذرَ لَکُم فی تَرکه، و ما لم یَکُن فی کتابِ اللهِ عزّوجلّ و کان فی سُنَّةٍ مِنّی فَلا عُذرَ لَکُم فی تَرکِ سُنّتی؛ و ما لم یَکُن فیهِ سُنَّةٌ مِنّی فَما قال أصحابی فَقولوا بِه، فإنَّما مَثَلُ أصحابی فیکُم کَمَثَلِ النُّجومِ، بِأیِّها اُخِذَ اهتَدَی و بِأیِّ أقاویلِ أصحابی أخَذتُمُ اهتَدَیتُم، و اختِلاَفُ أصحابی لَکُم رَحمَةٌ؛ قیلَ: یا رسول الله! مَن أصحابُکَ؟ قال: أهلُ بَیتی.

دعائم الاسلام، ج ١، ص ٨٦: و إنّما قال رسول‌الله صلّی الله علیه و آله و سلّم: الأئمةُ مِن أهلِ بَیتی کالنُّجومِ، بِأیِّهم اقتَدیتُم اهتَدیتُم.

میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ج ١، ص ٢١٤: أهلُ بَیتی کالنُّجومِ بأیِّهم اقتَدیتُم اهتدَیتُم.

شرح إحقاق الحق، ج ٢٤، ص ٣٥٢، از کتاب الکواکب الدریة تألیف صلاح بن ابراهیم الهادی، ص ١٩٣، نسخه ایرانده، قال: و مِنها قولُه صلّی الله علیه و آله و سلّم: أهلُ بیتی کالنّجومِ کلّما أفَل نَجمٌ طَلعَ نَجمٌ. و قال أیضًا ص ١٩٤: و منها قولُه صلّی الله علیه و آله و سلّم: أهلُ بیتی أمانٌ لأهلِ الأرض کما أنّ النُّجومَ أمانٌ لأهل السماءِ؛ فإذا ذَهبتِ النجومُ مِن السماءِ أتَی أهلَ الأرضِ ما یوعَدون، وإذا ذهَب أهلُ بیتی مِن الأرضِ أتَی أهلَ الأرض ما یوعَدون. [↑](#footnote-ref-59)
60. شرح نهج البلاغة، ج ٦، ص ٣٩. [↑](#footnote-ref-60)
61. الإحکام فی اصول الأحکام، ج ٦، ص ٧٥٩. [↑](#footnote-ref-61)
62. ابن حزم در ج ٤، ص ٤٩٦ روایتی بدین مضمون از رسول خدا نقل می‌کند:

حَدّثنی عمیرُ بنُ هانی قال: سَمعتُ معاویةَ یَقولُ: سمعتُ رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم: لا تزالُ طائفةٌ مِن اُمتّی قائمةٌ بأمرِ الله لا یَضرّهم مَن خَذَلهم و لا مَن خالَفهم حتّی یَأتیَ أمرُ الله. [↑](#footnote-ref-62)
63. شرح نهج البلاغة، ابن أبی الحدید (نامه ٦) ج ١٤، ص ٣٥. [↑](#footnote-ref-63)
64. قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام، (طبع سنگی) ج ٢، ص ٣. [↑](#footnote-ref-64)
65. سوره بقره (٢) آیه ١٤٣. [↑](#footnote-ref-65)
66. ناگفته نماند که این استظهار مبتنی بر اجتماع امّت در قضیّۀ واحده و حوزۀ محدوده است، و صد البتّه این‌چنین اجتماعی ممتنع الوقوع است عادةً، و حمل امّت بر طائفۀ خاصّ خلاف ظهور است. بنابراین حمل اجتماع بر صورت ارادی خلاف ظاهر است، بلکه هر دو مورد را شامل می‌شود. [↑](#footnote-ref-66)
67. قوانین الاصول، (طبع سنگی) ص ٢٨٩. [↑](#footnote-ref-67)
68. همان مصدر، ص ٢٩٠. [↑](#footnote-ref-68)
69. در تذکرة الفقهاء، (طبع حجری) ج ٢، ص ٥٦٨، نیز علاّمه می‌گوید: السّابع عشر، اُمّتُه معصومةٌ لا تَجتمع علی الضلالة. [↑](#footnote-ref-69)
70. جامع المقاصد فی شرح القواعد (طبع سنگی) ج ٢، ص ٢٨٩. [↑](#footnote-ref-70)
71. عدّة الاصول، ج ٢، ص ٦٢٥. [↑](#footnote-ref-71)
72. معارج الاصول، ص ١٢٩. [↑](#footnote-ref-72)
73. الذّریعة إلی اصول الشریعة، ج ٢، ص ٥١٠. [↑](#footnote-ref-73)
74. اصول الفقه، ج ٢، ص ٩٠. [↑](#footnote-ref-74)
75. نهایة الوصول، ص ٣٤١. [↑](#footnote-ref-75)
76. الکافی (الاصول) کتاب فضل العلم، ج ١، ص ٦٨. [↑](#footnote-ref-76)
77. تعلیقة علی معالم الاصول، ج ٥، ص ١٧٣. [↑](#footnote-ref-77)
78. همان مصدر، ص ١٧٤. [↑](#footnote-ref-78)
79. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (محقّق) ص ٣١٩. [↑](#footnote-ref-79)
80. متن تجرید الاعتقاد در شرح قوشچی، ص ٣٥٢. [↑](#footnote-ref-80)
81. شرح تجرید العقائد، قوشچی، ص ٣٥٢. [↑](#footnote-ref-81)
82. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علاّمه حلی، ص ٣٧٣. [↑](#footnote-ref-82)
83. همان مصدر، ص ٣٧٥. [↑](#footnote-ref-83)
84. همان مصدر. [↑](#footnote-ref-84)
85. همان مصدر، ص ٣٨١. [↑](#footnote-ref-85)
86. همان مصدر، ص ٣٨٨. [↑](#footnote-ref-86)
87. همان مصدر، ص ٣٨٩ و ٣٩٠. [↑](#footnote-ref-87)
88. الذریعة إلی اصول الشریعة، ج ٢، ص.٦٠٦ [↑](#footnote-ref-88)
89. سوره یس (٣٦) آیه ٨٢ و ٨٣. [↑](#footnote-ref-89)
90. سوره قصص (٢٨) آیه ٦٨. [↑](#footnote-ref-90)
91. سوره انبیاء (٢١) آیه ٢٣. [↑](#footnote-ref-91)
92. سوره قمر (٥٤) آیه ٥٠. [↑](#footnote-ref-92)
93. شرح منظومه (حکمت) سبزواری، طبع ناصری، ص ١١٨. [↑](#footnote-ref-93)
94. سوره رّوم (٣٠) آیه ٢٢. [↑](#footnote-ref-94)
95. سوره زّخرف (٤٣) آیه ٣١ و ٣٢. [↑](#footnote-ref-95)
96. سوره أنعام (٦) آیه ١٦٥. [↑](#footnote-ref-96)
97. سوره عمران (٣) آیه ٦. [↑](#footnote-ref-97)
98. سوره نساء (٤) آیه ٣٤. [↑](#footnote-ref-98)
99. سوره نساء (٤) آیه ٣٢. [↑](#footnote-ref-99)
100. سوره نوح (٧١) آیه ١٣ و ١٤. [↑](#footnote-ref-100)
101. سوره بقره (٢) آیه ٢٥٣. [↑](#footnote-ref-101)
102. سوره ذاریات (٥١) آیه ٥٦. [↑](#footnote-ref-102)
103. سوره مؤمنون (٢٣) آیه ١١٥. [↑](#footnote-ref-103)
104. سوره إسراء (١٧) آیه ٤٤. [↑](#footnote-ref-104)
105. سوره انبیاء (٢١) آیه ٣٣، و سوره یس (٣٦) آیه ٤٠. [↑](#footnote-ref-105)
106. صحیفه کامله سجّادیّه (دعای ٤٣). [↑](#footnote-ref-106)
107. سوره هود (١١) آیه ٥٦. [↑](#footnote-ref-107)
108. سوره طه (٢٠) آیه ٥٠. [↑](#footnote-ref-108)
109. سوره انسان (٧٦) آیات ١ إلی ٣. [↑](#footnote-ref-109)
110. سوره إبراهیم (١٤) آیه ٤. [↑](#footnote-ref-110)
111. سوره إسرآء (١٧) آیه ١٥. [↑](#footnote-ref-111)
112. سوره عمران (٣) آیه ١٦٤. [↑](#footnote-ref-112)
113. سوره حجرات (٤٩) آیه ١٧. [↑](#footnote-ref-113)
114. سوره عمران (٣) آیه ١٠٣. [↑](#footnote-ref-114)
115. سوره بقره (٢) آیه ٦٢. [↑](#footnote-ref-115)
116. آیه ٦٩. [↑](#footnote-ref-116)
117. سوره نساء (٤) آیات ٩٧ الی ٩٩. [↑](#footnote-ref-117)
118. نهج البلاغة، شرح محمّد عبده (١ ـ ٤) جزء ٢، ص ١٥٧، خطبه قاصعة. [↑](#footnote-ref-118)
119. سوره حدید (٥٧) آیه ٢. [↑](#footnote-ref-119)
120. سوره انبیاء (٢١) آیه ٢٣. [↑](#footnote-ref-120)
121. امالی، شیخ طوسی، ص ٦٢٨، ح ١٢٩٤/٧؛ مناقب آل أبی‌طالب لابن شهر آشوب، ج ٢، ص ١٥٧؛ و بشارة المصطفی، ص ٨٩؛ و بحار الأنوار، ج ٣٩، ص ١٩٦ و ٢٠٣؛ و ج ٤٧، ص ٣٥٨ و ٤١٢؛ و مواقف الشّیعة، ج ١، ص ٣٤٢؛ و النص من مواقف الشیعة:

