



This text may appear in English. The full text may appear in Arabic or Urdu. The text may appear in the Urdu or English.



This field may contain sensitive information. The file has been scanned, uploaded or otherwise made available online and may be visible to other users.

قال الله الحكيم في كتابه الكريم:

﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾

«اگر از اکثریت آراء مردم روی زمین پیروی کنی

تو را از راه خدا گمراه می‌کند چون آنها از گمان

خود پیروی می‌کند و دسترسی به حقایق و واقعیات

پیدا نکرده‌اند.»

مقدمه

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ، وَ صَلَّى اللّٰهُ عَلٰی سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ

آلِهِ الطَّاهِرِیْنَ

وَ لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلٰی اَعْدَائِهِمْ اَجْمَعِیْنَ اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ

مفهوم «اجماع» که به معنی توحید در یک نظریه جامع و مشترک بین عده‌ای از افراد می‌باشد، در اصطلاح و فرهنگ علماء و فقهاء (چه عامه و چه شیعه) در اتفاق 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 سیره عقلائیه نیز از این مسئله به عنوان سنت و روشی مرضی و ممضا نزد قاطبه عقلاء قوم یاد می‌شود، و از آن در اصول مدونه علم الاجتماع و حقوق مدنی استفاده می‌گردد.

پایه‌های مسائل اجتماعی نزد اقوام و ملل بر

بدیهیات و فطریات است

اساس و پایه‌های مسائل اجتماعی در نزد اقوام و ملل بر مفاهیم بدوی و بدیهی و فطریات استوار است؛ از قبیل حریت 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 مدوّنه در حقوق انسانها، که همه از این ریشه و اساس اوّلی و فطری نشئت می‌گیرد. حتی نفس تشکّل مدنیّت و اجتماع نیز بر پایه پذیرش این اصل در جهت استیفای حقوق و حظوظ فطری و اولیّه قرار دارد.

روایتی است معروف و مشهور از رسول اکرم

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كَمَا أَنَّهُ قَالَ: إِذَا اشْتَكَى عَضْوٌ تَدَاعَى لَهُ

سَائِرُ الْأَعْضَاءِ^۱ بِالسَّهْرِ وَالْحَمَى.^۲

در این روایت شریف، رسول اکرم تشکّل

ماهوی یک جامعه را بر اساس تحقق یک روح

و نفس واحد حاکم بر جامعه می‌داند. و

هم‌چنان که نفس آدمی موجب اجتماع و ائتلاف

و انسجام همه اعضا بدن و کیفیت تأثیرگذاری

و تأثیرپذیری آنها بر یکدیگر است، روح و نفس

حاکم بر مجتمع و آحاد جامعه نیز موجب

وحدت انظار و اتخاذ 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 اتحاد بر اساس رعایت احترام

حقوق متقابل، و تأمین عدالت فردی و اجتماعی

^۱ نسخه بدل: سایر جسدّه.

^۲ صحیح البخاری، ج ۷، ص ۷۸؛ و کنز العمال، ج ۱، ص ۱۵۳؛ و رجوع شود به المؤمن، ص ۳۹؛ أعلام الدین، ص ۴۴۰؛ بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۵۰؛ ج ۱۷، ص ۲۳۴.

و إعطاء حقّ بقاء و استكمال استعدادات و تسلیم
شرایط و معدّات لازمه جهت وصول به غایات و
اهداف عقلائیّه جامعه می باشد؛ به نحوی که هر
فرد در عین اِعمال اختیارات و انتخابات شخصیّه
برای وصول به اهداف و مقاصد خود در این
جهان، رعایت مصالح کلیّه جامعه را در راستای
حفظ نظام أحسن و بقای اکمل باید بنماید. و این
امور و قوانینی که مورد امضای کلیّه 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 اجماعات

بدیهی است در تدوین و وضع این قوانین، خصوصیات 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 اعمال سلیقه‌های فردی، اجتماع دستخوش هرج و مرج، و بالتّیجه زوال و فناء خواهد شد.

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

تمدن را می‌توان به شکل کلی آن، عبارت از نظم اجتماعی دانست که در نتیجه وجود آن خلاقیت فرهنگی امکان پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند. در تمدن چهار رکن و عنصر اساسی

می توان تشخیص داد که عبارت‌اند از:

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

ظهور تمدن هنگامی امکان پذیر است که هرج و مرج و ناامنی پایان پذیرفته باشد؛ چه فقط هنگام از بین رفتن ترس است که کنج‌کاو 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 تهیّه وسایل بهبود زندگی سوق می‌دهد.^۱

رعایت این نکته بدیهی و اساسی، یعنی ایجاد عدالت اجتماعی و امنیت در همه جهات مختلف و شؤون جامعه نه تنها مورد اقرار و ادّعی این نویسندۀ مستشرق بوده، بلکه جمیع خبرگان و متخصصان مسائل اجتماعی و حقوق بین‌الملل بر این مسئله

^۱ تاریخ تمدن، ج ۱، ص ۳.

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

أمیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه چهارم
نهج البلاغه چنین می‌فرماید:

و إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَيَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ، وَيُبْلَغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ، وَيُجْمَعُ بِهِ الْفَيْءُ، وَيُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ، وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ، وَيؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوَى حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَيُسْتَرَاخَ مِنْ فَاجِرٍ.^۱

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

ترجیح اصالت جامعه بر اصالت فرد در تمدن

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

^۱ نهج البلاغه (عبده)، ج ۱، ص ۹۱.

رسوخ آن در بین افراد جامعه تا آنجا پیش رفت
که بعضی مسئله اصالت جامعه را در قبال اصالت
فرد به عنوان دستاوردی نوین در تفکر بشری و
تمدن جدید مطرح کردند. دموکراسی و
لیبرالیسم بر اساس این نظریه جدید پی‌ریزی
گردید، و حکومت اکثریت 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 یتخلف و لا یتغیر مطرح گردید.

مرحوم علامه طباطبائی - قدس الله سره - در

توضیح این مسئله می‌فرمایند:

و بِالْجُمْلَةِ: لَازِمٌ ذَلِكَ عَلَى مَا مَرَّتِ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ تَكُونُ قُوَى وَ خَوَاصُّ اجْتِمَاعِيَّةٌ قَوِيَّةٌ تَقَهَّرُ
الْقُوَى وَ الْخَوَاصَّ الْفَرْدِيَّةَ عِنْدَ التَّعَارُضِ وَ التَّضَادِّ؛ عَلَى أَنَّ الْحِسَّ وَ

التَّجْرِبَةُ يَشْهَدَانِ بِذَلِكَ فِي الْقُوَى وَالْحَوَاصِّ الْفَاعِلَةِ وَالْمُنْفَعَلَةِ مَعًا. فَهَيْمَةُ الْجَمَاعَةِ وَإِرَادَتُهَا فِي أَمْرٍ كَمَا فِي مَوَارِدِ الْغَوْغَاءَاتِ وَفِي الْهَجْمَاتِ الْإِجْتِمَاعِيَّةِ لَا تَقُومُ لَهَا إِرَادَةٌ مُعَارِضَةٌ وَلَا مُضَادَّةٌ مِنْ وَاحِدٍ مِنْ أَشْخَاصِهَا وَأَجْزَائِهَا، فَلَا مَفْرَءَ لِلْجُزْءِ مِنْ أَنْ يَتَّبِعَ كُلَّهُ وَيَجْرِيَ عَلَى مَا يَجْرِي عَلَيْهِ حَتَّى أَنَّهُ يُسَلِّبُ الشُّعُورَ وَالْفِكْرَ مِنْ أَفْرَادِهِ وَأَجْزَائِهِ؛ وَكَذَا الْحَوْفُ الْعَامُّ وَالذَّهْشَةُ الْعَامَّةُ كَمَا فِي مَوَارِدِ الْإِنْهَزَامِ وَانْسِلَابِ الْأَمْنِ وَالزَّلْزَلَةِ وَالْقَحْطِ وَالْوَبَاءِ أَوْ مَا هُوَ دُونَهَا كَالرُّسُومَاتِ الْمُتَعَارِفَةِ الْأَزْيَاءِ الْقَوْمِيَّةِ وَنَحْوِهِمَا تَضَطَّرُّ الْفَرْدَ عَلَى الْإِتْبَاعِ وَتَسْلُبُ عَنْهُ قُوَّةَ الْإِدْرَاكِ وَالْفِكْرِ.^١

شکلی نیست که بقاء فرد و نوع در ضمن یک مجتمع به بقاء آن بستگی دارد، و بقاء مجتمع منوط به رعایت قوانین و آداب مبقیه آن حاصل می‌شود. بنابراین می‌توان کینونیتی مجزی و تکوئی جدا از تکوّن و وجود فرد برای اجتماع تصوّر نمود. اما نکته اینجاست که مگر اجتماع غیر از تجمّع آحاد افراد و کیفیت پیوستگی و ائتلاف آنهاست؟ و مگر قوانین و آداب اجتماعی منشأی غیر از اتّفاق آراء و وحدت در عقیده و تفکر 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؟

خداشه‌پذیری لحاظ عقل کلی در تدوین قانون

ضرورت تکوّن اجتماع برای بقاء نسل انسان، و استخدام قوا در جهت نیل به این هدف اصلی مفروغ عنه و قاعده‌ای انکار ناپذیر است؛ اما آیا

^١ تفسیر المیزان، ج ٤، ص ٩٧.

تمام قوانین و احکام یک اجتماع تماماً برخاسته
از عقل کلی و حاکم بر مصالح و مفاسد و رعایت
جميع شرایط و ظروف آن جامعه بر اساس نظام
اصح و احسن است؟

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

زمان و مکان و تحمیل بر ملت 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 پدیده بسیار روشن و ضرورت اجتماعی، انسان را به این دغدغه و تشویش می‌اندازد: جایی که یک ضرورت اجتماعی به نام دفاع و جنگ با متجاوز که مورد قبول و استقبال توده آحاد و افراد یک جامعه است، و به عنوان یک اصل و سنت عقلانی و متعارف بر آن صحّه و امضاء می‌گذارند، این چنین مورد خدشه و ابهام و سؤال قرار گیرد که در اصل حجّیت و وجود آن انسان دچار شکّ و تردید گردد - و صفحات تاریخ گواه صادقی بر این مدّعی می‌باشد - آن وقت 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 مکلف بر رعایت و تحفّظ بر آنها بیندازد؟

نکته اساسی و حیاتی که مسئله اصالت فرد و

یا اصالت اجتماع بر محوریت آن قرار گرفته است، بقاء و استمرار حوزه اختیار و استیفای حقوق مشروع هر یک از دو موضوع نظریه‌های فوق می‌باشد. نظریه اصالت فرد از آنجا که اجتماع را مجموعه‌ای متشکل 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 تعلق خواهد گرفت.

و اما در نظریه اصالت اجتماع، از آنجا که تکنون شأنیّت اجتماعی و وجود حقیقی آن پس از اعتراف به مبنای اصالت فرد، موجب غلبه و سیطره بر لوازم حقوقی وجود فرد می‌باشد، لذا حقوق اجتماعی و شأنیّت مجتمع که از مجموعه حقوق آحاد تبلور یافته طبعاً بر حقوق فردیه مقدّم خواهد بود.

اما آنچه که طرفین این دو نظریه از آن غفلت ورزیده‌اند، هویت 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 هویت و تعریفی را می‌طلبد؟

جوهره و حقیقت انسان در آیات قرآن کریم

جوهره و حقیقت انسان به عنوان راقی‌ترین و متعالی‌ترین جوهر و پدیده عالم خلقت، در تنزل روح و ذات حضرت حقّ به عالم کثرت و ماده تشکّل یافته است، و آیات شریفه کیفیت خلقت انسان گواه صادقی بر این مطلب می‌باشد؛ مانند آیه شریفه: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي فَقَعُوْا لَهُ سُجْدِيْنَ﴾^۱؛ و آیه شریفه: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ﴾^۲؛ که در این آیه ﴿أَحْسَنُ﴾ به عنوان نهایت تطوّرات خلقت و آخرین حدّ ممکن از نزول مشیّت حضرت حقّ مطرح است؛ مرتبه‌ای که حتی ملائکه مقربّ را نیز تصوّر ادراک آن و وصول به آن ذروه از عالم وجود ممتنع است، و با اعتراف به: «لَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَةً لَأَحْتَرَقْتُ»^۳ به این

^۱ سوره حجر (۱۵) آیه ۲۹؛ و سوره ص (۳۸) آیه ۷۲.

^۲ سوره مؤمنون (۲۳) آیه ۱۴.

^۳ مناقب ابن شهر آشوب، ج ۱، ص ۱۷۹؛ بحار الأنوار، ج ۱۸، ص ۳۸۲؛

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 شریفه قرآن کریم بسیار به این نکته

مهمّ برخورد می‌کنیم، چنانچه می‌فرماید:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ
مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾^۱، ﴿فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ

مولانا در مثنوی معنوی دفتر چهارم این روایت را به شعر درآورده است:

احمدار بگشاید آن پرّ جلیل ** تا

ابد بی‌هوش ماند جبرئیل

چون گذشت احمد ز سِدره مرصدش ** و

ز مقام جبرئیل و از حدش

گفت او را هین بپراندر پیم **

گفت رو رو من حریف تو نیم

باز گفت او را بیا ای پرده سوز ** من

به اوج خود نرفتستم هنوز

گفت بیرون زین حد ای خوش فرّ من ** گر

زنم پرّی، بسوزد پرّ من

(طبع سبحانی، از شماره ۳۸۰۰ الی ۳۸۰۴، ص ۶۳۳).

^۱سوره حجّ (۲۲) آیه ۶۲.

الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ ﴿١﴾ ، ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ ٢ .

و بر همین اساس تشریح خود را نیز متصف

به حقّ می کند، چنانچه می فرماید:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ ٣ ، و یا آیه شریفه:

﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ٤ ،

و هم چنین آیه: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ

يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ ۗ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ٥ .

از این آیات استفاده می شود: چنانچه نفس

ذات پروردگار عین حقّ به حمل شایع است، لذا

جمع صفات و آثار مترشحه از ذات حقّ نیز عین

حقّ و واقع و نفس الامر می باشد. بنابراین مسئله

تشریح و عالم تربیت نیز بر اساس حقّ پی ریزی

و بنیان شده است؛ و از آنجا که حقیقت انسان نیز

^١ سوره یونس (١٠) آیه ٣٢.

^٢ سوره یونس (١٠) آیه ٣٦.

^٣ سوره زمر (٣٩) آیه ٤١.

^٤ سوره ص (٣٨) آیه ٢٦.

^٥ سوره غافر (٤٠) آیه ٢٠.

وجود متنازل و محدود حضرت حق است، قطعاً
از لحاظ تکوین و تشریح نیز باید با خصوصیات
و لوازم وجود اطلاقى حضرت حق در مرتبه
تنزل و تقيد مطابقت تام داشته باشد، و الا انفکاک
علت از معلول در هویت و آثار لزومی آن لازم
می آید.

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 هویت 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، به هیچ وجه من الوجوه مجال مسامحه و مصلحت و رعایت جامعه را به انسان نمی‌دهد، و عمل به حقّ و قیام به تکلیف الهی را بر همه مصلحت اندیشی‌ها و مراعات‌های کوتاه نظرانه و مجامله‌های به دور از مبانی علمی و عقلانی ترجیح ملزم و غیر قابل تردید می‌داند، و با نهیب بر تفکر جاهلی و تقلید کورکورانه: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا

عَلَىٰ ءَاثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ ﴿١﴾، یک خطّ بطلان بر این

روش ناپسند و سنت نامیمون و زشت می‌کشد؛

و یا مانند آیه شریفه: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ

شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ
لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا
إِنَّا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا
كَانَ يَعْبُدُ ءَابَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَنِ مُّبِينٍ ﴿٢﴾.

در این آیه خدای متعال از اطاعت کورکورانه

و بی‌منطق آنان از آداب و سنن آباء و نیاکان خود

مذمت می‌کند و آن را ابطال می‌نماید؛ چنانچه در

آیه دیگر می‌فرماید: ﴿أَصَلَّوْتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرِكَ

مَا يَعْبُدُ ءَابَاؤُنَا﴾^۳.

و بر این اساس رسول خود و جمیع مؤمنین

را از متابعت سنن و آداب عوام جاهلی بر حذر

می‌دارد: ﴿وَإِن تَطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ

عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾^۴.

و یا آیه شریفه: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ

الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَّلِيٍّ

وَلَا نَصِيرٍ﴾^۵.

تأثیر عرف جاهلی اجتماع بر احکام و قوانین

^۱ سوره زخرف (۴۳) آیه ۲۳.

^۲ سوره ابراهیم (۱۴) آیه ۱۰.

^۳ سوره هود (۱۱) آیه ۸۷.

^۴ سوره أنعام (۶) آیه ۱۱۶.

^۵ سوره بقره (۲) آیه ۱۲۰.

و اما سرّ مسئله و اصرار خدای متعال بر عدم انقیاد و تقلید از عرف جاهلی اجتماع این است که: عقول ضعیفه بشری از آنجا که قادر بر تشخیص مصلحت کلی و ادراک قضایای حقیقه به واسطه تعلق به کثرات و انغمار در اهواء دنیّه و ظواهر جاذبه دنیویّه نمی‌باشند، ملاک صحّت و اتقان یک مسئله را بر اتفاق اکثر و اشتراک نظریّه اکثریت افراد جامعه می‌دانند؛ و هرچه بر تعداد متفقین افزوده گردد، بر اتقان و احکام مسئله مورد نظر در نزد عوام افزوده خواهد شد؛ تا جایی که ملاک و مناط در احکام و قوانین صرفاً بر محوریت آراء اکثریت جامعه قرار می‌گیرد و مخالفت با این اصل را حتی در اندیشه و فکر خود - تا چه رسد به مقام ظاهر و عمل - نفی می‌نمایند؛ و کانه قیام و اقدام علیه سنن و آداب اجتماعی را یک ذنب لا یُغفر بشمار می‌آورند. و در اینجا است که با این طرز تفکر و انفعال نفسانی، دیگر قدرت تفکر و اختیار احسن و اصلح و انتخاب از فرد گرفته می‌شود و خواهی نخواهی در اخذ مبانی و اتخاذ تصمیم صحیح، خود را مقلد و منقاد نظریات 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 قرنی دیگر منتقل می‌شود، بدون آنکه هیچ اصل و منشأ منطقی برای آن یافت شود.

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

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

مسئلهٔ اجماع بر سنن و آداب جاهلی را نباید با مبانی عقلیّه و سیرهٔ عقلانیّه، که ملاک حجّیت و قبول در آن حکومت عقل و تطبیق قضایای عقلیّه بر روش و سیرهٔ 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 الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾^۱.

حساسیت مسئلهٔ اجماع به عنوان اصل عملی در

اجتهاد

مسئلهٔ اجماع تا جایی که به عرف اجتماع و

^۱ سورهٔ اعراف (۷) آیه ۱۹۹.

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 صحتّ آن اذعان و
در جای دیگر آن را مردود و بی اعتبار دانست؛
اما حسّاسیت مسئله و نقطهٔ 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 - رضوان
الله علیهم - مورد تأکید و ابرام قرار گیرد. گرچه
مورد آن با عرف عوام و بی اطلاع از قوانین الهی
و شرع مقدّس کاملاً متفاوت و مختلف است، و
محطّ بحث و کلام در این اجماع بر آراء و فتاوی
فقهاء شیعه و علماء مطلع به علوم اهل بیت
عصمت سلام الله علیهم اجمعین می‌باشد، ولی
به نظر می‌رسد که مناسب است نسبت به این
اصل مهمّ اجتهاد و جایگاه او در بین منابع و
اصول استنباط تأملی 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 - رضوان الله علیهم - از دیر زمان نسبت به این مسئله 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 سیره عملی مورد بحث قرار گیرد، و جایگاه آن در فقه اهل بیت سلام الله علیهم کاملاً روشن و واضح گردد، و میزان اعتبار آن در مقام استنباط و فتوا در بین اصول اجتهاد مشخص گردد؛ نَسَأَلُ اللّٰهَ تَعَالٰی اَنْ یُّوفِّقَنَا لِمَا یُحِبُّ وَ یَرْضٰی، وَ مَا تَوْفِیْقِیْ اِلَّا بِاللّٰهِ، عَلَیْهِ تَوَكَّلْتُ وَ اِلَیْهِ اُنِیْبُ.

شب میلاد صاحب ولایت کبرای الهیه، قطب عالم امکان و مرکز دایره وجود، حضرت حجّة

بن الحسن العسكري أرواحنا لتراب مقدمه
الفداء.

١٥ شعبان ١٤٢٥ هجرى قمرى

سيّد محمد محسن حسينى طهرانى

فصل اوّل : مفهوم اجماع در کلمات
لغوئین و اهل شرع

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

لسان العرب در مادهٔ جَمَعَ چنین گوید:

جَمَعَ الشَّيْءَ عَنْ تَفْرِيقِهِ يَجْمَعُهُ جَمْعًا وَجَمَعَهُ وَأَجْمَعَهُ فَاجْتَمَعَ وَاجْتَمَعَ... وَالمَجْمُوعُ: الَّذِي جُمِعَ مِنْ هَيْهِنَا وَهَيْهِنَا وَإِنْ لَمْ يُجْعَلْ كَالشَّيْءِ الْوَاحِدِ.

... وَأَمْرٌ جَامِعٌ: يَجْمَعُ النَّاسَ...

وَفِي التَّنْزِيلِ: ﴿وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ﴾^۱؛

وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَأَجِّمُوا أَمْوَالَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾^۲؛ أَيْ وَادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ.

... الإِجْمَاعُ الإِحْكَامُ وَالْعَزِيمَةُ عَلَى الشَّيْءِ، تَقُولُ: أَجْمَعْتُ الْخُرُوجَ وَأَجْمَعْتُ عَلَى الْخُرُوجِ؛

... إِحْكَامُ النَّيَّةِ وَالْعَزِيمَةُ، أَجْمَعْتُ الرَّأْيَ وَأَزْمَعْتُهُ وَعَزَمْتُ عَلَيْهِ بِمَعْنَى:

وَاجْمَعْ أَمْرَهُ أَيْ جَعَلْهُ جَمِيعًا بَعْدَ مَا كَانَ مُتَفَرِّقًا.^۳

چنانچه از مفهوم و موارد استعمال لفظ اجماع

به دست می آید، اِتقان و ترکز بر یک مسئله بدون

تطرق احتمال مخالف است، چه در یک فرد و یا

در چند نفر و یا در بین یک قوم؛ چنانچه از آیات

فوق به دست می آید.

^۱ سوره نور (۲۴) آیه ۶۲.

^۲ سوره یونس (۱۰) آیه ۷۱.

^۳ لسان العرب، ج ۸، ص ۵۳ و ۵۷.

در آیه شریفه خدای متعال درباره کیفیت

تحقق اجماع بر رأی و مرام چنین می فرماید:

﴿وَأْتَىٰ عَلِيٌّ هُمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ لِقَوْمٍ إِنَّ كَانَ كَبُرَ عَلَيَّ كُمْ مَقَامِي
وَنَذَرَ كِيرِي بَأَيْتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ
أَمْرَكُمْ عَلَيَّ كُمْ غَمَةً ثُمَّ أَقِضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُون﴾^۱.

تشابه مفهوم اجماع با سیره عقلائیه

آنچه از تتبع موارد اجماع و مصادیق آن به دست می آید تشابه و تقارب بسیاری است که این مفهوم با مفهوم بناء و سیره عقلائیه دارد؛ منتهی با این تفاوت که موارد مجمع علیها، هم در مبانی و آراء متفق علیها در بین ملل و اقوام یافت می شود، هم در بین یک جمعیت محدود و هم در ضمن یک فرد، چنانچه در لغت به این مسئله تصریح شده است. اما بناء و سیره عقلائیه صرفاً به قضایا و آراء و تصدیقاتی اطلاق می شود که فرد خاص و یا قوم خاص و یا زمان و مکان خاصی در تنجز و حجیت و ابرام آنها هیچ نقشی نمی تواند داشته باشد، و فقط آنچه موجب پیدایش و تکون آن است همان عقل عملی حاکم بر عقلاء قوم و افراد مبرز 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 نتیجه از آن یقینیه می باشد؛ گرچه در

^۱سوره یونس (۱۰) آیه ۷۱.

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 سیره عقلائیّه نیز مطلب
به همین شکل است.

اختلاف دیگر بین مفهوم و مصداق اجماع با سیره عقلائیة این است که در سیره عقلائیة ارتکاز بر قضایای فطری و ملهم 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 می توان یافت. و به تعبیر دیگر می توان یک نوع عموم اطلاقی را در اجماع نسبت به سیره عقلائیة مشاهده کرد.

تأکید آیات قرآن بر اجماع و وحدت کلمه

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

در سوره انفال آیه چهل و ششم می فرماید:

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتَزَعَوْا فَتَفَ شَلُّوا وَتَذَهَبَ رِيحُكُمْ وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾^۱

چنانچه مشاهده می شود در این آیه مسئله اجماع بر کلمه توحید و متابعت از احکام شرع به عنوان یک اصل فطری در بقاء هویت و کیان مجتمع اسلامی تلقی گردیده است. بنابراین

^۱ سوره انفال (۸) آیه ۴۶

وحدت کلمه و اتفاقی که نه بر اساس ضروریات
شرع و قوانین منزله 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 اراده خدا و رسول او می باشد
نه بر منویات و سلیقه های شخصی و خواستهای
افراد؛ و بر همین اساس خدای متعال اتفاق امت
و وحدت کلمه را بر اطاعت از خود و رسولش
مترتب گردانیده، نه بر چیز دیگر و آراء دیگر؛ و
تحدیر 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 می باشد؛ چنانچه در آیه شریفه
می فرماید:

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^۱.

و مقتضای حکم عقل نیز چنین است، زیرا اطاعت از خدا و رسول اطاعت از حق مطلق و کمال محض است، و لذا می تواند مربی و مزگی و موجب رشد و کمال گردد، اما 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 دانه باشد، کثرت آنها رفع ضعف و نقصان و دنائت آن را نمی کند؛ و در آیات شریفه خدای متعال بر این نکته تأکید و اصرار می ورزد.

نهی آیات از متابعت عقول ناقصه

چنانچه می فرماید:

﴿وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَهُمْ لَتَرْهَبُوا فِي الْمَوَاطِنِ يَوْمَ يُضْلَوْنَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾^۲.

و یا اینکه در آیه‌ای دیگر می فرماید:

﴿وَلَيْنِ اتَّبَعْتَ أَهْلَ وَآهَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْوَعْدِ لَإِنَّكَ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^۳.

و یا آیه شریفه:

﴿وَإِنْ أَحْرَمْتُمْ بِيَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْلَ وَآهَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْلَ وَآهَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْلَ وَآهَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْلَ وَآهَهُمْ...﴾^۴.

و به طور کلی در آیه‌ای دیگر افتراق و بینونت

^۱ سوره حشر (۵۹) آیه ۷.

^۲ سوره أنعام (۶) آیه ۱۱۶.

^۳ سوره رعد (۱۳) آیه ۳۷.

^۴ سوره مائده (۵) آیه ۴۹.

حقّ را از اهواء باطله در هر مورد و موضوعی

بیان می‌کند:

﴿وَلَوْ اتَّبَعَ آلُ حَقِّ أَهَّوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَىٰ لَهُمْ
بِذِكْرِ رَبِّهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُّعْرِضُونَ﴾^۱.

و آیات در این باره 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 صلی الله علیه و آله و سلّم بر سر همین موضوع با اهل سنت و جماعت در نزاع و جدال علمی و اعتقادی بسر می‌برده است. رسول خدا به دستور صریح خدای علیّیّ اعلیّیّ پسر عمّ و صهر خود علیّیّ بن ابی طالب علیهما السّلام را به عنوان خلیفه بلا فصل و ولیّ بر مسلمین نصب فرمود، لیکن مسلمین پس از رحلت آن حضرت ابوبکر را به عنوان جانشین و امیر پس از رسول اکرم

^۱ سوره مؤمنون (۲۳) آیه ۷۱.

برگزیدند، و افتراق این دو مکتب از همین جا شروع گردید. در مکتب تشیع ملاک عمل فقط بر کلام وحی استوار است، لیکن در مکتب اهل سنت آراء مسلمین گرچه بر خلاف نصّ صریح وحی باشد پذیرفته است؛^۱ و این مسئله نه تنها با موازین عقلی، که با نصّ صریح آیات قرآن کریم و آثار نبوی در تعارض تامّ می باشد و قطعاً مردود و باطل خواهد بود.

در اینجا می بینیم که گروه مخالف جهت توجیه و تصحیح راه و ممشای خود چاره‌ای جز جعل و اختلاق نصوص موجّهه و مصحّحه آراء خود نداشته است، و به هر دروغ و خلاف واقعی متشبّث گردیده است؛ چنانچه این روش و سنت در همه موارد خلاف در میان اقوام و ملل پیوسته و مستمرّ رائج و دارج بوده است.

^۱ مطالعه کتاب النصّ و الاجتهاد تألیف آیه الله سیّد عبدالحسین شرف الدین الموسوی جهت دستیابی به اطلاعات کافی و موارد اختلاف این دو مکتب توصیه می شود.

فصل دوّم: اجماع بر مبنای اصول و مبانی

عامّه

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

از جمله روایات و ادله‌ای که اهل سنت جهت توجیه مبانی خود بدان تمسک و استناد نموده‌اند روایت مشهوره: لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ،^۱ و یا اینکه: لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطِئٍ^۲ می‌باشد.

تمسک اهل سنت به روایت: لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى

ضَلَالَةٍ بِرِ حُجَّتِ اجْمَاع

این روایت از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در اکثر کتب اهل سنت موجود است، و نیز در کتب شیعه و چه بسا با تردید در سند از رسول خدا روایت شده است.

علامه مجلسی - رحمة الله علیه - در چند جای از بحار الأنوار ضمن رساله حضرت ابی الحسن علی الهادی علیه السلام درباره جبر و تفویض این روایت را ذکر کرده است.

از جمله در کتاب العدل و المعاد گوید:

و فيه رسالة أبي الحسن الثالث صلوات الله عليه في الرد على أهل الجبر والتفويض وإثبات العدل والمنزلة بين المنزلتين بوجه أبسط مما مرّ.

^۱ بحار الأنوار، ج ۵، ص ۲۰ و ۶۸ بلفظ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»؛ هم‌چنین در فیض القدير شرح الجامع الصغير بلفظ: «إن أمتي لن تجتمع على ضلالة».

^۲ الشافى فى الامامة، ج ۱، ص ۲۳۶؛ و المجموع، ج ۱۰، ص ۴۲.

ف: مِنْ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ (عَلَيْهَا السَّلَام): سَلَامٌ عَلَيْكُمْ وَ عَلَيَّ مِنْ أَتَعَ الْهُدَى وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ...

تا اینکه حضرت می فرماید: و قد اجتمعت الأمة قاطبة لا اختلاف بينهم أن القرآن حق لا ريب فيه عند جميع أهل الفرق، و في حال اجتماعهم مقررون بتصديق الكتاب و تحقيقه، مصيبون مهتدون؛ و ذلك بقول رسول الله صلى الله عليه و آله: لا تجتمع أمتي على ضلالة. فأخبر أن جميع ما اجتمعت عليه الأمة كلها حق؛ هذا إذا لم يخالف بعضها بعضاً، و القرآن حق لا اختلاف بينهم في تنزيله و تصديقه، فإذا شهد القرآن بتصديق خبر و تحقيقه و أنكر الخبر طائفة من الأمة لزمهم الإقرار به ضرورة حين اجتمعت في الأصل على تصديق الكتاب فإن هي جحدت و أنكرت لزمها الخروج من الملة... الخ.^۱

تفسیر «امت» به اجتماع اهل حل و عقد

اهل سنت به این روایت بر حجیت اجماع مدعا بر خلافت خلفاء ثلاث استناد می نمایند؛ و از آنجا که قطعاً جمیع امت پس از رسول خدا صلى الله عليه و آله و سلم خلافت ابوبکر را امضاء ننموده است، و بسیاری از مسلمین طبق اخبار و آثار خودشان با این مسئله به مخالفت برخاسته بودند، فلذا چاره‌ای جز تفسیر امت بر

^۱ بحار الأنوار، ج ۵، ص ۶۸.

عده‌ای معدود که اسم آن را اهل حلّ و عقد
گذارده‌اند ندیده‌اند؛ همان عده‌ای که با توطئه و
تمهید قبلی اقدام به استقرار خلافت برای خلیفه
اوّل نمودند، و بر خلاف نصّ صریح رسول خدا
مبنی بر خلافت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب
علیه السّلام به مقابله با حکم خدا و دستور
صریح رسول او برخاستند.

زیرا اگر مقصود از امت در این روایت جمیع
افراد مسلمین پس از رسول خدا است، که غیر از
مردم مدینه کسی از خلافت ابوبکر در سایر بلاد
و قُری اطلاع 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 امت است نه فقط مسلمین مدینه.^۱

بدین لحاظ بعضی امت 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 سنت آن را رد نموده‌اند. و بالأخره چاره‌ای جز حمل امت بر اهل حلّ و عقد نیافتند، و بر این مطلب امام فخر رازی و غزالی و دیگران اصرار می‌ورزند.

حجّیت اجماع اهل حلّ و عقد از همین جا نشئت گرفته است، زیرا نزد اهل سنت هیچ مدرکی دالّ بر رسمیت و مشروعیت خلافت خلفاء ثلاث جز همین اجماع بی‌اساس و پوچ وجود ندارد؛ نه در قرآن آیه‌ای در این مسئله

^۱ به طرق مختلفه از شیعه و سنی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمودند: امت من به هفتاد و سه فرقه تقسیم می‌شوند که هفتاد و دو فرقه در آتش و یک فرقه اهل نجاتند. کنز العمال، ج ۱، ص ۱۱۸: تَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً.

(همچون آیه دالّه بر خلافت و ولایت
 امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السّلام)
 وجود دارد و نه از طرف رسول خدا نصی
 (همانند نصوص کثیره متفقّ علیها در طول حیات
 حضرتش در مواقع مختلفه، و اخیراً در حجّه
 الوداع روز هجدهم ذوالحجه در وادی غدیر که
 به طور علنی در حضور دهها هزار جمعیت علی
 بن ابی طالب را بر خلافت بلافصل و ولایت بر
 نفوس مسلمین نصب فرمود) ولو اشاره و کنایه
 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 می باشد.^۱

^۱ و کان طلحةُ بن عبیدالله و ابنُ عبّاس و جابرُ بن عبدالله یقولون: صَلَّى
 رسول الله صَلَّى الله علیه (و آله) و سلّم علی قتلی أحد، و قال رسول الله صَلَّى
 الله علیه (و آله) و سلّم: أنا علی هؤلاء شهید.

فقال أبو بکر: یا رسول الله! ألیسوا إخواننا أسلموا کما أسلمنا، و جاهدوا کما
 جاهدنا؟ قال: بلی، ولكن هؤلاء لم یأکلوا من أجورهم شیئاً و لا أدری ما
 تحدّثون بعدی! فبکی أبو بکر و قال: إنا لکائنون بعدک!

(کتاب المغازی، محمّد بن عمر بن واقد، ج ۱، ص ۳۱۰؛ و به کتاب امام
 شناسی، ج ۱۳، ص ۸۴ الی ۸۷، جهت تفصیل مطلب مراجعه شود.)
 حدّثنا أبو بکر بن ابی شیبّه و أبو کریب و ابنُ نمیر قالوا: حدّثنا أبو معاویه، عن
 الاعمش، عن شقیق، عن عبد الله قال: قال رسول الله صَلَّى الله علیه (و آله)
 و سلّم: أنا فرطکم علی الحوض و لانا عن اقواما ثم لأغلبنّ علیهم، فأقول:
 یا ربّ اصحابی اصحابی! فیقال: إنک لا تدری ما احدثوا بعدک! أخرجه
 البخاری شماره ۶۵۷۵، ۶۵۷۶، ۷۰۴۹؛ صحیح مسلم، حدیث ۲۲۹۷، ص

استدلال فخر رازی بر حجیت اجماع اهل حلّ

و عقد

فخر رازی در تفسیر خود بر حجیت اجماع

اهل حلّ و عقد به آیه شریفه:

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ

مِنْكُمْ﴾^۱، استدلال نموده است؛ بیان ایشان در

کیفیت استدلال چنین است:

المسألة الثالثة: اعلم أنّ قوله: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ يدلّ عندنا على أنّ إجماع الأمة حجّة، والدليل على ذلك: أنّ الله تعالى أمر بطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية، و من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم و القطع لأبد و أن يكون معصوماً عن الخطأ، إذ لو لم يكن معصوماً عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله بمتابعته، فيكون ذلك أمراً يفعل ذلك الخطأ، و الخطأ لكونه خطأ منهي عنه، فهذا يفضي إلى اجتناع الأمر و النهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد و إنّه محال؛ ثبت أنّ الله تعالى أمر بطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم، و ثبت أنّ كلّ من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم و جب أن يكون معصوماً عن الخطأ، فثبت قطعاً أنّ أولى الأمر المذكور في هذه الآية لأبد و أن يكون معصوماً. ثمّ نقول: ذلك المعصوم إمّا مجموع الأمة أو بعض الأمة؛ لاجئز أن يكون بعض الأمة، لأننا بيننا أنّ الله تعالى أوجب طاعة أولى الأمر في هذه الآية قطعاً، و إيجاب طاعتهم قطعاً مشروطاً بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول إليهم و الاستفادة منهم، و نحن نعلم بالضرورة أنّنا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم، عاجزون عن الوصول إليهم، عاجزون عن استفادة الدين و العلم منهم، و إذا كان الأمر كذلك علمنا أنّ المعصوم الذي أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضاً من أبعاض الأمة، و لا طائفة من

طوائفهم. و لَمَّا بَطَلَ هَذَا وَجَبَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمَعْصُومُ الَّذِي هُوَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ: ﴿وَأُولِي
أَلْأَمْرِ﴾ أَهْلُ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ مِنَ الْأُمَّةِ، وَ ذَلِكَ يُوجِبُ الْقَطْعَ بِأَنَّ إِجْمَاعَ الْأُمَّةِ حُجَّةٌ...
الخ.^۱

در اینجا باید اذعان نمود که استدلال ایشان بر عصمت اُولی الامر مانند عصمت اوامر الهی و رسول او کاملاً صحیح و متقن است؛ زیرا وجوب اطاعت از اُولی الامر 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 آیه شریفه می فرماید: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلًا مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^۲

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

مغالطه فخر رازی در مصداق اُولی الامر

اما اشتباه و یا مغالطه ایشان در مصداق اُولی الامر می باشد؛ و از آنجا که ایشان فرد عالم و محقق است، و قطعاً می داند که مقصود و منظور از این جمله ائمه معصومین علیهم السلام می باشند، لذا خواسته است با یک ظرافت و رندی خاصی وجوب اطاعت از ائمه هدی را به

^۱ التفسیر الکبیر، ج ۱۰، ص ۱۴۴.