عن شَریکِ بنِ عَبدِ اللهِ القاضی قال: حَضَرتُ الأعمَشَ فی عِلَّتِهِ الَّتی قُبِضَ فیها، فَبَینا أنا عِندَهُ إذ دَخَلَ عَلَیهِ ابنُ شُبرُمَةَ و ابنُ أبی لَیلَی و أبوحَنیفَةَ، فَسَألوهُ عن حالِهِ؛ فَذَکَرَ ضَعفًا شَدیدًا، و ذَکَرَ ما یَتَخَوَّفُ مِن خَطیئاتِهِ، و أدرَکَتهُ رَنَّةٌ فَبَکَی! فَأقبَلَ عَلَیهِ أبوحَنیفَةَ فَقالَ: یا أبا محمّدٍ اتَّقِ اللهَ! و انظُر لِنَفسِکَ فَإنَّکَ فی آخِرِ یَومٍ مِن أیّامِ الدُّنیا و أوَّلِ یَومٍ مِن أیّامِ الآخِرَةِ، و قد کُنتَ تُحَدِّثُ فی عَلیِّ بنِ أبی طالِبٍ علیه السّلام بِأحادیثَ لَو رَجَعتَ عَنها کان خَیرًا لَکَ!

قال الأعمَشُ: مِثلُ ما ذا یا نُعمانُ!

قال: مِثلُ حَدیثِ عَبایَةَ: أنا قَسیمُ النّارِ.

قال: أ و لِمِثلی تَقولُ یا یَهودیُّ! أقعِدونی سَنِّدونی أقعِدونی! حَدَّثَنی و الَّذی إلَیهِ مَصیری! موسَی بنُ طَریفٍ ـ و لم أرَ أسَدیًّا کان خَیرًا مِنهُ ـ قال: سَمِعتُ عَبایَةَ بنَ رِبعِیٍّ إمامَ الحَیِّ قال: سَمِعتُ عَلیًّا أمیرالمؤمنینَ علیه السّلام یَقولُ: أنا قَسیمُ النّارِ، أقولُ هذا وَلیّی دَعیهِ و هذا عَدُوّی خُذیهِ!

و حَدَّثَنی أبو المُتَوَکِّلِ النّاجی فی إمرَةِ الحَجّاجِ، و کان یَشتِمُ عَلیًّا علیه السّلام شَتمًا مُقذِعًا ـ یَعنی الحَجّاجَ لَعَنَهُ اللهُ ـ عن أبی سَعیدٍ الخُدریِّ رحمه الله قال: قال رسول الله صلّی الله علیه و آله: إذا کان یَومُ القیمَةِ یَأمُرُ اللهُ عزّوجلّ فَأقعُدُ أنا و عَلیٌّ عَلَی الصِّراطِ، و یُقالُ لَنا: أدخِلاَ الجَنَّةَ مَن آمَنَ بی و أحَبَّکُما و أدخِلا النّارَ مَن کَفَرَ بی و أبغَضَکُما. قال أبو سَعیدٍ: قال رسول الله صلّی الله علیه و آله: ما آمَنَ بِاللهِ مَن لم یُؤمِن بی و لم یُؤمِن بی مَن لم یَتَوَلَّ ـ أو قال: لم یُحِبَّ ـ عَلیًّا، و تَلا: ﴿أَلۡقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٖ﴾\*.

قال: فَجَعَلَ أبوحَنیفَةَ إزارَهُ عَلَی رَأسِهِ و قال: قوموا بِنا! لا یَجیئُنا أبو محمّدٍ بِأطَمَّ مِن هذا! قال الحَسَنُ بنُ سَعیدٍ: قال لی شَریکُ بنُ عَبدِ اللهِ: فَما أمسَی ـ یَعنی الأعمَشَ ـ حَتَّی فارَقَ الدُّنیا.

\*ـ سوره ق (٥٠) آیه ٢٤. [↑](#footnote-ref-121)
122. مختصر تحفة الاثنی عشریة، للآلوسی، ص ٨؛ الامام جعفر الصادق، عبد الحلیم الجندی، ص ١٦٢ و ٢٥٢؛ و لماذا اخترتُ مذهبَ الشیعة، مذهب اهل البیت؟ محمّد مرعی الامین الانطاکی، ص ٣٠؛ و الشیعة هم اهل السّنة، ص ٨٨. [↑](#footnote-ref-122)
123. الاحتجاج (نشر المرتضی) ص ٤٩٧. [↑](#footnote-ref-123)
124. الاحتجاج (طبع اسوه) ج ٢، ص ٦٠٢؛ و بحار الأنوار، ج ٥٣، ص ١٧٧. [↑](#footnote-ref-124)
125. سوره مآئده (٥) آیه ١٠١. [↑](#footnote-ref-125)
126. الاحتجاج، ج ٢، ص ٤٧١؛ و بحار الأنوار، ج ٥٣، ص ١٨١. [↑](#footnote-ref-126)
127. مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمیرالمؤمنین علیه السّلام، ص ١٠٢؛ و مفاتیح الجنان (دعای عدیله). [↑](#footnote-ref-127)
128. دلائل الإمامة، ص ٢٣١: و أخبرنی أبو الحسین محمّدُ بن هارونَ بن موسی عن أبیه عن محمّدِ بن همام عن عبد الله بن أحمد عن عمر بنِ ثابِتٍ عن أبیهِ عن أبی جَعفَرٍ علیه السّلام قال: سَمِعتُهُ یَقولُ: لَو بَقیَتِ الأرضُ یَومًا بِلا إمامٍ مِنّا لَساخَتِ الأرضُ بِأهلِها و لَعَذَّبَهُمُ اللهُ بِأشَدِّ عَذابِهِ. [↑](#footnote-ref-128)
129. سوره شوری (٤٢) آیه ٥١. [↑](#footnote-ref-129)
130. أسرار الشّریعة و أطوار الطریقة و أنوار الحقیقة، ص ٤٩. [↑](#footnote-ref-130)
131. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة، ج ١، ص ٢٠٩. [↑](#footnote-ref-131)
132. عیون أخبار الرضا علیه السّلام، باب ٣٠، ج ١، از ص ٢١٦ إلی ٢٢٢. [↑](#footnote-ref-132)
133. المصنف، ابن أبی شیبة الکوفی، ج ٨، ص ١٢٩: قال رسول‌الله صلّی الله علیه و آله و سلّم: أیُّها الناسُ! إنَّهُ لَیسَ مِن شَیءٍ یُقرِّبُکم مِن الجَنّةِ و یُبَعِّدُکم مِن النّارِ إلّا قد أمَرتُکم بِه، و لیسَ شَیءٌ یُقَرِّبُکم مِن النّارِ و یُبَعِّدُکم مِنَ الجنّةِ إلّا قد نَهَیتُکم عَنهُ. و امثال این روایت با تعابیر مختلف در مجامع روایی شیعه و اهل‌سنّت مسطور است. [↑](#footnote-ref-133)
134. سوره مائده (٥) آیه ٣. [↑](#footnote-ref-134)
135. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ٣٨٨. [↑](#footnote-ref-135)
136. من لا یحضره الفقیه، ج ٢، ص ٦١٣؛ و عیون أخبار الرضا علیه السّلام، ج ٢، ص ٢٧٥. [↑](#footnote-ref-136)
137. وسائل الشّیعة، کتاب الحجّ (باب ٧) ج ١١، ص ٣٢، ح ٤. این روایت با تعابیر مختلفی نیز در کتب روایی وارد شده است. [↑](#footnote-ref-137)
138. الکافی (الاصول) کتاب الحجّة، ج ١، ص ١٧٨: عن اسحاقَ بنِ عَمّارٍ، عن أبی‌عَبدِاللهِ علیه السّلام قال: سَمِعتُهُ یَقولُ: إنَّ الأرضَ لا تَخلو إلّا و فیها إمامٌ کَیما إن زادَ المُؤمِنونَ شَیئًا رَدَّهُم، و إن نَقَصوا شَیئًا أتَمَّهُ لهم.