^۲ سوره فصلت (۴۱) آیه ۴۲.

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، در صورتی که فرد فرد آنان مصون از اشتباه و خطا نبوده و این مسئله با کثرت افراد مذکوره مرتفع نخواهد شد؛ و نتیجه در قیاس تابع اُخسّ 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 مصونیت از ذلت و خطا است، اما انضمام این آراء به یکدیگر و اجتماع آنان چنانچه در باب تواتر روایی گفته می‌شود موجب ابتعاد از خطا است به نحوی که احتمال عدم صحّت و خطا در آن منتفی می‌باشد.

جواب اینست که: در باب تواتر در اخبار و حدیث، ملاک حکم بر صحّت و مصونیت بر اساس رؤیت و سمع است و این دو از امور حسّیه می‌باشند، و طبیعی است که اگر تطرّق خلاف در مرئی و مسموع برای یک یا چند نفر محتمل شود قطعاً برای عدّه کثیر منتفی خواهد بود، و این مسئله از بدیهیات و اصول مسلمّ علیها عند العقلاء بشمار می‌رود؛ و اما در امور نظریّه که منشأ حدوث و انتزاع آن فکر و حدس و تخمین و ظنّ است مسلماً اجتماع آراء موجب مصونیت از خطا و عصمت از انحراف، هم‌چنان که در کلام وحی و بیان رسول است نخواهد شد، زیرا رأی و فکر و تصدیق به مسئله اقتضای تحقق مقدمات موصله و علمیه‌ای را دارد که خود آنان از حیث صحّت و سقم و کیفیت ترتیب و بالنتیجه وصول به حکم مصون

از خطا نیست. چگونه یک بشر عادی با فهم ناقص و ضعیف خود می تواند 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 وسیله ابلاغ که همان نفس متصل رسول به عالم قدس و حریم وحی است استماع نموده باشد! این از ابده بدیهیات و اوضح امور واضحه است، که هیچ عقل سلیمی در بطلان آن نمی تواند شک و ریبی بخود راه دهد؛ چنانچه ما به طور وضوح در طول تاریخ، چه در مسائل فقهیه شرعیّه و چه در مسائل عرفیه و اجتماعیّه نقصان و بطلان حکم مجمع علیه را به کرات و مرات دیده و تجربه کرده ایم.

جالب اینکه خود ایشان بدنبال بحث در این

مطلب می گویند:

الفرع الثانی: اختلفوا فی أنّ الإجماعَ الحاصلَ عقیبَ الخلافِ هل هو حجّةٌ؟ و الأصحُّ أنّه حجّةٌ، و الدلیلُ علیه هذه الآيةُ؛ و ذلكَ لأنّنا یبینا أنّ قوله: ﴿وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ یقتضی وُجوبَ طاعةِ جُملةِ أهلِ الحِلِّ و العقدِ من

الأمة، وهذا يدخل فيه ما حصل بعد الخلاف و ما لم يكن كذلك، فوجب أن يكون الكل حجة^۱.

تناقض گویی فخر رازی در استدلال بر حجیت

اجماع

ایرادی که بر مطلب ایشان مترتب می شود اینست که: ایشان علت موجب حجیت اجماع را اتفاق آراء دانسته اند، گرچه این اتفاق پس از اختلاف در حکم از جانب فقهاء تحقق یابد؛ بنابراین وجوب اتباع از مجمع علیه مادامی است که این اتفاق مستمراً بقاء داشته باشد، و به مجرد زوال آن طبعاً اجماع منتفی و وجوب متابعت از آن نیز منتفی خواهد شد. و در نتیجه همان محالیتی که خود ایشان در صورت عدم مصونیت از خطا در کلام غیر معصوم قائل شدند در اینجا نیز پیش خواهد آمد، زیرا حکم مترتب بر اجماع به لحاظ بقاء وصف عنوانی مستمراً خواهد بود و علت محدثه بمعنای علت مبقیه الی ابد الابد نمی باشد، بلکه تأثیر آن مشروط به بقاء آن است؛ و همان طور که حدوث آن

^۱ همان مصدر، ج ۱۰، ص ۱۵۰.

براساس فکر و تأمل و رعایت جوانب و قرائن و شواهد پس از اختلاف حاصل شده است ممکن است بقاء آن به لحاظ طرّو قرائن و شواهد دیگری ولو عند بعض الاشخاص لا کلّهم به خطر افتد؛ و علیهذا آن اجماع اهل حلّ و عقد که زمانی به واسطه نفس الوجودش موجب تنجّز حکم و واجب الاتّباع بوده است اکنون بدون هیچ حیثیت ملزومه و موجبی از حیثیت 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 به وجود 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 همه بلاد در زمان واحد بر این مسئله اتّفاق نظر داشته باشند؟ آیا در زمان بیعت با ابوبکر چنین اجماعی محقّق شد؟ حال صرف نظر از تصریحات و نصوص متواتره از رسول

اکرم مبنی بر خلافت و حکومت و ولایت
 امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السّلام و
 مخالفت صریح امت با این نصوص، آیا تمامی اهل
 حلّ و عقد با این خلافت و امارت موافقت کردند؟!
 آیا علی بن ابی طالب 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
 ابوبکر سر باز زد تا اینکه به دست خالد بن ولید
 به طور غدارانه و مکارانه به شهادت رسید، از اهل
 حلّ و عقد نبود؟^۱

مضافاً بر این آیا خود ابوبکر بارها بر فراز منبر
 اعتراف به قصور و ضعف و عدم لیاقت خود
 برای امارت و خلافت بر مسلمین نکرد؟^۲ و آیا

^۱ جهت مطالعه داستان تشرف مالک بن نویره به محضر رسول خدا صلّی الله
 علیه و آله و حوادث بعدی آن به کتاب امام شناسی، ج ۲، از ص ۶۰ به بعد
 مراجعه شود.

^۲ در الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۶ راجع به اعتراف ابوبکر به ضعف خود
 در امارت بر مسلمین بعد از اخذ بیعت چنین آمده است:

و لقد قلّدتُ امرًا عظیمًا، ما لی به طاقةٌ و لا ید! و لو ددتُ اُنّی و جدتُ اقوی
 الناسِ علیه مکانی، فأطیعونی ما أطعتُ الله، فإذا عصیتُ فلا طاعةَ لی علیکم؛
 ثمّ بکی و قال: اعلّموا أيها الناسُ! اُنّی لم أجعل لهذا المکان أن اكونَ خیرکم؛

خود عمر بر فراز منبر اعتراف ننمود که بیعت با
أبو بكر اشتباه بوده است و خداوند مسلمین را از
شروع آن در امان بدارد؟^۱
این چه اجماعی است که خود صاحبان اصلی
آن این چنین اعتراف بر تقلب و

و لَوَدِدْتُ أَنْ بَعْضَكُمْ كَفَانِيهِ، وَ لَئِنْ أَخَذْتُمُونِي بِمَا كَانَ اللَّهُ يُقِيمُ بِهِ رَسُولَهُ مِنْ
الْوَحْيِ مَا كَانَ ذَلِكَ عِنْدِي، وَ مَا أَنَا إِلَّا كَأَحَدِكُمْ، فَإِذَا رَأَيْتُمُونِي قَدْ اسْتَقَمْتُ
فَاتَّبِعُونِي، وَ إِنْ زَعَيْتُمْ فَقَوْمُونِي! وَ اعْلَمُوا أَنَّ لِي شَيْطَانًا يَعْتَرِينِي أحيانًا؛ فَإِذَا
رَأَيْتُمُونِي غَضِبْتُ فَاجْتَنِبُونِي، لِأَوْثَرِ فِي أَشْعَارِكُمْ وَ أَبْشَارِكُمْ؛ ثُمَّ نَزَلَ.

^۱ منهاج السنة النبوية، ج ۵، ص ۴۶۹؛ و صحيح البخاري، ج ۸، ص ۲۶؛ و
المنتقى من منهاج الاعتدال، ج ۱، ص ۵۳۶؛ النهاية في غريب الحديث و
الآثر، ج ۳، ص ۴۶۷. إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة فتمت، ألا و إنما قد كانت
كذلك ولكن وقى الله شرها.

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

ایراد فخر رازی بر عقیده شیعه در مسئله امامت

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

و أمّا حَمْلُ الآیَةِ عَلَى الْأَئِمَّةِ الْمَعْصُومِينَ عَلَى مَا تَقُولُهُ الرَّوَافِضُ فَفِي غَايَةِ الْبُعْدِ لُجُوهٍ: أَحَدُهَا: مَا ذَكَرْنَاهُ أَنَّ طَاعَتَهُمْ مَشْرُوطَةٌ بِمَعْرِفَتِهِمْ وَقُدْرَةُ الْوُصُولِ إِلَيْهِمْ، فَلَوْ أَوْجِبَ عَلَيْنَا طَاعَتَهُمْ قَبْلَ مَعْرِفَتِهِمْ كَانَ هَذَا تَكْلِيفًا مَا لَا يُطَاقُ، وَلَوْ أَوْجِبَ عَلَيْنَا طَاعَتَهُمْ إِذَا صِرْنَا عَارِفِينَ بِهِمْ وَبِمَذَاهِبِهِمْ صَارَ هَذَا الْإِجَابُ مَشْرُوطًا، وَظَاهِرُ قَوْلِهِ: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ يَقْتَضِي الْإِطْلَاقَ. وَ أَيْضًا فَفِي الْآيَةِ مَا يَدْفَعُ هَذَا الْإِحْتِمَالَ؛ وَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ تَعَالَى أَمْرٌ بِطَاعَةِ الرَّسُولِ وَ طَاعَةِ أَوْلَى الْأَمْرِ فِي لَفْظَةٍ وَاحِدَةٍ، وَ هُوَ قَوْلُهُ: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، وَ اللَّفْظَةُ الْوَاحِدَةُ لَا تَجُوزُ أَنْ تَكُونَ مُطْلَقَةً وَ مَشْرُوطَةً مَعًا؛ فَلَمَّا كَانَتْ هَذِهِ اللَّفْظَةُ مُطْلَقَةً فِي حَقِّ الرَّسُولِ وَ جَبَّ أَنْ تَكُونَ مُطْلَقَةً فِي حَقِّ أَوْلَى الْأَمْرِ.

الثاني: أَنَّهُ تَعَالَى أَمْرٌ بِطَاعَةِ أَوْلَى الْأَمْرِ وَأَوْلَى الْأَمْرِ جَمْعٌ، وَ عِنْدَهُمْ لَا يَكُونُ فِي الزَّمَانِ إِلَّا إِمَامٌ وَاحِدٌ، وَ حَمْلُ الْجَمْعِ عَلَى الْفَرْدِ خِلَافُ الظَّاهِرِ.

و ثالثها: أَنَّهُ قَالَ: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، وَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِأَوْلَى الْأَمْرِ الْإِمَامَ الْمَعْصُومَ لَوَجِبَ أَنْ يُقَالَ: فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى الْإِمَامِ، فَثَبَّتَ أَنَّ الْحَقَّ تَفْسِيرُ الْآيَةِ بِمَا ذَكَرْنَاهُ.^۱

جواب از ایراد فخر رازی در مورد عدم معرفت

^۱ همان مصدر، ج ۱۰، ص ۱۴۶.

و اما جواب از عدم معرفت أولى الأمر و
اطلاق آیه در وجوب اطاعت و عدم مشروطیت
آن به معرفت اینست که: ترتب حکم بر موضوع
مشروط به معرفت آن نخواهد بود و الا
محدوریت در دور حاصل خواهد شد. معرفت
موضوع از

شرایط عقلیه وجود خارجی و عینی او است، و
وجوب یا حرمت بالنسبه به آن مطلق است نه مقید.
مثلاً در آیه حرمت خمر که می فرماید:

﴿إِنَّمَا أَلْهَمَ رُؤُوسَ الْهَمَلِ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْمُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ
الَّذِينَ ظَنُّوا...﴾^۱

حکم حرمت معلق و مشروط به معرفت خمر
و سایر محرّمات مذکوره نیست بلکه مطلق
است؛ و همین طور است در آیه شریفه: ﴿أَطِيعُوا
اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. و از
آنجا که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با
اسناد فریقین مصداق اُولی الامر را برای امت بیان
کرده اند،^۲ دیگر چه جای ابهامی در تشخیص
مصداق آن برای مکلف باقی می ماند! و شیعه از
سر خود و بدون دلیل حکم به مصداقیت آن در
ائمّه 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 افضلیت ائمّه
معصومین علیهم السّلام از همه امت بین
الفریقین می توان با رجوع به آنان رفع جهالت و
ابهام نمود، الا اینکه غرض و عناد و هوای نفسی

^۱ سوره مائده (۵) آیه ۹۰.

^۲ جهت مطالعه تفسیر آیه و مفاد آن به امام شناسی، ج ۲، که مبسوطاً و
مشروحاً توضیح داده اند مراجعه شود.

مانع گردد؛ و از مثل ایشان بعید بلکه محال است
که به این مطلب با این وضوح و جلاء نرسیده
باشند. جایی که همهٔ علمای سنّت و جماعت و
بالأخصّ ائمّهٔ اربعهٔ آنان تصدیق و اعتراف به علوّ
مقام و شأن و اعلمیّت ائمّهٔ شیعه علیهم السّلام
دارند، دیگر چه جای بحث و استدلال و توجیه
و تطویل بلاطائل و بافتن یک مشت ترهات و
اباطیل و إضلال خلق حیران و سرگردان است!
و اما اینکه ایشان می گویند: در آیهٔ شریفه امر
به رجوع به خدا و رسول و اُولی الأمر شده است،
در صورتی که اُولی الأمر بنا بر مذهب شیعه
بالفعل وجود خارجی ندارد؛ جواب آن است که:
خدا و رسول او نیز وجود مرئی در منظر و مشهد
افراد

ندارند، پس همان‌طور که اطاعت از خدا در قرآن و اطاعت رسول او در سیره و روایات مأثوره از آن حضرت است، اطاعت اُولی الامر در وجوب اخذ به روایات از ائمه علیهم السّلام محقق 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 تبعیت 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 ائمه علیهم السّلام

و اما ایرادی که بر آیه مبارکه از حیث انطباق آن بر ائمه هدی علیهم السّلام از نظر او با اهمیت و غیر قابل پاسخ می‌نماید اینست:

در آیه شریفه پس از وجوب اطاعت از خدا و رسول و اُولی الامر می‌فرماید: اگر پس از این باز در موردی از موارد دچار تردید و تنازع شدید باید آن را از آیات الهی و سنت رسول خدا استخراج نمایید؛

در حالی که اگر مقصود از اُولى الأمر ائمه معصومین
علیهم السّلام باشند باید مردم را همانند ارجاع به خدا و
رسول به ائمه علیهم السّلام ارجاع نماید و بفرماید:
فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ؛ بنابراین به
مقتضای فصل در موارد تنازع بین الله و رسول و اُولى
الأمر استفاده عدم عصمت و احراز خطا و اشتباه در
ائمه معصومین علیهم السّلام می شود، زیرا ملاک رجوع
فقط عصمت است و بس.

اولاً: این ایراد منقوض است به تفسیر اُولى
الأمر به اجماع اهل حلّ و عقد که خود ایشان این
اجماع را معصوم و منزّه از خطا و اشتباه می دانند، و
اگر ملاک رجوع به الله و رسول عصمت در فعل و
گفتار است به همین ملاک باید به اُولى الأمر نیز
ارجاع شود، در حالی که این چنین 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 محقق نشده
است.

جواب اینست که: آیه اطلاق دارد در دو مورد
حضور و عدم حضور اُولى الأمر؛ زیرا پس از
اطاعت از الله و رسول و اُولى الأمر مسئله تنازع

را مطرح می‌کند، و با فرض وجود اُولی الامر باز
تنازع در حکم موجود می‌باشد.

ثانیاً: از این بیان روشن می‌گردد که اُولی
الامر عنوان مُشَرِّع نیست، بلکه مَبِیِّن و مَوْضِح است.
تشریح به واسطه کتاب و سنّت رسول اکرم تحقّق
می‌یابد؛ امّا اُولی الامر افرادی هستند که همان آیات
و احکام کلیه را به صورت فروع و تقسیم به
مصادیق بسط داده، به مرحله ظهور و بروز و تفصیل
در می‌آورند؛ و اینان قطعاً باید معصوم باشند تا
بتوانند از کلیات احکام بدویّه و اصول ملاکات
تشریحیه جزئیات و فروع و مصادیق را مشخص
و مبرهن نمایند؛ و این مهمّ قطعاً از عهده اهل حلّ و
عقد بر نخواهد آمد. زیرا اهل حلّ و عقد قادر بر
تفصیل و توضیح مجملات و تفریع فروع از کلیات
اولیه احکام نمی‌باشند؛ کجا اهل حلّ و عقد
می‌توانند از آیه 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 اُولی الامر باید از نقطه نظر
احاطه علمی و معرفت به احکام به نفس مبدأ
تشریح متصل، و با قلب و ضمیر خود بیّنات از

احکام و معارف را درحالی که معصوم از خطا و اشتباه و بطلان هستند بمنصّه ظهور و شهود درآورند. و آیه شریفه که وجوب رجوع به خدا و رسول را در مورد تنازع بیان می کند بدین معنا است که این مسئله در جایی است که اُولى الأمر وجود نداشته باشد و دسترسی به آنان ممکن نباشد.

اطلاق وجوب اطاعت از اُولى الأمر در اخذ به

روایات آنها

بنابراین اطلاق آیه در وجوب اطاعت از اُولى الأمر بمعنای اخذ به روایات و اخباری است که از ناحیه آنان (چه مشافهه و چه استناداً) به انسان می رسد؛ و تنازع در امور در جایی است که دسترسی به آنان برای حلّ مورد مختلف فیه مقدور نباشد، چنانچه در زمان ائمه علیهم السّلام بسیار برای شیعیان این مسئله اتفاق می افتاد. و روایات وارده از ائمه معصومین علیهم السّلام دالّ بر ارجاع مورد به کتاب الهی و سنّت معروفه و مشهوره بر این اساس است. و چه بسا ممکن است این مسئله با ورود اخبار متعارضه از جانب ذوات مقدّسه برای فقیه حاصل شود؛ و لذا کلیات احکام در قرآن و روایات مأثوره از نبیّ اکرم که به صورت احکام و قوانین و قواعد کلیه

دست فقیه است می تواند مرجع و مستند برای رفع شبهه و ابهام در موارد مختلف فیها قرار گیرد.

بنابراین مصداقیّت ائمه معصومین علیهم السّلام هیچ محذوری را در مفاد و معنای آیه به وجود نمی آورد؛ 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 ائمه معصومین علیهم السّلام متصور است، و با وجود و حضور خارجی و عینی آنان در نزد مکلفین 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 مکلف از وصول به آنان و حلّ مشکل خویش به واسطه وجود موانع (چنانچه در زمان خلفای جور اتفاق

افتاد) و یا به واسطه غیبت امام علیه السلام
(چنانچه در زمان امامت حضرت بقیه الله ارواحنا
فداه بنا بر مصلحت و اقتضای مشیت الهیه محقق
گردید) عاجز باشد.

بنا بر آنچه گذشت طبق تفسیر فخر رازی نه
تنها اجماع اهل حلّ و عقد موجب عصمت
نخواهد شد، بلکه نفس تحقق اجماع بر این
اساس موجب زوال آن با اندک تحوّل و تبدل در
آراء (ولو بنحو موجبه جزئیه) خواهد بود. و نیز
در آیه شریفه هیچ دلالتی بر حجّیت این اجماع
(ولو بر فرض وقوع) وجود ندارد، و چاره‌ای جز
پذیرش حق و انقیاد در برابر تقدیر و مشیت الهیه
در انحصار اُولی الامر بر وجود حضرات
معصومین علیهم الصلاة و السلام نمی‌باشد.

تبیین روایت لا تجتمع اُمتی علی ضلالةٍ أو علی

خطاءٍ

و اما حلّ مسئله خبر ماثور از رسول اکرم
صلی الله علیه و آله و سلّم که فرمود: لا تجتمع اُمتی
علی ضلالةٍ أو علی خطاءٍ، 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 امت آن‌چنان اتفاق
نظر و رأی وجود داشته باشد که هیچ فردی حتی تصوّر
خلاف را نسبت به آن نمی‌کند، و مانند شمس فی راءة
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 اتفاق آراء افرادی خاصّ بر حکمی از احکام
تفاوت قائل شد، که در صورت اُولى واجب الاتّباع و
در صورت ثانیه حکم متفاوت خواهد بود. لذا امام
علیه السّلام مسئله را متوجّه امت به تمامها و کثرتها
می‌نمایند نه اینکه متوجّه اهل حلّ و عقد بنمایند، و بینها
بونُبعیداً ما بین المشرق و المغرب.

و اما 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 صلی الله

علیه و آله و سلم بر فرض صحّت سند، اجتماع بر خطا را منتفی دانسته است نه انتفاء خطا را در صورت اجتماع» این حقیر معنای محصلی برای آن نیافتم؛^۱ 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 معین نیست - که این امری تقریباً محال می‌باشد - بلکه مراد اینست که: اجتماع در فکر و نظر و رأی محقق 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 همه امّت را اثبات می‌نماید، و در ضمن امّت امام علیه السّلام وجود دارد،

^۱ امام شناسی، حضرت علامه آیه الله سیّد محمد حسین حسینی طهرانی، ج ۲، ص ۵۲؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۴۱۹.

پس از این جهت حجّیت آن اثبات می شود.

البته با غضّ نظر از تفسیر امام هادی
علیه السّلام در مقام بحث و احتجاج با امثال فخر
رازی و علماء عامّه می توان گفت: مقصود رسول
اکرم از اجتماعِ امت 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 نیت و اخلاص العمل لله
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 صلی الله علیه و آله و سلّم این چنین
اجتماعی و اجماعی با این خصوصیت واقع
گردیده است!!؟

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

باری بحث از آیه شریفه گرچه قدری بطول
انجامید، اما از آنجا که عمده استدلال اهل سنت
بر حجّیت اجماع اهل حلّ و عقد بر این آیه
مستقرّ است، و به خصوص فضلاء از ایشان مدار
حجّیت خلافت خلفاء را بر استناد از روایت
مرویه از رسول اکرم و تأیید آیه شریفه قرار
داده‌اند، لذا توسعه بحث به این مقدار خالی از

لطف و استفاده نبود؛ فعليهذا به دنباله بحث از
روایت مأثوره از رسول خدا صلی الله علیه و آله
و سلم می پردازیم.

چنانچه ذکر شد یکی از ادله قابل توجه عامه بر

حجیت اجماع، روایت منقوله از رسول خدا صلی الله

علیه و آله و سلم است که فرمود: لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى

ضَلَالَةٍ؛ و از این روایت بر عصمت اجماع استدلال

می نمایند. و نظیر این روایت است که فرمود: لَا تَجْتَمِعُ

أُمَّتِي عَلَى خَطَاٍ، که البته اخص است بالنسبة به روایت

ضلاله. و هم چنان که در ردّ کلام فخر رازی گذشت

روشن شد که:

پاسخ به استدلال عامّه در تمسّک به لا تجتمع

أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ بِرِ عَصْمَةِ اجْمَاع

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

ثانیاً: بر فرض حمل بر اجماع اهل حلّ و عقد، کجا یک هم چنین اجماعی که جمیع اهل حلّ و عقد را شامل شود در طول تاریخ محقق شده است؟! بنابراین نفس فرض تحقّق موضوع موجب نفی و حکم به عدم آن و بالنتیجه لغوئیّت 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 مدینه النّبی و اصحاب آن حضرت، باز یک چنین اجماعی با وجود افراد مخالف عدیده از بزرگان صحابه 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 ابی طالب علیه السّلام، چگونه حکم به عصمت 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 مشمولیت احتمال خارج نمی‌سازد و موجب طرّو احتمال و دخول آن به حیطة عصمت نمی‌گردد؛ زیرا عصمتی که در کلام شارع و حاملان شریعت (ائمّة 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 تفکرات متعارفه است، و رأی انسان در محدوده علوم و فنون بشری در آن راه ندارد ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^۱، و این شرط در اجتماع آحاد اشخاص ولو بلغ ما بلغ مفقود است. چنانچه به رأی العین این مسئله برای همه افراد

در همه ملل و اقوام ثابت است که در مسئله‌ای اجماع بر جهتی حاصل و پس از گذشت زمان و ظهور تغییرات و تحولات، خطا و نقصان آن رأی

^۱ سوره نجم (۵۳) آیه ۳ و ۴.

ظاهر و بارز می گردد. و این نکته همان نکته اساسی و محوری است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم کراراً و مراراً در حدیث شریف: **إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابِ اللَّهِ وَعِترَتِي**، **مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا أَبَدًا**^۱ بدان تصریح فرمود؛ و در اینجا کلام عترت را مانند کلام الله مجید مصون از خطا و نقصان قلمداد نمود، و با عبارت **لَنْ تَضِلُّوا أَبَدًا** اثبات عصمت را فرمود. زیرا دیگران با تمسک به قرآن و رفض عترت موجب ضلالت و خسران خود گشتند؛ و اگر کلام اهل بیت علیهم السّلام همچو قرآن کریم معصوم نبود چگونه فلاح و مصونیت مترتب بر آن خواهد شد؟

تأکید رسول خدا به اجماع امت جهت حفظ

وحدت است نه اثبات عصمت

آری در اینجا است که یا باید به انکار و نفی این حدیث از رسول خدا متوسّل شد، و یا حکم به عصمت کلام و رأی اهل بیت رسول الله علیهم الصلوة و السّلام نمود، و قسم ثالثی وجود ندارد. و گرچه اهل سنت عباراتی از رسول خدا همچون: **الشَّيْطَانُ**

^۱ راجع به حدیث ثقلین از حیث سند و دلالت و مفاد به امام شناسی، ج ۱۳ مراجعه شود.

مع الواحد و هو مع الاثنین أبعد،^۱ و یا: مَنْ سَرَّهُ
بُجُوحُهُ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزِمِ الْجَمَاعَةَ...^۲ و امثالهما نقل
می کنند، ولیکن در هیچ کدام از این عبارات مسئله
عصمت اثبات نمی شود؛ و چنانچه گذشت عدم طرو
احتمال خطای در قضیۀ متواتره بر اساس استناد آن
به حسّ است نه به حدس و رأی.^۳

شکی نیست که حکم بر اساس مشاوره و
کثرت رأی دورتر است از خطا تا حکم انفرادی و
شخصی؛ ولی این مسئله با مسئله 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 می کنند: لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ
مِنْ أُمَّتِي قَائِمَةٌ عَلَى الْحَقِّ.^۴

^۱ الدرّ المنتور، ج ۴، ص ۶۶۲.

^۲ شرح نهج البلاغة، لابن أبی الحدید، ج ۸، ص ۱۲۳؛ این روایت با اختلاف
مختصر در لفظ در بسیاری از کتب عامه وارد شده است.

^۳ در اینجا باید به فخر رازی و امثال ایشان گفت: مگر در قضیۀ عثمان اهل
حل و عقد اجماع بر قتل او نمودند، در حالی که فقط امیر مؤمنان علی بن
أبی طالب علیه السّلام با این مسئله مخالفت نمود و کسی به کلام او ترتیب
اثر نداد؟

^۴ المعجم الأوسط، ج ۸، ص ۵۸؛ و در مجامع

روایی شیعه با اختلاف کمی وارد شده است؛ و در

این روایت تصریح دارد بر اینکه مسئله جماعت و اجتماع مسلمین و تأکید بر حفظ آن (چنانچه از بیهقی و طبرانی و فخر رازی و ابن ابی الحدید و حاکم نیشابوری و احمد حنبل و سایر علمای عامّه و نیز بعضی از خاصّه نقل شده است، مانند روایت: مَنْ خَرَجَ مِنَ الْجَمَاعَةِ قَيْدَ شِبْرِ فَقَدْ خَلَعَ رَبَقَةَ الْإِسْلَامِ...^۱ و یا: مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ مَاتَ...^۲ و یا: يَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ...^۳ و امثالها) به جهت حفظ وحدت مسلمین است نه به جهت وجود ملکه عصمت در آن؛ زیرا حکم رسول خدا بر قوام بر حقّ برای طائفه‌ای از امت نه برای جمیع آن، و اجتماع آن خود دلیل است که باید این طائفه دارای تمایز و خصوصیتی جدای از سایر افراد باشند. حال باید سؤال کرد این طائفه کدامند؟ و رسول خدا در زمان

کتاب کشف الغمّة فی معرفة الأئمة، ج ۲، ص ۴۷۹،
 عن جابر بن عبد الله قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

^۱ الدرّ المنثور، ج ۲، ص ۲۸۶.

^۲ مسند احمد، ج ۳، ص ۴۴۵: مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ مَاتَ مِيتَةَ جَاهِلِيَّةٍ.

^۳ كنز العمال، ج ۱، ص ۱۱۶، شماره ۱۰۳۰.

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 صلی الله علیه و آله و سلّم نیست که فرمود:

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

یا علیُّ أنتَ و شیعتک هم الفائزون! ^۱ یا: علیُّ

^۱ روایات کثیری بدین مضمون در کتب عامّه مذکور است، از جمله:

(۱) الدرّ المنتور، ج ۸، ص ۵۸۹: و أخرج ابنُ عساکر عن جابرِ بن عبد الله قال: کُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ (و آله) و سَلَّمَ فَأَقْبَلَ عَلِيًّا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ (و آله) و سَلَّمَ: و الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّ هَذَا و شِيعَتَهُ هُمُ الْفَائِزُونَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ! و نَزَلَتْ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا و عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَيْرُ أَلْ بَرِيَّةُ﴾؛ فَكَانَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ (و آله) و سَلَّمَ إِذَا أَقْبَلَ عَلِيًّا قَالُوا: جَاءَ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ.

و أخرج ابنُ عدی عن ابن عبّاس قال: لَمَّا نَزَلَتْ ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا و عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَيْرُ أَلْ بَرِيَّةُ﴾ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ (و آله) و سَلَّمَ لِعَلِيٍّ: هُوَ أَنْتَ و شِيعَتُكَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ رَاضِينَ مَرْضِينَ!

(٢) كتاب جزء ابن غطريف، ج ١، ص ٨٢: عن

أبي هارون العبدى عن أبي سعيد الخدرى قال: نظرَ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِلَى عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: هَذَا وَشِيعَتُهُ هُمُ الْفَائِزُونَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ!

(٣) تاريخ دمشق، ج ٤٢، ص ٣٦١: عن جابر بن

عبدالله قال: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَأَقْبَلَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: قَدْ أَتَاكُمْ أَخِي؛ ثُمَّ التَفَتَ إِلَى الْكَعْبَةِ فَضَرَبَهَا بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّ هَذَا وَشِيعَتَهُ هُمُ الْفَائِزُونَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ!

(٤) الدر المنثور، ج ٨، ص ٥٨٩: و أخرج ابنُ

مردويه عن عليّ قال: قال لى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: أَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلَ اللَّهِ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَيْرُ أَلَبْرِيَّةُ﴾؟ أَنْتَ وَشِيعَتُكَ! وَ مَوْعِدِي وَ مَوْعِدِكُمْ الْحَوْضَ إِذَا جِئْتُ الْأُمَّمَ لِلْحِسَابِ، تُدْعَوْنَ غُرًّا مُحَجَّلِينَ.

مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ،^۱ و يَا: اللَّهُمَّ أَدِرِ الْحَقَّ مَعَهُ
حَيْثُمَا دَارَ؛ که تمامی این جملات در کتب عامّه
مضبوط می‌باشد.

بنابراین اگر نگوئیم که مقصود رسول خدا از
امّت همان گروه و طائفه خاصّ از شیعیان
أمیرالمؤمنین علیه السّلام است که خود بارها به
این نکته تصریح فرمود، پس با وجود کثرت فرّق
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 نَحَلِ مختلف می‌باشند، و در
شیعه نیز اقوام و ملل مختلفیه و ادیان

۱ و ۳- الجمل، ص ۸۱؛ و فی المنتقی من منهاج
الاعتدال، ج ۱، ص ۱۹۷، و قد رَوُوا جَمِيعاً أَنَّ
رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: عَلِيٌّ مَعَ
الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَهُ يَدُورُ حَيْثُمَا دَارَ، لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا
عَلِيَّ الْحَوْضَ.

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 اهل بیت علیهم السّلام و انتحال
به این مکتب در زمره شیعیان واقعی و حقیقی
آنها قرار می‌گیرد، چه بسا افرادی که بحسب
ظاهر معنون به این عنوان بوده اما هیچ بویی و
سهمی از تشیّع و متابعت از مکتب اهل بیت
علیهم السّلام نبرده باشند، بلکه شیعه و طائفه‌ای
که مقصود رسول خدا از این اتصاف 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 ائمّه معصومین علیهم الصلوة
و السّلام.

حدیث إنّ أصحابی کالنُّجوم در مورد اصحاب

خاصّ أمیرالمؤمنین علیه السّلام است

چنانچه از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ

سَلَّمَ مرویست که فرمود: إِنَّ أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ،
بِأَيِّهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ؛^۱ وَ عَامَّةً بِأَسْوَأِ اسْتِفَادَةٍ مِنْ

۱ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۸۷؛ وفتح الباری، ج ۴، ص ۴۹.
بحار الأنوار، ج ۲۸، ص ۱۸، ح ۲۶، ن: الحسين بن أحمد البیهقی، عن محمد
بن یحیی الصّولی، عن محمد بن موسی بن نصر الرّازی، عن أبیه قال: سئل
الرّضا علیه السلام عن قول النّبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ: «أَصْحَابِي
كَالنُّجُومِ، بِأَيِّهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ»، وَ عَنِ قَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ:
«دَعَا لِي أَصْحَابِي»؛ فَقَالَ: هَذَا صَحِيحٌ، يُرِيدُ مَنْ لَمْ يُغَيِّرْ بَعْدَهُ وَ لَمْ يُبَدِّلْ،
قِيلَ: وَ كَيْفَ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ قَدْ غَيَّرُوا وَ بَدَّلُوا؟ قَالَ: لِمَا يَرَوْنَهُ مِنْ أَنَّهُ صَلَّى اللهُ
عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ قَالَ: لِيُذَادَنَّ رَجَالٌ مِنْ أَصْحَابِي يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَنْ حَوْضِي كَمَا
تُذَادُ غَرَائِبُ الْإِبِلِ عَنِ الْمَاءِ، فَأَقُولُ: يَا رَبُّ أَصْحَابِي أَصْحَابِي! فَيُقَالُ لِي: إِنَّكَ
لَا تَدْرِي مَا أَحَدْتُوا بَعْدَكَ! فَيُؤْخَذُ بِهِمْ ذَاتَ الشُّمَالِ، فَأَقُولُ: بَعْدًا لَهُمْ وَ
سُحْقًا، أَفْتَرَى هَذَا لِمَنْ لَمْ يُغَيِّرْ وَ لَمْ يُبَدِّلْ؟ (عیون أخبار الرضا علیه السلام،
ج ۲، ص ۸۷).

بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۲۰، ح ۱: قال الشيخ

الطبرسي في كتاب الإحتجاجات: روى عن الصادق

عليه السلام: أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ

قال: ما وجدتم في كتاب الله عزوجل فالعمل به لازم

و لا عُذرَ لكم في تركه، و ما لم يكن في كتاب الله

عزوجل و كان في سنة مني فلا عُذرَ لكم في ترك

سنتي؛ و ما لم يكن فيه سنة مني فما قال أصحابي

فقولوا به، فإنما مثل أصحابي فيكم كمثل النجوم،

بأيها أخذ اهتدي و بأي أقاويل أصحابي أخذتم

اهتديتم، و اختلاف أصحابي لكم رحمة؛ قيل: يا

هر فاسق و فاجری و متہتکی تطبیق می دهند،

رسول الله! مَنْ أَصْحَابُكَ؟ قَالَ: أَهْلُ بَيْتِي.

دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۸۶: و إنما قال

رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم: الأئمةُ مِنْ أَهْلِ

بَيْتِي كَالنُّجُومِ، بِأَيُّهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ.

میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ج ۱، ص ۲۱۴:

أَهْلُ بَيْتِي كَالنُّجُومِ بِأَيُّهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ.

شرح إحقاق الحق، ج ۲۴، ص ۳۵۲، از کتاب

الكواكب الدرية تأليف صلاح بن ابراهيم الهادي، ص

۱۹۳، نسخه ایرانده، قال: و مِنْهَا قَوْلُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ

و آله و سلم: أَهْلُ بَيْتِي كَالنُّجُومِ كَلِّمَا أَفَلْ نَجْمٌ طَلَعَ

نَجْمٌ. و قَالَ أَيْضًا ص ۱۹۴: و مِنْهَا قَوْلُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ

و آله و سلم: أَهْلُ بَيْتِي أَمَانٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ كَمَا أَنَّ

النُّجُومَ أَمَانٌ لِأَهْلِ السَّمَاءِ؛ فَإِذَا ذَهَبَتِ النُّجُومُ مِنَ

السَّمَاءِ أَتَى أَهْلَ الْأَرْضِ مَا يُوْعَدُونَ، وَإِذَا ذَهَبَ أَهْلُ

بَيْتِي مِنَ الْأَرْضِ أَتَى أَهْلَ الْأَرْضِ مَا يُوْعَدُونَ.

در حالی که طبق فرمایش امام صادق علیه السّلام این حدیث مربوط است به اصحاب خاصّ امیرالمؤمنین 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 ابی طالب علیه السّلام است، و این نقطه 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 سرچشمه وحدت است. امّا در سایر فرق و حتّی در خود مدعیان تشیّع بدون حیازت این شرط اساسی، مدار عمل و محور حیات بر تشتّت و اختلاف و تباین است، فلهدا رجوع به آنها سقوط در ضلالت و هلاکت است، چنانچه در این مسئله

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

استدلال اهل سنت به روایت: ما رَأَى الْمُسْلِمُونَ

حَسَنًا وَ پَاسِخَ آن

از جمله ادله‌ای که اهل سنت بر حجّیت اجماع اقامه می‌کنند روایتی است - به زعم ایشان - منقول از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم که فرمود:

ما رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ حَسَنٌ، و ما رَأَى الْمُسْلِمُونَ سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى سَيِّئٌ.

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

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

قال أبو بکرٍ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ الْعَطَّارُ دِي، عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عِيَّاشٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى نَظَرَ فِي قُلُوبِ الْعِبَادِ، فَوَجَدَ قَلْبَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ خَيْرَ قُلُوبِ الْعِبَادِ فَاصْطَفَاهُ لِنَفْسِهِ وَابْتَعَثَهُ بِرِسَالَتِهِ، ثُمَّ نَظَرَ فِي قُلُوبِ الْأُمَّمِ بَعْدَ قَلْبِهِ، فَوَجَدَ قُلُوبَ أَصْحَابِهِ خَيْرَ قُلُوبِ الْعِبَادِ فَجَعَلَهُمْ وُزَرَءَ نَبِيِّهِ يُقَاتِلُونَ عَنْ دِينِهِ؛ فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ، وَ مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ.

قال أبو بکرٍ بن عِيَّاشٍ: وَ قَدْ رَأَى الْمُسْلِمُونَ أَنْ يُؤَلَّوْا أَبَا بَكْرٍ بَعْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ (وَآلِهِ) وَ سَلَّمَ، فَكَانَتْ وَلايَتُهُ حَسَنَةً.^۱

^۱ شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۳۹.

البته 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 می کنیم:

واحتجّوا فی الاستحسانِ بقولِ یجری علی ألسنتهم و هو: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند
الله حسنٌ، وهذا لأنعلمه یسند إلی رسول الله صلی الله علیه و

آله و سلمٍ مِنْ وَجْهِ أَصْلًا، وَ أَمَّا الَّذِي لَأَشْكُ فِيهِ، فَإِنَّهُ لَا يُوجَدُ الْبَتَّةَ فِي مُسْنَدٍ صَحِيحٍ وَإِنَّمَا نَعْرِفُهُ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ^١...^٢

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

در اینجا مناسب است از آنها سؤال شود: اگر

اجتماع اُمَّتٍ دَلِيلٌ بَرِ عَصْمَتٍ وَ حُجَّتِ أَنْ خَوَّاهُ

بود، پس روایت معروفه از رسول خدا که فرمود:

اِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ رَأَيْتُمْ رَأَيْتُمْ كَرْدًا؟! وَ اِغْتِرَافٌ

دَرِ رَأْيٍ وَ حُكْمٍ مَقْتَضِي رَحْمَتٍ وَ رَأْفَتٍ پُروردگار

است، پس چگونه ضد آن که اجتماع اُمَّتٍ است

حُجَّتٌ وَ مَخَالَفَتٌ بَأَنْ حَرَامٌ وَ مَعْصِيَةٌ اسْت؟! وَ

اِغْتِرَافٌ دَرِ مَسْئَلَةِ خِلَافَتِ اِخْتِلَافٍ كَمَا خَلَّفَ رَحْمَتٌ

وَ عِنَايَةٌ اِزْ جَانِبِ حَقِّ اسْتِ مُحَقَّقٌ شُود، پس چگونه

است که متابعت از آن و ترتیب اثر بر آن خرق اجماع

مَدْعَاً وَ مَوْجِبُ ضَلَالٍ وَ عَصِيَانٌ خَوَّاهُ بُوْد؟! آيا اين

^١ الإحكام في أصول الأحكام، ج ٦، ص ٧٥٩.

^٢ ابن حزم در ج ٤، ص ٤٩٦ روایتی بدین مضمون از رسول خدا نقل می‌کند:

حَدَّثَنِي عَمِيرُ بْنُ هَانِي قَالَ: سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ يَقُولُ:

سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: لَا تَزَالُ

طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي قَائِمَةٌ بِأَمْرِ اللَّهِ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ وَ

لَا مَنْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ.

جز جمع بین متناقضین و قبول تناقض است؟ و اگر
این اختلاف رحمت است، پس چرا با متخلفین از
بیعت با ابوبکر آن چنان برخورد کردند؟!!

تا اینجا تمام ادله‌ای که عامه جهت حجّیت
اجماع بر مبنای خود اقامه کرده‌اند بیان شد، و از
میان همه آنها حدیث عدم اجتماع امت بر
ضلالت و خطا در دلالت بر مراد و منظور ایشان
صریح‌تر و در دلالت اقوی بود، و چنانچه
گذشت بطلان استدلال بر همه ادله به خصوص
این روایت روشن و واضح گشت؛ و لذا در ختام
بحث اجماع بر مبنای عامه باید گفت: هیچ
مدرک و مستندی بر حجّیت اجماع و عصمت
آن در نزد عامه موجود نمی‌باشد، و استناد اجماع
به ادله مذکوره صرفاً تهافت و رمیاً بلا رام و
منبعث از تخیل و اوهام است.

فصل سوم: اجماع بر مبنای اصول و مبانی

شیعه

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

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

اشارهٔ امیرالمؤمنین علیه السّلام به اجماع

مسلمین در نامه به معاویه

قبل از پرداختن به ادلّه فقهاء در حجّیت اجماع لازم است به کلامی از امیرالمؤمنین علیه السّلام در نهج البلاغه راجع به این مسئله اشاره کرد؛ و چه بسا ممکن است به عنوان تأیید مذهب عامّه در التزام به اجتماع مسلمین مورد استناد قرار گیرد. امیرالمؤمنین علیه السّلام در نامه‌ای به معاویه حجّیت خلافت خود را

به واسطه اجتماع مسلمين بر بيعت با آن حضرت

این چنین بیان می کنند:

إِنَّهٗ بَايَعَنِي الْقَوْمُ الَّذِينَ بَايَعُوا أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعِثَانَ عَلَىٰ مَا بَايَعُوهُمْ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَكُنْ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَخْتَارَ وَلَا لِلغَائِبِ أَنْ يَرُدَّ، وَإِنَّمَا الشُّورَىٰ لِلْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ. فَإِنْ اجْتَمَعُوا عَلَىٰ رَجُلٍ وَسَمَّوْهُ إِمَامًا كَانَ ذَلِكَ لِلَّهِ رِضًا؛ فَإِنْ خَرَجَ

عن أمرهم خارجٍ بَطْعِنٍ أَوْ بَدْعَةٍ رَدَّوهُ إِلَى مَا خَرَجَ مِنْهُ؛ فَإِنْ أَبَى قَاتَلُوهُ عَلَى اتِّبَاعِهِ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، وَوَلَاهُ اللَّهُ مَا تَوَلَّى.^۱

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

ولیکن با توجه به مطالب گذشته واضح است که این بیان بیش از ثبوت حجیت مبتنی بر اجتماع کافه اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم 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 خلیفه 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 صلی الله علیه و آله و سلم یادآوری نمایند؛ بلکه از راه فنّ جدل و با استفاده از مقدمات مقبوله خصم که پذیرش حکومت خلفای ثلاثه و کیفیت انتخاب آنها قبل از خود آن حضرت است، خواسته‌اند راه گریز و

^۱ شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید (نامه ۶) ج ۱۴، ص ۳۵.

مغلطه او را سد نمایند و او را ملزم به تقبل و انقیاد در برابر اختیار و انتخاب امت کنند؛ چه اینکه در موارد مختلفه تصریح به غصبت خلافت آنها نموده و خود نیز از بیعت با آنها استنکاف نمودند، و این نکته از ابده بدیهیات تاریخی و اصول مسلمة تشیع به حساب می آید.

بنابراین حضرت با این بیان نه فقط در مقام اثبات امارت و خلافت خود شرعاً و عرفاً و عقلاً هستند، بلکه الزام و حجیت حکومت خلفای قبلی را زیر سؤال می برند؛ زیرا در حکومت ابوبکر اجتماع مهاجرین و انصار تشکل نیافت، و در خلافت عمر

که فقط به توصیه 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 صلاحیت خلفای ثلاثه و ابطال امارت آنها دانست نه تأیید و تقریر آنها. و این کلام ارتباطی به ما نحن فیه که حجّیت اجماع امتّ سوای علم به حضور و دخول معصوم علیه السّلام در آراء مجمعین است ندارد.

زیرا اوّلاً حضرت اجتماع امتّ را در مسئله حکومت منحصر در مهاجرین و انصار نمودند، و ثانیاً: این اجتماع براساس 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 بینهما بونٌ بعیدٌ.

و امّا فقهاء شیعه - رضوان الله علیهم - در مقام اثبات حجّیت اجماع به ادلّه مختلفی متشبّث شده‌اند که باید به هر کدام از آنها جداگانه پرداخت و میزان دلالت و صلاحیت آن را تبیین و روشن ساخت.

قبل از بیان ادلهٔ اجماع مناسب است نسبت به
روایت مرویه: لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطَاٍ أَوْ مَا
شابهها، نظر فقهاء شیعه - رضوان الله علیهم - ولو
مختصراً مطرح شود.

نظر علامه در قواعد راجع به روایت: لَا تَجْتَمِعُ

أُمَّتِي عَلَى خَطَاٍ، و ایراد میرزای قمی بر آن

مرحوم علامه در کتاب قواعد در اوّل بحث
نکاح این مسئله را از خصائص النبی صلی الله
علیه و آله و سلّم می شمرد:

خُصَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِأَشْيَاءَ فِي النِّكَاحِ وَغَيْرِهِ... وَجُعِلَتْ أُمَّتُهُ مَعْصُومَةً، وَ
خُصَّ بِالشَّفَاعَةِ... الخ.^۱

به نظر می رسد مستند ایشان در این مسئله
همان روایات مشهوره‌ای است که قبلاً ذکر آنها
گذشت.

اهل سنت بر عصمت امت از آیه شریفه:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا

^۱ قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام، (طبع سنگی) ج ۲، ص ۳.

شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴿١﴾ استمداد می جویند، به این

بیان: وَسَطُ النَّاسِ عَدُوَّهُمْ وَخِيَارُهُمْ فَمَنْ عَدَلَهُ اللَّهُ
يَكُونُ مَعصُومًا.

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

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

و أمّا الأخبار: فَمِنْهَا مَا ادَّعَوْا تَوَاتُرَ مضمونها مَعْنَى وَأَظْهَرُهَا دِلَالَةٌ، وَ هُوَ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الْخَطَايَا؛ وَ فِي لَفْظِ آخَرَ: لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَجْمَعْ أُمَّتِي عَلَى
خَطَايَا. وَ مِنْهَا قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: كُونُوا مَعَ الْجَمَاعَةِ، وَ يَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ، وَ
نَحْوِ ذَلِكَ.

و فيه أولاً: مَنَعُ صِحَّتِهَا وَ تَوَاتُرِهَا، بَلْ هِيَ أَخْبَارُ آحَادٍ لَا يُمْكِنُ التَّمَسُّكُ بِهَا فِي إِثْبَاتِ مِثْلِ
هَذَا الْأَصْلِ الَّذِي بَنَوْا دِينَهُمْ عَلَيْهِ فَضْلاً عَنِ فَهْمِهِمْ، وَ لَمْ يَثْبُتْ دِلَالَتُهَا عَلَى الْقَدْرِ الْمُشْتَرِكِ
عَلَى سَبِيلِ الْقَطْعِ بِحَيْثُ يُفِيدُ الْمَطْلُوبَ.

و ثانياً: مَنَعُ دِلَالَتِهَا أَمَّا أولاً: فَلَأَنَّ الظَّاهِرَ مِنَ الْإِجْتِمَاعِ هُوَ التَّجَامُعُ الْإِرَادِيُّ لِأَخْصُ حُصُولِ
الْمُوافَقَةِ إِنْفَاقًا، فَلَا يَثْبُتُ حُجِّيَّةُ جَمِيعِ الْإِجْمَاعَاتِ إِذْ لَا يَتَوَقَّفُ تَحَقُّقُ الْإِجْمَاعِ عَلَى اجْتِمَاعِ آرَائِهِمْ

^١ سوره بقره (٢) آیه ١٤٣.

عَلَى سَبِيلِ إِطْلَاعِ كُلِّ مَنْهُمْ عَلَى رَأْيِ الْآخِرِ وَ اخْتِيَارِهِ مُوَافَقَةَ الْآخِرِ^١ ...^٢

و الحاصل أنّ هذه الرواية و ما في معناها ظاهرة في مذهب الإمامية من لزوم معصوم في كل زمان، و يؤيده أيضاً ما رووه من قوله عليه السلام: لا يزال طائفة من أمتي على الحق حتى يقوم الساعة؛ و هو أيضاً يشعر بأن نفيه عليه السلام اجتماعهم على الخطاء إنما هو لأجل أنه لا بد أن يكون طائفة من أمتي على الحق، كما نبّه عليه بعض المحققين... الخ.^٣

از بیان مرحوم میرزای قمی نه تنها دلالت این

اخبار بر حجیت اجماع اثبات نمی شود، بلکه

اصلاً در صحت انتساب این روایات تشکیک

شده است.

تضعیف و تشکیک در سند و دلالت حدیث:

لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطَايَا

چنانچه مرحوم محقق کرکی در جامع

المقاصد نیز همین تضعیف را نسبت به کلام

علامه نموده است:

السَّادِسُ: أَنَّهُ جُعِلَتْ أُمَّتُهُ مَعْصُومَةً؛ رُوِيَ أَنَّهُ قَالَ [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ]: لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ. وَ فِي عَدِّ هَذَا مِنَ الْخِصَائِصِ نَظَرٌ، لِأَنَّ الْحَدِيثَ غَيْرَ مَعْلُومِ الثُّبُوتِ، وَ أُمَّتُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ مَعَ دُخُولِ الْمَعْصُومِ فِيهِمْ لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ، لَكِنْ بِاعْتِبَارِ الْمَعْصُومِ فَقَطْ، وَ لَا مَدْخَلَ لِغَيْرِهِ فِي ذَلِكَ، وَ بِدُونِهِ هُمْ كَسَائِرِ الْأُمَمِ، عَلَى أَنَّ الْأُمَّمَ الْمَاضِيْنَ مَعَ أَوْصِيَاءِ أَنْبِيَائِهِمْ كَهَذِهِ الْأُمَّةِ مَعَ الْمَعْصُومِ فَلَا اخْتِصَاصَ^٤ .^٥

^١ ناگفته نماند که این استظهار مبتنی بر اجتماع امت در قضیه واحده و حوزه محدوده است، و صد البته این چنین اجتماعی ممتنع الوقوع است عاده، و حمل امت بر طائفة خاصّ خلاف ظهور است. بنابراین حمل اجتماع بر صورت ارادی خلاف ظاهر است، بلکه هر دو مورد را شامل می شود.

^٢ قوانین الاصول، (طبع سنگی) ص ٢٨٩.

^٣ همان مصدر، ص ٢٩٠.

^٤ در تذكرة الفقهاء، (طبع حجری) ج ٢، ص ٥٦٨، نیز علامه می گوید:

السَّابِعُ عَشْرَ، أُمَّتُهُ مَعْصُومَةٌ لَا تَجْتَمِعُ عَلَى الضَّلَالَةِ.

^٥ جامع المقاصد فی شرح القواعد (طبع سنگی) ج ٢، ص ٢٨٩.

شیخ طوسی در عدهٔ الأصول نیز در دلالت این

حدیث تشکیک کرده است:

عن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطَاءٍ؛ وَبَلْفِظٍ آخَرَ: لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَجْمَعْ أُمَّتِي عَلَى الْخَطَأِ؛ وَبِقَوْلِهِ: كُونُوا مَعَ الْجَمَاعَةِ؛ وَيَدُ اللهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ؛ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنَ الْأَلْفَاظِ.

و هذه الأخبار لا يصحُّ التعلُّقُ بها لأنَّها كُلتها أخبارٌ آحادٍ لا توجبُ علمًا، و هذه مسألةٌ طريقيها العلمُ. و ليس لهم أن يقولوا: إنَّ الأُمَّةَ قد تَلَقَّتْها بالقبولِ و

عَمِلَتْ بِهَا؛ لَأَنَا أَوْلَى لَا تُسَلِّمُ أَنَّ الْأُمَّةَ كُلَّهَا تَلَقَّتْهَا بِالْقَبُولِ، وَلَوْ سَلَّمْنَا ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ أَيْضًا فِيهَا حُجَّةٌ؛ لِأَنَّ كَلَامَنَا فِي صِحَّةِ الْإِجْمَاعِ الَّذِي لَا يَثْبُتُ إِلَّا بَعْدَ ثُبُوتِ الْحَبْرِ وَالْحَبْرُ لَا يَصِحُّ حَتَّى يَثْبُتَ أَتَمُّ لَا يُجْمَعُونَ عَلَى خَطَايَا.^۱

مرحوم محقق حلی در معارج الأصول نیز در

هر دو قسم سند و دلالت حدیث تشکیک می کند:

و جوابُ الحدیث: مَنْعُ أَصْلِهِ، وَلَوْ سَلَّمْنَا تَوَاتُرَهُ لَقَلْنَا بِمَوْجِبِهِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ أُمَّتَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَخْلُو عَنِ الْمَعْصُومِ فَيَكُونُ قَوْلُهَا حُجَّةً لِدُخُولِ قَوْلِهِ فِي الْجُمْلَةِ.^۲

همین طور مرحوم سیّد مرتضی در کتاب

الذريعة إلى اصول الشريعة می فرماید:

و قد استَقْصَيْنَا فِي الْكِتَابِ الشَّافِي الْكَلَامَ عَلَى هَذِهِ النُّكْتَةِ عِنْدَ تَعْوِيلِ مُخَالَفِينَا فِي صِحَّةِ الْخَبْرِ الْمَرْوِيِّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ مِنْ قَوْلِهِ: لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطَايَا عَلَى مِثْلِ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ...^۳

این چند مورد از باب نمونه جهت بیان منظر

فقهاء - رضوان الله عليهم - نسبت به این حدیث می باشد. و به طور اجمال می توان آراء فقهاء شیعه را نسبت به صحّت و دلالت حدیث به دو دسته تقسیم کرد:

دسته اوّل: فقهای که این حدیث را در مجامع

روایی خود و یا سایر کتب نقل کرده و آن را تلقی

به قبول نموده اند، چنانچه صدوق و شیخ مفید و ابن

أبی الجمهور در عوالی اللئالی و علامه در نقل به

معنا، و هم چنین علامه مجلسی در چند مورد از

ابواب بحار و برخی دیگر.

^۱ عدّة الاصول، ج ۲، ص ۶۲۵.

^۲ معارج الاصول، ص ۱۲۹.

^۳ الذريعة إلى اصول الشريعة، ج ۲، ص ۵۱۰.

دسته دوّم: فقهای که آن را تضعیف نموده،

سنداً و دلالتاً 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
محقق کرکی و صاحب حدائق و مرحوم آقای خوئی
و فضل بن شاذان نیشابوری و شیخ زین الدین ابی
محمد علی بن یونس العاملی در کتاب نفیس خود
الصراط المستقیم إلى مستحقی التقدیم و مرحوم
مظفر، چنانچه با عبارت:

و هذه الأحادیثُ علی تقدیر التَّسْلیمِ بصحَّتها و أنَّها توجِبُ العلمَ لِتَوَاتُرِها معنی لا تَنْفَعُ فی
تَصْحیحِ دَعْوَاهُمْ...^۱

در دلالت آن بر مدّعی عامّه خدشه وارد
می کند. گرچه بسیاری از این گروه با تأویل و
توجیه آن صریحاً آن را مردود ندانسته، بلکه
خواسته اند بنحوی با مرام و مبنای شیعه در
عصمت امت تطبیق دهند.

عدم پذیرش فقهاء حدیث لا تجتمعُ أمّتی علی

خطأً به عنوان دلیل مستقلّ بر حجّیت اجماع

اما نکته جالب اینکه: حتی از خاصّه آنهایی
که استناد حدیث را به پیامبر اکرم اذعان نموده اند
هیچیک آن را به عنوان دلیل مستقلّ بر حجّیت
اجماع ذکر نکرده است، و همان توجیهی را که
نافین صحّت حدیث در صورت مسلم الثبوت
بودن آن قائل شده اند آنان نیز به همان تفسیر و

^۱ اصول الفقه، ج ۲، ص ۹۰.

توجیه توجّه نموده‌اند، که آن عبارتست از وجود امام معصوم علیه السّلام در ضمن مجمعی، و به واسطهٔ دخول او احراز عصمت در اجتماع امت خواهد شد. بنابراین در استدلال فقهاء شیعه - رضوان الله علیهم - بر حجّیت اجماع به هیچ وجه 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 شکی باقی نمی‌ماند که این اصطلاح قطعاً در زمان ائمه علیهم السّلام در بین روات و فقهای شیعه رائج نبوده است؛ و اگر مانند عامه دلیل حجّیت اجماع همین روایات مذکوره بود می‌بایست توسط روات و اصحاب ائمه علیهم السّلام بیان می‌شد، زیرا مسئله‌ای بدین درجه از اهتمام و ابتلا چگونه ممکن است در طول بیش از دو بیست و پنجاه سال مغفول^{۲۸} عنها باقی بماند؟

لذا مرحوم سیّد مرتضیٰ اعلیٰ الله مقامه از

أقدم فقهاء شيعه می فرماید:

إِنَّ الإِجْمَاعَ شَيْءٌ أَحَدُهُ الْعَامَّةُ وَاخْتَرَعُوهُ وَأَدْرَجُوهُ فِي الْأَدَلَّةِ وَجَعَلُوهُ قِسْمًا مِنْهَا؛ وَنَحْنُ
أَخَذْنَاهُ مِنْهُمْ لَمَّا رَأَيْنَاهُ حَقًّا وَوَجَدْنَاهُ صَالِحًا لِلْحُجَّةِ، لَكِنْ لَامِنَ الْجِهَةِ الَّتِي زَعَمُوهُ، بَلْ مِنْ
جِهَةٍ أُخْرَى وَهِيَ كَشَفُهُ تَضَمَّنًا عَنْ قَوْلِ الْحِجَّةِ، بِاعْتِبَارِ أَنَّ اتِّفَاقَ الْأُمَّةِ أَوْ عُلَمَائِهِمْ يَتَضَمَّنُ
قَوْلَ إِمَامِهِمُ الَّذِي هُوَ الْحِجَّةُ، فَالِإِجْمَاعُ حِجَّةٌ حُجَّةٌ قَوْلِ الإِمَامِ لَامِنَ حَيْثُ أَنَّهُ إِجْمَاعٌ.^۱

بدين لحاظ در زمان ائمه عليهم السلام با

حضور و وجود شهودی خود امام عليه السلام

در میان اصحاب، دیگر جایی برای این گونه

بحث‌ها و حجّت‌ها باقی نمی ماند؛ چنانچه به

شهادت تاریخ روات و اصحاب و شیعیان امام

عليه السلام از اماکن بعیده بقصد تبیین مسائل

بسمت موطن امام عليه السلام (چه در مدینه و یا

عراق و یا سایر امکنه) شدّ رحال می نمودند و

پاسخ خود را دریافت می کردند. و سابقه نداشته

است که افراد بدون مراجعه به امام عليه السلام

به صرف اطلاع بر آراء فقهاء و تحصیل فتاوی

آنان حکم به مطابقت و وحدت فتوا نموده

باشند.

بلی آنچه که در میان اصحاب و شیعیان ائمه

عليهم السلام رائج و دارج بوده است عمل به

آراء اصحاب در صورت اتّفاق بر اساس استناد

به روایت و حدیث مروی از امام بوده است نه

صرفاً أخذ به فتوا بدون ملاحظه این جهت، و

^۱ نهاية الوصول، ص ۳۴۱.

این از أخذ به اجماع اصطلاحی بدور است.

مقصود از اجماع در روایت عمر بن حنظله

قول مشهور است

و اما اینکه در بعضی از روایات به لزوم اتباع مجمع^۱ علیه اشاره شده است، مثل روایت عمر بن حنظله:

فَقَالَ: يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمْنَا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ، فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَيُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ، فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ.^۱

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

با توجه به مطالب گذشته روشن می شود که به طور کلی هیچ دلیل منقولی از ناحیه ائمه علیهم السلام دال بر حجیت فتاوا و آراء فقهاء در عصر واحد (چنانچه اجماع مصطلح در مقام بیان چنین حجیتی است) در دست نمی باشد، و ادله

^۱ الکافی (الاصول) کتاب فضل العلم، ج ۱، ص ۶۸.

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. فعلیها 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 ناحیه شرع بر اجماع وجود ندارد، و التزام عرفی نیز طبعاً با توجّه به شرایط حاکم بر عصر غیبت منتفی می‌باشد؛ و لهذا حجّیت اجماع منحصرأً به کشف و التزام عقلی از آراء فقهاء بر رضایت و امضاء معصوم علیه السّلام خواهد بود.

فصل چهارم: در بیان تعدّد اقوال در انعقاد
اجماع

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

برای توضیح این مسئله به بیان اقوال در
کیفیت انعقاد اجماع و اختلاف قدماء اصحاب با
متأخرین از آنان می پردازیم.

وجوهی که می توان در کیفیت انعقاد اجماع
و کشف آن از رأی و حکم معصوم علیه السّلام
برشمرد در سه طریق تحقیق می یابد.

وجه اوّل:

تبیین اجماع دخولی و اشکال وارد بر آن

اتّفاق جمیع علماء و فقهاء امّت است
به نحوی که 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 تحقیق این چنین
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
تفحص بقیّه 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 بقیّه فقهاء می باشد، و دیگر اجماع هیچ نقشی در اثبات حکم نخواهد داشت.

و اگر مقصود التزام عقلی بر اساس حدس از کاشفیت رأی فقهاء در مسئله‌ای با توافق رأی امام علیه السّلام است، باید گفت این التزام فقط و فقط در احکام ضروری و مسائل اجماعی امت است که وضوح آن بر همگان محقق و بداهت آن حتی برای بسیاری از عوام نیز روشن و آشکار است. زیرا در مستقلّات عقلیه ملاک و مناط حکم عقل است نه رأی امام و فتوای فقهاء، و در غیر مستقلّات عقلیه ملاک تحقق و وجود ضرورت است و آن نیز به فتوا و رأی امام علیه السّلام دخیلی ندارد؛ مانند تعداد صلوات فریضه و صوم و کلیات مسائل فرعیّه که مجتهد در مقام فتوا نیازی به رجوع به مدارک و اجتهاد ندارد، بلکه وجود آنها از جمله بدیهیات در بین فقهاء می باشد.

بنابراین چنانچه مشاهده شود که اقدمین از فقهاء - رضوان الله علیهم - مانند سیدین و فاضلین و شیخین و شهیدین در مسئله‌ای قائل به تحقق اجماع شده‌اند، قطعاً منظور آنان تحقق

اجماع به طریق و وجه اوّل نخواهد بود؛ چنانچه

مرحوم آیه الله العلم الحجة: السید علی القزوینی

بر این مطلب تصریح دارند و می فرمایند:

و قَضِيَّةُ ذَلِكَ كُلُّهُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ إِجْمَاعٍ نُقِلَ فِي كَلَامِهِمْ مُطْلَقًا كَقَوْلِهِمْ: إِجْمَاعًا أَوْ لِلْإِجْمَاعِ وَ نَحْوِهِ، أَوْ مَعَ إِضَافَتِهِ إِلَى الْأُمَّةِ أَوِ الْمُسْلِمِينَ أَوْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ أَوِ الْعُلَمَاءِ وَ نَحْوِهِ مُرَادًا بِهِ الْمَعْنَى الثَّانِي وَ هُوَ اتِّفَاقٌ مَن عَدَا الْإِمَامَ عَلَيْهِ السَّلَامُ.^۱

حاصل بیان ایشان - پس از امتناع وجود امام

علیه السلام در ضمن مجمعی - ادّعی اجماع بر

فرض وجه دوّم که متضمّن خروج امام

علیه السلام از زمره فقهاء و آراء آنهاست

می باشد؛ زیرا این نحو از اجتماع قطعاً از موارد

اجماع حدسی در ضروریات مذهب خارج

است. و اما اصل سخن با ایشان اینست: حال که

اجماع

^۱ تعلیقة علی معالم الاصول، ج ۵، ص ۱۷۳.

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

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

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

فَمُلَخَّصٌ مَا بَيَّنَّاهُ فِي مَنَعِ كَوْنِ نَقْلِ الْإِجْمَاعِ حِكَايَةَ السُّنَّةِ: أَنَّ الْعِلْمَ بِقَوْلِ الْإِمَامِ الْمُدَّعَى
حُصُولُهُ بِالْإِجْمَاعِ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ الَّذِي هُوَ طَرِيقَةُ الْقَدَمَاءِ فِي الْقَوْلِ بِالْكَشْفِ التَّضَمُّنِيِّ بِمَنْزِلَةِ
الْعِلْمِ بِالنَّتِيجَةِ الْحَاصِلِ بِالْقِيَاسِ بِطَرِيقِ الشَّكْلِ الْأَوَّلِ، بِتَقْرِيْبِ أَنْ الْإِسْتِدْلَالَ بِهِ يَنْحَلُّ إِلَى أَنْ
يُقَالَ: الْإِمَامُ وَاحِدٌ مِنْ عُلَمَاءِ الْأُمَّةِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ قَالَ بِكَذَا فَالْإِمَامُ قَالَ بِكَذَا؛ وَهَذَا
هُوَ الْعِلْمُ بِقَوْلِ الْإِمَامِ الْحَاصِلِ بِالنَّظَرِ فِي الْإِجْمَاعِ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ، وَ لَا إِشْكَالَ فِي إِمْكَانِ
حُصُولِهِ عَلَى تَقْدِيرِ صِدْقِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ كَمَا لَا إِشْكَالَ فِي صِدْقِ الصَّغْرَى مِنْهُمَا، بَلْ لَا يُمَكِّنُ
الْإِسْتِرَابَةَ فِيهِ لِكَوْنِهَا صَرُورِيًّا الثُّبُوتِ.

وإنّما الكلام في كَلْيَةِ الْكُبْرَى وَ هُوَ فِي غَايَةِ الْإِشْكَالِ بَلْ مَوْضِعُ مَنَعٍ، لِأَنَّ طَرِيقَ ثُبُوتِهَا إِنْ كَانَ
اسْتِقْصَاءَ أَقْوَالِ الْعُلَمَاءِ بِأَجْمَعِهِمْ حَتَّى الْإِمَامِ الْمَعْلُومِ دُخُولَهُ فِيهِمْ إِجْمَالًا فَهُوَ عَلَى مَا عَرَفَتْ
غَيْرٌ مُمَكِّنٍ عَادَةً، وَ إِنْ كَانَ النَّظَرُ فِي الْمَعْيَارِ وَ الْمِيزَانِ الْمُنْضَبِطِ الَّذِي يُلَازِمُ الْوَاقِعَ مُلَازِمَةً
قَطْعِيَّةً مِنْ صَرُورِيٍّ دِينٍ أَوْ حُكْمِ عَقْلِ مُسْتَقِلٍّ فَهُوَ لِإِفَادَتِهِ الْعِلْمَ بِالْحُكْمِ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ
السَّابِقِ حُصُولُهُ عَلَى الْعِلْمِ بِالْإِجْمَاعِ يُغْنِي عَنِ النَّظَرِ فِي الْإِجْمَاعِ التَّابِعِ لَهُ وَ يَرْفَعُ الْحَاجَةَ إِلَى
النَّظَرِ فِيهِ.^۱

در اینجا هم چنان که ملاحظه می‌شود بطلان
طریقه القدماء که حجّیت اجماع را از باب کشف
تضمّنی به رأی و قول امام علیه السّلام از باب
دخول امام در ضمن مجتمعیّن به عنوان احدهم
بل هو أفضلهم و أعلمهم می‌دانند کاملاً روشن و

^۱ همان مصدر، ص ۱۷۴.

آشکار است؛ و از آنجا که اعتقاد به حجّیت
اجماع از مثل چنین فقهاء و بزرگوارانی موجب

قدح و تنزل مقام فقاہت و علمیت آنان است،
صوناً لکلام الفقیہ عن اللغویۃ چارہای نیست کہ بر
خلاف ظاهر الفاظ و کلام آنان بگوییم: مقصود از
اجماع در کتب فقہیۃ ایشان همان شہرت فتوائی و یا
روایی است کہ امام علیہ السّلام در صورت تعارض
ادلّہ ما را بہ آن ارجاع می‌دهد؛ و این مسئلہ در جای
خود إن شاء الله خواهد آمد.

بناءً علیہذا چنانچہ از مطالب مذکورہ روشن
و مبرهن گشت، اجماع تضمّنی کہ متضمّن
حضور و دخول امام علیہ السّلام در ضمن
مجمعین می‌باشد (کہ از آن بہ اجماع تضمّنی و
یا طریقۃ القدماء یاد می‌کنند) باطل است و بر
وجہ تأویل باید آن را بہ شہرت فتوائی تغییر نام
داد.

و اما وجہ دوّم:

قاعدۃ لطف، ملاک حجّیت اجماع حدسی و

شمولی

اجماع بر این وجہ عبارتست از: اتّفاق جمیع
فقہاء در عصر واحد بہ نحوی کہ حضور امام
علیہ السّلام در آن منتفی باشد - بر خلاف وجہ
اوّل کہ حضور امام علیہ السّلام شرط تحقّق آن
بوده است - کہ این نظر از شیخ طوسی و من تبع

ایشان نقل شده است. در این فرض بر خلاف وجه اول امکان وقوع چنین اجماعی میسر است، الا 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 قاعدهٔ 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 متکلمین را به خود جلب نموده است مسئلهٔ 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:

إِنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ فِعْلِ مَا يُقَرَّبُ الْعَبْدَ إِلَى الطَّاعَةِ وَيُبَعِّدُهُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ بِإِجَابٍ أَوْ تَحْرِيمٍ.

مقصود از ایجاب و تحریم همان تکلیف

الزامی است که بر حسن آن امامیه و معتزله اتفاق

دارند:

إِنَّ التَّكْلِيفَ حَسَنٌ لِاشْتِهَالِهِ عَلَى مَصْلَحَةٍ لَا تَحْضُلُ بِدُونِهِ.^۱

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 علت 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 الهیه.

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 می باشد. البتّه در این دیدگاه عدم

تحقّق غرض غائی که مبتنی بر امساک فیض از ناحیه

حضرت حقّ شود مذموم و مرفوض است، نه اینکه

به واسطه منع مانعین و عناد معاندین این غرض تحقّق

نیافته باشد، چه اینکه در این صورت استناد آن به

^۱ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (محقّق) ص ۳۱۹.

ذات باری تعالی و اتّصاف به بخل و امساک منتفی
می‌باشد.