بصائر الدرجات فی فضائل آل‌محمّد، الجزء السابع، باب ١٠، ح١: عن أبی بَصیرٍ عن أبی‌عبدالله علیه السّلام إنّه قال: إنَّ اللهَ لم یَدَعِ الأرضَ، إلّا و فیها عالِمٌ یَعلَمُ الزّیادَةَ و النُّقصانَ فی الأرضِ فَإذا زادَ المُؤمِنونَ شَیئًا رَدَّهُم و إذا نَقَصوا أکمَلَهُ لهم، فَقالَ خُذوهُ کامِلًا؛ و لَولا ذَلِکَ لاَلتَبَسَ عَلَی المُؤمِنینَ أمرُهُم، و لم یُفَرِّقوا بَینَ الحَقِّ و الباطِلِ. [↑](#footnote-ref-138)
139. الکافی (الاصول) کتاب فضل العلم، ج ١، ص ٣٢: عن أبی عبدالله علیه السّلام قال:... فَإنَّ فینا أهلَ البَیتِ فی کُلِّ خَلَفٍ عُدولًا یَنفونَ عَنهُ تَحریفَ الغالینَ و انتِحالَ المُبطِلینَ و تَأویلَ الجاهِلینَ. [↑](#footnote-ref-139)
140. الکافی (الاصول) کتاب فضل العلم، ج ١، ص ٥٤، ح ٥: عن مُعاویةَ بنِ وَهبٍ قال: سَمِعتُ أباعَبدِاللهِ علیه السّلام یَقولُ: قال رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم: إنَّ عندَ کُلِّ بِدعَةٍ تَکونُ مِن بَعدی یُکادُ بِها الإیمانُ وَلیًّا مِن أهلِ بَیتی موَکَّلًا بِهِ، یَذُبُّ عَنهُ، یَنطِقُ بِإلهامٍ مِنَ اللهِ و یُعلِنُ الحَقَّ و یُنَوِّرُهُ و یَرُدُّ کَیدَ الکائِدینَ، یُعَبِّرُ عن الضُّعَفاءِ فَاعتَبِروا یا اُولی الأبصارِ و تَوَکَّلوا عَلَی اللهِ. [↑](#footnote-ref-140)
141. این روایت با مختصر اختلاف لفظی در امالی صدوق، ص ١٥٧؛ و کمال الدین و تمام النعمة، ص ٢٠٧؛ و بحار الأنوار، ج ٢٣، ص ٥؛ و ج ٥٢، ص ٩٢، آمده است. [↑](#footnote-ref-141)
142. نهج البلاغة (با شرح محمّد عبده) جزء ٤، ص ٣٧؛ کمال الدّین و تمام النعمة، ج ١، ص ٢٩١ إلی ٢٩٤؛ و اعلام الوری، ج ٢، ص ٢٢٨. در تمام این مصادر با اختلافات لفظی این روایت آمده است. [↑](#footnote-ref-142)
143. بحار الأنوار (کتاب الامامة، باب الاضطرار إلی الحجة)، ج ٢٣، ص ٤٩، ح ٩٤. [↑](#footnote-ref-143)
144. التفسیر المنسوب إلی الامام الحسن العسکری علیه السّلام، ص ٣٠١؛ الاحتجاج (طبع اُسوه) ج ٢، ص ٥١٢؛ و بحار الأنوار، ج ٢، ص ٨٨. [↑](#footnote-ref-144)
145. فرائد الاصول، ص ٨٤. [↑](#footnote-ref-145)
146. عدّة الاصول، ج ٢، ص ٦٣١. [↑](#footnote-ref-146)
147. اصول الفقه، مظفّر، ج ٢، ص ٨٧. [↑](#footnote-ref-147)
148. اصول الفقه، مظفّر، ج ٢، ص ٩١. [↑](#footnote-ref-148)
149. رسائل المرتضی، ج ١، ص ٢٠٥. [↑](#footnote-ref-149)
150. همان مصدر. [↑](#footnote-ref-150)
151. سوره أعراف (٧) آیه ١٩٩. [↑](#footnote-ref-151)
152. بحار الأنوار، ج ٨٩، ص ٢٢٢. [↑](#footnote-ref-152)
153. همان مصدر، ص ٢٢٣. [↑](#footnote-ref-153)
154. همان مصدر، ص ٢٢٣. [↑](#footnote-ref-154)
155. بحار الأنوار، ج ٨٩، ص ٢٢٧. [↑](#footnote-ref-155)
156. الحدائق الناظرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ٩، ص ٣٦١ و ٣٦٢. [↑](#footnote-ref-156)
157. همان، مصدر، ص ٣٦٧. [↑](#footnote-ref-157)
158. همان، مصدر. [↑](#footnote-ref-158)
159. همان، مصدر، ص ٣٦٨. [↑](#footnote-ref-159)
160. همان، مصدر، ص ٣٦٨ و ٣٦٩. [↑](#footnote-ref-160)
161. معالم الاصول (طبع سنگی) ص ١٧٧. [↑](#footnote-ref-161)
162. مرحوم والد حقیر حضرت آیة الله العلم الحجّة السیّد محمّد حسین حسینی طهرانی ـ رضوان الله علیه ـ می‌فرمودند:

زمانی که ما در نجف در بحث خارج فقه (صلاة جمعه) مرحوم آیة الله سیّد محمود شاهرودی ـ رحمة الله علیه ـ شرکت می‌کردیم، با وجود ادلّۀ متقنه و غیر قابل تردید بر وجوب عینی صلاة جمعه، ایشان اصرار بر تخییر و عدم وجوب آن به‌واسطۀ اجماع مذکور داشتند، و هرچه ما سعی کردیم نظر ایشان را منطبق با موازین و ادلّه قرار دهیم میسّر نگردید؛ و ایشان با وجود بیان قاطع و ملزم ما که مورد تصدیق تمامی حاضرین واقع گردید، نتوانستند از نظر خود دست بردارند. و البتّه مرحوم والد ـ‌ قدّس سرّه ـ‌ رساله‌ای در این باب نوشته و نظر خود را مبنی بر وجوب عینی صلاة جمعه به اثبات رسانده‌اند، و حقیر نیز چون بر همین نظر و رأی می‌باشم امیدوارم با توفیق خدای متعال در آیندۀ نزدیک اقدام به طبع آن بنمایم؛ و من الله التّوفیق و علیه التّکلان. [↑](#footnote-ref-162)
163. الحدائق الناظرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ٩، ص ٣٧٢. [↑](#footnote-ref-163)
164. همان مصدر. [↑](#footnote-ref-164)
165. ناگفته نماند محشّی کتاب حدائق جناب مستطاب آقای شیخ محمّد تقی ایروانی دام تأییده در ردّ بیان مرحوم بحرانی نسبت به عدم حجّیت اصول، به‌خصوص مسئلۀ اجماع مطلبی دارند که تلواً ذکر می‌شود:

... و قد اعتَرفَ هو قُدّسَ سرُّه بِحُجّیتهِ و کَشفِهِ عن قَولِ المعصومِ فی مَورِدَین، راجع ج ١، ص ٣٦. نَعَم استَندَ الفقهاءُ فی مواردَ کثیرةٍ إلَی الإجماعِ و لَیسَ فیها اتِّفاقٌ أو لیسَ الاتّفاقُ فیها کاشفًا عن قولِ المعصومِ بِنَظرِ الآخَرینَ، کَما أنّه قد یُناقِشُ بَعضٌ فی کاشفیةِ الاتِّفاقِ کُلّیةً، و لا یَصِحُّ شَیءٌ مِن ذَلک هذه النّسبةُ إلیهم، و إنّما تَتوجَّهُ علَیهمُ المُناقِشةُ بِعَدَمِ تَحقُّقِ الکاشفِ فَقطّ. و قد وَجَّهَ بَعضُ الفقهاءِ هذه الدَّعاوی بِما ذَکَرهُ قدّس سرُّه؛ ج ١، ص ٣٩ ـ ٤٠.

و بِما ذَکَرناهُ یَتَّضِحُ جَلیًّا أنّ ما ذَکَره قدّس سرّه فی شَأنِ عِلمِ الاُصولِ عُمومًا و الإجماعِ خُصوصًا لا یُمکنُ المُساعدًةُ علَیه بِوَجهٍ مِنَ الوجوهِ. و لَعلَّهُ قدّس سرّه کَتبَ ذَلکَ قَبلَ أن یَکتُبَ المقدّمةَ الثانیةَ عَشرةَ مِن مُقدّماتِ الکتابِ الَّتی عَقَدَها لِبیانِ الفَرقِ بَینَ المُجتهِدِ و الأخباریِّ، فَإنّها إذا کانَت مُتأخِّرةً عن ما ذَکَرهُ فی المقامِ یُمکنُ أن تَکونَ رُجوعًا عَنهُ و بِمُراجعَتِها یَظهَرُ ذَلک جَلیًّا.\*

و امّا آنچه را که ایشان در نقد کلام محدّث بحرانی (ره) آورده‌اند که ارجاع به جلد اوّل است چنین است:

... و علَی هذا فَلَیسَ فی عَدِّ الإجماعِ فی الأدلّةِ إلّا مُجرّدَ تَکثیرِ العَدَدِ و إطالَةِ الطَّریقِ. لأنّهُ إن عُلِمَ دُخولُهُ علیه السّلام فَلا بَحثَ و لا مُشاحَّةَ فی إطلاقِ اسمِ الإجماعِ عَلَیهِ و إسنادِ الحُجّةِ إلَیهِ و لو تَجَوُّزًا، و إلّا فإن ظُنَّ و لو بِمُعاضَدَةِ خَبرِ واحدٍ فَکذلِکَ، و إلّا فَلَیسَ نَقلُ الإجماعِ بِمُجرَّدِهِ موجِبًا لِظَنِّ دُخولِ المعصومِ علیه السّلام و لا کاشفًا عَنهُ کَما ذَکَروهُ. [ادامه در صفحه بعد] [↑](#footnote-ref-165)
166. [ادامه تعلیقه صفحه قبل] نَعَم لَوِ انحَصَر حَمَلَةُ الحَدیثِ فی قَومٍ مَعروفینَ أو بَلدَةٍ مَحصورَةٍ فی وَقتِ ظُهورِهِ علیه السّلام کَما فی وَقتِ الأئمّةِ الماضینَ صلواتُ اللهِ علیهِم أجمعینَ اتَّجَهَ القَولُ بِالحَجّیةِ. و یَقرُبُ مِنهُ أیضًا ما لَو أفتَی ـ جَماعةٌ مِنَ الصَّدرِ الّذی یَقرُبُ منهم کَعَصرِ الصَّدوقِ و ثِقَةِ الإسلامِ الکُلَینیّ عَطَّرَ اللهُ مَرقَدَهُما و نَحوِهِما مِن أربابِ النُّصوصِ ـ بِفَتوًی لم نَقِف فیها علَی خَبرٍ و لا مُخالفٍ منهم، فَإنّهُ أیضًا مِمّا یُقطَعُ بِحَسَبِ العِلمِ العادیِّ فیها بِالحُجّیَةِ و دُخولِ قَولِ المعصومِ علیه السّلام فیهِم لِوُصولِ نَصِّ لهم فی ذَلک. و مِن هُنا نَقَلَ جَمعٌ مِن أصحابِنا أنّ المُتَقدِّمینَ کانوا إذا أعوَزَتهُمُ النُّصوصُ فی المَسألةِ یَرجِعونَ إلَی فَتاوَی عَلیِّ بنِ الحسین ابنِ بابوَیه؛ انتهی.\*\*

راقم سطور گوید:

بر خلاف گفتار محشّی محترم، نه تنها بیان محدّث بحرانی در مقدّمۀ حدائق هیچ‌گونه تضادّ و منافاتی با مطلب ایشان در جلد نهم مبنی بر بطلان اجماع ندارد، بلکه دقیقاً مؤیّد و مؤکّد است. دقّت در بیان مرحوم بحرانی (ره) بخوبی روشن و مبیّن می‌نماید که منظور ایشان از دو قسمی که اجماع آنان کاشفیّت از کلام و رأی معصوم علیه السّلام دارد آن است که افراد صاحب رأی و فتوا از اصحاب نصوص و احادیث باشند، مانند مرحوم کلینی و صدوق و علی بن بابویه و برقی و قولویه و امثال آنان؛ یعنی افرادی که عین مفهوم و نصّ حدیث را از معصوم به صورت فتوا و رأی در کتب خود گرد آورده و یا برای اصحاب و تلامذۀ خود نقل می‌نمودند، نه آنکه بنحو اجتهاد و استنباط متعارف با موازین و مبانی افتاء و رعایت شرایط و قرائن به حکمی و یا فتوائی دست می‌یافتند. و صد البتّه طبیعی است که روایت و حدیثی را که اینان بدین صورت در کتب خود ذکر می‌نمودند فرق چندانی با اصل روایت و نصّ کلام معصوم علیه السّلام ندارد، و لذا می‌توان آن را در عداد احادیث مرویّه از معصوم قرار داده، احکام و لوازم و آثار مترتّبۀ بر آنها را بر آنان مترتّب نمود؛ و چه‌بسا در مقام تعارض و ترجیح با لحاظ رعایت قرائن و مؤیّدات آنان را تفضیل داد.