کلام محقق طوسی در مورد قاعده لطف

حکیم طوسی قدّس سرّه در تجرید می‌گوید:

و اللُّطْفُ وَاجِبٌ لِيُحْصَلَ الْعَرَضُ بِهِ، فَإِنْ كَانَ اللَّطْفُ مِنْ فِعْلِهِ تَعَالَى وَجَبَ عَلَيْهِ تَعَالَى وَإِنْ
كَانَ مِنَ الْمُكَلَّفِ وَجَبَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يُشْعِرَ بِهِ وَيُوجِبُهُ عَلَيْهِ...^۱

فاضل قوشچی در شرح این کلام اضافه

می‌کند:

اللُّطْفُ مَا يُقَرِّبُ الْعَبْدَ إِلَى الطَّاعَةِ وَيُبْعِدُهُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ بِحَيْثُ لَا يُؤَدِّي إِلَى

^۱ متن تجرید الاعتقاد در شرح قوشچی، ص ۳۵۲.

الإلجاء وهو واجب عند المعتزلة، واختاره المصنف واحتج عليه بأن اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجباً وإلا لزم نقض الغرض.^١

بنابراین محقق طوسی (قدّه) بعثت رسل و

إنزال كتب و نصب امام عليه السلام را مشمول

لطف می دانند و تصریح بر وجوب و لزوم آن من

قبل الله تعالی می کند. ایشان در لزوم بعثت انبیا

می فرمایند:

المَقْصِدُ الرَّابِعُ: فِي النُّبُوَّةِ؛ الْبِعْثَةُ حَسَنَةٌ لِاسْتِثْمَالِهَا عَلَى فَوَائِدَ كَمُعَاضَدَةِ الْعَقْلِ فِيهَا يَدُلُّ عَلَيْهِ وَ اسْتِفَادَةَ الْحُكْمِ فِيهَا لَا يَدُلُّ، وَإِزَالَةَ الْخَوْفِ وَ اسْتِفَادَةَ الْحُسْنِ وَ الْقُبْحِ وَ الْمَنَافِعِ وَ الْمَضَارِّ وَ حِفْظَ النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ وَ تَكْمِيلَ أَشْخَاصِهِ بِحَسَبِ اسْتِعْدَادَاتِهِمُ الْمُخْتَلِفَةِ وَ تَعْلِيمَهُمُ الصَّنَائِعَ الْخَفِيَّةَ وَ الْأَخْلَاقَ وَ السِّيَاسَاتِ وَ الْإِخْبَارَ بِالْعِقَابِ وَ الثَّوَابِ فَيَحْصُلُ اللَّطْفُ لِلْمُكَلَّفِ.^٢

و پس از ردّ شبهه براهمه چنین ادامه می دهند:

و هي واجبة لاستيهاها على اللطف في التكليف العقلية.^٣

علامه حلی (ره) در شرح این فقره می فرماید:

شرح علامه حلی بر کلام محقق طوسی در

مورد قاعده لطف

اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة: إن البعثة واجبة، وقالت الأشاعرة: إنها غير واجبة. احتجّت المعتزلة بأنّ التكاليف السّمعية أظاف في التكاليف العقلية، و اللطف واجب فالتكليف السّمعى واجب، و لا يمكن معرفته إلا من جهة النّبى صلى الله عليه وآله و سلم فيكون وجود النّبى واجباً لأنّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. واستدلوا على كون التكاليف السّمعى لطفاً في العقل بأنّ الإنسان إذا كان مواظباً على فعل الواجبات السّمعية و ترك المنهاى الشرعية كان من فعل الواجبات العقلية و الإنتهاء عن المنهاى العقلية أقرب، و هذا معلوم بالضرورة لكلّ عاقل و قد بينا فيما تقدّم أنّ اللطف واجب.^٤

سپس به شمول و عمومیت بعثت نسبت به

ازمنه و امکنه اشاره می کند:

^١ شرح تجريد العقائد، قوشچی، ص ٣٥٢.

^٢ كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، علامه حلى، ص ٣٧٣.

^٣ همان مصدر، ص ٣٧٥.

^٤ همان مصدر.

و دليل الوجوب يعطى العمومية.

و علامه در شرح مى فرمايد:

اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة: إن البعثة لا تجب في كل وقت، بل في حال دون حال وهو ما إذا كانت المصلحة في البعثة؛ وقال علماء الإمامية: أنه تجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان من شرع نبي؛ وقالت الأشاعرة: لا تجب البعثة في كل وقت لأنهم ينكرون الحسن والقبح العقليين وقد مضى البحث معهم. واستدل المصنف (ره) على وجوب البعثة في كل وقت بأن دليل الوجوب يعطى العمومية؛ أى دليل وجوب البعثة يعطى عمومية الوجوب في كل وقت لأن في بعثته زجراً عن القبائح وحثاً على الطاعة فيكون لطفاً، ولأن فيه تنبيه الغافل وإزالة الاختلاف ودفع الهرج والمرج، وكل ذلك من المصالح الواجبة التي لا تتم إلا بالبعثة فتكون واجبة في كل وقت.^١

تا اينجا بر وجوب لطف بر خداى متعال

نسبت به ارسال رسل و انزال كتب تصريح شده

است؛ آنگاه بر وجوب نصب امام عليه السلام از

اين لحاظ مى فرمايد:

المقصد الخامس: في الإمامة؛ الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض، و المفاسد معلومة الإنتفاء و انحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء و وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه منّا.^٢

علامه حلى - قدس سره - در شرح اين فقره

پس از ردّ برخى شبهات مى فرمايد:

الثالث: قالوا الإمام إنما يكون لطفاً إذا كان متصرفاً بالأمر والنهي و أنتم لاتقولون به، فما تعتقدونه لطفاً لاتقولون بوجوبه و ما تقولون بوجوبه ليس بلطف.
والجواب: أن وجود الإمام بنفسه لطف لوجوه، أحدها: أنه يحفظ الشرايع و

^١ همان مصدر، ص ٣٨١.

^٢ همان مصدر، ص ٣٨٨.

يَجْرُسُهَا عَنِ الزِّيَادَةِ وَ النُّقْصَانِ؛ وَ ثَانِيهَا: أَنَّ اعْتِقَادَ الْمُكَلَّفِينَ بِوُجُودِ الْإِمَامِ وَ تَجْوِيزِ إِنْفَاذِ حُكْمِهِ عَلَيْهِمْ فِي كُلِّ وَقْتٍ سَبَبٌ لِرَدِّعِهِمْ عَنِ الْفَسَادِ وَ لِقُرْبِهِمْ إِلَى الصَّلَاحِ وَ هَذَا مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ؛ وَ ثَالِثُهَا: أَنَّ تَصَرُّفَهُ لِأَشْكَ أَنْهُ لُطْفٌ وَ ذَلِكَ لِأَيْتِمِّ إِلَّا بِوُجُودِهِ فَيَكُونُ وَجُودُهُ بِنَفْسِهِ لُطْفًا وَ تَصَرُّفُهُ لُطْفًا آخَرَ.

وَ التَّحْقِيقُ أَنَّ نَقُولَ لُطْفِ الْإِمَامَةِ يَتِمُّ بِأُمُورٍ: مِنْهَا: مَا يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَ هُوَ خَلْقُ الْإِمَامِ وَ تَمْكِينُهُ بِالتَّصَرُّفِ وَ الْعِلْمِ وَ النَّصِّ عَلَيْهِ بِاسْمِهِ وَ نَسَبِهِ، وَ هَذَا قَدْ فَعَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى. وَ مِنْهَا: مَا يَجِبُ عَلَى الْإِمَامِ وَ هُوَ تَحْمُلُهُ الْإِمَامَةَ وَ قَبُولُهُ لَهَا، وَ هَذَا قَدْ فَعَلَهُ الْإِمَامُ. وَ مِنْهَا: مَا يَجِبُ عَلَى الرَّعِيَّةِ وَ هُوَ مُسَاعَدَتُهُ وَ النُّصْرَةَ لَهُ وَ قَبُولُ أَوَامِرِهِ وَ امْتِثَالِ قَوْلِهِ، وَ هَذَا لَمْ يَفْعَلْهُ الرَّعِيَّةُ فَكَانَ مَنَعَ اللُّطْفِ الْكَامِلِ مِنْهُمْ لِأَمِنَ اللَّهُ تَعَالَى وَ لِأَمِنَ الْإِمَامُ.^١

سید مرتضی (ره) نیز در بحث از حجیت

اجماع بر لزوم حضور امام علیه السلام به قاعده

لطف استناد نموده است:

فَأَمَّا نَحْنُ فَنَسْتَدِلُّ عَلَى صِحَّةِ الْإِجْمَاعِ وَ كَوْنِهِ حُجَّةً فِي كُلِّ عَصْرِ بِأَنَّ الْعَقْلَ قَدْ دَلَّ عَلَى أَنَّهُ لَا بُدَّ فِي كُلِّ زَمَانٍ مِنْ إِمَامٍ مَعْصُومٍ، لِكُونِ ذَلِكَ لُطْفًا فِي التَّكْلِيفِ الْعَقْلِيِّ.^٢

بحث از قاعده لطف گرچه در بسیاری از

دیگر کتب کلامیه شیعه موجود است، لیکن مفاد

و محصل آنها حول و حوش همین مطالبی است

که از کلمات محقق طوسی در تجرید و شرح آن

ذکر کردیم؛ فلذا دیگر به ذکر آنها نمی پردازیم و

به مقداری که از بزرگان در این مسئله نقل شد

کفایت است.

برگشت هر گونه تغییر و تحوّل فقط به اراده و

مشیت خداوند است

و امّا راجع به مطالبی که در بیانات محقق

طوسی و غیره پیرامون این مسئله به چشم

می خورد ملاحظاتی است که تلوّاً عرض

^١ همان مصدر، ص ٣٨٩ و ٣٩٠.

^٢ الذریعة إلى اصول الشریعة، ج ٢، ص ٦٠٦.

می شود.

ملاحظهٔ اولی:

حقیقت وجود و ذات آن که عبارتست از حقیقت ذوات بسیط و بالصرّافه بدون هیچ نحو از أنحاء تعین و تقیّد اختصاص به ذات حضرت حقّ دارد، و غیرت او در انتساب این حقیقت به ذات خود هیچ گیری را نمی‌پسندد و هیچ ماهیتی را به حریم و حرم خود راه نمی‌دهد؛ زیرا ذات او عاری از ماهیت و غیر او چه مجرد و چه مادی دارای تعینات و حدود و قیود است.

و این حقیقت عالی و راقی نه تنها با قویترین براهین فلسفی در مباحث اصالت وجود و تشخیص وجود و وحدت وجود به اثبات رسیده است بلکه در بسیاری از آیات قرآن کریم، چون سورهٔ توحید و آیات اوّل سورهٔ حدید و سایر آیات قرآن بیان شده است؛ و در آثار مرویه از حضرات معصومین علیهم الصلوٰة و السّلام نیز به وفور موجود است. بر این اساس هرگونه تغییر و تحوّل که در ذات باری تعالی که عبارت از همان وجود بسیط و بالصرّافه است رخ دهد تصرفاتی است که ذات اقدس حقّ در شؤونات و حیثیات 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 می فرماید:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ وُكِّنْ
فَيَكُونُ * فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ
شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^۱ و یا در آیه دیگر

می فرماید:

﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ
الْخَيْرَةُ﴾^۲

بدیهی است هم چنان که اراده حقّ در اصل
تکوین منوط بشرط خارج و علتی از خارج ذات
او نیست - چه اینکه خارجی جز آثار و شؤونات
ذات نیست - هم چنین

^۱ سوره یس (۳۶) آیه ۸۲ و ۸۳.

^۲ سوره قصص (۲۸) آیه ۶۸.

در تصرّف و تدبیر اشیاء نیز اراده‌ای ورای اراده و
مشیت‌ی ورای مشیت و خواست او معنا ندارد. پس او
فاعل ما یشاء و حاکم ما یرید است علی الاطلاق، و
در این فعل و حکومت هیچ تعین و تقیدی بر
نمی‌دارد؛ ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾.^۱

و گرچه مقتضای قاعده علیت و جوب
ملازمت بین معلول و علّت از حیث علیت است،
ولیکن اقتضای الزام و اجبار در اعمال علیت
نمی‌کند بلکه آن تابع اراده و مشیت ذات مرید
است. بلی تصوّر طرق مختلفه و صور متفاوته در
اراده ذات حقّ و انتخاب اصلح و احسن و
گزینش یکی از آنها و ترجیح بر ماسوی برهاناً
مستحیل است. بلکه فعل او عین اراده او و اراده
او عین مشیت او و مشیت 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؛ ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا
وُحْدَةً كَلِمَحٍ بِالْبَصْرِ﴾.^۲

و لذا فرموده‌اند: «لا تکرار فی التّجلی»؛ یعنی یک

^۱ سوره انبیاء (۲۱) آیه ۲۳.

^۲ سوره قمر (۵۴) آیه ۵۰.

اراده موجب تحقّق و تکوّن يك مراد است و از آن مراد
صور مختلف در عالم اعیان پدیدار می‌شود، و بقول
خواجۀ شیراز رحمه الله عليه:

بررسی علّت غائی در نظام أحسن

ملاحظه 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
لأقل در مورد ذات حضرت حقّ تردیدی وجود
ندارد؛ چنانچه براهین عقلیه و ادلّه نقلیه بر این
نکته گواه است. حاجی سبزواری - رحمه الله
عليه - می‌فرماید:

مرحوم صدر المتألهین در اثبات غایت و ردّ

جزایّت می فرماید:

اعلم أنّ كلّ حركةٍ إراديةٍ فلها مبادئٌ مُرتّبةٌ، فالمبدأ القريبُ هو القوةُ المُحرّكةُ أي المباشرةُ لها؛ وهي في الحيوان تكونُ في عضلة العَضْوِ و الذي قبله هو الإرادةُ المُسمّاةُ بالإجماعِ و الذي قبل الإجماعِ هو الشَّوْقُ و الأبعدُ من الجميعِ هو الفِكرُ و التَّخِيلُ. و إذا ارتسّمت في الخيالِ أو العقلِ صورةٌ ما موافقةٌ حرّكتِ القوةُ الشَّوقيةُ إلى الإجماعِ بدونِ إرادةٍ سابقةٍ بل نفسُ التَّصوُّرِ يَفْعَلُ الشَّوْقَ. و الأمرُ في صدورِ الموجوداتِ عن الفاعلِ الأوّلِ على هذا المِثالِ كما سيَتَّضِحُ لَكَ مِن ذِي قَبْلِ إِنْ شاءَ اللهُ تعالى مِن أَنَّ تَصوُّرَ النَّظْمِ الأَعْلَى عِلَّةٌ لِصُدُورِ المَوْجُوداتِ مِن غيرِ حاجةٍ إلى شَوْقٍ و لا اسْتِعْمالِ آلَةٍ...^۱

صدر المتألهین قدس سره در این فقره به

إعمالِ علّتِ فاعله و معدّاتِ آن، و ضمناً به

کفایتِ علّیتِ غائیّه در نظام احسن اشاره دارد، و

علمِ عنائیِ حقّ را در إعمالِ اراده بدون نیاز و

اتّکال به امری خارج از مشیّت ذات کافی می داند

و حقّ مسئله هم همین است؛ زیرا:

از آنجا که وجود اصل الشیء و حقیقه الأشياء

می باشد (چه در ذات حضرت حق که ماهیت او همان

انیّت اوست و چه در سایر مراتب امکان) و الخیرُ کلُّهُ

یَرْجِعُ إِلَیْهِ و یَنْبَعُ مِنْهُ و إِلَیْهِ یَرْجِعُ الأَمْرُ کلُّهُ، بنابراین

نفس الوجود خیرٌ و ظهورات او کلّها خیرٌ و حسنٌ؛ و

چون غایت فعل در ظهورات وجود چیزی جز نفس

ظهورات وجود نیست - به عکس تصوّر غایت در

^۱ شرح منظومه (حکمت) سبزواری، طبع ناصری، ص ۱۱۸.

افعال خارجیّه اختیاریّه که ممکن است در امر ثالثی که خارج از ذات فاعل و منفعل است تحقق یابد. 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 نمی باشد.

و از آنجا که وجود در کیفیت ظهور دارای مراتب مختلفه‌ای از تشکیک در تجرّادات و مادّیات است، و به حسب هر مرتبه، آن تعین، بالنسبه به تعین دیگر از امتیازات و ویژگیهائی در سعّه وجودی و میزان استجلاب اسماء و صفات حضرت حقّ برخوردار است، همین‌طور شخص افراد و تعینات در همان مرتبه نیز دارای خصوصیات و متمایزات متفاوت است، و وصول او به همان مرتبه علّت غائیّه 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 مرتبه خاصّ از وجود تعلق گرفته باشد و بر آن اساس فعلیت و تکوین او را محقق نموده باشد؛ که این نقض غرض و موجب بطلان در فعل و علم حضرت حقّ است، تعالی الله عن ذلك علوّاً کبیراً.

بنابراین نظام احسن به این معنی نیست که همه افراد به آخرین مرتبه کمال برسند و رتبه‌ای چون رتبه انبیا و اولیا یابند و هیچ تفاوت و امتیازی در بین خلائق وجود نداشته باشد، بلکه

نفس اختلاف و تمایز خود موجب و مولد 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

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتَلَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْسِنَتِكُمْ ۚ﴾^۱

﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْفُرْقَانُ عَلَيَّ رَجُلٍ مِّنْ آلِ قُرَيْشٍ لَّيَبْتَغِيَنَّ عِظِيمًا * أَهْمًا يَقَسِّمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرَ لِيَّ الْوَرَحَ مَتَّ رَبُّكَ خَيْرًا مِّمَّا يَجْعَلُونَ﴾^۲

و یا در سوره انعام می فرماید:

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنْ خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْتَغِيَنَّ لَكُمْ فِي مَاءِ آتِيكُمْ إِذْ يَنْزِلُ السَّمَاءِ سَرِيعًا وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾^۳

و یا درباره کیفیت تصویر انسان می فرماید:

^۱ سوره روم (۳۰) آیه ۲۲.

^۲ سوره زخرف (۴۳) آیه ۳۱ و ۳۲.

^۳ سوره انعام (۶) آیه ۱۶۵.

﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي أَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^۱

و یا در بیان قیومیت مرد بر زن در مسائل

حقوقی و خانواده می فرماید:

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعِثَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾^۲...

و در آیه دیگری می فرماید:

﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا أَكْرَهْتُمْ سَوَاءٌ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا أَكْرَهْتُمْ سَوَاءٌ﴾^۳...

و یا در آیه دیگر می فرماید:

﴿مَّا لَكُمْ لَّا تَرْتَجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾^۴

و حتی اختلاف مراتب کمال را در میان انبیا

و مرسلین نیز گوشزد می نماید:

﴿تِلْكَ أَلْسُلُ فَضِّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾^۵...

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 علت غائی وجود آنهاست مختلف اند،

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

^۱ سوره عمران (۳) آیه ۶.

^۲ سوره نساء (۴) آیه ۳۴.

^۳ سوره نساء (۴) آیه ۳۲.

^۴ سوره نوح (۷۱) آیه ۱۳ و ۱۴.

^۵ سوره بقره (۲) آیه ۲۵۳.

چگونه می‌توان نبوغ و استعداد غیر متعارف
افرادی نظیر بوعلی و صدرالمتألهین و خواجه
نصیر و علامه حلی را از تمامی آحاد بنی آدم
انتظار داشت، چه اینکه تصوّر میزان قدرت و
قوّت عضلانی در پهلوانان میدان رزم از این
بزرگان تصویری بیهوده و عبث

است! و یا در میزان عمر که عنایت و لطف حق نسبت به هر انسانی است چگونه این مسئله ارزیابی می‌شود، در حالی که مشاهده می‌کنیم برای فردی صدها سال در نظر گرفته شده، و برای طفلی خردسال سه سال و یا کمتر و یا در بدو تولد از دنیا می‌رود و یا در رحم مادر مرده و به تولد نمی‌رسد! در اینجا سؤال از علّت غائی خود را می‌نمایاند و از غرض و مقصود این خلقت پرسش می‌نماید، و آیه شریفه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^۱

باب جدیدی از معنای عبودیت و معرفت برای ما می‌گشاید و تفسیری سوای معنای عامیانه و عرفی آن بر ما روشن می‌سازد، و کریمه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^۲ به حقیقت علّت غائی در معنایی دقیق‌تر و ظریف‌تر متوجّه می‌نمایاند.

البته در این باب بین حکماء الهی و عرفای بالله تعبیر و کلماتی متداول و متدارج می‌باشد، و هر کدام به نوعی از این مسئله حکایت و

^۱ سوره ذاریات (۵۱) آیه ۵۶.

^۲ سوره مؤمنون (۲۳) آیه ۱۱۵.

اشارتی دارند که ذکر آنها موجب إطالة کلام و تأخیر در بحث خواهد شد.

تفسیر کلام مرحوم سبزواری در مورد علت

غائیه و دفع شبهه عبثیت

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

نَعَمْ، الاختِرَامُ وَقَطْعُ الطَّرِيقِ وَعَدَمُ الْوُصُولِ إِلَى الْغَايَةِ وَنَحْوُهَا بِالْقِيَاسِ إِلَى سَيْرِ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ الَّذِي خُلِقَ لِلَّهِ وَخُلِقَ الْأَشْيَاءُ لِأَجْلِهِ وَبِالنَّظَرِ إِلَى غَايَتِهِ. فَإِذَا قِيلَ: النَّبَاتُ أَوْ الْحَيَوَانُ أَوْ الطِّفْلُ الْمُتَوَقِّعُ مِنَ الْإِنْسَانِ لِمَيْلُغُوا إِلَى الْغَايَةِ وَارْتَحَلُوا فَإِنَّهَا قُصِدَ الْغَايَةُ الثَّانِيَةَ لِأَوَّلَى. وَ هَذَا التَّرَقُّبُ أَيْضًا بِالنَّظَرِ إِلَى النَّوْعِ وَ إِلَى الْمَوَادِّ لِاتِّحَادِهَا بِالصُّورِ. وَ أَنْتَ إِنْ كُنْتَ ذَا قَلْبٍ مُتَوَقِّدٍ وَ عَلِمْتَ دَوَامَ فَيْضِ اللَّهِ وَ عَدَمَ نَفَادِ كَلِمَاتِهِ، وَ أَنْ كَلِمَتَهُ التَّامَّةُ بَابِ الْأَبْوَابِ وَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ

بیان مرحوم سبزواری (ره) در اینجا حاکی از این است که: گرچه بر حسب تصور و توقع و انتظار انسان مرتبه‌عالیه از کمال (که همان توحید و عرفان خاصّ حضرت حقّ است) برای غایت همهٔ افراد بنی آدم در نظر گرفته شده است، لیکن این مرتبهٔ غایت برای همهٔ 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 احسن نقش خاصّ خود را ایفاء می‌نمایند.

و اما اینکه در بعضی از تعبیر دیده می‌شود که مقصود و غرض از خلقت، غایت کمالیه برای نوع بنی آدم است و سایر افراد از وصول به آن محروم می‌باشند سخنی عاری از تحقیق و تأمل است؛ زیرا فعل فاعل حکیم در تعلّل به علّت غائیه مخصّص نمی‌شود و استثناء بر نمی‌دارد. 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 اندازهٔ سرسوزنی تخطّی و زیاده و یا کم نخواهد شد؛ چنانچه شاعر معروف

سعدی شیراز نیز به این اشتباه و سهو در اندیشه
دچار گشته است، آنجا که می گوید:

غایت موجودات، عبودیت در برابر خداوند، و مراتب مختلف آن

غایت همه موجودات عبودیت مطلقه در
برابر عظمت و بهاء و جلال ذات حضرت حقّ
است، و در این حیثیت دارای مراتب مختلفه از
معرفت و عبودیت اند؛

لذا در آیه شریفه می فرماید: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا

يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ، وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^۱،

و یا در آیه دیگر می فرماید: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ

يَسْبَحُونَ﴾^۲.

حضرت سجّاد علیه السّلام نیز در دعاء عند

رؤية الهلال چنین می فرماید:

أَيُّهَا الْحَلَقُ الْمُطِيعُ، الدَّائِبُ السَّرِيعُ، الْمُتَرَدِّدُ فِي مَنَازِلِ التَّقْدِيرِ، الْمُتَصَرِّفُ فِي فَلَكِ التَّدْبِيرِ! أَمَنْتُ بِمَنْ نَوَّرَ بِكَ الظُّلْمَ وَأَوْصَحَ بِكَ الْبُهْمَ، وَجَعَلَكَ آيَةً مِنْ آيَاتِ مُلْكِهِ وَعَلَامَةً مِنْ عِلْمَاتِ سُلْطَانِهِ، وَامْتَهَنَكَ بِالزِّيَادَةِ وَالتَّقْصَانِ وَالتُّلُوعِ وَالأُفُولِ وَالإِنَارَةِ وَالكُسُوفِ، فِي كُلِّ ذَلِكَ أَنْتَ لَهُ مُطِيعٌ، وَإِلَى إِرَادَتِهِ سَرِيعٌ...^۳

اگر سعدی به خطا و اشتباه، باد را واسطه‌ای

بدون اراده و شعور برای در هم کوبیدن و

تخریب و نابودی اشیاء و اجسام می داند، در

مقابل، کلام و بیان عارف بلند مرتبه و تیزبین

حقایق و معارف اسلام: مولانا جلال الدین رومی

حکایت از حقیقتی متعالی دارد:

^۱ سوره اسراء (۱۷) آیه ۴۴.

^۲ سوره انبیاء (۲۱) آیه ۳۳، و سوره یس (۳۶) آیه ۴۰.

^۳ صحیفه کامله سجّادیّه (دعای ۴۳).

بنابراین مقتضای نظام أحسن تکون 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 طفولیت 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 مسئله غایت مستثنی شده و فقط بر تعداد اندکی صادق و منطبق است.

ظهور اسماء و صفات الهی در مظاهر مختلفه عالم صنع موجب اختلاف در شواکل و بروز اشکال و صور گوناگون و ذاتیات 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 درجه از کمال خویش خواهد رسید. و عدم اطلاع 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
مشخص 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

کتاب نیست

ملاحظۀ ثالثه:

چنانچه خلقت عالم امکان و از جمله آن
انسان بر اساس غایت و ارادۀ حضرت حقّ بدون
هیچ نحو از اختیار و انتخاب خود فرد تحقّق یافته
است، کیفیت 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:

﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^۱

و آیه دیگر می فرماید:

﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقًا فَهُنَّ مُهْتَدُونَ﴾^۲

شیء در این آیه عام است و جمیع اشیاء از مجردده و مادیه 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 می باشد که از آن به وجود وسائط بین الحق و الخلق تعبیر می آورند؛ آیه شریفه در این باره می فرماید:

﴿هَلْ أُنِى عَلَى آلِ إِنْسِنَ حِينِ مَنْ أَلَدَهُ رِمٌ يَكُنْ شَيْءًا مَذْكُورًا * إِنَّا خَلَقْنَا آلَ إِنْسِنَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْ شَاجٍ نَبِّ تَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^۳

در این آیه شریفه مسئله هدایت و ارشاد به غایت برای جمیع افراد بنی آدم لحاظ شده است؛ زیرا در ابتدای آیه نظر بر اصل تکوّن انسان از نطفه و تبدل آن به صورت و ماهیت انسانی است؛ و این مسئله برای هر فردی که از کتم عدم پا به عرصه وجود در این عالم خاکی بگذارد صادق است. و سپس بر همین انسان تفضل

^۱ سوره هود (۱۱) آیه ۵۶.

^۲ سوره طه (۲۰) آیه ۵۰.

^۳ سوره انسان (۷۶) آیات ۱ الی ۳.

هدایت مترتّب، و در مآل یا به سعادت و فلاح و
یا به شقاوت و خسران متحوّل خواهد شد.
درحالی که ما بالعیان مشاهده می‌کنیم بسیاری از
همین افرادِ انسان مشمول هدایت ظاهری و
متعارف و دستگیری توسط 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 به هیچ وجه گویای یک
فرهنگ دینی و رسالت و آئین الهی نمی‌باشد.
درحالی که

تمامی این افراد مشمول عنوان انسانیت و قابلیت هدایت و ارشاد می‌باشند، و آیه شریفه به عمومیت 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 مختلفه هدایت و تربیت از جانب پروردگار است. و هدایت الهی و ارشاد به کمال متعالی شعب مختلف و طرق متفاوتی دارد. بعضی از این طرق با فرستادن رسل و حجج الهیه میسر می‌شود، و برخی دیگر با هدایت خاص در نبوّات و منامات، چنانچه برای شخص انبیا و رسل و ائمه علیهم الصّلوٰة و السّلام حاصل می‌شود؛ و برخی از آنان حتی با وجود پیامبر ذوالعزم و الکتاب خود دارای طریقی خاص 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، به نحوی که حضرت موسی دیگر قادر به ادامه مصاحبت نبوده و تحمل رفتار و اعمال او را نداشته است. در آیه شریفه راجع به بعثت رسل می‌فرماید:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَبِهِ دِيَارُنَا﴾

بعثت انبیا و حجج الهی متی است از ناحیه

خداوند بر گروهی خاص

بعثت انبیا برای هر قومی قرین با وحدت
تخاطب در لسان آنها می باشد، و این معنا بدیهی
است؛ زیرا ثبوت حجّت برای هر شخص موجب
ترتّب تکلیف و آن متفرّع بر بلاغ و ابلاغ است،
و آن بدون تفهیم و تفهّم امکان نخواهد داشت؛
ولی در آیه دلالتی بر بعثت انبیا برای همه اقوام و
ملل و قبایل وجود ندارد. روشن ترین دلیل بر
عدم ثبوت حجّت برای جمیع افراد بشر خاتمیت
رسالت پیامبر اسلام است که با بعثت او نسخ
جمیع ادیان گذشته و خصوصاً مسیحیت است؛
در حالی که این مسئله برای بسیاری از کشورهای
دنیا تا همین اواخر مجهول بوده است. مثلاً
کشف قاره

^۱ سوره ابراهیم (۱۴) آیه ۴.

امریکا در همین دو سه قرن اخیر اتّفاق افتاده است، و وجود قبایل وحشی و به دور از تمدّن بشری تا همین دو سه دهه اخیر منتفی می نمود، و هنوز در بسیاری از نقاط مجهول جهان افراد و قبایلی زندگی می کنند که حتّی اسمی از اسلام و آئین او به سمعشان نرسیده است، و حتّی از سایر ادیان و شرایع نیز اطلاعی ندارند. بنابراین مسئله هدایت و تربیت بر اساس انسانیت و بشریت آنها چگونه خواهد بود؟

و آیه شریفه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ

رَسُولًا﴾^۱ دلالت بر ترتّب عذاب و عقاب دنیوی

بر وجود رسل الهی و حضور آنان در بین جامعه می کند. و مقصود از عذاب در آیه شریفه عذاب

خاصّی است که امم گذشته به واسطه عصیان و

سریچی از اوامر آنها بدان مبتلا می شدند، نه هر

عذاب و گوشمالی که به واسطه قهر پروردگار

شامل بندگان عاصی شود. بناءً علیهذا چنانچه از

مجموع آیات و آثار مرویه از معصومین علیهم

الصلوة و السّلام و تجربه تاریخ مستفاد می شود

اینست که: بعثت انبیا و حجج الهی بر اساس

اراده و مشیّت حضرت حقّ نسبت به ارشاد و

^۱ سوره اِسْرَاء (۱۷) آیه ۱۵.

هدایت برخی از امم تحقق یافته است نه جمیع آنان؛ و این یک متنی است که از جانب پروردگار شامل این گروه از افراد بنی آدم شده است چنانچه می فرماید:

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى آلِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلِ لَنِي صَلُّوا عَلَيْهِمْ مُّبِينًا﴾^۱

و یا در آیه دیگر می فرماید:

﴿يَمُنُونَ عَلَيَّ كَمَا مَنَّا لِمَا كُنَّا بِنِعْمَةِ رَبِّنَا لَمَّا خَلَقْنَا وَنُفِيسُوا عَلَيَّ كَمَا نُفِيسُوا لِمَا خَلَقْنَا وَإِن كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كُنْتُمْ كَافِرِينَ﴾^۲

و یا در آیه دیگر با اشاره به دوران فترت و

انگمار افراد در جاهلیت و تبعات آن می فرماید:

^۱ سوره عمران (۳) آیه ۱۶۴.

^۲ سوره حجرات (۴۹) آیه ۱۷.

﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾^۱...

در تمام این آیات اشاره به دوران جاهلیت و عدم وجود و حضور انبیای الهی در میان مردم شده است، و چه بسا فاصله 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 بوده اند 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 کرده اند. بنابراین چنانچه ما بعثت حضرت رسول را خاتم ادیان و شرایع گذشته بدانیم - که حق هم همین است - پس با ظهور نبوت و رسالت آن حضرت مهر بطلان بر جمیع ادیان گذشته زده خواهد شد و دیگر هیچ آئینی واجد حجیت شرعیّه و الزام نخواهد بود؛ در حالی که 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 مسیحیت زندگی می کردند، و نسبت به بعضی دیگر پس از هزار و صد سال و یا بیشتر

^۱سوره عمران (۳) آیه ۱۰۳.

خبر و اطلاعی آنهم به طور 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 آیه شریفه با
بهترین بیان و رساترین منطق و واضح‌ترین دلیل
بخوبی پاسخ این شبهه را می‌دهد و دغدغه خاطر
را از دلها و ضمائر می‌زداید:

شمول لطف و رحمت خداوند نسبت به

مستضعفین

﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰئِرِیْنَ وَالصَّٰغِبِیْنَ مَنَ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ
الْآخِرِ

وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^۱.

این آیه شریفه که در سوره بقره است، نظیر آن نیز در سوره مائده^۲ می باشد، 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 تحقق صدق در ضمیر و قلب و انجام عمل صالح بمقتضای فهم و ادراک بشری است. یعنی با وجود ناسخیت شریعت اسلام باز می بینیم که خدای متعال اعتقاد به شرایع منسوخه را در صورت صفای باطن و تعهد 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 انانیت، بلکه از روی جهل به تنجز رسالت پیامبر اکرم (بر اساس همان اعتقادات گذشته که نسل به نسل از ازمناه بعیده به زمان مستقبل منتقل شده است) عمل و گفتار و منش خود را پی ریزی نموده است قطعاً مشمول لطف و رأفت و رحمت حضرت حق واقع خواهد شد؛ چنانچه آیه شریفه درباره مستضعفین نیز بر این مطلب تصریح دارد:

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمْ آلَ مَلِكَةَ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي آلِ أَرَضٍ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرَضٌ اللَّهُ وَسِعَهُ فْتَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَا وَبَّيْتُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا آلُ مُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ

^۱ سوره بقره (۲) آیه ۶۲.

^۲ آیه ۶۹.

وَالنِّسَاءِ وَالْوَالِدِينَ الَّذِينَ لَا يَدْرُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا ﴿١﴾

بنابراین چنانچه در این آیات مشاهده می کنیم مسئله هدایت و تربیت با وجود جهل به خاتمیت شریعت اسلام برای همه معتقدین به ادیان گذشته، و حتی برای همه مستضعفین از بین نخواهد رفت. بلی ممکن است روش و شیوه آن با آنچه که در طریق اول گفته شد تفاوت کند، اما اصل آن هم چنان به قوت خود باقی خواهد

^۱ سوره نساء (۴) آیات ۹۷ الی ۹۹.

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

بنابراین با توجه به مطالب گذشته هیچ الزامی از ناحیه پروردگار بر بعثت انبیا و حجج نسبت به همه 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 اراده او بر بعثت رسول نسبت به قومی تعلق گرفت، اطاعت از شریعت و آئین آن رسول نسبت به خود آن قوم واجب و الزامی است؛ و حتی 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 اراده پروردگار مبنی بر هدایت و ارشاد آن قوم از این طریق بنماییم. و از عدم اطلاع و جهل نسبت به این موضوع در مورد قوم دیگر کشف از عدم اراده پروردگار در هدایت و ارشاد آنان از این طریق بنماییم. و نیز راجع به کلیه مستضعفین (چه مستضعفین مقهور در تحت سلطه قوه قاهره

و قاسره، و چه مستضعفین فکری و عقلی که امروزه بسیاری از افراد بشر متأسفانه به این استضعاف مبتلا هستند) مسئله رسالت رسول اکرم برای آنان حجّیت و الزام ندارد. مگر اینکه به واسطه تنبه و تذکر 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 ادله عقلیه 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 همه اقوام و ملل نتیجه نمی دهد. پس این مطلب که گفته می شود هدایت بشر توسط حضرت حقّ لطف است و واسطه او که وجود انبیای الهی است نیز لطف خواهد بود، پس بعثت انبیا واجب و الزامی است، سخنی عاری از تحقیق و تأمل است.

اشکال به عدم لزوم ارسال رسل برای همگان

به مقتضای قاعدهٔ لطف و جواب آن

اشکالی که بر این مطلب وارد کرده‌اند اینست:

خدای متعال نسبت به ارسال رسل و حضور حجج الهیه 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 قاعدهٔ لطف نسبت به پروردگار وارد نمی‌باشد؛ الا 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 الا ذات اقدس پروردگار در تنفیذ و تمشیت ارادهٔ حتمیه بر هدایت و ارشاد بمقتضای قاعدهٔ لطف هیچ کوتاهی ننموده و وظیفهٔ خود را در این مورد به اتمام رسانده است.

جواب از اشکال این است که:

اولاً: مسئلهٔ هدایت و تربیت اختصاص به گروهی خاص 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 محقق شود، درحالی‌که بالعیان مشاهده می‌کنیم مسئله این‌طور نیست. افراد انسان که قبل از وصول به مرحله تکلیف و تعقل 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 متعسرّ 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 الهیه بر حضرت باری جلّ و عزّ بر جمیع خلائق، بنا به قاعده لطف باید اذعان نمود که به هیچ وجه صارفیّت غرض مغرضین و عناد معاندین از قبیح مسئله نسبت به محرومان از ادراک فیض صحبت

رسل و انبیای الهی نمی‌کاهد، و مسئولیتِ بلاغ و
إبلاغ را از دوش پروردگار نسبت به آنان بر نمی‌دارد،
و او را هم‌چنان ملزم و مجبور به ایفاء نقش ربوبیت
و هدایت نسبت به آنان می‌کند. زیرا هم‌چنان که با
وجود قابلیتِ تامّه و تحقّق استعداد برای تلقّی وحی
و هدایت، ارسال رسل برای حضرت باری الزامی و
اجباری است - بنابراین فرض - تحقّق همین شرایط
و مقارنات و قابلیت‌ها در افرادی که بدون هیچ‌گونه
اختیار و انتخابی از تلقّی و قبول اوامر الهی و ادراک
شریعت به‌واسطهٔ منع مانعین و ظلم ظالمین محروم
شده‌اند مقتضی ظلمِ واضح و ابطال حیات و محو
استعدادات و بالتّیجه 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 به‌واسطهٔ
امساک فیض از قبل الله تعالی محروم گردد، و
بین فردی که با وجود همه‌گونه تهیّو و استعداد
(حتّی بالاتر و بهتر از افرادی که ادراک صحبت
حجج الهیّه را نموده باشند) به‌واسطهٔ ظلم عدّه‌ای
از وصول به مراتب فعلیّت و کمال محروم گردد!
قبیح 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 مرتبه کمال است. و در هر دو صورت هیچ اختیاری برای فرد محروم وجود ندارد. و به عبارت واضح تر: جرم را فرد دیگری مرتکب شده، اما چوبش را شخص دیگری می خورد؛ و با مثال معروف:

کاملاً سازگار و موافق است. بنابراین قاعده لطف در اینجا چگونه توجیه می پذیرد؟!

و اگر بنا شود که مسئولیت عدم توفیق از مصاحبت انبیا را نسبت به این گروه از دوش و گرده خداوند برداریم، به همین دلیل وجوب ارسال رسل و انزال شرایع و کتب را نیز باید از عهده وظیفه و مسئولیت حضرت پروردگار برداریم. حال اگر منت الهی شامل حال عده ای 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

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

خلاصهٔ گفتار در ملاحظهٔ ثالثه این شد:

خلاصه‌ای از گفتار در ملاحظهٔ ثالثه

اولاً: تمامی افراد بشر در استعداد و قابلیت قبول ارشاد و تربیت و رسیدن به غایات انسانی مشترکند، و این اشتراک بر اساس نفس انسانی و ماهیت بشری که همان مقام خلافة الہی و ظهور اسماء و صفات الہی در حقیقت وجودیّه و ماهویّه آنان است می‌باشد.

ثانیاً: هدایت الہی و مقام تربیت و رشد اختصاص به فردی دون فردی ندارد، و الاً موجب نقض غرض و تخلف خلقت و صنع از علت 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 واسطه ظاهری و شریعت متعارف است؛
چنانچه در مورد انبیا و مرسلین و ائمه علیهم الصلوة
و السلام، و حتی افراد عادی که تلقی حقایق عالم
انشاء به صورت منامات و مکاشفات و القاء مطلب
و حقیقت امر در قلب و فکر و ضمیر آنان صورت
می پذیرد چنین می باشد؛ چنانچه امیرالمؤمنین

علیه السلام درباره رسول خدا می فرماید:

و لقد قرن الله به صلى الله عليه و آله من لدن أن كان فطياً أعظم ملك من ملكته يسلك به
طريق المكارم و محاسن أخلاق العالم ليله و نهاره، و لقد كنت أتبعه أتباع الفصيل أثر أمه،
يرفع لي في كل يوم من أخلاقه علماً و يأمرني بالاعتداء به، و لقد كان يجاوز في كل سنة بجراة
فأراه و لا يراه غيري، و لم يجمع بيت واحد يومئذ في الإسلام غير رسول الله صلى الله عليه و
آله و خديجة و أنا ثالثهما، أرى نور الوحي و الرسالة و أشم ريح النبوة.

وَلَقَدْ سَمِعْتُ رَنَّةَ الشَّيْطَانِ حِينَ نَزَلَ الْوَحْيُ عَلَيْهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا هَذِهِ الرَّنَّةُ؟ فَقَالَ: هَذَا الشَّيْطَانُ أَيْسَ مِنْ عِبَادَتِهِ؛ إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَتَرَى مَا أَرَى إِلَّا أَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيٍّ وَلَكِنَّكَ وَزِيرٌ وَإِنَّكَ لَعَلَى خَيْرٍ.^۱

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: کیفیت 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 مّتی 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 اراده خود حضرت حقّ تعلق می‌گیرد و ما را حقّ فضولی و دخالت در امر او چه تکویناً و چه تشریحاً نمی‌باشد؛ و شاهد بر این مطلب تجربیّات عینی و مشاهدات در تاریخ است. و هم اوست فاعل ما یشاء و حاکم ما یُرید، و له الأمرُ فی الأوّلی و فی

^۱ نهج البلاغه، شرح محمّد عبده (۱ - ۴) جزء ۲، ص ۱۵۷، خطبه قاصعة.

الآخرة ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۱، و ﴿لَا يُسَلُّ عَمَّا

يَفْعَلُ وَهُمْ يُسَلُّونَ﴾^۲.

نقش امامت و زعامت ائمه عليهم السلام در

هدایت بشر

ملاحظه رابعه:

خلافت و زعامت در اسلام طبق نص صریح
از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بر
دوازده نفر که اول آنان وصی بلافصل او
أمیرالمؤمنین علیه السلام و آخر ایشان وجود
مقدس حضرت ولی عصر ارواحنا فداه محتوم
است؛ و این

^۱ سوره حدید (۵۷) آیه ۲.

^۲ سوره انبیاء (۲۱) آیه ۲۳.

مطلب نیز از الطاف الهی نسبت به مکتب تشیع و شیعیان آنان می‌باشد. و نیز شکی وجود ندارد که مسلمین پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با کنار گذاردن یکی از دو رکن ثقلین و انتصاب خلیفه اول جهت اداره امور مسلمین عملاً بر همه ملزومات عقلیه و نقلیه خط بطلان کشیدند، و با پشت پا زدن به آیات صریحه قرآن کریم و تصریحات رسول خدا بر خلافت و امامت بلافصل علی بن ابی طالب علیه السلام خود را از مرتبه و منزلت یک صحابی متعهد و مقید به اتباع از سنت و منهاج پیامبر خاتم به ادنی منازل حنیض و جهالت و بهیمیّت و عنان گسیختگی و ضلالت تنزل دادند؛ و بر این اساس آن ممشا و منهج قویم و متینی را که رسول خدا با آیات و حیانی و سنن راستین خود پی‌ریزی نموده بود به کلی به بوته نسیان سپردند، و رجّاله‌ها و مفسدین بجای ذوات مقدسه عصمت و طهارت بر اریکه قدرت و مسند خلافت تکیه زدند، و با تمام قوا به هدم و تدمیر اساس و اصول تشیع بایّ نحو کان برآمدند.

ائمه معصومین علیهم السلام با وجود ابتلا به انواع بلایا (از قتل و نهب و حبس و تزییقات) از هر فرصتی جهت تبیین و تبلیغ مبانی تشیع اصلیّه و فرعیّه استفاده نموده، فرهنگ تشیع را پس از دهها سال خمودی و نسیان در زمان صادقین علیهما السلام متبلور و آشکار نمودند. و چنانچه ملاحظه می شود با وجود اهتمام بر إخفاء و إمحاء آثار و معارف الهیّه معصومین علیهم السلام، اکنون کتب شیعه مالا مال از فیضان علوم بی کران الهی توسط ائمه علیهم الصلوة و السلام می باشد، و به عنوان تنها مکتب زنده و جاوید تا ابد، و پویا در تمامی عرصه های حیات و تربیت بشری مطرح است.

در کدام مکتب غیر از مکتب اهل بیت عصمت علیهم السلام 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 مرتبه معرفت تامه و تجرد
مطلق و ائصاف به جمیع صفات و اسمای حسنای الهیه
و صیورته عالمًا عقليًا مُضاهيًا للعالم العینی، و بلوغ به
مقام فناء و تخلع به خلعت خلیفة الہی وجود دارد؟

در کدام مرجع و مدرک عامه مانند این ادعیه
مأثوره از حضرات معصومین علیہم السّلام، که
در کتاب مولا امیرالمؤمنین علیہ السّلام
نہج البلاغہ، و صحیفہ 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 می شود؟

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 می بینیم برخی از
بی خردان 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 بی شرمی! جایی
که خود ابوحنیفه معاند ولایت که تا آخرین لحظات
حیات ننگین خود دست از عناد و دشمنی با مکتب
و خاندان عصمت برنداشت، و داستان ملاقات او با

سليمان أعمش در كتب معروف موجود است،^١

١ امالي، شيخ طوسي، ص ٦٢٨، ح ١٢٩٤ / ٧؛ مناقب آل أبي طالب لابن شهر آشوب، ج ٢، ص ١٥٧؛ و بشارة المصطفى، ص ٨٩؛ و بحار الأنوار، ج ٣٩، ص ١٩٦ و ٢٠٣؛ و ج ٤٧، ص ٣٥٨ و ٤١٢؛ و مواقف الشيعة، ج ١، ص ٣٤٢؛ و النص من مواقف الشيعة:

عن شريك بن عبد الله القاضي قال: حَضَرْتُ الأَعْمَشَ فِي عِلَّتِهِ الَّتِي قُبِضَ فِيهَا، فَبَيْنَا أَنَا عِنْدَهُ إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ ابْنُ شُبْرَمَةَ وَ ابْنُ أَبِي لَيْلَى وَ أَبُو حَنِيفَةَ، فَسَأَلُوهُ عَنْ حَالِهِ؛ فَذَكَرَ ضَعْفًا شَدِيدًا، وَ ذَكَرَ مَا يَتَخَوَّفُ مِنْ خَطِيئَاتِهِ، وَ أَدْرَكَتْهُ رَنَّةٌ فَبَكَى! فَأَقْبَلَ عَلَيْهِ أَبُو حَنِيفَةَ فَقَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ اتَّقِ اللَّهَ! وَ انظُرْ لِنَفْسِكَ فَإِنَّكَ فِي آخِرِ يَوْمٍ مِنْ أَيَّامِ الدُّنْيَا وَ أَوَّلِ يَوْمٍ مِنْ أَيَّامِ الآخِرَةِ، وَ قَدْ كُنْتَ تُحَدِّثُ فِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَحَادِيثٍ لَوْ رَجَعْتَ عَنْهَا كَانَ خَيْرًا لَكَ!

قال الأعمش: مثل ما ذا يا نعمان!

قال: مثل حديث عباية: أنا قسيم النار.

قال: أَوْ لِمِثْلِي تَقُولُ يَا يَهُودِيُّ! أَقْعِدُونِي سَنَدُونِي أَقْعِدُونِي! حَدَّثَنِي وَ الَّذِي إِلَيْهِ مَصِيرِي! مُوسَى بْنُ طَرِيفٍ - وَ لَمْ أَرِ أَسَدِيًّا كَانَ خَيْرًا مِنْهُ - قَالَ: سَمِعْتُ عَبَايَةَ بْنَ رَبِيعٍ إِمَامَ الْحَيِّ قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيًّا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: أَنَا قَسِيمُ النَّارِ، أَقُولُ هَذَا وَلِي دَعِيهِ وَ هَذَا عَدُوِّي خُذِيهِ!

وَ حَدَّثَنِي أَبُو الْمُتَوَكَّلِ النَّاجِي فِي إِمْرَةِ الْحَجَّاجِ، وَ كَانَ يَشْتِمُ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ شَتْمًا مُقْدَعًا - يَعْنِي الْحَجَّاجَ لَعْنَهُ اللَّهُ - عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَمَةِ يَأْمُرُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَأَقْعُدُ أَنَا وَ عَلِيُّ عَلَى الصَّرَاطِ، وَ يُقَالُ لَنَا: أَدْخِلْنَا الْجَنَّةَ مَنْ آمَنَ بِي وَ أَحَبَّكُمْ وَ أَدْخِلْنَا النَّارَ مَنْ كَفَرَ بِي وَ أَبْغَضَكُمْ. قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: مَا آمَنَ بِاللَّهِ مَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِي وَ لَمْ يُؤْمِنْ بِي مَنْ لَمْ يَتَوَلَّ - أَوْ قَالَ: لَمْ يُحِبَّ - عَلِيًّا، وَ تَلَا: ﴿أَلَقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾*.

قال: فَجَعَلَ أَبُو حَنِيفَةَ إِزَارَهُ عَلَى رَأْسِهِ وَ قَالَ: قَوْمُوا بِنَا! لَا يُجِئُنَا أَبُو مُحَمَّدٍ بِأَطْمَمٍ مِنْ هَذَا! قَالَ الْحَسَنُ بْنُ سَعِيدٍ: قَالَ لِي شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: فَمَا أَمْسَى - يَعْنِي

می گوید: لَوْلَا السَّنَّةُ لَهَلَكَ

النُّعْمَانُ،^۱ و این چنین اقرار به مقام علمی و عظمت حضرت امام جعفر صادق علیه السلام می نماید، آن وقت این کور دلان این چنین مغرضانه و ناجوانمردانه پا از دایره انصاف و عدل بیرون گذارده، در ورطه عناد و لجاج و خودسری غوطه ور شده اند!

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

نحوه هدایت و رهبری ائمه علیهم السلام با

وجود جوّ خفقان

کلیه معارف مکتب تشیع (چه آنچه توسط رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به صورت

الأعمش - حَتَّى فَارَقَ الدُّنْيَا.

*- سوره ق (۵۰) آیه ۲۴.

^۱ مختصر تحفة الاثنی عشریة، للآلوسی، ص ۸؛ الامام جعفر الصادق، عبد الحلیم الجندی، ص ۱۶۲ و ۲۵۲؛ ولماذا اخترتُ مذهبَ الشيعة، مذهب اهل البيت؟ محمد مرعی الامین الانطاکی، ص ۳۰؛ و الشيعة هم اهل السنة، ص

۸۸.

آیات الهی در قرآن کریم و چه در ضمن بیان
سنن و روایات مأثوره از آن حضرت نقل شده
است، و چه آنچه به واسطهٔ ائمهٔ معصومین علیهم
الصّلاة و

السّلام در کتب سیر و روایی شیعه ثبت و ضبط است) تماماً مستند به وحی و عصمت و اتّصال به مبدأ تشریح 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 محکم است.

تا اینجا مشکل و شبهه‌ای در کیفیت تصرّف امام علیه السّلام و نحوه تبیین و ابلاغ احکام در ازمه متفاوت، چه در ازمه یسر و بسط و چه در ازمه عسر 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. اما شبهه و نکته اینجاست که با وجود جوّ و فضای اختناق عجیب و غریبی که توسط حکام و خلفای جور بر اهل بیت 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 همه افراد در اقصی نقاط

ممالک اسلامی امکان پذیر بود؟ حال بگذریم از اینکه حتی اگر زمانه زمان یُسْر و انفتاح باب علم می بود باز با توجّه به کیفیت ارتباطات و نحوه مرادوات، وصول احکام به شیعیان با گذشت زمان طولانی همراه بوده است، و چه بسا موجب تأخیر بیان از وقت حاجت می شده است؛ و شکی در این مطلب وجود ندارد و شواهد بر این مسئله اِلٰی ما شاء الله در کتب تاریخ موجود است.

و گرچه امام علیه السّلام وظیفه و تکلیف خود را در نشر معارف و مبانی به صورت عام در مجالس و محافل خود اداء می نمود، امّا بلوغ و وصول این احکام و معارف به شیعیان با مَضیّ اوقات طویله و صرف شهرور و سنین همراه بوده است؛ و لذا قطعاً در این مدّت چه بسا شیعیان با توجّه به عدم اطلاع از حکم مرتکب خطا و اشتباه من غیر عمدٍ و تقصیر می شده اند.

به شهادت تاریخ و آثار در کتب سیر و روایی

شیعه چه بسا شیعیان سال ها به

حکمی غیر از حکم وارد از حضرات معصومین عمل می نمودند. اختناق حاکم بر جامعه اسلامی و عدم دسترسی به امام علیه السلام (مانند زمان موسی بن جعفر علیهما السلام و دوران تبعید و حصر حضرت امام هادی و عسکری علیهما السلام، و نیز سایر ازمنه حیات باقی ائمه معصومین) وصول احکام و پاسخ به شبهات را برای شیعیان به شدت در مضیقه و عسرت قرار داده بود. کسی نگفته است نعوذ بالله امام علیه السلام در مقام بیان کوتاهی و تساهل نموده است، اما کسی نمی تواند نیز منکر این شود که قضاء تکلیف و اداء وظیفه تبلیغ از ناحیه امام علیه السلام موجب رفع جهالت و شبهه و اطلاع بر حکم الله واقعی برای شیعیان در همه اصقاع و اقطار حکومت اسلامی نبوده است؛ درحالی که آنان نیز همچون شیعیان و اصحاب ملازم و مصاحب با امام علیه السلام از زمره موالیان و متابعین و شیعیان امام علیه السلام محسوب می شوند 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 شبهه فوق و موجب اشتداد آن گردیده است.

علل غیبت امام عصر علیه السّلام به نقل از

توقعات

حال سخن در این نیست که چه کسی و یا
چه کسانی موجب این مسئله و عدم توفیق از
وصول به معارف توسط امام علیه السّلام
شده‌اند، سخن در اینست که علیّ ایّ حال نتیجه
و ثمره این هجران و فراق برای شیعیان خالص و
مطیع و منقاد مقام ولایت یکی است. امام عصر
عجل الله فرجه الشّریف در ضمن توقع از ناحیه
مبارکه می‌فرماید:

نَحْنُ وَإِنْ كُنَّا نَائِينَ بِمَكَانِنَا النَّائِي عَنْ مَسَاكِينِ الظَّالِمِينَ حَسَبَ الَّذِي أَرَانَاهُ اللَّهُ تَعَالَى لَنَا مِنَ
الصَّلَاحِ وَلِشِيعَتِنَا الْمُؤْمِنِينَ فِي ذَلِكَ مَا دَامَتْ دَوْلَةُ الدُّنْيَا لِلْفَاسِقِينَ، فَإِنَّا نُحِيطُ عِلْمًا بِأَنْبَاءِكُمْ
وَلَا يَعْزُبُ عَنَّا شَيْءٌ مِنْ أَخْبَارِكُمْ، وَمَعْرِفَتُنَا بِالذُّلِّ الَّذِي أَصَابَكُمْ مُذْ جَنَحَ كَثِيرٌ مِنْكُمْ إِلَى مَا
كَانَ السَّلْفُ الصَّالِحُ عَنْهُ شَاسِعًا وَنَبَدُوا الْعَهْدَ الْمَأْخُودَ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ.

إِنَّا غَيْرُ مُهْمَلِينَ لِمُرَاعَاتِكُمْ وَاِنَّا نَسِينُ لِدِكْرِكُمْ وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَنَزَلَ بِكُمْ اللّٰوَاءُ وَاصْطَلَمَكُمُ
الْأَعْدَاءُ...^۱

در این توقیع شریف حضرت علت غیبت
خود را استمرار حکومت فاسقین و استیلاء
قواعد کفر و ظلم بر شمرده‌اند، و نتیجه این مسئله
عدم توفیق از فیض لقاء آن حضرت می‌باشد.
چنانچه در توقیع دیگر سبب این غیبت را تفرّق
جامعه شیعه و اختلاف انظار و تشتت آراء و
افتراق کلمه ذکر می‌فرمایند:

ولو أنّ أشیاعنا وفّقهم الله ليطاعته علی اجتماع من القلوب فی الوفاء بالعهد علیهم لما تأخّر
عنهم الیمن بلقائنا...^۲

نکته قابل توجه، چه در این فقره و یا فقره قبل
در این است که: گرچه امام علیه السلام علت
غیبت خود را در کوتاهی شیعیان از عمل به
تکلیف و وظیفه الهی و یا سلطه جباریه و ظالمین
ذکر فرموده‌اند، لیکن نسبت به وظیفه ولایتی و
امامت و اداره امور حیات بشری به خصوص
شیعیانش مسئله را با نگرش دیگر و دیدگاهی
متفاوت بیان می‌کنند و می‌فرمایند:

وَأَمَّا عَلَّةٌ مَا وَقَعَ مِنَ الْغِیْبَةِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ یَقُولُ: ﴿بِأَیُّهَا الَّذِیْنَ ءَامَنُوا لَا تَسْ
أَشْرَیَاءَ إِنْ تُبَدِّلْكُمْ دَلَّكُمْ تَسْوِیُّكُمْ﴾^۳؛ إِنَّهُ لَمْ یَكُنْ أَحَدٌ مِنْ آبَائِیْ إِلَّا وَقَدِ وَقَعَتْ فِی عُنُقِهِ
بِیْعَةٌ لِّطَاغِیَةِ زَمَانِهِ، وَإِنِّیْ أَخْرَجُ حِینَ أَخْرُجُ وَلا بِیْعَةَ لِأَحَدٍ مِنَ الطَّوَاغِیْتِ فِی عُنُقِیْ.
وَأَمَّا وَجْهُ الْاِنْتِفَاعِ بِیْ فِی غِیْبَتِیْ فَكَالِاِنْتِفَاعِ بِالشَّمْسِ إِذَا غِیْبَتْهَا عَنِ الْأَبْصَارِ السَّحَابُ، وَإِنِّیْ
لَأَمَانٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ کَمَا أَنَّ النُّجُومَ أَمَانٌ لِأَهْلِ السَّمَاءِ، فَأَعْلِقُوا أَبْوَابَ السُّؤَالِ عَمَّا لَا یَعْنِیْكُمْ
وَلا تَتَكَلَّفُوا عِلْمَ مَا قَدْ کُفِیْتُمْ، وَاکْثِرُوا الدُّعَاءَ

^۱ الاحتجاج (نشر المرتضی) ص ۴۹۷.

^۲ الاحتجاج (طبع اسوه) ج ۲، ص ۶۰۲؛ و بحار الأنوار، ج ۵۳، ص ۱۷۷.

^۳ سوره مائده (۵) آیه ۱۰۱.

بِتَعْجِيلِ الْفَرَجِ فَإِنَّ ذَلِكَ فَرَجُكُمْ، وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا إِسْحَاقَ بْنَ يَعْقُوبَ وَعَلَى مَنْ أَتَبَعَ
الهُدَى.^۱

حضرت در این فقرات به احاطه ملکوتی مقام
امامت و ولایت بر نفوس بشر و حیثیت تربیت و
اکمال استعدادات بشری و حفظ مصالح و دفع
مضارّ در مسیر رشد و تکامل و تجهیز علل و
اسباب معدّه فعلیّات جمیع افراد بالأخصّ شیعیان
و موالیان خود اشاره می فرمایند، بنابراین وظیفه
امام علیه السّلام در دوران غیبت بیان احکام و
مسائل شرعی و فقهی نیست، بلکه حفظ جامعه
تشیّع از اضمحلال و انحراف و سقوط به ورطه
هلاکت و بوار است؛ و به طور وسیع تر و اعمّ،
اداره و تربیت و تنظیم کلّ نظام عالم از هر فرقه
و گروهی می باشد.

وظیفه امام علیه السّلام اداره و اصلاح امت

اسلام است در امور کلی

چگونه ممکن است تکلیف و وظیفه شرعی
امام علیه السّلام در زمان غیبت را بیان احکام
شرعی بدانیم در حالی که او خود غایب از انظار و
دست کسی به او نمی رسد تا در هر مسئله و فرع
فقهی از او سؤال شود؛ در حالی که نسبت به
ابتلائات و انحرافات و شدائد مسائل شیعه

^۱ الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۷۱؛ و بحار الأنوار، ج ۵۳، ص ۱۸۱.

حکایت‌ها از فیضان لطف و عنایت آن حضرت
و حلّ مشکلات و رفع مکائد در کتب نقل شده
است!

این همه فتاوی مختلف و چه بسا ضدّ و
نقیض که از علماء در قرون مختلفه تا زماننا هذا
و هکذا مستمراً 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 فتاوی متناقض
خویش عمل نمی‌کردند، و مگر جامعه شیعه
بر اساس تقلید از این فقهاء به احکام متفاوت
عمل نمی‌نمودند؟ اگر اقتضای مقام امامت و
ولایت در عصر غیبت تبیین احکام فقهیه و رفع
خطا و زلل از مصادر استنباط می‌بود پس چرا امام
علیه السّلام به این وظیفه خود عمل ننمود؟ و
چرا این همه مردم را در ورطهٔ اخطاء و اشتباهات
فروع مختلفه و مسائل شرعیّه قرار داده

است؟ و چرا باید یک مجتهد 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 تبدل تکلیف برایش حاصل
شود، باز مشخص نیست که آیا این تبدل 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
انانیت و استکبار معاندین است چه ربطی به
هدایت و دستگیری افرادی که جدّاً و واقعاً خود
را از زمره شیعیان و پیروان راستین آن حضرت
می‌دانند و طوق انقیاد و تسلیم و خضوع در قبال
آن حضرت را پیوسته آویزه گردن خود نموده‌اند
دارد؟ اینها که گناهی مرتکب نشده‌اند. ظلم و
عدوان خلیفه 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 چه بسا

بسیاری از آنان خود را ملزم به اتّباع و انقیاد از اوامر و نواهی حضرتش می‌دانند چرا باید به واسطهٔ عدوان و ظلم عدّهٔ دیگری محروم گردند؟

و به عبارت دیگر این شعر:

در اینجا مصداق ندارد؟

اگر وظیفهٔ 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 ادلّهٔ قاطعه، تکلیف و وظیفهٔ امام علیه السّلام اداره و اصلاح امت اسلام در یک نظام اساسی و امور کلی است، نه در بیان احکام فرعیّه. چنانچه مقتضای نفوذ ولایت و اشراف بر نفوس و ضمائر و قلوب، اطلاع بر جمیع

أسرار نفوس و ارتباط با سرّ و حقیقت تک تک
افراد بنی آدم (چه شیعیان و چه غیر آنها) در هر نقطه
از نقاط عالم، و تربیت و دستگیری آنها و هدایت
باطنی آنها به سوی مبدأ کمال و رفع موانع از سیر
تکاملی آنها و حرکت آنها به سوی غایات و مقاصد
مقررّه می باشد.

نفس مطهر امام علیه السّلام و احاطه 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 مجردات و مادّیات، از ملائکه تا
کمترین ذره خاکی در این عالم ناسوت، و مربّی
همه خلائق به سوی تکامل اختیاری خویش
می باشد. امام علیه السّلام حقیقت تقدیر و
مشیت پروردگار در نظام عالم است. امام
علیه السّلام مظهر اتمّ کلیه اسماء کبرای الهی و
صفات علیای حقّ متعال است، و موجب ظهور
و بروز اسماء و صفات در مظاهر و تعینات عالم
وجود بر طبق میزان سعه و قدرت وجودی هر
موجود می باشد؛ چه شاهد و حاضر باشد و چه
غایب و مخفی از انظار.

چنانچه وارد است: و بیمنه رزق الوری و

بوجوده ثبتت الأرض و السماء؛^۱ و به غایت خلقت او خلقت ارض و سماء است.

بیان مسائل فرعیّه فقهیّه اندکی است از تکلیف و وظیفه بی نهایت مقام ولایت که در واقع در مقایسه با سایر وظایف امام علیه السّلام چندان بحساب نمی آید!

معنا و مفهوم حجّت الهیّه که در روایات آمده است: لَوْلَا الْحُجَّةُ لَسَاخَتْ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا،^۲ مسئله گویی نیست؛ بلکه بمعنای جبل 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 به واسطه نفس مطهّر و قدسی خود موجب انتظام و تدبیر و تعدیل عالم ناسوت و خلاق در یک معنا و مصداق کلی است، بلکه نسبت به تک تک افراد بشر خصوصاً شیعیان و موالیانش از رگ گردن به

^۱ مشارق أنوار الیقین فی أسرار أميرالمؤمنین علیه السّلام، ص ۱۰۲؛ و مفاتیح الجنان (دعای عدیله).

^۲ دلائل الإمامة، ص ۲۳۱: و أخبرنی أبو الحسین محمد بن هارون بن موسی عن أبيه عن محمد بن همام عن عبد الله بن أحمد عن عمر بن ثابت عن أبيه عن أبي جعفر عليه السّلام قال: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ يَوْمًا بِإِمامٍ مِنَّا لَسَاخَتْ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا وَ لَعَذَّبَهُمُ اللَّهُ بِأَشَدِّ عَذَابِهِ.

آنان ادنی و نزدیک تر است، و بر تمام اسرار و خفایا و زوایای نفوس افراد به علم حضوری لا الحصولی إشراف و إحاطة علی دارد. آن وقت چطور متصور است که از مسائل شرعی و جزئیات تکالیف آن غفلت ورزد و فراموشش گردد؟ و اینست همان حقیقت و معنای لطف و عنایتی که خدای متعال در حقّ بندگانش به واسطه وجود قدسی اولیائش اعمال می کند.

و اما مسئله اختلاف و اشتباه در احکام و

تکالیف (چنانچه بالعیان و القطع در طول تاریخ از

تمامی فقهاء و علماء شیعه - رضوان الله علیهم - ثابت

گردیده است، و نمونه های آن در کتب فقهی و اصولی

آنان به وفور و گستردگی شگفت آوری به چشم

می خورد) مشکلی را برای آنان به وجود نمی آورد؛ زیرا

مقتضای عدم دسترسی به امام علیه السلام از یک طرف

به واسطه وجود موانع و تضییقات و شرایط حاکم بر

عصر و جامعه امام علیه السلام، و بعد مسافت بلاد و

أقطاع شیعیان با موطن و مأوای امام علیه السلام از

ناحیه دیگر - حتی در زمان حضور و شهود سایر ائمه

علیهم السلام - وقوع در خطا و اشتباه و عمل به خلاف

تکلیف کما هو علیه فی نفس الأمر می باشد، و از این ناحیه حرجی متوجّه مکلف نخواهد شد. و كذلك الحال فی زمن الغیبة، بل هو أشدّ و آكد چنانچه کاملاً واضح و بدیهی می نماید.

کلامی از مرحوم سیّد حیدر آملی و صدر

المتألّهین در رفع محذور عبثیّت

مرحوم سیّد حیدر آملی در کتاب نفیس خود

أسرار الشریعة می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَيْثُ خَلَقَ الْخَلْقَ وَ كَلَّفَهُمْ بِتَكْلِيفٍ مُعَيَّنٍ وَ لَيْسَ لَهُمْ عِلْمٌ بِذَلِكَ التَّكْلِيفِ يَجِبُ عَلَيْهِ تَعَالَى أَنْ يُعَلِّمَهُمُ التَّكْلِيفَ لِيَقُومُونَ بِهِ وَ يَخْرُجُونَ عَنْ عَهْدَتِهِ وَ يَحْضُلُ بِهِ غَرَضُهُ تَعَالَى مِنْهُمْ، وَ لَا يَقَعُ فَعْلُهُ عَبَثًا كَمَا بَيَّنَّاهُ وَ قَرَّرْنَاهُ قَبْلَ هَذَا، وَ هَذَا يُسَمَّى لُطْفًا عِنْدَ أَهْلِ الظَّاهِرِ وَ عِنْدَ أَهْلِ الْبَاطِنِ عِنَايَةً؛ وَ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ وَ لَمْ يَكُنْ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ اسْتِعْدَادٌ أَخَذَ هَذَا التَّكْلِيفَ مِنْهُ تَعَالَى بِنَفْسِهِ، لِعَدَمِ الْمُنَاسِبَةِ وَ بُعْدِ الْجِنْسِيَّةِ لِقَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ﴾

إِلَّا وَحَّيًّا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِيذِّبِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٤١﴾؛ وَجَبَ عَلَيْهِ تَعَالَى عَقْلًا تَعَيَّنُ جَمَاعَةٌ يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ مُنَاسَبَةٌ مَا حَتَّى يَأْخُذُونَ مِنْهُ ذَلِكَ التَّكْلِيفَ وَحَيًّا وَإِلْهَامًا وَيُوصِلُهُ إِلَى الْمُكَلَّفِينَ مِنْ عِبِيدِهِ بِحُكْمِ الْمُنَاسَبَةِ أَيضًا.^٢

کلام ایشان بسیار متین و عالی و راقی است، و در آن کیفیت ایصال تکلیف به طرق متعدده از ناحیه پروردگار بیان شده است؛ لیکن مطلبی که به نظر می رسد جا افتاده اینست که: آیا برای رفع عبثیت و جزافیّت در خلق حتماً ارسال رسل و ابلاغ تکلیف در این عالم الزامی است، یا اینکه ممکن است رفع این محذور به طرق دیگری نیز میسر باشد؟

اگر ملاک و علت الزام به تکلیف محذور عبثیت و لغوئیّت است، پس این همه از مخلوقات که قبل از وصول به استعداد و قابلیت تکلیف از این دنیا می روند چه حکمی دارند؟ و آیا این سیل عظیم افراد بشر که خواسته و ناخواسته به واسطه حوادث و ابتلائات سماوی و یا بشری راهی دیار آخرت می شوند موجب عبثیت در خلق نخواهد شد؟ و یا افرادی که اکنون نیز در اقصی نقاط دنیا همین طور دنیا می آیند و بدون اطلاع از هیچ دین و آئینی (چه حق و چه باطل) رشد و نما پیدا می کنند و سپس به عالم آخرت

^١ سوره شوری (٤٢) آیه ٥١.

^٢ أسرار الشريعة و أطوار الطريقة و أنوار الحقيقة، ص ٤٩.

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، مسئله خلقت و
علّت غائیّه و تکلیف را بگونه‌ای دیگر تفسیر و
بیان نمود، چنانچه قبلاً ذکر گردید.

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

ولو تَنَبَّهوا قَلِيلًا مِنْ نَوْمِ الْغَفْلَةِ وَتَيَقَّظُوا مِنْ رَقَدَةِ الْجَهَالَةِ لَتَفَطَّنُوا أَنَّ لِلَّهِ فِي خَلْقِ الْكَائِنَاتِ
 أَسْبَابًا غَائِبَةً عَنْ شُعُورِ أَذْهَانِنَا مَحْجُوبَةً عَنْ أَعْيُنِ بَصَائِرِنَا وَأَنَّ الْجَهْلَ بِالشَّيْءِ لَا يَسْتَلْزِمُ نَفِيَهُ،
 وَفِي كُلِّ مِنَ الْأَمْثِلَةِ الْجُرْثِيَّةِ الَّتِي تَمَسَّكُوا بِهَا فِي مُجَازِفَاتِهِمْ بِنَفْيِ الْأَوْلَوِيَّةِ فِي رُجْحَانِ أَحَدِ
 الْمُتَمَثِّلِينَ مِنْ طَرِيقِي الْهَارِبِ وَ قَدَحِي الْعَطْشَانِ وَ رَغِيْفِي الْجَائِعِ مُرَجَّحَاتِ خَفِيَّةٍ مَجْهُولَةٍ
 لِلْمُسْتَوْطِنِينَ فِي عَالَمِ الْإِنْفِاقَاتِ، فَإِنَّمَا لَهُمُ الْجَهْلُ بِالْأَوْلَوِيَّةِ لِأَنفِي الْأَوْلَوِيَّةِ وَأَقْلَبُهَا الْإِتِّصَالَاتُ
 الْكَوْكَبِيَّةُ وَالْأَوْضَاعُ الْفَلَكِيَّةُ وَالْهَيْئَاتُ الْإِسْتِعْدَادِيَّةُ فَضْلًا عَنِ الْأَسْبَابِ الْقُصُوصِ الَّتِي بِهَا
 قَدَّرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ الْأُمُورَ وَقَضَى مِنْ صُورِ الْأَشْيَاءِ السَّابِقَةِ فِي عِلْمِهِ الْأَعْلَى عَلَى الْوَجْهِ الْأَتَمِّ
 الْأَوَّلِيِّ.^١

خلاصه‌ای از ملاحظه رابعه

محصل و ملخص این ملاحظه (ملاحظه

رابعه) این است که: گرچه وجود امام
 علیه السّلام لطف و عنایت از ناحیه حقّ متعال
 است، امّا کیفیّت و مصداق آن در حیطة تصوّر و
 ادراک ما نمی‌گنجد؛ چنانچه بر این مطلب
 روایات و آثار مرویه از حضرات معصومین
 علیهم الصّلوٰة و السّلام بالأخصّ روایت معروفه
 از مولانا علی بن موسی الرضا علیهما السّلام^٢
 صراحت و تأکید دارند.