در اینجاست که صدور فتوا و رأیی از این بزرگان با وجود وحدت نظر بدون نقل روایت مخالف و عدم وجدان آن همان حیثیّت کشفیّه را که مدّعیان تحقّق اجماع و حجّیت آن برای اجماعات واهیه و تخیّلی قائلند به وجود آورد، و انسان هم‌چنان‌که با لحاظ وثوق و اعتماد به کشفیّت خبر واحد معتبر از رأی امام علیه السّلام ملتزم به اتّباع و اطاعت آن است به این اتّفاق و اجماع به همان نحو و نگرش بنگرد و آن را مورد توجّه قرار دهد؛ و أینَ هذا مِن الإجماعِ المَعهودِ و المتعارَفِ و المُصطَلَح علَیه بینَ الفقهاء و الاُصولیینَ، و کم فارقٍ بینَهما، و بینهما بُعدَ المَشرقَین و بِئسَ القَرین.

مضافاً به اینکه این مقدّمه قبل از اصل کتاب برشته تحریر درآمده، زیرا برخی از عبارات آن بعینه در خود اصل کتاب موجود است، و با فرض اختلاف در رأی به حجّیت اجماع در مقدّمه و اصل چگونه مرحوم بحرانی اقدام به حذف و محو ادلّۀ مبطلۀ اجماع با این وسعت و حدّت و شدّت و استشهاد از سایر مدارک و کتب بزرگان ننموده است؛ و فی مِثلِ هذا لا یُغفَر و لا یُغمَض عنه رضوان الله علیه.

و به مثل همین ایراد و اشکال بر محدّث بحرانی در صورت اختلاف در رأی نسبت به حجّیت و عدم حجّیت اجماع به امثال روات و اصحاب نصوص که محدّث بحرانی اجماع آنانرا از حیث کاشفیّت از روایت و حدیث معصوم علیه السّلام حجّت می‌داند وارد است؛ درصورتی‌که رأی آنان حاکی از اصل معتبر و حدیث موثّق نبوده باشد و صرفاً بر اساس ظنّ و تخمین و حدس، حکم به مسئله و فتوا به موضوعی داده باشند.

بنابراین ایرادی که جناب محشّی محترم آقای مدرّسی بر محدّث بحرانی (ره) وارد می‌نماید و در اثبات اصل حجّیت اجماع اصرار می‌ورزد، لیکن از نقطۀ نظر کاشفیّت اجماع در بعضی موارد نسبت به برخی از فقهاء تشکیک می‌ورزد، به خود ایشان باز می‌گردد؛ زیرا هم‌چنان‌که خود محدّث بحرانی (ره) بارها متذکّر شده است، نفس اجماع در صورت کاشفیّت هیچ‌گاه مورد طعن و ردّ و ایراد یک فقیه نبوده و نخواهد بود؛ انّما الکلام در مورد اثبات صغرای مسئله است که چگونه از تحقّق یک اجماع بر فرض عدم وجود مخالف احراز کاشفیّت و حکایت از دخول معصوم علیه السّلام در رأی مجمعین خواهد شد؛ و دونَ إثباتِه خَرطُ القَتاد.

\* همان مصدر، ج ٩، ص ٣٦٦، پاورقی

\*\* همان مصدر، ج ١، ص ٣٦. [↑](#footnote-ref-166)
167. فرائد الاصول، ص ٧٧. [↑](#footnote-ref-167)
168. همان مصدر، ص ٧٩. [↑](#footnote-ref-168)
169. در حاشیه أوثق نقل می‌کند: کما حُکیَ عن المرتَضی مِن أنّهُم لَمّا ذَکَروا الإجماعَ فَعَرضوهُ علَینا فَوَجَدناهُ حقًّا فقَبِلناهُ، و أمّا کَونُه أصلًا لهم فَلِکونِه مَبنَی دینهِمِ لأنّ عُمدةَ أدلَّتِهم علَی خِلافةِ ابنِ أبی قُحافةَ إجماعُ الاُمّةِ علَیها علَی زَعمِهم. (اوثق الوسائل فی شرح الرسائل (طبع سنگی)، ص ١٠٧). [↑](#footnote-ref-169)
170. فرائد الاصول، ص ٧٩. [↑](#footnote-ref-170)
171. همان مصدر، ص ٨٠. [↑](#footnote-ref-171)
172. همان [↑](#footnote-ref-172)
173. مرحوم آیة الله سیّد محسن عاملی قدّس الله سرّه در کتاب معادن الجواهر و نزهة الخواطر، ج ٤، ص ٩٢ در شرح احوال مرحوم آقا شیخ هادی طهرانی قدّس سرّه چنین می‌نگارد:

کان أیّامَ إقامتِنا فی النّجفِ رَجلٌ مِن العلماءِ لَه شهرةٌ یُسمَّی الَشیخ هادی الطهرانی. و قبل حضورِنا للنّجفِ کان لَه درسٌ کبیرٌ یَحضرهُ فضلاءُ العربِ و العجمِ؛ و لَه فضلٌ و حذقٌ و مهارةٌ إلّا أنّه کان یُطیلُ لِسانَه علَی العلماءِ السّالِفینَ. و کان یَقول للشیخِ حسنِ (صاحبِ الجَواهر) حینَما یَذکرُ بعضَ أنظارِه فی الدرسِ: إنّ أباکَ حینَما کَتبِ هذا المطلب کان قد تَعَشَّی بِطَبیخِ الماشی فتَبخَّر دِماغُه. و کان له جُرأةٌ علَی مخالفةِ الإجماعِ. و لَه مؤلَّفاتٌ فی الفقهِ و غیرِه طُبعت بعدَ وفاتهِ؛ فقرأتُ فیها فی المَواریثِ إنکارَه أن یکونَ ابنُ العمِّ لأبوَینِ مقدّمًا فی الإرث علَی العمِّ لِلأب و هی المسألةُ المعروفةُ بالإجماعیّةِ. فَنُسِبَ إلیه قبلَ حضورِنا اُمورٌ کَفّرَهُ جماعةٌ مِن علماءِ عصرِه لأجلِها، اللهُ أعلمُ بصحّتِها، حتَّی خیفَ علیهِ القتلُ؛ و حَماه الفقیهُ الشیخ محمّدّ حسین الکاظمی و تَفرّقَ عنه الطّلابُ لا لِثبوتِ ذلک علیهِ بل خوفًا من الانتقادِ حتَّی لم یبقَ عِنده فی أیّامِنا إلّا نحوُ اثنی عشَر طالبًا من الإیرانیّین.