چنانچه در تعداد ائمه 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

^١ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة، ج ١، ص ٢٠٩.

^٢ عیون أخبار الرضا علیه السّلام، باب ٣٠، ج ١، از ص ٢١٦ إلى ٢٢٢.

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 مقررّ که در علم الهی مکنون و مخزون است تحقق پذیرد؟ و بسیاری از چراهای دیگر تماماً و تماماً در حوصله فهم و شعور ما قرار ندارد، و فقط خود آن حضرت عالم بر این مسائل و نکات می باشد.

و اینکه وجود امام علیه السّلام لطف است
اقتضاء نمی‌کند: پس بر عهده او است که در
صورت خلاف و اختلاف به بیان حکم واقع و
نفس الأمر پردازد 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 این چنین نبوده
است، مسئله زعامت و ولایت باطنی و الهی امام
علیه السّلام مقتضیاتی دارد که به هیچ وجه در
قالب محدود و فکر مقید ما نمی‌گنجد. و او خود
بہتر 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 همه امور و مطلع بر همه خفیات و
اسرار و زوایای وجود عالم خلق است، و او خود
بہتر از هر کسی در أداء تکلیف و وظیفه الهی
خود عالم تر و متعهدتر است؛ چنانچه در فقرات
شریفه از ناحیه مقدّسه این معنا را ذکر فرموده‌اند.
بناءً علیہذا تکلیف امام علیه السّلام به بیان
احکام واقعی و رفع شبهه از مجتهدین و اصلاح

فتاوی در زمان غیبت دخالت در امری است که به هیچ وجه ما اطلاعی از کمّ و کیف و حدود ماهوی آن نداریم، و بحث در این مورد عبث و بی نتیجه خواهد بود.

بیان اصول و احکام و تفریع آنها توسط

لواداران شریعت

ملاحظه خامسه:

طبق نصوص وارده از حضرات معصومین علیهم السّلام، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم در مدّت بیست و سه سال آمد رسالت خود، علاوه بر نزول قرآن کریم، با بیان سیره و احکام کلی و چه بسا جزئی فقهی شریعت را به منصبه ظهور درآوردند؛ و خود آن حضرت در حجّه الوداع با بیان:

مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا وَ قَدْ
أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَ مَا مِنْ شَيْءٍ يَبْعِدُكُمْ عَنِ

الله تَعَالَى إِلَّا وَ قَدْ نَهَيْتُمْ عَنْهُ^۱ بِهِ خَاتَمِيَّتِ وَ أَمَدِ
رسالت خود خاتمه بخشیدند. و از آن طرف خدای
متعال به مقتضای آیه شریفه: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ
دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ
دِينًا﴾^۲، با طرح مقارنت خلافت و وصایت
امیرالمؤمنین علیه السّلام و یازده فرزند بزرگوارش
در کنار قرآن کریم عملاً مسئله اِکمال و اِتمام دین
را تحقّق بخشید.

تفسیر آیات قرآن و تبیین احکام کلیه شرع و
تفریع آن تماماً بر عهده و وظیفه ائمه معصومین
علیهم الصّلوٰة و السّلام بوده است، که این مهمّ
توسط آنها و بالخصوص امام باقر و صادق
آل محمّد علیهما الصّلوٰة و السّلام جامه 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 کلیه برای
مکلفین به روشنی و وضوح تبیین نمودند؛ موارد

^۱ المصنّف، ابن اَبی شیبّة الکوفی، ج ۸، ص ۱۲۹: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم: أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَيْءٍ يُقْرَبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَ يُبَعِّدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا قَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ، وَ لَيْسَ شَيْءٌ يُقْرَبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَ يُبَعِّدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا قَدْ نَهَيْتُمْ عَنْهُ. وَ امثال این روایت با تعابیر مختلف در مجامع روایی شیعه و اهل سنت مسطور است.

^۲ سوره مائده (۵) آیه ۳.

شبهه و وقوف را از موارد ورود و اقتحام فرق نهادند؛ مراتب اهتمام شارع در عمل به احتیاط و یا براءت 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؛ کیفیت و نحوه استنباط فروع را از آیات الهی و یا سنن کلّیه و متقنّه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلّم بیان نمودند؛ ارجاع فروع به اصول و مصادیق به مفاهیم کلّیه را برای شاگردان و حمّله فقه توضیح دادند؛ و خلاصه 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 شك و سردرگمی در استنباط احکام نسبت به مجتهدین و مقلدین باقی نگذارند؛ صلوات الله و سلامه علیهم أجمعین.

عدم تغییر و تبدیل در کیفیت عمل به احکام

تکلیفیه و اجتهاد فقهاء

با توجه به مطالب فوق الذکر سؤالی که در اینجا مطرح است اینست:

در جایی که خود امام علیه السلام با بیان و تعریف موارد و موضوعات مشکوکه، حکم به اباحه و حلّیت و جواز به واسطه اصول و قواعد کلیه می کند - در حالی که ممکن است حکم واقع و نفس الأمر آن مورد و موضوع حرمت و یا وجوب باشد - پس چگونه در زمان غیبت و عدم حضور امام علیه السلام مسئله فرق کرده است، و بر عهده امام علیه السلام است که طبق وظیفه و تکلیف محوّل از ناحیه پروردگار عملاً جلوی حکم خلاف را گرفته و مجتهدین و مقلدین را به حکم واقعی و تکلیف ما فی نفس الأمر که حتی در زمان حضور امام علیه السلام در همان مورد به برائت و حلّیت و جواز عمل می شده 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
قاعده 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
عجل 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؟
در حالی که در همان ازمینه 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 هم‌چنان که 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، درحالی که هر دو در زمان خود امام علیه السّلام زندگی می‌کردند، و چه بسا 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 مکلف 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 چه بسا حکم خلاف را به عنوان تقیّه برای برخی از شیعیان تعیین می‌فرمود، و چه بسا 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 نکته فوق‌العاده مهم و حیاتی می‌رسیم که: کیفیت عمل به احکام تکلیفیّه و اجتهاد فقهاء و مستنبطین فروع در طول تاریخ تشیع از زمان حضور و شهود ائمه علیهم السّلام إلى زماننا هذا بهیچ‌وجه من الوجوه تغییر و تبدیلی در او راه نیافته است؛ و همان‌طور که در زمان حضور، شیعیان در احکام و موضوعات یقینیّه مکلف به حکم واقعی آن بر اساس علم و یقین خود بودند و در احکام و موضوعات مشکوکه مکلف به اجرا و انجام بر احکام ظاهریّه و تطبیق اصول عملیّه و قواعد کلیّه بر مصادیق آنها می‌بودند، در زمان غیبت نیز طابق النعل بالنعل بدون اندک تصرّفی و اعوجاجی از همان طریق و مسیر تعریف شده توسط 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 محقق طوسی در لزوم قاعده لطف و تبعات آن پردازیم. ایشان در مورد منصب امام علیه السّلام و تصرّفات او می‌فرمایند:

الإمام لُطْفٌ فَيَجِبُ نَصْبُهُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى تَحْصِيلاً لِلْغَرَضِ وَ الْمَفَاسِدُ مَعْلُومَةٌ الْإِنْتِفَاءُ، وَ
انْحِصَارُ اللَّطْفِ فِيهِ مَعْلُومٌ لِلْعُقُلَاءِ، وَ وَجُودُهُ لُطْفٌ وَ تَصَرُّفُهُ لُطْفٌ آخَرٌ وَ عَدَمُهُ مِنَّا.^۱

الزام و وجوب به نحو تکلیفی آن هیچ‌گاه

متوجه فعل ذات حق نخواهد شد

نکته اولی که در این عبارت جلب توجه

می‌کند ترتیب وجوب و الزام بر عنوان لطف می‌باشد.

شکی نیست که وجود امام علیه السلام در سلسله

علیت در نظام عالم و إفاضه از مبدأ اعلیٰ بر عوالم

وجود جایگاه رفیع و متعالی خود را دارد؛ چنانچه

در زیارت معروفه وارد است: خَلَقَكُمُ اللَّهُ أَنْوَارًا

فَجَعَلَكُم بِعَرْشِهِ مُحَدِّقِينَ.^۲

اما از این نکته نباید غفلت شود که وجود

تکوینی امام علیه السلام در عوالم ربوبی و

اتّصاف به علّیت در نظام احسن چیزی جز اراده

و مشیّت پروردگار بر انتظام سلسله 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

^۱ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۸۸.

^۲ من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۶۱۳؛ و عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج

۲، ص ۲۷۵.

أحسن می‌باشد، و حتی تحقق نظام أحسن ناشی از اراده حق 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 حق نخواهد شد؛ چه اینکه اصل وجود نیز لطف است، امّا این لطف هیچ الزامی را متوجّه ذات پروردگار نمی‌کند.

به نظر 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 تحقق علّیت است در خارج که با تحقق آن وجود بر معلول وجوب می‌یابد؛ امّا این بدین معنی نیست

که پس باید علت در خارج محقق شود، زیرا تحقق علت در خارج خود مستند به یک سلسله علل و معلولات و معدّات علیحده است که در صورت تحقق آنها علت برای معلول اخیر محقق و در صورت بروز و ظهور مانع علیت ممتنع خواهد شد.

مرحوم محقق طوسی (ره) در مقام تبیین شأن و منزلت امام علیه السلام وجود مقدّس او را به موجب ترتّب خیرات و برکات و وصول به فعلیات در افراد بشر لطف دانسته‌اند و این مطلبی است محقق و متقن، ولیکن در مقام استناد این حیثیت به ذات پروردگار او را ملزم و مجبور در تحقیق این اراده و مشیّت نموده‌اند، در حالی که آنچه نسبت به فعل و اراده حق می‌توان گفت وجوب فلسفی است که اقتضای سلسله علیت از عالم مشیّت تا وصول به أدنی المراتب در عوالم تعین است، و این همان قانون فلسفی است که وجود را مساوی و مساوق با وجوب می‌داند، و بایستی را که فیلسوف از هست نتیجه می‌گیرد بر این قانون مبتنی می‌کند.

اما این قانون هیچ‌گاه خدا را مجبور بر ایجاد فعل بایّ 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 اقدس 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 ارادهٔ خلق همچون آدمیان محتاج به لحاظ مصالح و مفاسد و رعایت اصلح و اختیار احسن نمی‌باشد، بلکه خلق او بلا رویه است و نفس ارادهٔ 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 دایرهٔ الزام خارج است، بالأخصّ از ناحیهٔ پروردگار.

مثالی ساده و مقرّب در اینجا آورده می‌شود:
فردی که از منزل خارج می‌شود و در سر راه خود به فقیری می‌رسد و با ترحم بر احوال او و ترتب 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 لحظه معین 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 سلسله علیّت 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 سلسله علیّت و ثبوت توحید افعالی، دیگر جایی برای این وجوب باقی نمی‌ماند. زیرا در فعل حقّ انتخاب اشکال متفاوت وجود ندارد - چنانچه در افعال ما این چنین است - و او نمی‌آید از بین راه‌های مختلف و صورّ 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 اراده مبتنی بر علم است. و این

و جوب و الزام در جایی گفته می‌شود که برای شخص صور مختلفی از غایات متصور باشد و او بر اساس آن صور اقدام به انتخاب و اختیار می‌کند. اما برای ذات پروردگار که یک صورت و یک غایت بیشتر متصور 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 اراده ذات است.

اشکال دیگر که مترتب بر الزام حضرت حق بر نصب امامت به موجب قاعده لطف است اینست:

در صورتی که نصب امام علیه السلام از جانب پروردگار لطف است پس استمرار این لطف در مرأی و منظر مردم نیز خود لطف است، و در این صورت مسئله غیبت که موجب سلب توفیق مردم از ادراک حضوری امام علیه السلام 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: شکی 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 نتیجهٔ 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 اراده حق در کیفیت و کمیت این مسئله تماماً از عهده ادراک بشر خارج و صرفاً به اراده و مشیت او باز می‌گردد و ما را بدانجا راهی نیست.

وظیفه دائمی امام علیه السلام رفع شبهات و

تصحیح اشتباهات مردم در تکالیف شرعیّه

نیست

نکته دوّم که در عبارت ایشان محلّ تأمل

است اینست که می‌فرمایند:

و انحصارُ اللّطفِ فیهِ معلومٌ للعقلاء.

اشکال در این مسئله نیز از لابلائی مطالب گذشته روشن می‌شود. قبلاً درباره اینکه وجود امام علیه السلام متّی است از جانب پروردگار، نسبت به رشد و تکامل و هدایت بشر بحث شد؛ و عرض شد شکی در این مطلب نیست که خدای متعال وجود مقدّس امام علیه السلام را واسطه فیض بین خود و خلق در همه مراتب وجود قرار داده است، و روایات مأثوره از حضرات معصومین علیهم السلام همگی بر این نکته تأکید و دلالت دارند؛ الا 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 اراده 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 اما نکته سوّم در کلام مرحوم محقّق طوسی

(ره) اینست که فرموده‌اند:

و تَصَرُّفُهُ لُطْفٌ آخِرٌ.

اگر منظور و مقصود ایشان از تصرّف اینست که امام علیه السّلام از جانب حضرت حقّ مکلف به تکالیف و موظّف به وظایفی است و باید به مقتضای قاعده لطف از عهده آنها بر آید، بسیار خوب! در این مطلب کسی شکی ندارد؛ چه کسی جز امام علیه السّلام متعهدتر و مسئول‌تر و دلسوزتر و رحیم‌تر و عطف‌تر وجود دارد که بتواند از عهده چنین وظیفه خطیر و مسئولیت مافوق طاقت بشری نسبت به کلّ عوالم وجود

برآید؟ و اگر هم بخواهد نمی تواند 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 شرعیّه 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 قضیه‌ی اَبَد الابد 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 انظار. چه بسا افرادی که در همسایگی امام علیه السّلام قرار داشتند و قادر بر رفع شبهه توسط او نبودند.

اگر اشکال شود که: محذوریّت ملاقات با امام علیه السّلام در زمان حیاتش مربوط به تزییقات 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 أسوءً حالاً می‌باشد.

امام علیه السّلام خارج از شرایط زمان

نمی‌تواند قدمی بردارد و اقدامی نماید

و اما نکته چهارم اینکه ایشان می‌فرمایند:

و عَدَمُهُ مِنَّا.

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

مرجع در تصرّفات ائمه علیهم السّلام مسئله ولایت تکوینی و امامت تشریحی آنان است، و

امام علیه السّلام در هر دو جنبه با اِشراف و احاطهٔ علیّی 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 وظیفهٔ الهی خویش می‌باشد. و همان‌گونه که هر امامی در دوران حیات پر برکت خود متصرّف در شؤن 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 اجازهٔ ظروف و شرایط متعهّد بیان تکالیف شرعیّه مردم می‌گردد. و این شرایط برای هر امامی نسبت به امام دیگر متفاوت بوده است. قطعاً شدّت دوران تقیّه در زمان هارون و متوکل عبّاسی و پس از او با شرایط زمان صادقین علیهما السّلام، آنهم نه در همهٔ 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 مسئلهٔ تصدّی خلافت و حکومت

است. و گرچه هر امامی در زمان خود دارای اصحاب و شیعیان خالص و مطیع و منقاد و از خود گذشته‌ای بوده است، اما این مقدار جهت تحقق آن مطلب مهم کفایت نمی‌کرده است؛ چنانچه نظیرش در قضیه صلح حضرت مجتبی علیه السلام و یا واقعه عاشورا و سایر قضایا و حوادث از اولاد ائمه علیهم السلام مانند داستان زید بن علی و غیره بچشم می‌خورد.

و به‌طور کلی جو حاکم بر جامعه اسلامی بدنبال پیروی از امیال و أهواء نفسیه و متابعت از حکومت ظاهری و خلافت جور بوده است، و همین قانون و جریان به امام عصر عجل الله فرجه الشریف در زمان غیبت منتقل شده است. و چنانچه قبلاً گذشت، چه فرقی است بین غیبت امام علیه السلام از انظار به واسطه تقیه و یا حصر و یا حبس، و یا غیبت امام به واسطه شرایط نفس غیبت؟ خفاء خفاء است، تفاوتی ندارد.

و گرچه خلافت و حکومت بر این مبنا لطف است، اما این لطف از امام علیه السلام متمشی نمی‌شود؛ زیرا امام علیه السلام مکلف به رعایت ظواهر و شرایط حاکم بر زمان خود است نه بیشتر.

يا عَلِيُّ! أَنْتَ بِمَنْزِلَةِ الْكَعْبَةِ، تُؤْتَى وَ لَا تَأْتِي.^۱

و اینکه مردم زمانه شرایط را برای تحقق اهداف و مقاصد امام علیه السّلام مهیا نمی کنند، این مطلب طبعاً به افراد عادی و اکثریت جامعه و سهل انگاران نسبت به مسائل و مبانی شرعی برمی گردد، نه نسبت به شیعیان خالص و مطیع در اقصی بقاع ممالک اسلام؛ و قاعده لطف بر فرض صحّت نسبت به همه افراد عمومیت دارد و قابل استثناء و تخصیص نیست.

عدم غفلت از جایگاه مشیت پروردگار در

توجه به بداهت قاعده لطف

از جهت دیگر: تحمیل شرایط اختناق و خفقان بر جامعه اسلامی چه بسا از ناحیه خود مردم نباشد، بلکه از خارج و با استیلاء کفار و اجانب بر مملکت و جامعه

^۱ وسائل الشیعة، کتاب الحجّ (باب ۷) ج ۱۱، ص ۳۲، ح ۴. این روایت با تعبیر مختلفی نیز در کتب روایی وارد شده است.

اسلامی پدید آمده باشد؛ در این صورت هرگونه اقدامی از ناحیه شیعیان منجر 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 تقیه و صبر و عدم اقدام بر قیام می نمودند.

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

بهترین نمونه این داستان قضیه صلح سبط اکبر رسول خدا حضرت امام حسن مجتبی علیهما السّلام می باشد، 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 اَبی سفیان سپرد،
و برای حفظ دماء شیعیان راه صلح و سلامت را
اختیار فرمود.

نتیجه و ماحصل مطلب اینکه: گرچه قاعده
لطف از قواعد بدیهیه و ضروریّه نظام عالم
تربیت و تشریح 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
تلقی نمود، و جایگاه مشیّت و اراده پروردگار
در هر دو جنبه تکوینی و تشریحی را کاملاً
مشخص نمود، و مقاصد و غایات را در امر
خلقت مدّ نظر قرار داد و از آن غفلت نورزید، و
نیز به کیفیت تنفیذ اراده پروردگار در امر هدایت
بشر و طرق مختلفه و روشهای متفاوته در این
امر دقّت کافی مبذول داشت.

قاعده 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 قاعده لطف، تسرّی آن را به ما نحن فیه
که کیفیّت تصرّفات امام علیه السّلام در زمان غیبت
است مطرود می‌دانند.

بنابراین تمسّک به قاعده لطف جهت حجّیت
اجماع با این بیان که بمقتضای قاعده لطف بر
عهده و وظیفه 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.

نکته اول: از آنجا که وظیفه 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
متشبهت نخواهد شد، و طریقه ابلاغ او همان طریقه
انبیا و مرسلین سلف خواهد بود. همان طور که از
شواهد تاریخی و روایات این نکته بوضوح دیده
می شود.

بناءً علیهذا در صورت مخالفت اجماع با
حکم امام علیه السّلام، یا محذور به قصور و یا
تقصیر خود امام علیه السّلام برمی گردد، که قطعاً
این مسئله مطرود و ممنوع است؛ و یا به تقصیر
مجتهدین در اتباع روش و منهاج محدّد و مبین
استنباط و متابعت از غیر طرق مرسومه در این
راستا است، که این نیز خلاف مقتضای عدالت و
تقوی و ضبط و ورع می باشد؛ و یا به امور خارج
از حیظه و محدوده فقهاء از مسائل اجتماعیّه و
حکومت و منع ناشی از عدوان معاندین می باشد،
و در این صورت امام علیه السّلام نیز نمی تواند
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.

تمسک به روایات جهت وجوب قاعده لطف

و عدم مدخلیت آنها در اثبات حجیت

نکته دوّم: برخی از فقهاء - رضوان الله

علیهم - بر وجوب قاعده لطف به ورود اخباری از

معصومین علیهم السّلام نسبت به وظیفه و مسئولیت

و تکلیف امام علیه السّلام، چه در زمان حضور و چه

در زمان غیبت تمسک نموده‌اند؛ مانند روایت

معروفه:

إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو إِلَّا وَ فِيهَا عَالَمٌ إِذَا زَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَيْئًا رَدَّهُمْ إِلَى الْحَقِّ وَ إِن نَقَصُوا شَيْئًا نَمَّ لَهُمْ، وَ لَوْلَا ذَلِكَ لَأَلْتَبَسَ عَلَيْهِمْ أَمْرُهُمْ وَ لَمْ يُفَرَّقُوا بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ.^۱

و نیز مانند روایت مشهوره:

إِنَّ لَنَا فِي كُلِّ خَلْفٍ عُدُوًّا يَنْفُونَ عَنِ الدِّينِ تَحْرِيفَ الْغَالِيْنَ وَ انْتِحَالَ الْمُبْطِلِيْنَ وَ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِيْنَ.^۲

و نیز روایت مرویه از رسول خدا صلی الله

^۱ الكافي (الاصول) كتاب الحجّة، ج ۱، ص ۱۷۸: عن اسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو إِلَّا وَ فِيهَا إِمَامٌ كَيْمَا إِنْ زَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَيْئًا رَدَّهُمْ، وَ إِن نَقَصُوا شَيْئًا أَتَمَّهُ لَهُمْ.

بصائر الدرجات في فضائل آل محمد، الجزء السابع، باب ۱۰، ح ۱: عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام إنّه قال: إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَدْعِ الْأَرْضَ، إِلَّا وَ فِيهَا عَالَمٌ يَعْلَمُ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ فِي الْأَرْضِ فَإِذَا زَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَيْئًا رَدَّهُمْ وَ إِذَا نَقَصُوا أَكْمَلَهُ لَهُمْ، فَقَالَ خُذُوهُ كَامِلًا؛ وَ لَوْلَا ذَلِكَ لَأَلْتَبَسَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَمْرُهُمْ، وَ لَمْ يُفَرَّقُوا بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ.

^۲ الكافي (الاصول) كتاب فضل العلم، ج ۱، ص ۳۲: عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:.... فَإِنَّ فِينَا أَهْلَ الْبَيْتِ فِي كُلِّ خَلْفٍ عُدُوًّا يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِيْنَ وَ انْتِحَالَ الْمُبْطِلِيْنَ وَ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِيْنَ.

عليه و آله و سلم :

إِنَّ لِكُلِّ بَدْعَةٍ مِنْ بَعْدِي يُكَادُ بِهَا الْإِيْمَانُ وَلِيًّا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي مُوَكَّلًا بِهِ، يَذُبُّ عَنْهُ وَيُبَيِّنُ الْحَقَّ وَ يُرُدُّ كَيْدَ الْكَائِدِينَ.^١

و از امام صادق عليه السلام وارد است :

و لم تَخْلُ الْأَرْضُ مِنْذُ خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ مِنْ حُجَّةٍ لَهُ فِيهَا إِمَّا ظَاهِرٌ مَشْهُورٌ أَوْ غَائِبٌ مَسْتُورٌ، وَ لَا تَخْلُو إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ مِنْ حُجَّةِ اللَّهِ فِيهَا؛ وَ لَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يُعْبِدِ اللَّهُ تَعَالَى. قِيلَ: كَيْفَ يَنْتَفِعُ النَّاسُ بِالْغَائِبِ الْمَسْتُورِ؟ قَالَ: كَمَا يَنْتَفِعُونَ بِالشَّمْسِ إِذَا سَتَرَهَا السَّحَابُ.^٢

و نیز از امیرالمؤمنین عليه السلام منقول است

که فرمود :

اللَّهُمَّ إِنَّكَ لَا تَخْلُو الْأَرْضَ مِنْ قَائِمٍ بِحُجَّةٍ إِمَّا ظَاهِرٌ مَشْهُورٌ أَوْ خَائِفٌ مَغْمُورٌ لِيَلَّا تَبْطُلَ حُجَّتُكَ وَ يَبْيَأُتَكَ.^٣

و نیز فرموده اند :

اللَّهُمَّ إِنَّهُ لَا بَدَّ لِأَرْضِكَ مِنْ حُجَّةٍ لَكَ عَلَى خَلْقِكَ يَهْدِيهِمْ إِلَى دِينِكَ وَ يُعَلِّمُهُمْ عِلْمَكَ لِيَلَّا تَبْطُلَ حُجَّتُكَ وَ لَا يَضِلَّ تَبِعٌ أَوْلِيَائِكَ بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ بِهِ، إِمَّا ظَاهِرٌ لَيْسَ بِالْمُطَاعِ أَوْ مُكْتَتِمٌ أَوْ مُتْرَقِّبٌ إِنْ غَابَ مِنَ النَّاسِ شَخْصُهُ فِي حَالِ هُدْيَتِهِمْ فَإِنَّ عِلْمَهُ وَ آدَابَهُ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ مُثَبَّتَةٌ، فَهُمْ بِهَا عَامِلُونَ.^٤

این روایات و نظایر آنها به نحو عموم دلالت

^١ الكافي (الاصول) كتاب فضل العلم، ج ١، ص ٥٤، ح ٥: عن معاوية بن وهب قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم: إنَّ عندَ كُلِّ بَدْعَةٍ تَكُونُ مِنْ بَعْدِي يُكَادُ بِهَا الْإِيْمَانُ وَلِيًّا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي مُوَكَّلًا بِهِ، يَذُبُّ عَنْهُ، يَنْطِقُ بِالْهَامِ مِنَ اللَّهِ وَ يُعَلِّنُ الْحَقَّ وَ يُنَوِّرُهُ وَ يُرُدُّ كَيْدَ الْكَائِدِينَ، يُعَبِّرُ عَنِ الضُّعْفَاءِ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ وَ تَوَكَّلُوا عَلَى اللَّهِ.

^٢ 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.

^٣ نهج البلاغة (با شرح محمد عبده) جزء ٤، ص ٣٧؛ کمال الدین و تمام النعمة، ج ١، ص ٢٩١ إلى ٢٩٤؛ و اعلام الوری، ج ٢، ص ٢٢٨. در تمام این مصادر با اختلافات لفظی این روایت آمده است.

^٤ بحار الأنوار (كتاب الامامة، باب الاضطرار إلى الحجّة)، ج ٢٣، ص ٤٩، ح ٩٤.

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
می نمایند، که از او به مسئله ارشاد و سلوک الی
الله تعبیر می شود؛ و بزرگان از فقهاء و علماء بالله
بر این

نکته تصریحات و افاضاتی دارند.

و نیز روایت معجبه از حضرت امام حسن
عسکری علیه السّلام بر این نکته تأکید و تصریح
دارد؛ چنانچه می فرماید:

لَا جَرَمَ أَنْ مَنْ عَلِمَ اللَّهَ مِنْ قَلْبِهِ مِنْ هَوْلَاءِ الْعَوَامِّ أَنَّهُ لَا يُرِيدُ إِلَّا صِيَانَةَ دِينِهِ وَ تَعْظِيمَ وِلْيَتِهِ
لَمْ يَتْرُكْهُ فِي يَدِ هَذَا الْمُتَلَبِّسِ الْكَافِرِ، وَ لَكِنَّهُ يُقَيِّضُ لَهُ مُؤْمِنًا يَقِفُ بِهِ عَلَى الصَّوَابِ ثُمَّ يُوقِفُهُ اللَّهَ
لِلْقَبُولِ مِنْهُ فَيَجْمَعُ اللَّهُ لَهُ بِذَلِكَ خَيْرَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ...^۱

و اما اینکه از مضامین آنها این طور استفاده
شود که امام علیه السّلام پیوسته و به طور مستمر
و در هر نقطه در صدد بیان احکام فقهیه ظاهریه
و شرعیه بر آید، و در هر جا 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 فقهیه از امثال طهارات و
نجاسات و...

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

اجماع کشفی و اشکالات وارد بر آن

و اما وجه سوّم:

^۱ التفسیر المنسوب إلى الامام الحسن العسکری علیه السّلام، ص ۳۰۱؛
الاحتجاج (طبع أسوه) ج ۲، ص ۵۱۲؛ و بحار الأنوار، ج ۲، ص ۸۸.

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 به واسطه غلبه
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

قوی 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
سنتّ توجه شود، به مستند آن که وجود روایت و
دلیل معتبر مختفی از انظارِ ناظر بر اجماع است تکیه
می‌شود؛ زیرا اتفاق فقهاء در مسئله غیر ضروریّه و
نظریّه ایجاب می‌کند که آنان این حکم را نه از باب
بدهت و ضروری بودن، بلکه از روی مستند و دلیل
موجّه صادر کرده‌اند. فلهدا بعضی آن را در زمره
حجّیت ظنّ اطمینانی در صورت فقد حجّت معتبر،
در صورت انسداد و یا حتّیّ انفتاح قرار داده‌اند.

لیکن با توجه به مطالب گذشته پر واضح
است که صرف اعتماد و وثاقت نسبت به یک
فقیه موجب اخذ فتوا برای فقیه دیگر نمی‌شود؛
زیرا در یک مسئله اجتهادیّه و نظریّه تحصیل بر
رأی و حکم شرعی نه تنها باید به حجّت منقوله
شرعیّه متّکی باشد، بلکه مرتکزات و اطلاع یک
فقیه بر مقارنات و جوانب و وصول به اصل و
جهات مؤثره در نتیجه، از عوامل مهمّ کیفیّت
استنباط و فتوا می‌باشد؛ و این نکته در فقهاء به
یک نحو و یک روال نیست، چه بسا دو فقیه در
یک مسئله واحده با مستند واحد دو حکم

مختلف صادر می‌کنند درحالی که مستند هر دو معتبر و واحد است.

من باب مثال: در مورد جواز تکرار عمره مفرده در شهر واحد، با وجود ائفّاق بر مستندات موجود در روایات وارده در باب، یکی فتوا به استحباب، دیگری به کراهت و سوّمی به حرمت می‌دهد. درحالی که مستند همگان همان است که در کتب موجود است لا غیر، و هیچ کس مدّعی اتّصال فتوای خود به منبع حکم و استفاضه از نفس مقام ولایت علیه السّلام نیست.

و یا در مسائل مربوطه به حیثیّات تکوینیّه و مرتبطه با ادلّه شرعیّه، یکی فتوا بر لزوم اتّحاد آفاق در ترتّب ورود 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 اجهزه 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

رأى خود را بر مبانی و مرتکزات ذهنیه خود قرار داده‌اند؟ و بر اساس برداشت و نحوه استفاده از مبادی تصویریّه تصدیق خود را پایه‌ریزی نموده‌اند؟

چقدر فتاوی مختلفه در کتب قدماء اصحاب و فقهاء - رضوان الله علیهم - موجود است؟ حتی 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 قاعده لطف مرتبط کرده‌اند و خواسته‌اند از آنجا و جهی موجّه جهت استناد و حجّیت برای آن دست و پا کنند.

تکلف بزرگان برای اثبات حجّیت قاعده لطف

و اجماع

سیّد مرتضی (ره) در مقام ردّ استناد به قاعده

لطف می‌فرماید:

أنا إذا كنا نحن السبب في استتاره، فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما معه من الأحكام يكون قد فاتنا من قبل أنفسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدى إلينا الحق الذي كان عنده.^۱

لیکن شیخ (ره) در عده در مقام پاسخ به کلام

^۱ فرائد الاصول، ص ۸۴.

سید چنین می فرماید:

و هذا عندی غیر صحیح، لانه یؤدی الی أن لا یصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً؛ لأننا لنعلم دخول الإمام علیه السلام فیها إلا بالاعتبار الذی بیناه، و متی جوزنا انفرادہ علیه السلام بالقول و لا یجب ظهوره، منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع.^۱

بیان مرحوم شیخ در حجیت اجماع به خوبی

نمایانگر نگرانی و استیحاş ایشان از قول و

اعتراف به عدم وجود اجماع در مسائل امامیه

است. و با بیانی غریب با تمسک به دلیل خلف

خواسته اند حجیت قاعده لطف، و بالتبع موافقت

امام علیه السلام را با فتاوی مجمع^۲ علیها به اثبات

رسانند.

^۱ عدّة الاصول، ج ۲، ص ۶۳۱.

جای بسی تعجب و استغراب است که چگونه معلولی بجای علت و علت بجای معلول واقع شده است! اگر در کلام محقق طوسی (ره) با اثبات و احراز این قاعده اقتضای لطف مستمر با ادامه تصرفات امام علیه السلام را توقع نموده بود، در اینجا با فرض وجود اجماع و حجیت آن به هر نحو ممکن حکم به حجیت و اعتبار قاعده لطف داده است، و این از أعجب اعجاب و أغرب غرائب است!!

چه اشکالی دارد که ما معتقد شویم مسئله اجماعی جز در موارد ضروری و استقلال عقل - چنانچه گذشت - در فقه شیعه وجود ندارد! مگر در سایر مذاهب وجود دارد که ما را خوف از تنزل مقام و مرتبت فقه در انظار سایرین فراگیرد تا این چنین در مقام انقاز و منع از هبوط به چنین تشبّثات بی اساس و بدور از منطق و حجج شرعیّه و عقلیّه پردازیم!

اعطاء آبرو و حیثیت و حفظ شوون و شخصیت فقهی به مکتب شیعه با استناد به اصول و مبانی و قواعد مسلمّه و غیر قابل انکار در تمسک به سنت سنیه نبوی و منهاج قویم و صراط مستقیم و اخذ به روایات و آثار وارده از حضرات معصومین علیهم السلام که حبل الله المتین و العروة الوثقی بین الخلائق و ربّ

العالمین‌اند محقق است و بس، و نیازی به
تمسک به این ادله واهیه و موهون وجود ندارد.
کدام حجت عقلی بر وجوب و الزام به این
اجماع با این کیفیت و نحوه تشکل و التزام به آن
وجود دارد که ما را موظف و مکلف می‌نماید تا
تحقق آن را به هر نحوه و شکل بمنصه ظهور و
بروز در آوریم، تا از دیگران در ادعای بر
اجماعشان در مسائل فقهیه عقب نمانیم؟

کسب افتخار در تمسک به فتاوی مفتیانی که
پس از یک قرن و نیم از زمان بعثت رسول‌الله
صلی الله علیه و آله و سلم در مقام إفتاء به هر
دلیل مضحک و موهونی متشبث شده‌اند، و به هر
روایت بی‌اساس و مسخره‌ای در راستای تحقق
مکاتب ضال و مضل خود روی آورده‌اند مبارک
خودشان باشد؛ ما را با آنها چه کار؟

چه کسی می‌تواند بر فقهاء شیعه - رضوان الله
علیهم اجمعین - به واسطه تعدد و

اختلاف در فتوا خرده بگیرد و این مسئله را موجب وهن و تنزل موقعیت و شأن مقام فقه اهل بیت 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 اهل سنت بکلی فاقد آن است.

بنابراین آنچه از تتبع در فتاویٰ قداماء از فقهاء و کتب آنها و ادّعیٰ اجماع در نقل فتاویٰ آنها ملاحظه می‌شود آن است که:

تمامی این اجماعات مبتنی بر حسن ظنّ نسبت به فتاویٰ آنها صورت گرفته است؛ به خصوص 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 مسئله حسن ظنّ به فتوای چند فقیه علم و شاخص، موجب تسرّی و توسعه آن به سایر اشخاص و حدس به اتفاق حکم با فتوای اعلام از فقهاء گردیده است، و بالنتیجه خواهی نخواهی یک اجماع حدسی را اولاً نسبت به سایر فقهاء و پس از آن نسبت به شخص امام علیه السّلام پدید آورده است.