و سألتُ ابنَ عمّی السیّد علی بن السیّد محمود عنه و کان یَحضر درسَه قبلَ الّذی نُسب إلیه، فقال لی: لیسَ هو فی الفضیلةِ کما یُبالِغ بعضُ النّاس و لا فی عدمِ الفضیلةِ کما یقولُ البعضُ الآخَر.

و فی العصرِ الّذی کُنّا فیه فی النّجفِ اُشیرت مسألتُه أیضًا مِن جملةِ مِن مَشاهیرِ العلماءِ و صارت حدیثُ الناس فی النَّوادی و المَجالس بینَ العلماءِ و الطّلابِ. أمّا شیخُنا الشیخ آقا رضا الهمدانی فلم یَسمَح بِذکرِها فی مجلِسه و کان یقول: التّکفیرُ أمرٌ عظیمٌ و لا یَثبتُ عندی بمِثلِ هذه النّسَب. [↑](#footnote-ref-173)
174. فرائد الاصول، ص ٨٣. [↑](#footnote-ref-174)
175. فرائد الاصول، ص ٨٣. [↑](#footnote-ref-175)
176. همان مصدر، ص ٨٥. [↑](#footnote-ref-176)
177. فرائد الاصول، ص ٨٦. [↑](#footnote-ref-177)
178. همان مصدر، ص ٨٧. [↑](#footnote-ref-178)
179. همان مصدر، ص ٩٥. [↑](#footnote-ref-179)
180. کفایة الاصول، ص ٢٩٠. [↑](#footnote-ref-180)
181. کفایة الاصول، ص ٢٩١. [↑](#footnote-ref-181)
182. نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، ج ٣، ص ١٨٥. [↑](#footnote-ref-182)
183. فوائد الاصول، ج ٣، طبع سنگی، ص ٥٣. [↑](#footnote-ref-183)
184. نهایة الأفکار، ج ٣، ص ٩٧. [↑](#footnote-ref-184)
185. مصباح الاصول، ج ٢، ص ١٣٦. [↑](#footnote-ref-185)
186. مصباح الاصول، ج ٢، ص ١٣٧. [↑](#footnote-ref-186)
187. مصباح الاصول، ج ٢، ص ١٤١. [↑](#footnote-ref-187)
188. گرچه در برخی از روایات بر لزوم قیام به تکالیف برای اطفال و مراهقین تأکید شده است، ولی کاملاً واضح و روشن است که مقصود صرفاً جنبۀ تمرین و استیناس با تکالیف مدّ نظر شارع بوده است نه قیام به عبادات به‌طور جدّ و واقعی. [↑](#footnote-ref-188)
189. حقیر در اینجا به منابست حال، به یاد قضیّۀ مرحوم علاّمۀ طباطبائی قدّس الله نفسه الزّکیّه افتادم که چگونه پس از اشتغال به توضیح و نقد مطالب کتاب نفیس بحار الأنوار از ادامۀ آن به‌واسطۀ ایجاد فضای اختناق و خوف دست برداشته، و آن را تا جلد هفتم به اتمام نرسانده به انتها در آوردند.

این‌جانب مراتب تأثّر و تأسّف شدید خود را نمی‌توانم پنهان کنم در آنچه که بر جامعۀ علمی ما به‌واسطۀ تحمیل فشار و ایجاد جوّ نامساعد بر مرحوم علاّمۀ طباطبائی جهت این تعلیقه وارد گردید؛ أسفا و هزار بار أسفا از این ابتلائات که این ضایعۀ علمی را بر حوزه‌های ما فرود آورد و ما را از این نعمت عظمیٰ و حیاتی محروم ساخت. البتّه این بنده نیز در ضمیر و قلب خود از نفس قدسی و ملکوتی آن بزرگ‌مرد قوّیاً گله‌مندم، و توقّع آن را داشتم که ایشان گرچه ظاهراً به‌واسطۀ همان مسائل و توهّمات عامیانه نتوانستند به طبع و نشر آن مطالب نفیس قیام و اقدام نمایند، لیکن ایشان می‌توانستند با استمرار آنها و سپس نشر در موقعیّت مناسب، ما را از این فیض عظیم محروم ننمایند؛ و الله العالم بحقائق الاحوال. [↑](#footnote-ref-189)
190. تعلیقة علی معالم الاصول، ج ٥، ص ١٨٨. [↑](#footnote-ref-190)
191. تعلیقة علی معالم الاصول، ج ٥، ص ١٩١. [↑](#footnote-ref-191)
192. از جمله مواردی که برای نگارنده در این مورد اتّفاق افتاده است اینکه: طبق روایات مأثوره و ادلّه در باب عمرۀ مفرده تکرار آن در مادون عشرة ایّام حرام و در طول یک ماه کراهت شدید دارد. گرچه بسیاری با تمسّک نابجا به تسامح در ادلّۀ سنن هر روز نسبت به انجام آن اقدام می‌نمایند، ولیکن به‌طور کلّی اصل تمسّک به ادلّۀ سنن محلّ ایراد به‌خصوص در این مقام که قطعاً مخالف مفهوم و مصداق کلی آن است.