کلام مرحوم مظفر در تحقیق اجماع نزد امامیه

مرحوم شیخ محمد مظفر در این باره چنین

می گویند:

... فَإِنَّ هَذَا (الإجماع) بِمَا لَهُ مِنْ هَذَا الْمَعْنَى قَدْ جَعَلَهُ الْأُصُولِيُّونَ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ أَحَدَ الْأَدِلَّةِ الْأَرْبَعَةِ أَوْ الثَّلَاثَةِ عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، فِي مُقَابِلِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ. أَمَّا الْإِمَامِيَّةُ فَقَدْ جَعَلَتْهُ أَيْضًا أَحَدَ الْأَدِلَّةِ عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، وَلَكِنْ مِنْ نَاحِيَةِ شَكْلِيَّةٍ وَاسْمِيَّةٍ فَقَطْ، مُجَارَاةً لِلنَّهْجِ الدَّرَاسِيِّ فِي أُصُولِ الْفَقْهِ عِنْدَ السُّنِّيِّينَ؛ أَيْ إِنَّهُمْ لَا يَعْتَبِرُونَهُ دَلِيلًا مُسْتَقِلًّا فِي مُقَابِلِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، بَلْ إِنَّمَا يَعْتَبِرُونَهُ إِذَا كَانَ كَاشِفًا عَنِ السُّنَّةِ، أَيْ عَنِ قَوْلِ الْمَعْصُومِ، فَالْحُجَّةُ وَالْعِصْمَةُ لَيْسَتَا لِلْإِجْمَاعِ، بَلْ الْحُجَّةُ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ قَوْلُ الْمَعْصُومِ الَّذِي يَكْشِفُ عَنْهُ الْإِجْمَاعُ عِنْدَ مَا تَكُونُ لَهُ أَهْلِيَّةٌ هَذَا الْكَشْفِ. وَلِذَا تَوَسَّعَ الْإِمَامِيَّةُ فِي إِطْلَاقِ كَلِمَةِ الْإِجْمَاعِ عَلَى اتِّفَاقِ جَمَاعَةٍ قَلِيلَةٍ لَا يُسَمَّى اتِّفَاقُهُمْ فِي الْإِصْطِلَاحِ إِجْمَاعًا، بِاعْتِبَارِ أَنَّ اتِّفَاقَهُمْ يَكْشِفُ كَشْفًا قَطْعِيًّا عَنِ قَوْلِ الْمَعْصُومِ فَيَكُونُ لَهُ حُكْمُ الْإِجْمَاعِ...^۱

ایشان در این فقرات اعتراف می کنند که تحقق اجماع و تَکَوُّن آن صرفاً به اتِّفَاق جمعی قلیل از فقهاء میسر است و نیازی به اتِّفَاق جمیع فرداً فرداً در تَکَوُّن 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 امامیه اجماع را در اتِّفَاق جمعی از فقهاء مقبول می دانند شکی نیست، چنانچه منقولات اجماعیه در کتب فقهی فقهاء همه بر این مسئله تأکید دارد، امّا سخن اینجاست که از کجا قطع به اتِّحاد فتوا با رأی معصوم را می توان اثبات نمود؟ کدام فرع فقهی را شما بیاد دارید که اتِّفَاق جمعی بر آن موجب قطع به دخول رأی امام علیه السّلام در آن و یا اتِّحاد با رأی معصوم باشد؟ از اوّل

^۱ اصول الفقه، مظفر، ج ۲، ص ۸۷.

کتاب طهارت تا آخر کتاب دیات، شما یک فرع پیدا کنید که اتفاق بر آن جز در موارد ضروری من الدین 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 اتفاق جمعی بر حکمی از احکام آن را به امام علیه السلام 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 علت 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 مثل هذا الدلیل یصحّ أن یناقشَ فیهِ: بأنّ إجماعهم هذا إن کان یُعلمُ بسببهِ قولُ المعصومِ فلاشکّ فی أنّ هذا علمٌ قطعیٌّ بالحکم الواقعیّ، فیکونُ حُجَّةً لآئِه قطعاً بالنسبَةِ، و لا کلامَ لأحدٍ فیهِ، لأنّ هذا الإجماعَ یكونُ من طُرُقِ إثباتِ السُّنّةِ. و أمّا إذا لم یُعلمُ بسببهِ قولُ المعصومِ - كما هو المقصودُ من فرضِ الإجماعِ حُجَّةً مُستقلَّةً و دلیلاً فی مُقابلِ الكتابِ و السُّنّةِ - فإنّ قطعَ المُجمِعیّن مَهما کانوا الثنّ کانَ یستحیلُ فی العادَةِ قصدُهمُ الکذبَ فی ادّعاءِ القطعِ كما فی الحَبرِ المُتواتِرِ فإنّه لا یستحیلُ فی حَقِّهمُ الغفلةُ أو الاشتباهُ أو الغلطُ، كما

لايستحيل أن يكون إجماعهم بدافع العادة أو العقيدة أو أي دافع من الدوافع الأخرى التي أشرنا إليها سابقاً.

و لأجل ذلك اشتَرَطْنَا في التَّوَاتُرِ المَوْجِبِ لِلْعِلْمِ أَلَّا يَتَطَرَّقَ إِلَيْهِ اِحْتِمَالُ خَطَا الْمُخْبِرِينَ فِي فَهْمِ الحَادِثَةِ وَ اِشْتِبَاهُهُمْ، كما سَرَحْنَاهُ فِي كِتَابِ المَنْطِقِ الجُزْءِ الثَّالِثِ... وَ لَاعَجَبَ فِي تَطَرُّقِ اِحْتِمَالِ الحِطَاءِ فِي اتِّفَاقِ النَّاسِ عَلَى رَأْيٍ، بَلْ تَطَرُّقِ الاحْتِمَالِ إِلَى ذَلِكَ أَكْثَرَ مِنْ تَطَرُّقِهِ إِلَى الاتِّفَاقِ فِي النَّقْلِ، لِأَنَّ أسبابَ الاِشْتِبَاهِ وَ الغَلْطِ فِيهِ أَكْثَرُ...^١

اجماع فقهاء موجب علم به اتحاد با رأی

معصوم نمی گردد

در این عبارات، مرحوم مظفر بروز خطا و غفلت و اشتباه در فهم و فتوا را در فتوای مجمع^۲ علیه یادآور شده، بلکه آن را امری عادی و متعارف قلمداد می کنند، و دعاوی مختلفه را در صدور فتوا دخیل می دانند؛ و البته شواهد تاریخی نیز بر صدق مدّعی ما گواه می باشد.

من باب مثال راقم سطور رساله ای تحت عنوان: رساله طهارت انسان به رشته تحریر درآوردم. در این رساله به اثبات طهارت انسان من حیث هو هو از هر ملّت و نحله ای و بدون هیچ قید و شرطی پرداخته شده است. و با وجود اختلاف فتاوی نسبت به طهارت اهل کتاب - در حالی که در بسیاری از کتب از جمله جواهر الکلام ادّعی اجماع بر نجاست آنان شده است!! - هیچ دلیل موجهی بر نجاست سایر افراد از فرق مختلفه از طرف فقهاء - رضوان الله علیهم -

^١ اصول الفقه، مظفر، ج ٢، ص ٩١.

نیافتیم. و نه تنها قطع به موافقت اجماع بر
نجاست آنها با رأی و حکم امام علیه السّلام پیدا
نمودم، بلکه حتّیّ ظنّ به این اتّفاق و اتّحاد نیز
برایم حاصل نگردید؛ و از این بالاتر حتّیّ قطع به
مخالفت اجماع مدّعی با رأی و فتوای معصوم
علیه السّلام طبق شواهد و ادلّه و قرائن قطعیه -
چنانچه در رساله مذکور است - 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 مسئله اجماعی موجب قطع به اتحاد 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 نتیجه آن حکم به طهارت انسان و یا حداقل اهل کتاب گردد؛ ولی بالمآل به علت 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 این قدر خود را به زحمت و مشقت بیندازیم؟ این چه کاشفیتی است که برای برخی روشن و آشکار و برای برخی دیگر چون شب تاریک و ظلمانی و معدوم است؟

چرا این مسئله در مورد روایات صحیحه و معتبر این طور 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 شک 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 عقلیه (قاعده لطف) و شمول عادی، در نظر بدوی و نگرش ابتدایی قسم دوّم از آن یعنی اجماع به قاعده لطف از درجه اعتبار ساقط و قائلین به آن چون مرحوم شیخ طوسی و متأخرین از ایشان قائل به حجّت بلا دلیل و اصل بدون مأخذ و مدرک بدون اساس شده‌اند؛ زیرا همان‌طور که ذکر شد اصل قاعده لطف بر هیچ اساس و مبنائی استوار نمی‌باشد، و بر فرض صحّت آن در یک معنا و مفهوم کلی 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 متأخرین به این راه رفته‌اند
- چنانچه به توضیح و تبیین آن پرداخته شد -
بنیانی اوهن 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 اطلاع بر موازین استنباط و
رعایت جمیع جوانب صحّت و سقم در طریق
استنباط نمی‌باشد؛ و این جانب مراتب شگفتی و
دهشت خود را از یک چنین روش و منشی
نمی‌توانم پنهان کنم!

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

و اما 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
- رضوان الله علیه - به رسمیت شناخته شده و

اساس اجتهاد را بر آن بنیان نهاده‌اند.

ایشان در تقریر این روش و ممشا چنین

می‌فرمایند:

و ههنا طريق آخر يتوصل به إلى العلم بالحق والصحيح من الأحكام الشرعية عند فقد ظهور الإمام وتمييز شخصه، وهو إجماع الفرقة المحقة من الإمامية التي قد علمنا أن قول الإمام - وإن كان غير متميز الشخص - داخل في أقوالها وغير خارج عنها. فإذا أطبقوا على مذهب من المذاهب، علمنا أنه هو الحق الواضح والحجة القاطعة؛ لأن قول الإمام الذي هو الحجة في جملة أقوالها، فكان الإمام قائله و متفردا به، و معلوم أن قول الإمام - وهو غير متميز العين و لامعروف الشخص - في جملة أقوال الإمامية. لأننا إذا كنا نقطع على وجود الإمام في زمان الغيبة بين أظهرنا و لارتاب بذلك، و نقطع أيضا على أن الحق في الأصول كلها مع الإمامية دون مخالفيها، و كان الإمام لا بد أن يكون محققا في

جميع الأصول، وَجَبَ أَنْ يَكُونَ الْإِمَامُ عَلَى مَذَاهِبِ الْإِمَامِيَّةِ فِي جَمِيعِهَا عَلَى مَذَهَبٍ مِنْ الْمَذَاهِبِ فِي فُرُوعِ الشَّرِيعَةِ، فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْإِمَامُ وَهُوَ سَيِّدُ الْإِمَامِيَّةِ وَأَعْلَمُهَا وَأَفْضَلُهَا فِي جُمْلَةِ هَذَا الْإِجْمَاعِ. فَكَمَا لَا يَجُوزُ فِيهَا أَجْمَعَتْ عَلَيْهِ الْإِمَامِيَّةُ أَنْ يَكُونَ بَعْضُ عُلَمَاءِ الْإِمَامِيَّةِ غَيْرَ قَائِلٍ بِهِ وَلَا ذَاهِبٍ إِلَيْهِ، فَكَذَلِكَ لَا يَجُوزُ مِثْلُهُ فِي الْإِمَامِ.^١

این بیان مرحوم سیّد تقریر اجماع دخولی

تمامی قائلین به آن می باشد و کسی مطلبی اضافه بر آن بیان نکرده است.

آنچه در این عبارات محط نظر و محور

حجّیت در اجماع فرقه شمرده شده است این عبارت ایشان است:

و نَقَطُ أَيضًا عَلَى أَنَّ الْحَقَّ فِي الْأُصُولِ كُلِّهَا مَعَ الْإِمَامِيَّةِ دُونَ مُخَالَفِهَا، وَ كَانَ الْإِمَامُ لِأَبَدٍ أَنْ يَكُونَ مُحَقِّقًا فِي جَمِيعِ الْأُصُولِ. وَ جَبَّ أَنْ يَكُونَ الْإِمَامُ عَلَى مَذَاهِبِ الْإِمَامِيَّةِ فِي جَمِيعِهَا عَلَى مَذَهَبٍ مِنْ الْمَذَاهِبِ فِي فُرُوعِ الشَّرِيعَةِ، فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْإِمَامُ وَهُوَ سَيِّدُ الْإِمَامِيَّةِ وَأَعْلَمُهَا وَأَفْضَلُهَا فِي جُمْلَةِ هَذَا الْإِجْمَاعِ.^٢

حاصل بیان ایشان به ترتب حجّیت و حقیّت

فروع به استناد و ارتباط با اصول است. تفسیر و

توضیح این ترتب به دو نحو ممکن است صورت پذیرد.

تقریر کلام سیّد مرتضی در حجّیت اجماع

صورت اوّل اینکه: از آنجا که اصول اعتقادی

تشیع بر پنج رکن استوار است، و مسئله امامت ائمّه

معصومین علیهم السّلام اصل لا ینفک و لا یتغیّر در

مکتب شیعه محسوب می گردد، بنابراین ملاک حجّیت

در فروع، ارجاع و استناد آن به مصدر ولایت و امامت

^١ رسائل المرتضی، ج ١، ص ٢٠٥.

^٢ همان مصدر.

است، و در غیر این صورت آن فرع فقهی بدون استناد
و محکوم به بطلان خواهد بود؛ این مطلب صددرصد
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 حق، یعنی وجود مقدّس حضرات معصومین علیهم السّلام باطل و لغو و عبث خواهد بود و مبریّ ذمّه نمی‌باشد. البتّه در برخی از موارد که مرتبط با مستقلّات عقلیّه و یا سیره عقلائیّه می‌باشد، از باب دخول رأی امام علیه السّلام در هر دو جنبه عقلائی بما هو أعدل العقلاء نیز قضایا و تصدیقات مشروعّه موجّه و حجّت است؛ چنانچه در آیه شریفه: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾^۱ نتایج قیاسات عرفیّه از باب اتّباع سیره 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 بیار نخواهد آورد؛ زیرا در اجماع استناد به قول و کلام معصوم علیه السّلام ذکر نمی‌شود، و مرجع و منشأ حکم مجمع 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

^۱ سوره اعراف (۷) آیه ۱۹۹.

است؛ و اما 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 مشخص نیست.

حجّیت و حقانیت 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 مشروعیت 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 اَبده بدیهیات و ضروریات مکتب تشیّع بحساب می‌آید. حجّیت در کلام مروی از معصوم علیه السّلام از ناحیهٔ راوی معتمد و ثقه، با حجّیت در فتوای

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

و اما صورت دوّم اینکه: حَقّانیت مکتب شیعه در اصول اعتقادیّه مقتضی حجّیت در فروعات فقهیّه و مسائل شرعیّه مبرّزه از ناحیه فقهاء باشد؛ یعنی فتوای فقیه به استناد حجّیت و حَقّانیت مبادی و اصول مکتب، متّصف و معنون به عنوان حجّت و حَقّانیت 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 متولّد از آحاد فقهاء نیز هیچ مبدأ و منشأ حکم مشخص و ظاهر نخواهد بود؛ مگر آنکه خود فقهاء در دایرهٔ 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 چه بسا 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 نمی ماند، 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 الرأی و الفتوی ممکن است از طرق مختلفی محرز شده باشد، لیکن برای ناظر به اجماع در مقام اجتهاد به هیچ وجه 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 درجه اعتبار ساقط می‌باشد، و حقّانیت مبانی و اصول مکتب تشیّع حجّیت فتوا و حکم مجمعّ 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 صلاحیت 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 سنت و بین اقتضای ظنّ
به حکم به جهت وثوق و اعتماد بر مجمعی خلط
نموده‌اند، که این مسئله نیز در جای خود روشن
خواهد شد.

بیان مرحوم مجلسی در ردّ نظریّه سیّد مرتضی

در حجّیت اجماع

مرحوم علامه مجلسی (ره) در مقام ردّ این
نظریّه پس از نقل کلام محقق (ره) در معتبر چنین
می‌فرماید:

و الإجماع بهذا المعنى لا ريب في حجّيته على فرض تحقّقه و الكلام في ذلك. ثمّ إنّهم قدّس
الله أرواحهم لَمَّا رَجَعُوا إِلَى الْفُرُوعِ، كَأَنَّهم نَسُوا مَا أَسَّسُوهُ فِي الْأَصُولِ فَادَّعَوْا الْإِجْمَاعَ فِي أَكْثَرِ
الْمَسَائِلِ سِوَاءَ ظَهَرَ الْإِخْتِلَافُ فِيهَا أَمْ لَا، وَافَقَ الرَّوَايَاتِ الْمَنْقُولَةَ فِيهَا أَمْ لَا؛ حَتَّى أَنَّ السَّيِّدَ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَ أَضْرَابَهُ كَثِيرًا مَا يَدَّعُونَ الْإِجْمَاعَ فِيمَا يَتَفَرَّدُونَ فِي الْقَوْلِ بِهِ، أَوْ يُوَافِقُهُمْ عَلَيْهِ
قَلِيلٌ مِنْ أَتْبَاعِهِمْ،

وَقَدْ يَحْتَارُ هَذَا الْمُدَّعَى لِإِجْمَاعٍ قَوْلًا آخَرَ فِي كِتَابِهِ الْآخِرِ؛ وَكَثِيرًا مَا يَدَّعَى أَحَدُهُمُ الْإِجْمَاعَ عَلَى مَسْأَلَةٍ وَيَدَّعَى غَيْرُهُ الْإِجْمَاعَ عَلَى خِلَافِهِ. فَيَغْلِبُ الظَّنُّ عَلَى أَنَّ مُصْطَلَحَهُمْ فِي الْفُرُوعِ غَيْرُ مَا جَرَوْا عَلَيْهِ فِي الْأَصُولِ بِأَنَّ سَمَّوْا الشُّهْرَةَ عِنْدَ جَمَاعَةٍ مِنَ الْأَصْحَابِ إِجْمَاعًا، كَمَا نَبَّهَ عَلَيْهِ الشَّهِيدُ (ره) فِي الذِّكْرَى وَهَذَا بِمَعَزَلٍ عَنِ الْحُجِّيَّةِ...^۱

در این بیان مرحوم مجلسی صریحاً به عدم تحقق اجماع مفروض در عالم خارج و به صورت عینی اشاره دارند، و آن را صرفاً زائیده ذهن و در عالم فرض و خیال قرار می دهند؛ و آنچه را که فقهاء (ره) در مقام فتوا و نقل احکام با عنوان اجماع ذکر می کنند منطبق با اصل مؤسس از ناحیه خود آنان نمی دانند. زیرا آنچه را که به عنوان حکم مجمع علیه در کتب ذکر می کنند هیچ ارتباطی با اجماع تعریف شده ندارد، و آنچه را که به عنوان اجماع حجّت شرعی و دلیل مستقلّ پنداشته اند اصلاً وجود خارجی ندارد. و این تعارضی را که مرحوم مجلسی در نقل اجماعات متعارضه بیان می کنند ناشی از همین دوگانگی و عدم سنخیت بین کلی طبیعی و مصادیق خارجی آن می باشد.

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

و أَيْضًا دَعَوَى الْإِجْمَاعِ إِنَّمَا نَشَأُ فِي زَمَنِ السَّيِّدِ وَ الشَّيْخِ وَ مَنْ عَاصَرَهُمَا ثُمَّ تَابَعَهُمَا الْقَوْمُ، وَ مَعْلُومٌ عَدَمُ تَحَقُّقِ الْإِجْمَاعِ فِي زَمَانِهِمْ، فَهُمْ نَاقِلُونَ عَمَّنْ تَقَدَّمَ لَهُمْ. فَعَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِ الْمُرَادِ بِالْإِجْمَاعِ هَذَا الْمَعْنَى الْمَعْرُوفَ لَكَانَ فِي قُوَّةِ خَبَرٍ مُرْسَلٍ فَكَيْفَ يُرَدُّ بِهِ الْأَخْبَارُ الصَّحِيحَةُ

^۱ بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۲۲۲.

المُسْتَفِيضَةُ؛ وَ مِثْلُ هَذَا يُمَكِّنُ أَنْ يُرَكَّنَ إِلَيْهِ عِنْدَ الضَّرُورَةِ وَ فَقَدِ دَلِيلٍ آخَرَ أَصْلًا.^١

در این بیان علاوه بر اینکه ایشان اصل وقوع

و تحقق آن را در زمان مدعیان

^١ همان مصدر، ص ۲۲۳.

اجماع انکار می کند و صرفاً ادّعاء آن را بر اساس نقل آن در گذشته می داند، به آثار سوء و مفسده التزام به آن که ترک دلیل و حجّت معتبر شرعی است اشاره می نماید، که این مسئله خطیر چه بسا موجب اعوجاج طریق استنباط و انحراف فتوای فقیه از مبادی شرع و حکم بخلاف ما انزل الله خواهد شد!

سپس در ادامه می فرماید:

و ما قیلَ مِن أنّ مثلَ هذا التَّنَاقُضِ وَ التَّنَافِي الَّذِي يَوجَدُ فِي الإجماعِ يَكُونُ فِي الرِّوایَاتِ أیضاً، قُلْنَا: حُجْبَةُ الأَخْبَارِ وَ وُجُوبُ العَمَلِ بِهَا مِمَّا تَوَاتَرَتْ بِهِ الأَخْبَارُ وَ اسْتَقَرَّ عَلَیْهِ عَمَلُ الشَّیْعَةِ، بَلْ جَمِیعُ المُسْلِمِینَ فِي جَمِیعِ الأَعْصَارِ، بَخِلافِ الإجماعِ الَّذِي لَا یَعْلَمُ حُجْبَتُهُ وَ لَا تُحَقِّقُهُ وَ لَا مَأْخِذَهُ وَ لَا مُرَادَ القَوْمِ مِنْهُ؛ وَ بِالجمَلَةِ مَن تَتَّبِعَ مَوَارِدَ الإجماعِ وَ خُصوصِیَّاتِهَا اتَّضَحَ عَلَیْهِ حَقِیقَةُ الأمرِ فیها.^۱

مرحوم مجلسی اجماعات منقوله را از درجه

اعتبار ساقط می داند

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 تخیلی بودن آن تصریح می نماید:

فَاعْتَبِرْ أیُّهَا العاقلُ الحَبِیرُ! أَنَّهُ یَجُوزُ لِمُنصِفٍ أَنْ یُعَوَّلَ عَلَیْ مِثْلِ هَذَا الإجماعِ مَعَ هَذَا التَّشْوِیشِ وَ الإضطرابِ وَ الاختلافِ بَیْنَ ناقلِیهِ، مَعَ ما عَرَفْتَ مَعَ ما فِي أصلِهِ مِنَ البُعدِ وَ الوَهَنِ، وَ یُعْرِضُ عَنِ مَدلولاتِ الآیَاتِ وَ الأَخْبَارِ الصَّرِیحَةِ الصَّحِیحَةِ؟ وَ هَلْ یُسْتَرَطُّ فِي التَّكْلِيفِ بِالکتابِ وَ السُّنَّةِ عَمَلُ الشَّیخِ وَ مَن تَأَخَّرَ عَنْهُ إِلَى زَمَانِ الشَّهِیدِ، حَیثُ یُعْتَبَرُ أقوالُ أَوْلِیائِكَ وَ لَا یُعْتَبَرُ أقوالُ هَؤُلاءِ، مَعَ أَنَّهُ لَا رَیْبَ أَنَّ هَؤُلاءِ أَدَقُّ فَهْمًا وَ أَدکَى ذَهَنًا وَ أَكثَرَ تَتَبُعًا مِنْهُمْ، وَ تَرَى أَفکارَهُمْ أَقْرَبَ إِلَى الصَّوابِ فِي أَكثَرِ الأبوابِ؟ وَ ابْتِدَاءُ الفَحْصِ وَ التَّدقیقِ وَ تَرِکُ التَّقْلِیدِ لِلسَّلَفِ نَشَأُ مِنْ زَمَانِ الشَّهِیدِ الأوَّلِ قَدَّسَ اللهُ لَطِیفَهُ، وَ إِنْ أَحَدَثَ المَحَقِّقُ وَ العَلَمَةُ شَیئًا مِنْ ذَلِكَ. قال الشَّهِیدُ الثَّانِی نَوَّرَ اللهُ صَریحُهُ فِي کِتابِ الرُّعايَةِ: إِنْ أَكثَرَ الفُقَهَاءُ الَّذِینَ نَشَؤُوا بَعْدَ الشَّیخِ کانُوا یَتَّبِعُونَهُ فِي الفَتَوَى تَقْلِیدًا لَهُ لِكَثَرَةِ

^۱ همان مصدر، ص ۲۲۳.

اعتقادهم فيه و حُسْنِ ظَنِّهِمْ بِهِ، فَلَمَّا جَاءَ الْمُتَأَخَّرُونَ وَجَدُوا أَحْكَامًا مَشْهُورَةً قَدْ عَمِلَ بِهَا الشَّيْخُ وَ مُتَابِعُوهُ فَحَسِبُوهَا شُهْرَةً بَيْنَ الْعُلَمَاءِ، وَ مَا دَرَوْا أَنَّ مَرَجِعَهَا إِلَى الشَّيْخِ وَ أَنَّ الشُّهْرَةَ إِنَّمَا حَصَلَتْ بِمُتَابَعَتِهِ؛ ثُمَّ قَالَ: وَ مِمَّنْ أَطَّلَعَ عَلَى هَذَا الَّذِي تَبَيَّنَتْهُ وَ تَحَقَّقَتْهُ مِنْ غَيْرِ تَقْلِيدِ الشَّيْخِ الْفَاضِلِ سَدِيدِ الدِّينِ مُحَمَّدِ الْحَمَصِيِّ وَ السَّيِّدِ رَضَى الدِّينِ بَنُ طَاوُسٍ وَ جَمَاعَةٍ.

قال السيّد في كتابه المُسمّى بِالْبَهْجَةِ لِثَمَرَةِ الْمُهْجَةِ أَخْبَرَنِي جَدِّي الصَّالِحُ وَرَأْمُ بْنُ أَبِي فِرَاسٍ قَدَّسَ اللهُ رُوحَهُ:

أَنَّ الْحَمَصِيَّ حَدَّثَهُ أَنَّهُ لَمْ يَبْقَ لِلْإِمَامِيَّةِ مُفْتٍ عَلَى التَّحْقِيقِ، بَلْ كُلُّهُمْ حَاكٍ. وَ قَالَ السَّيِّدُ عَقِيبَ ذَلِكَ: وَ الْآنَ قَدْ ظَهَرَ أَنَّ الَّذِي يُفْتَى بِهِ وَ يُجَابُ عَلَى سَبِيلِ مَا حُفِظَ مِنْ كَلَامِ الْعُلَمَاءِ الْمُتَقَدِّمِينَ.^١

مرحوم مجلسی در این بیان مطلب را تمام، و با استشهاد از امثال شهید و سیّد ابن طاووس و غیرهما - رضوان الله علیهم اجمعین - 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 ادله نیست؛ و لذا از حیث استناد از درجه اعتبار بکلی 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 بالرأی نداشته‌اند، و به‌واسطه 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 درجه اعتبار ساقط می‌باشد. و این نکته تا زمان

^١ بحار الأنوار، ج ٨٩، ص ٢٢٧.

ظهور شهید اوّل - رضوان الله علیه - ادامه یافته،
و با ظهور ایشان باب اجتهاد و استنباط به حیثیت
و اعتبار اصلی و اوّلی خود بازگشت نموده است؛
گرچه قبل از ایشان نیز از مرحوم علامه حلّی و
محقق حلّی مطالب و فتاوائی در

مخالفت با طریقهٔ شیخ به چشم می خورد.

سیری که فقهاء سلف در مواجهه با اجماع

پیموده‌اند در خلاف جهت و مبانی تشیع است

بنابراین حاصل مطلب اینکه: در جایی که انعقاد اجماع در زمان مرحوم سید با وجود کمیت قلیل فقهاء شیعه به واسطهٔ انتشار و تفرّق آنان در بلاد متعسر بلکه متعذر و محال شمرده شده است، پس چگونه می توان به اجماعات منقولۀ پس از متقدمین با کثرت وجود فقهاء و مجتهدین و تفرّق ایشان در امکانۀ متفاوتۀ اعتماد نمود، و هذا من أعجب الأعاجیب؟! و چگونه می توان آن را در کنار حجج شرعیّه چون کتاب الله و روایات متواتره و مستفیضه و حتی آحاد معتبره قرار داد، و با آن دلیل صریح و حجّت بین شرعی را تخصیص و یا حتی از درجهٔ اعتبار ساقط کرد؟! باری مرحوم مجلسی و أقران و امثال ایشان چون شهید و سید ابن طاووس و غیرهم - که لله درهم و علیه أجرهم - با تدبّر و تأمل در اصول معتبره و ادلّه شرعیّه متقنه دریافتند که: سیری که فقهاء سلف - رضوان الله علیهم - در مواجهه با اجماع پیموده‌اند سیری در خلاف جهت و مبانی تشیع (که تمسک به قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم و عترت او علیهم الصلوة و السّلام است)

می‌باشد. و این مطلب آنان را بر آن داشت تا با هشدار و تنبیه به این روشِ خطا و طریق مخالفِ تأسی و متابعت از اهل بیت 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 - رحمة الله علیهم اجمعین - از روی عمد و غرض - نعوذ بالله - مرتکب چنین خطائی نشدند، و متابعت از شیخ و امثاله را در راستای امثال و انقیاد از حضرات معصومین علیهم السّلام برمی‌شمردند؛ و نقد این مسلک چه از جانب فقهاء فوق الذکر و یا از ناحیه مؤلف هیچ‌گاه موجب منقصت و تعیب مقام و شخصیت آنان نخواهد بود.

مجلسی (ره) تصریح دارد: به چه حجّت شرعیّه باید اجماعات منقولۀ کذائی را بر آراء فقهای امثال شهید اوّل و ثانی و غیرهم مقدم 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 افضل و أصوب بوده‌اند؟

حقیر گوید: جای تعجب است، فقهای هم چون
 علامه حلی و محقق و شهیدین که از مفاخر اسلام و
 تشیع می باشند چگونه متوجه این خطا و اشتباه خود
 نشده اند، و مخالفت با اجماع را بر خود جایز و مباح
 پنداشته اند و به آن هیچ وقعی ننهاده اند؟ آیا این جز این
 است که اصلاً اجماعی نزد آنان محقق نشده و مفهومی
 برای آنان محصل نگشته است؟ و تمامی آن اجماع ها در
 عالم خیال و توهم شکل خارجی و صورت عینی به
 خود گرفته است؟ چنانچه به این نکته تصریح
 نموده اند. اجماعی که با مخالفت فتوایی ده ها فقیه مواجه
 است چگونه اجماعی خواهد بود؟ و لیس هذا إلا
 أضحوکة للمُتفطنِّ و المتأملِّ!

گرچه اعتماد و وثوق به فقهاء - رضوان الله
 علیهم - در مقام تقوی و احتراز از کذب و خلاف
 اصل مسلم و لا یتردّد در محافل علمی و فقهی
 تلقی می شود، لیکن آنچه که مهم تر از این اعتماد
 و وثوق است التزام و تعهد فقیه نسبت به مبانی
 فقهی و اصول مسلمة شیعه است که به هیچ وجه
 قابل تغییر و مسامحه و مجامله نمی باشد. تمسک
 به حجّت و دلیل مستند به کتاب و سنت، 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 تفحص 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 آیه 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 تشیع نباید خلط شود

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

الله علیه - بجای خود، و رعایت موازین علمی و
مبانی مکتب تشیع و تمرکز نظر و ادراک و انحصار
اتجاه 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
حیثیت در معرض این آفت و خطر قرار می‌گیرد،
و به برخی از آراء و انظار فقهاء گرچه از این
دنیای فانی به عالم بقاء و حیات آخرت هجرت
نموده‌اند جنبه و حیثیت 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.

ابدیت و جاودانگی فقط اختصاص به کتاب
الهی (قرآن مجید) و بیانات و سیره معصومین
اهل بیت 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 درجه اعتبار
ساقط است. و آنچه که برای ابد جاودان و

حجّت باقی می ماند و با رحلت شخص او از اعتبار و دلالتش به اندازه سر سوزنی کاسته نمی شود 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 - گرچه به هر مرتبه از مراتب علمی و تقوی رسیده باشند - وجود ندارد. زیرا کلام بزرگان متّکی بر فهم ظاهری متّخذ از کتاب و ارتکازات ذهنیه و متأثر 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 تشریح است و متّخذ از اتّصال قلب و ضمیر به عالم قدس و طهارت و اراده و مشیّت حضرت حقّ و لوح محفوظ است. لذا هیچ گونه خلل و نقصانی در آن راه ندارد و اندراس و فرسودگی نمی پذیرد، و انتهایش همچون ابتدایش از طراوت و حیات و پویائی و نور و ضیاء برخوردار است. زمانه در او تأثیر نمی گذارد و امکانه او را به دست پژمردگی و تحوّل و تغییر نمی سپارند. کلام امام

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

خطر عظیمی که به واسطه التزام به این
 اجماعات متوجه فقه خواهد شد این است که:
 منزلت و مرتبه آنان بدان حدّ برسد که فقیه را در
 مواجهه و مقابله با نصوص مأثوره از رأی ائمه
 هداة صلوات الله علیهم اجمعین آنچنان در
 موضع انفعال و تأثر قرار دهد که دست از ادله
 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 درجه اعتبار
 بکلی ساقط گرداند.

کلام مرحوم بحرانی در تضعیف اجماع

مرحوم محدث بحرانی (ره) در مقام ردّ
 حجّیت اجماع اشاره به این خطر بزرگ نموده،
 می فرماید:

المَقَامُ الثَّانِي فِي الْإِجْمَاعِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي مُقَدِّمَاتِ الْكِتَابِ نَزْرٌ مِنَ الْقَوْلِ فِي بَيَانِ بُطْلَانِ الْقَوْلِ
 بِهِ وَالْإِعْتِمَادِ عَلَيْهِ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَعَدَمِ كَوْنِهِ مَدْرَكًا لَهَا، وَإِنْ اِشْتَهَرَ فِي كَلَامِهِمْ عَدُّهُ
 مِنَ الْمَدَارِكِ الْقَطْعِيَّةِ كَالْكِتَابِ الْعَزِيزِ وَالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ؛ وَنَزِيدُهُ هُنَا بِمَزِيدٍ مِنَ التَّحْقِيقِ الرَّشِيقِ
 وَالتَّدْقِيقِ الْأَنِيقِ:

فَنَقُولُ: قَدْ عَرَفْتَ بِمَا قَدَّمْنَا فِي الْمَقَامِ الْأَوَّلِ دِلَالَةَ خَيْرِ الثَّقَلَيْنِ عَلَى أَنْ مَا يُعْمَلُ بِهِ أَوْ عَلَيْهِ مِنْ
 حُكْمٍ فَرَعِيٍّ أَوْ مَدْرَكٍ أَصْلِيٍّ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتَمَسِّكًا فِيهِ بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَخْبَارِ الْعِتْرَةِ، عَلَى
 مَا مَرَّ مِنَ الْبَيَانِ لِتَحَقُّقِ الْأَمْنِ مِنَ الضَّلَالِ وَالنَّجَاةِ مِنْ أَهْوَالِ الْمَبْدِإِ وَالْمَالِ؛ وَالزَّاعِمُ لِيَكُونَ

ذَلِكَ مَدْرَكًا شَرْعِيًّا زَائِدًا عَلَى مَا ذَكَرَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَحْتَاجُ إِلَى إِقَامَةِ الْبُرْهَانِ وَ
الدَّلِيلِ، وَ لَيْسَ لَهُ إِلَى ذَلِكَ سَبِيلٌ إِلَّا مُجَرَّدَ الْقَالِ وَالْقِيلِ.
وَمِنَ الظَّاهِرِ عِنْدَ التَّأَمُّلِ بَعَيْنِ الْإِنصَافِ وَتَجَنُّبِ الْعَصَبِيَّةِ لِلْمَشْهُورَاتِ الْمَوْجِبَةِ لِلاَعْتِسَافَاتِ
أَنَّ عَدَّ أَصْحَابِنَا رِضْوَانَ اللَّهِ عَلَيْهِمُ الْإِجْمَاعَ مَدْرَكًا إِنَّمَا اقْتَفَوْا فِيهِ الْعَامَّةَ الْعَمِيَاءَ لِاقْتِفَائِهِمْ
لَهُمْ فِي هَذَا الْعِلْمِ الْمُسَمَّى بِعِلْمِ أَصُولِ الْفِقْهِ وَ مَا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ مِنَ الْمَسَائِلِ وَالْأَحْكَامِ وَ
الْأَبْحَاثِ، وَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ مِنْ

ناگفته نماند در این اعتراض غرض اصلی و محط کلام مرحوم بحرانی (ره) عمل بر طبق قواعد فقهیه امثال استصحاب و قاعده حلّ و طهارت و ظنون معتبره مثل حجّیت ظواهر و... نیست - قواعدی که برخی از آنان نیز در باب اصول مورد استناد اصولیین نیز واقع می‌شود - بلکه منظور از اصول همان اصول مجعوله و خلاف اهل سنت است؛ مانند عمل به قیاس و استحسان و اجماع من درآوردی که به واسطه آن به اثبات خلافت ابوبکر در مقابل نصّ صریح و لا ینکر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم مبنی بر وصایت و خلافت بلافصل امیرالمؤمنین علیّ بن ابی طالب علیه السّلام پرداختند تا او را بر اریکه سلطنت و خلافت بنشانند و خلیفه خدا و وصی رسول او را به گوشه خانه برانند.

بنابراین آیا اجماعی که یک فقیه بر اثبات حکمی با وجود نصوص معتبره شرعیّه و علمیّه اقامه می‌کند همان اجماع مقابل حجّت و دلیل نیست؟ و آیا این راه جز همان راه و سیری که اهل سنت در مقام مخالفت با اصل متقن و حجّت معتبره شرعیّه پیموده‌اند نمی‌باشد؟ منتهی با این

^۱ الحدائق الناظرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ۹، ص ۳۶۱ و ۳۶۲.

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 می نمایند، امّا فقهاء و اصحاب ما - رضوان الله علیهم اجمعین - بدون عمد و غرض، بلکه در مقام انقیاد و اطاعت از مبانی تشیع و ولایت ناخواسته و ندانسته به همان راه و مسیر حرکت می کنند؛ 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 می باشد!