روزی فردی به حقیر گفت: من برای انجام عمرۀ مفرده جهت گذشتگان به قرآن مجید تفؤل زدم و یا استخاره کردم، زیرا شک داشتم که با وجود ادلّه می‌توان اقدام کرد یا خیر. آیۀ شریفه بسیار بسیار خوب و مناسب آمد و لذا چند بار نسبت به این عبادت اقدام نمودم. حقیر عرض کردم: فقیه باید مبنای عمل خود را ادلّه و روایات و سنن معتبرۀ شرعیه قرار دهد نه استخاره و تفؤل و غیره؛ و امّا بنده اگر تمام آیات قرآن بر اساس استخاره و تفؤل نیکو درآید باز به ادلّه مراجعه نموده، و به‌هیچ‌وجه نسبت به استخاره در این مورد ترتیب اثر نخواهم داد. البتّه می‌توان از استخاره در بعضی از موارد خاصّ استفاده نمود نه در خصوص این موارد که ادلّه وافی به مراد و کافی به مرام موجود می‌باشند. [↑](#footnote-ref-192)
193. مصباح الاصول، ج ٢، ص ١٤٠. [↑](#footnote-ref-193)
194. الکافی (الاصول)، ج ١، ص ٦٧ و ٦٨. [↑](#footnote-ref-194)
195. بحار الأنوار، ج ٢، کتاب العلم، ص ٢٣٧، ح ٢٥: ع أبی، عن أحمَدَ بنِ إدریسَ، عن أبی‌اسحاقَ الأرَّجائیِّ رَفَعَهُ قال: قال لی أبوعَبدِاللهِ علیه السّلام: أ تَدری لم اُمِرتُم بِالأخذِ بِخِلاَفِ ما تَقولُ العامَّةُ؟ فَقُلتُ: لا نَدری!

فَقالَ: إنَّ عَلیًّا علیه السّلام لم یَکُن یَدینُ اللهَ بِدینٍ إلّا خالَفَ عَلَیهِ الاُمَّةُ إلَی غَیرِهِ إرادَةً لإبطالِ أمرِهِ، و کانوا یَسألونَ أمیرالمؤمنینَ علیه السّلام عن الشَّی‌ءِ لا یَعلَمونَهُ، فَإذا أفتاهُم جَعَلوا لَهُ ضِدًّا مِن عِندِهِم لِیَلبِسوا عَلَی النّاسِ. [↑](#footnote-ref-195)
196. بحار الأنوار، ج ٢، کتاب العلم، ص ٢٣٦ و ٢٣٧:

حدیث ٢٣ ـ ع: ابنُ الوَلیدِ، عن الصَّفّارِ، عن أحمَدَ بنِ محمّدٍ، عن ابنِ سِنانٍ عن الخَزّازِ عَمَّن حَدَّثَهُ، عن أبی الحَسَنِ علیه السّلام قال: اختِلافُ أصحابی لَکُم رَحمَةٌ، و قال: إذا کان ذَلِکَ جَمَعتُکُم عَلَی أمرٍ واحِدٍ، و سُئِلَ عن اختِلافِ أصحابِنا فَقالَ علیه السّلام: أنا فَعَلتُ ذَلِکَ بِکُم لَوِ اجتَمَعتُم عَلَی أمرٍ واحِدٍ لاُخِذَ بِرِقابِکُم.

حدیث ٢٤ ـ ع: أبی، عن سَعدٍ، عن محمّدِ بنِ عَبدِ الجَبّارِ، عن الحَسَنِ بنِ فَضّالٍ، عن ثَعلَبَةَ، عن زُرارَةَ، عن أبی جَعفَرٍ علیه السّلام قال: سَألتُهُ عن مَسألَةٍ فَأجابَنی، قال: ثُمَّ جاءَ رَجُلٌ فَسَألَهُ عَنها فَأجابَهُ بِخِلافِ ما أجابَنی، ثُمَّ جاءَ رَجُلٌ آخَرُ فَأجابَهُ بِخِلافِ ما أجابَنی و أجابَ صاحِبی؛ فَلَمّا خَرَجَ الرَّجُلانِ قلتُ: یا ابنَ‌رسولِ‌الله! رَجُلانِ مِن أهلِ العِراقِ مِن شیعَتِکَ قَدِما یَسألانِ فَأجَبتَ کُلَّ واحِدٍ مِنهُما بِغَیرِ ما أجَبتَ بِهِ الآخَرَ، قال: فَقالَ: یا زُرارَةُ! إنَّ هذا خَیرٌ لَنا و أبقَی لَنا و لَکُم، و لَوِ اجتَمَعتُم عَلَی أمرٍ واحِدٍ لَقَصَدَکُمُ النّاسُ و لَکانَ أقَلَّ لِبَقائِنا و بَقائِکُم. قال: فَقُلتُ لأبی عَبدِ اللهِ علیه السّلام: شیعَتُکُم لَو حَمَلتُموهُم عَلَی الأسِنَّةِ أو عَلَی النّارِ لَمَضَوا و هُم یَخرُجونَ مِن عِندِکُم مُختَلِفینَ، قال: فَسَکَتَ فَأعَدتُ عَلَیهِ ثَلاثَ مَرّاتٍ، فَأجابَنی بِمِثلِ جَوابِ أبیهِ.

حدیث ٢٦ ـ ع: جَعفَرُ بنُ عَلیٍّ، عن عَلیِّ بنِ عَبدِاللهِ، عن مُعاذٍ قال: قلتُ لأبی‌عَبدِاللهِ علیه السّلام: إنّی أجلِسُ فی المَجلِسِ فَیَأتینی الرَّجُلُ، فَإذا عَرَفتُ أنَّهُ یُخالِفُکُم أخبَرتُهُ بِقَولِ غَیرِکُم، و إن کان مِمَّن یَقولُ بِقَولِکُم اُخبِرُهُ بِقَولِکُم، فَإن کان مِمَّن لا أدری أخبَرتُهُ بِقَولِکُم و قَولِ غَیرِکُم فَیَختارُ لِنَفسِهِ. قال: رَحِمَکَ اللهُ هَکَذا فَاصنَع!

حدیث ٢٧ ـ ع: أبی عن سَعدٍ، عن عَمرِو بنِ أبی المِقدامِ، عن عَلیِّ بنِ الحُسَینِ، عن أبی‌عَبدِاللهِ علیه السّلام، قال: إذا کُنتُم فی أئِمَّةِ الجَورِ فَامضوا فی أحکامِهِم و لا تَشهَروا أنفُسَکُم فَتُقتَلوا، و إن تَعامَلتُم بِأحکامِهِم کان خَیرًا لَکُم. [↑](#footnote-ref-196)
197. مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٣٠٣؛ و بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٥؛ و عوالی اللئالی، ج ٤، ص ١٣٣. [↑](#footnote-ref-197)
198. فقراتی از مناجات العارفین حضرت سیّد السّاجدین علی بن الحسین علیهما السّلام. [↑](#footnote-ref-198)