وقوع تناقض در دعوای اجماع از ناقلین آن

مرحوم محدّث بحرانی (ره) سپس به نقل روایتی از روضه کافی در تمسّک به ثقلین و أخذ مستند از روایات اهل بیت علیهم السّلام می پردازد، و در ادامه چنین اظهار می دارد:

أقول: و كما يُستفاد من هذا الخبر أن أصل الإجماع من مُتَرَعَاتِ الْعَامَّةِ و بَدْعِهِمْ يُسْتَفَادُ مِنْهُ أَنَّ الرُّجُوعَ إِلَى الْقُرْآنِ و أَخَذَ الْأَحْكَامَ مِنْهُ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَفْسِيرِهِمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامِ و بَيَانِ مَعَانِيهِ عَنْهُمْ؛ و مِنْهُ يُعْلَمُ أَنَّ الْأَخْبَارَ كَالْأَصْلِ لِمَعْرِفَةِ الْكِتَابِ و حَلِّ مُشْكِلاتِهِ و بَيَانِ مُعْضَلَاتِهِ و تَفْسِيرِ مُجْمَلَاتِهِ...^١

و كيف كان فهذا الخبر الشريف ظاهر في ما دلَّ عليه خبر الثقلين من أن الإجماع ليس إلا على القرآن و الأخبار و أن ما عداهما فهو ساقط عن درجة النظر إليه و الاعتبار...^٢

سپس در مقام تعارض اجماعات منقوله و بطلان آنها و وقوع تناقض در دعوی اجماع از خود ناقلین آن چنین می فرماید:

عَلَى أَنَّ التَّحْقِيقَ أَنَّ الَّذِينَ هُمُ الْأَصْلُ فِي الْإِجْمَاعِ كَالشَّيْخِ وَ الْمُرْتَضَى قَدْ كَفَوْنَا مَوْوَنَةَ الْقَدْحِ فِيهِ، وَ بَيَانِ بَطْلَانِهِ بِهَا وَقَعَ لَهُمْ مِنْ دَعْوَى الْإِجْمَاعِ الْمُتَنَاقِضَةِ تَارَةً وَ دَعْوَى الْإِجْمَاعِ عَلَى مَا تَفَرَّدَ بِهِ أَحَدُهُمَا تَارَةً أَوْ تَبِعَهُ عَلَيْهِ شُدُودٌ مِنْ أَصْحَابِهِ كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى الْمُطَّلِعِ عَلَى أَقْوَالِهِمْ. وَ قَدْ وَقَفْتُ عَلَى رِسَالَةِ لَشَيْخِنَا الشَّهِيدِ الثَّانِي قُدَسَ سِرُّهُ قَدْ عَدَّ فِيهَا الْإِجْمَاعَاتِ الَّتِي نَاقَضَ الشَّيْخُ فِيهَا نَفْسَهُ فِي مَسْأَلَةٍ وَاحِدَةٍ انْتَهَى عَدُّهَا إِلَى نَيْفٍ وَ سَبْعِينَ مَسْأَلَةً. قَالَ قُدَسَ سِرُّهُ فِيهَا: أَفْرَدَانَهَا لِلتَّنْبِيهِ عَنْ أَنْ لَا يَغْتَرَّ الْفَقِيهُ بِدَعْوَى الْإِجْمَاعِ، فَقَدْ وَقَعَ فِيهِ الْخَطَأُ وَ الْمُجَازَفَةُ كَثِيرًا مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْفُقَهَاءِ سِيَّامِنَ الشَّيْخِ وَ الْمُرْتَضَى...^٣

در اینجا ملاحظه می شود که مرحوم شهید ثانی (ره) چگونه ادعای حجیت اجماع را از بن و ریشه قطع می کند تا چه برسد به وجود تناقضات و تعارضات در اجماعات منقوله از شخص واحد در مسئله واحد که ایشان به هفتاد و چند مورد آن اشاره می کند.

مرحوم شهید در توضیح مدعای خود در رساله مدوئه در این موضوع چنین

^١ همان، مصدر، ص ۳۶۷.

^٢ همان، مصدر.

^٣ همان، مصدر، ص ۳۶۸.

الإجماع عند أصحابنا إنما هو حجةً بواسطة دخول قول المعصوم عليه السلام في جملة أقوال القائلين، والعبارة عندهم إنما هي بقوله دون قولهم؛ وقد اعترفوا بأن قولهم: الإجماع حجة إنما هو مشى مع المخالف، حيث إنه كلام حق في نفسه وإن كان حثيثة الحجة مختلفة عندنا وعندهم على ما هو محقق في محله؛ وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من العلم بدخول قول المعصوم عليه السلام في جملة أقوالهم حتى يتحقق حجة قولهم. ومن أين لهم العلم في أمثال هذه المواضع مع عدم وقوفهم على خبره فضلاً عن قوله عليه السلام؟ وأما ما اشتهر بينهم - من أنه متى لم يعلم في المسألة مخالفاً أو علماً مع معرفة أصل المخالف ونسبه يتحقق الإجماع ويكون حجةً ويُعَلَّ قول الإمام في الجانب الذي لا ينحصر، ونحو ذلك بما بينوه واعتمدوه - فهو قول مجانب للتحقيق جداً ضعيف المآخذ؛ ومن أين يعلم أن قوله عليه السلام وهو بهذه الحالة من جملة أقوال هذه الجماعة المخصوصة دون غيرهم من المسلمين، خصوصاً في هذه المسألة؛ فإن قوله بالجانب الآخر أشبهه وبه أولى لموافقته لقول الله تعالى ورسوله والأئمة صلوات الله عليهم على ما قد عرفت...¹

تصريح شهيد ثانی (ره) بر موافقت قول

مخالف اجماع در این مسئله (وجوب عینی صلاة جمعه) با کتاب الهی و روایات مأثوره از اهل بیت علیهم السلام حکم به سقوط اجماع مدعا از درجه اعتبار و بطلان آن می باشد.

خلاصه بیان ایشان اینست که: گرچه فقهاء شیعه و اصحاب امامیه در باب حجیت اجماع لحاظ کشفیت از رأی و کلام معصوم را مد نظر قرار داده اند، اما علم به این حیثیت و دخول قول معصوم علیه السلام از کجا برای مدعی آن حاصل می گردد؛ و هل هذا الا رجماً بالغیب و ادعاءً بلا دلیل و برهان و حکماً بلا مستند و اتقان؟!!

عدم تطابق اجماع های مدعا در کتب فقهی با

¹ همان، مصدر، ص ۳۶۸ و ۳۶۹.

تعریف آن در علم اصول

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

آنچه که به عنوان محط بحث و نقطه محوری مسئله اجماع به چشم می خورد مقام اثبات صغری و تشخیص مصداق در ادعای مذکور است؛ و الا هیچ فقیهی حتی متفقّهی شکّ در حجّیت آن بر فرض احراز مصداقیّت فتوا با کبرای کلی (کَلِّمًا وَاٰفَقَ رَاٰی الْاِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَهُوَ حُجَّةٌ) ندارد.

این بنده قبلاً عرض کردم و در اینجا دوباره تأکید می کنم: در تمام موارد اجماعات مدّعات در کتب فقهیه حتی یک مورد نیافتم که حجّیت آن بر اساس همان تعریف و توضیحی باشد که از اجماع در کتب اصولیه، مدّعیان حجّیت آن نموده اند!

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

و هم چنان 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 می داند.^۱

مرحوم محدث بحرانی (ره) سپس به نقل

کلام مولا محمد باقر خراسانی (ره) صاحب

ذخیره و کفایه می پردازد و می فرماید:

فَإِنْ قُلْتَ: الْآيَةُ وَالْأَخْبَارُ كَمَا ذَكَرْتَ دَالَّةٌ عَلَى الْوُجُوبِ الْعَيْنِيِّ (صلاة الجمعة) إِلَّا أَنْ
الْأَصْحَابَ نَقَلُوا الْإِجْمَاعَ عَلَى انْتِفَاءِ الْوُجُوبِ الْعَيْنِيِّ، وَمِنْ نَقْلِ ذَلِكَ الْعَلَامَةُ فِي النَّهَايَةِ وَ
التَّذْكِيرَةِ وَالشَّيْخُ عَلِيُّ وَالشَّهِيدُ الثَّانِي فِي شَرْحِ الْمَعَةِ وَ شَرْحِ الْأَلْفِيَّةِ وَ هُوَ ظَاهِرٌ كَلَامِ
الْمُحَقِّقِ وَالشَّهِيدِ. وَالْإِجْمَاعُ الَّذِي نَقَلَهُ هَؤُلَاءِ الْأَعْيَانُ مِنْ فُضَلَاءِ أَصْحَابِنَا حُجَّةٌ، إِذِ التَّعْوِيلُ
فِي مَوَارِدِ الْإِجْمَاعِ وَالْخِلَافِ عَلَى قَوْلِهِمْ، فَإِذَنْ سَقَطَ الْقَوْلُ بِالْوُجُوبِ الْعَيْنِيِّ. وَاعْتَرَفَ جَمَاعَةٌ
مِنْهُمْ بِأَنَّ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ دَالَّانِ عَلَى الْوُجُوبِ الْعَيْنِيِّ، لَكِنْ دَعَاهُمْ إِلَى عَدَمِ الْقَوْلِ بِهِ إِجْمَاعٌ

^۱ معالم الاصول (طبع سنگی) ص ۱۷۷.

الأصحاب - رضوان الله عليهم - على انتفائه.

قلت: هذا هو الداء العضال والشبهة التي بها زلت أقدامٌ وعدلت عن الحق أقوامٌ وأخطأت التحقيق أفهامٌ لكنه عند الفحص الصحيح والنظر بمكانٍ من الضعف. ثم أطال في بيان عدم تحقيقه وإمكانه زمن الغيبة إلى أن قال:

الثاني: نجد في كثيرٍ من المسائل ادعى بعضهم الإجماع عليه مع وجود الخلاف فيه، بل من المدعى نفسه في كتاب آخر سابق عليه أو لاحق به؛ وكذلك نجد بعض من ادعى الإجماع على حكمٍ وادعى آخر الإجماع على خلافه، حتى قد يتفق ذلك من المدعى نفسه؛ وحسبك في هذا الباب ما وقع للسيد المرتضى والشيخ أبي جعفر في الانتصار والخلاف مع كونها إمامي الطائفة ومفتديها، ومن أغرب ذلك دعوى السيد المرتضى في الكتاب المذكور إجماع الإمامية على وجوب التكبيرات الخمس في كل ركعة للركوع والسجود والقيام منها. ثم ساق جملة من إجماعاته التي من هذا القبيل، ثم نقل ذلك عن العلامة وعن المحقق الشيخ علي^١.

و صاحب مدارك نیز علی ما حکى عنه

صاحب الذخيرة رساله‌ای در بطلان

^١ مرحوم والد حقیر حضرت آية الله العلم الحجة السيد محمد حسين حسيني
طهراني - رضوان الله عليه - می فرمودند:

زمانی که ما در نجف در بحث خارج فقه (صلاة جمعه) مرحوم آية الله سيد محمود شاهرودی - رحمة الله عليه - شرکت می کردیم، با وجود ادله متقنه و غیر قابل تردید بر وجوب عینی صلاة جمعه، ایشان اصرار بر تخییر و عدم وجوب آن به واسطه اجماع مذکور داشتند، و هرچه ما سعی کردیم نظر ایشان را منطبق با موازین و ادله قرار دهیم میسر نگردید؛ و ایشان با وجود بیان قاطع و ملزم ما که مورد تصدیق تمامی حاضرین واقع گردید، نتوانستند از نظر خود دست بردارند. و البته مرحوم والد - قدس سره - 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 می باشم امیدوارم با توفیق خدای متعال در آینده نزدیک اقدام به طبع آن بنمایم؛ و من الله التوفیق و علیه التکلان.

^٢ الحدائق الناظرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ٩، ص ٣٧٢.

اجماع و ردّ آن به رشته تحریر در آورده است.^۱

پاسخ به ایراد مرحوم ایروانی بر کلام مرحوم

بحرانی (ت)

از بیانات مشروحه محدث بحرانی (ره) بمالاً مزید علیه کاملاً مشهود و معلوم گشت: صرف اتفاق آراء فقهاء در عصری از أعصار و وحدت در فتوا به هیچ وجه 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.^۲

^۱ همان مصدر.

^۲ ناگفته نماند محشی کتاب حدائق جناب مستطاب آقای شیخ محمد تقی ایروانی دام تأییده در ردّ بیان مرحوم بحرانی نسبت به عدم حجّیت اصول، به خصوص مسئله اجماع مطلبی دارند که تلوّاً ذکر می‌شود:

... و قد اعترفَ هو قدّسَ سرّه بحجّيته و كشفه

عن قول المعصوم في موردین، راجع ج ۱، ص ۳۶.

نعم استند الفقهاء في موارد كثيرة إلى الإجماع و ليس

فيها اتفاقٌ أو ليس الاتفاقُ فيها كاشفاً عن قول

المعصوم بنظر الآخرين، كما أنه قد يُناقش بعضُ في

كاشفية الاتفاقِ كُلّيةً، و لا يصحُّ شيءٌ من ذلك هذه

النسبة إليهم، و إنما تتوجه عليهم المناقشة بعدم
تحقق الكاشف فقط. و قد وجه بعض الفقهاء هذه
الدعاوى بما ذكره قدس سره؛ ج ١، ص ٣٩ - ٤٠.

و بما ذكرناه يتضح جلياً أن ما ذكره قدس سره في
شأن علم الأصول عموماً و الإجماع خصوصاً
لا يمكن المساعدة عليه بوجه من الوجوه. و لعله
قدس سره كتب ذلك قبل أن يكتب المقدمة الثانية
عشرة من مقدمات الكتاب التي عقدها لبيان الفرق
بين المجتهد و الأخباري، فإنها إذا كانت متأخرة عن
ما ذكره في المقام يمكن أن تكون رجوعاً عنه و
بمراجعتها يظهر ذلك جلياً.*

و اما آنچه را که ایشان در نقد کلام محدث بحرانی (ره) آورده اند که ارجاع
به جلد اول است چنین است:

... و على هذا فليس في عدّ الإجماع في الأدلة إلّا
مجرد تكثير العدد و إطالة الطريق. لأنّه إن علم دخوله
عليه السلام فلا بحث و لا مشاحة في إطلاق اسم
الإجماع عليه و إسناد الحجة إليه و لو تجوّزاً، و إلّا
فإن ظنّ و لو بمعاضدة خبر واحد فكذلك، و إلّا
فليس نقل الإجماع بمجرد موجبا لظنّ دخول
المعصوم عليه السلام و لا كاشفاً عنه كما ذكروه.

[ادامه در صفحه بعد]

۱ [ادامه تعلیقه صفحه قبل] نَعَمْ لَوْ اِنْحَصَرَ حَمَلَةٌ
 الْحَدِيثِ فِي قَوْمٍ مَعْرُوفِينَ اَوْ بَلَدَةٍ مَحْصُورَةٍ فِي وَقْتِ
 ظُهُورِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَمَا فِي وَقْتِ الْاُئِمَّةِ الْمَاضِينَ
 صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِمْ اَجْمَعِينَ اَتَّجَهَ الْقَوْلُ بِالْحُجِّيَّةِ. وَ
 يَقْرُبُ مِنْهُ اَيْضًا مَا لَوْ اُفْتِيَ - جَمَاعَةٌ مِنْ الصَّدْرِ الَّذِي
 يَقْرُبُ مِنْهُمْ كَعَصْرِ الصَّدُوقِ وَ ثِقَّةِ الْاِسْلَامِ الْكَلْبِيِّ
 عَطَّرَ اللهُ مَرَقَدَهُمَا وَ نَحْوَهُمَا مِنْ اَرْبَابِ النُّصُوصِ -
 بِفَتْوَى لَمْ نَقِفْ فِيهَا عَلَيَّ خَيْرٍ وَ لَا مُخَالَفٍ مِنْهُمْ، فَاِنَّهُ
 اَيْضًا مِمَّا يُقْطَعُ بِحَسَبِ الْعِلْمِ الْعَادِيِّ فِيهَا بِالْحُجِّيَّةِ وَ
 دُخُولِ قَوْلِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيهِمْ لِوُصُولِ نَصِّ
 لَهُمْ فِي ذَلِكَ. وَ مِنْ هُنَا نَقَلَ جَمْعٌ مِنْ اَصْحَابِنَا اَنَّ
 الْمُتَقَدِّمِينَ كَانُوا اِذَا اِعْوَزَتْهُمْ النُّصُوصُ فِي الْمَسْأَلَةِ
 يَرْجِعُونَ اِلَى فِتَاوَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ابْنِ بَابُوِيَه؛
 انتهى. **

راقم سطور گوید:

بر خلاف گفتار محشی محترم، نه تنها بیان محدث بحرانی در مقدمه حدائق
 هیچ گونه تضاد و منافاتی با مطلب ایشان در جلد نهم مبنی بر بطلان اجماع

ندارد، بلکه دقیقاً مؤید و مؤکد است. دقت در بیان مرحوم بحرانی (ره) بخوبی روشن و مبین می‌نماید که منظور ایشان از دو قسمی که اجماع آنان کاشفیت از کلام و رأی معصوم علیه السلام 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 تلامذه 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 البته 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 السلام ندارد، و لذا می‌توان آن را در عداد احادیث مرویه از معصوم قرار داده، احکام و لوازم و آثار مترتبه بر آنها را بر آنان مترتب نمود؛ و چه بسا در مقام تعارض و ترجیح با لحاظ رعایت قرائن و مؤیدات آنان را تفضیل داد.

در اینجا است که صدور فتوا و رأی از این بزرگان با وجود وحدت نظر بدون نقل روایت مخالف و عدم وجدان آن همان حیثیت کشفیه را که مدعیان تحقیق اجماع و حجیت آن برای اجماعات واهیه و تحلی قائلند به وجود آورد، و انسان هم‌چنان که با لحاظ وثوق و اعتماد به کشفیت خبر واحد معتبر از رأی امام علیه السلام ملتزم به اتباع و اطاعت آن است به این اتفاق و اجماع به همان نحو و نگرش بنگرد و آن را مورد توجه قرار دهد؛ و این هَذَا مِنَ الْإِجْمَاعِ الْمَعْهُودِ وَ الْمَتَعَارَفِ وَ الْمُصْطَلَحِ عَلَيْهِ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ وَ الْأُصُولِيِّينَ، و کم فارقِ بَيْنَهُمَا، و بَيْنَهُمَا بَعْدَ الْمَشْرِقِيْنَ وَ بَسَّ الْقَرِيْنَ.

مضافاً به اینکه این مقدمه 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 حجیت اجماع در مقدمه و اصل چگونه مرحوم بحرانی اقدام به حذف و محو ادله مبطله اجماع با این وسعت و حدت و شدت و استشهاد از سایر مدارک و کتب بزرگان نموده است؛ و فی مِثْلِ هَذَا لَا يُغْفَرُ وَ لَا يُغْمَضُ عَنْهُ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ.

و به مثل همین ایراد و اشکال بر محدث بحرانی در صورت اختلاف در رأی نسبت به حجیت و عدم حجیت اجماع به امثال روات و اصحاب نصوص که محدث بحرانی اجماع آنانرا از حیث کاشفیت از روایت و حدیث معصوم

نقل مطالب صاحب حدائق (ره) و استشهاد به آن در مسئله اجماع هیچ ارتباطی به نحوه تفکر ایشان نسبت به مبانی اصولیه و غیرها - چنانچه صاحب حاشیه در ذیل بدان پرداختند - ندارد؛ برخورد ایشان در مسائل اصولیه جای خود را دارد، و نظر صائب و متقن ایشان در مسئله اجماع جای خود را. گرچه چنانچه قبلاً مذکور شد اعتراض محدث بحرانی بر اصولیین و نقد آن دلیلی بر انکار و ردّ کلیه مسائل و مبانی آن نمی‌باشد، و نباید طریق استنباط و مسیر تفقهی ایشان را با مسیر و راه اخباریین به یک منوال به حساب آورد.

به نظر می‌رسد نقل مطالب از متقدمین بر

علیه السّلام حجّت می‌داند وارد است؛ در صورتی که 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 محدث بحرانی (ره) وارد می‌نماید و در اثبات اصل حجّیت اجماع اصرار می‌ورزد، لیکن از نقطه نظر کاشفیّت اجماع در بعضی موارد نسبت به برخی از فقهاء تشکیک می‌ورزد، به خود ایشان باز می‌گردد؛ زیرا هم‌چنان که خود محدث 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 دون إثباته خرطُ القناد.

* همان مصدر، ج ۹، ص ۳۶۶، پاورقی

** همان مصدر، ج ۱، ص ۳۶.

حجّیت و عدم حجّیت اجماع با

اختلاف در تعبیر 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 مبین و مبرهن
نمود، و کیفیت ضعف استدلال بر حجّیت و طرق
متعدده اثبات آن را بر ملا ساخت، و ناتوانی علل
مختلفه اثبات (چه دخولی و یا حدسی و کشفی از
باب قاعده لطف و غیره) را کاملاً آشکار نمود. حال
به بیان کلمات متأخرین در مقام نقد و تأیید در حدّ
مطلوب بدون إطاله در کلام می‌پردازیم.

فصل پنجم: آراء فقهاء شیعه متأخر در
مسئله اجماع

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقصود از تأخر در این فصل، فقهاء پس از زمان شیخ مرتضیٰ 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 جدید و استقرار و ثبات آن به عنوان طریق فرید و مقدّمه موصّله استنباط و اجتهاد نامید. بنابراین بحث در مبانی این عصر می‌تواند به عنوان آخرین دست‌آورد افکار و آراء منقّحه اصولی شمرده شود؛ گرچه ما را گریز و گزیری از نقد ریشه‌ها و علل وجودی آراء مطروحه در مسئله اجماع نبود، و تطویل مباحث گذشته در توجیه و تبیین همین نکته انجام پذیرفته است.

مرحوم شیخ (ره) در فرائد الاصول در تقریر مسئله اجماع به بیان هر سه طریق اثبات آن پرداخته، و هریک را مورد بحث و نقد و بررسی قرار می‌دهد؛ لیکن از آنجا که محط 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 مسئله اجماع

إِنَّ الْأَدْلَةَ الْخَاصَّةَ الَّتِي أَقَامُهَا عَلَى حُجِّيَّةِ خَيْرِ الْعَادِلِ لَا تَدُلُّ إِلَّا عَلَى حُجِّيَّةِ الْإِخْبَارِ عَنِ

حَسٌّ، لأنَّ العُمدَةَ مِن تِلْكَ الأدلَّةِ هو الاتِّفَاقُ الحاصِلُ مِن عَمَلِ القُدَماءِ و أصحابِ الأئمَّةِ
عليهم السَّلام، و معلومٌ عَدَمُ شُموها إِلاَّ لِلرَّوايةِ المُصطَلِحَةِ و كذلك الأخبَارُ الوارِدَةُ في
العَمَلِ بِالرَّوایاتِ. اللهمَّ إِلاَّ أَن يُدَّعَى

أَنَّ الْمَنَاطَ فِي وُجُوبِ الْعَمَلِ بِالرَّوَايَاتِ هُوَ كَشْفُهَا عَنِ الْحُكْمِ الصَّادِرِ عَنِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ. وَ لَا يُعْتَبَرُ فِي ذَلِكَ حِكَايَةُ أَلْفَاظِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَ لَذَا يَجُوزُ النُّقْلُ بِالْمَعْنَى. فَإِذَا كَانَ الْمَنَاطُ كَشَفَ الرَّوَايَاتِ عَنِ صُدُورِ مَعْنَاهَا عَنِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَوْ بَلَفَظٍ آخَرَ، وَ الْمَفْرُوضُ أَنَّ حِكَايَةَ الْإِجْمَاعِ أَيْضًا حِكَايَةُ حُكْمِ صَادِرٍ عَنِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِهَذِهِ الْعِبَارَةِ الَّتِي هِيَ مَعْقَدُ الْإِجْمَاعِ، أَوْ بِعِبَارَةٍ أُخْرَى وَجِبَ الْعَمَلُ بِهِ؛ لَكِنَّ هَذَا الْمَنَاطُ لَوْ ثَبَتَ دَلٌّ عَلَى حُجِّيَةِ الشُّهْرَةِ بَلْ فَتَوَى الْفَقِيهَ إِذَا كَشَفَ عَنِ صُدُورِ الْحُكْمِ بِعِبَارَةِ الْفَتَوَى أَوْ بِعِبَارَةٍ غَيْرِهَا، كَمَا عَمِلَ بِفَتَاوَى عَلِيِّ بْنِ بَابُوِيَه قُدَّسَ سِرُّهُ لِتَنْزِيلِ فَتَوَاهُ مَنَزَلَةً رَوَايَتِهِ بَلْ عَلَى حُجِّيَةِ مُطْلَقِ الظَّنِّ بِالْحُكْمِ الصَّادِرِ عَنِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ...^١

وَ الْحَاصِلُ أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي الْإِشْكَالُ فِي أَنَّ الْإِخْبَارَ عَنِ حَدْسٍ وَ اجْتِهَادٍ وَ نَظَرٍ لَيْسَ حُجَّةً إِلَّا عَلَى مَنْ وَجِبَ عَلَيْهِ تَقْلِيدُ الْمُخْبِرِ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَ أَنَّ الْآيَةَ لَيْسَتْ عَامَّةً لِكُلِّ خَيْرٍ وَ دَعْوَى خَرَجَ مَا خَرَجَ.^٢

بیان مرحوم شیخ در اینجا حاکی از عدم

حجیت اخبار است از حکم و فتوای مجمع^ع علیه،
 بما أنه رأى و اجتهاد و نظر؛ زیرا رأى و اجتهاد
 برای شخص مفتی و مجتهد و مقلدین او حجّت
 است نه برای مجتهد دیگر، فلذا تحت ادلّه
 حجّیت خبر واحد قرار نمی گیرد. بلی اگر نفس
 آن رأى و نظر بایّ طریق موجب کشف از رأى و
 نظر معصوم علیه السّلام باشد، آن رأى حجّت و
 متّبع خواهد بود - چنانچه درباره فتاوی علی بن
 بابویه (ره) چنین گفته اند - 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

توسط عامّه و قبل از ورود آن به حوزه اجتهاد

^١ فرائد الاصول، ص ٧٧.

^٢ همان مصدر، ص ٧٩.

شیعه می شمرد و می فرماید:

إنَّ الإجماعَ في مُصطَلِحِ الخاصَّةِ بِلِ العَامَّةِ الَّذينَ هُمُ الأَصْلُ لَهُ وَهُوَ الأَصْلُ لَهُمُ^١.

سپس مرحوم شیخ به بیان وجه حجیت
اجماع از کلمات قدماء، چون سید مرتضی و
محقق می پردازد که میزان و ملاک دخول رأی
معصوم علیه السّلام می باشد، گرچه تعداد ذوی
الآراء از دو نفر تجاوز ننماید؛ چنانچه علامه نیز
در این باره می فرماید:

و كُلُّ جَمَاعَةٍ قَلَّتْ أَوْ كَثُرَتْ كَانَ قَوْلُ الإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي جُمَلَةِ أَقْوَالِهَا فَإِجْمَاعُهَا حُجَّةٌ لِأَجْلِهِ
لِلْأَجْلِ الإِجْمَاعِ؛ انتهى.^٣

نقد مرحوم شیخ به وجه تسمیه اجماع

سپس به نقد آن از جهت تسمیه این اتفاق به
اجماع می پردازد:

هذا ولكن لا يلزم من كونه حُجَّةً تَسْمِيَّتُهُ إجماعاً في الإصطلاح، كما أنه ليس كلُّ خَبَرٍ جَمَاعَةٍ
يُفِيدُ العِلْمَ مُتَوَاتِراً في الاصطلاح؛ و أمّا ما اشتهر بَيْنَهُمْ مِنْ أَنَّهُ لا يَقْدَحُ خَرُوجُ معلوم النَّسَبِ
واحدًا أو أكثر فالمراد أنه لا يَقْدَحُ في حُجِّيَةِ اتِّفَاقِ الباقى لافي تَسْمِيَّتِهِ إجماعاً كما عُلِمَ مِنْ
فَرَضِ المُحَقِّقِ (قدّه) الإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي اثْنين...^٤

مرحوم شیخ (ره) در اینجا به نکته جالبی

اشاره دارند، و آن لحاظ إحراز کبری در هر
مسئله ای است که معنون به اتفاق و اجتماع و
وحدت در رأی باشد، و آن حیثیت کشفیه از رأی
معصوم علیه السّلام است؛ چه اینکه عنوان

^١ در حاشیه اوثق نقل می کند: كما حُكِيَ عَنِ المَرْتَضَى مِنْ أَنَّهُمْ لَمَّا ذَكَرُوا
الإجماعَ فَعَرَضُوهُ عَلَيْنَا فَوَجَدْنَاهُ حَقًّا فَقَبَلْنَاهُ، و أمّا كَوْنُهُ أَصْلًا لَهُمْ فَلِكُونِهِ مَبْنَى
دِينِهِمْ لِأَنَّ عُمْدَةَ أَدْلِيَّتِهِمْ عَلَى خِلَافَةِ ابْنِ أَبِي قُحَافَةَ إجماعُ الأُمَّةِ عَلَيْهَا عَلَى
زَعْمِهِمْ. (اوثق الوسائل في شرح الرسائل (طبع سنگی)، ص ١٠٧).

^٢ فرائد الاصول، ص ٧٩.

^٣ همان مصدر، ص ٨٠.

^٤ همان

اجماع بنحو حقیقی و تکوینی بر آن فتوا و رأی
صادق باشد و یا خیر. بنابراین اگر ملاک در
حجّیت اجماع - کما نبّه علیه السیّد و المحقّق و
العلّامه و غیرهم - 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 دو یست نفر که رأی یکی از
آن دو نفس رأی امام علیه السّلام است عنوان اجماع
داده شود؟

خلاصه کلام آنکه شیخ در اعتراض به مسئله
اجماع متذکر می‌شود:

اگر ملاک در حجّیت اجماع، اجتماع افراد
متعدّده و فقهاء متکثره بدون دخول رأی و نظر
امام معصوم علیه السّلام است، که قطعاً این
اجماع از درجه اعتبار ساقط و پیشیزی ارزش
ندارد - چنانچه فقهاء (رض) به این مسئله
تصریح دارند - و اگر ملاک دخول امام معصوم
علیه السّلام در این اجتماع است گرچه به
اجتماع شخصین در قبال کلیه فقهاء مخالف و
قاطبه ذوی الآراء و الأنظار تحقّق پذیرد - کما هو
الحق و علیه اهله - پس وجه تسمیه 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 تسری 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 مسئله 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 بایّ نحو کان، شکی 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 به هیچ وجه مسئله 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 فتوائیه کاشف از رأی معصوم
علیه السّلام باشد واجب الإِتِّباع و محرز الحجّیّة
است، و اگر کاشف نباشد - صِرْف یک ظنّ و تقویت
جانب فتوا - نفعی برای فقیه در لحاظ مدارک
استنباط و اجتهاد ندارد.

و به عبارت روشن‌تر: چه کسی به خود این
جرئت را می‌دهد که در تسمیة یک فتوای مشهور
یا غیر مشهور بنا به دلخواه خود در یک جا به او
عنوان اجماع بدهد، امّا در جای دیگر او را به
شهرت فتوائیه معنون کند؟ این فرق از کجا آمده
است؟ در حالی که کیفیت تحقیق موضوع در هر
دو یکسان است، و یا چه بسا در مورد شهرت
فتوائیه 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 ناحیة
خود حضرت نامه و پیام تأییدی برای آنان
فرستاده می‌شده است؟ و اگر نفس کاشفیّت از
رأی امام علیه السّلام برای مجمعی 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:

ولکن لا یلزم من کونه حجّة تسمیته إجماعاً فی الاصطلاح.

از اینجاست که می‌بینیم مسئلهٔ اجماع پس از
پشت سر گذاشتن مراحل تکوّن (چنانچه
گذشت ابتدائاً از عامّه این موضوع مطرح شد،
جهت تثبیت خلافت جائرانهٔ ابی‌بکر لعنة الله
علیه) و تقبّل آن نزد فقهاء شیعه با اختلاف شدید
در ملاک حجّیت آن و وجود تناقضات و
تعارضات عدیده در مسائل مختلفهٔ 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 مجرد 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 روحیّه خود را در مصاف با این عویصه و مُعضله (تجمّع شخصیت‌های فقهی و اتّفاق اساطین علمی و وحدت آراء و افکار اکابر و مراجع شیعی) ناتوان و ضعیف می‌یابد.

ابّهت و جلال فقها نباید سدّ راه فقیه در

وصول به قلّه رفیع اجتهاد گردد

ابّهت و جلال و عظمت فقهای بزرگوار - رضوان الله علیهم - در اتّحاد و اتّفاق نظر در فرعی فقهی او را از وصول به قلّه رفیع اجتهاد و ادراک ارزش واقعی و جوهر ثمین استناد دلیل به منبع و شریعه وحی کتاب الهی و روایات اهل بیت عصمت و طهارت سلام الله علیهم اجمعین باز می‌دارد. از یک طرف با مراجعه به ادلّه فقهیّه حقیقت مطلب و حکم الهی را در منابع

اصیل و واقعی خود به دست می آورد، و از طرف دیگر در مواجهه با ادّعای اجماع بر خلاف حکم مستنبط خود تحت تأثیر جوّ غالب و حاکم و قاهر ساخته و پرداخته مجامع علمی و کتب مدوّنه تراجم و احوال علماء قرار گرفته، نفس او از مرتبه صلابت و اتقان در فتوا و اجتهاد به مراتب نازله از تأثیرات و تاثرات هبوط نموده، من حیث لا یشعر رونق حکم واقعی و مستنبط خود را از دست می دهد و میدان را به دست فتوای مجمع علیه می سپارد، و نظر خود را بر آن منطبق می گرداند.

توجه تامّ به این نکته ضروری ترین مسئله ای است که یک مجتهد شیعه باید مدّ نظر قرار دهد، و آن لحاظ مرتبه و مقام و موقعیت امام معصوم علیه السّلام در تلقی احکام است.

تنها شخصیتی که برای یک مجتهد در جمیع شؤون حیات مطرح است شخصیت امام معصوم است و بس! و هیچ عالم دینی و فقیه بزرگواری گرچه به هر مرتبه ای از مراتب قدس و تقوی و ورع و اطلاع دست یافته باشد، در برابر شخصیت

امام علیه السّلام و لحاظ موقعیت 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 می کنیم اعتبار و حیثیتی که در مجامع علمی به اجماع داده می شود - بر فرض حجّیت آن - اعتباری است که به یک اصل مسلم و ضروریّ من الدّین و حکم لا یتغیّر و لا یتبدّل داده می شود، که مخالفت با آن در حدّ انکار ضروریّات و خروج از شریعت و ملت تلقی می گردد؛ در حالی که بر فرض ثبوت اعتباری بیش از مقدار یک خبر موثّق و معتبر ندارد، زیرا اخبار و نقل آن برای سایر افراد همانند اخبار از یک محکمیّ خارجی و در حدّ اعتبار همان است نه بیشتر!

^۱ مرحوم آیه الله سیّد محسن عاملی قدّس الله سرّه در کتاب معادن الجواهر و نزهة الخواطر، ج ۴، ص ۹۲ در شرح احوال مرحوم آقا شیخ هادی طهرانی قدّس سرّه چنین می نگارد:

كان أيام إقامتنا في النجف رجل من العلماء له شهرةٌ يُسمّى الشيخ هادی الطهرانی. و قبل حضورنا للنجف كان له درسٌ كبيرٌ يحضره فضلاء العرب و العجم؛ و له فضلٌ و حدقٌ و مهارةٌ إلاّ أنّه كان يُطيلُ لسانه على العلماء السالفين. و كان يقول للشيخ حسن (صاحب الجواهر) حينما يذكر بعض أنظاره في الدرسي: إنّ أباك حينما كتب هذا المطلب كان قد تعشّى بطبيخ الهاشي فتبخّر دماغه. و كان له جراءة على مخالفة الإجماع. و له مؤلفات في الفقه و غيره طُبعت بعد وفاته؛ فقرأت فيها في المواريث إنكاره أن يكون ابن العمّ

نقد اجماع حسّي و دخولی توسط مرحوم شیخ

انصاری

مرحوم شیخ سپس به نقل اقوال در کیفیت حصول اجماع پرداخته، ابتدائاً اجماع حسّي و دخولی را نقد می نماید:

لأبوين مقدّمًا في الإرث على العمّ للأب و هي المسألة المعروفة بالاجماعيّة. فنُسبَ إليه قبل حضورنا أمورٌ كَفَرَهُ جماعةٌ من علماء عصره لأجلها، الله أعلم بصحّتها، حتّى خيفَ عليه القتلُ؛ و حمّاه الفقيهُ الشيخُ محمّدُ حسين الكاظمي و تفرّقَ عنه الطّلابُ لِإثباتِ ذلكِ عليه بل خوفًا من الانتقادِ حتّى لم يبقَ عنده في أيّامنا إلّا نحوُ اثني عشرَ طالبًا من الإيرانيّين.

و سألتُ ابنَ عمّي السيّدَ علي بن السيّدِ محمود عنه و كان يحضّرُ درسه قبلَ الَّذي نُسبَ إليه، فقال لي: ليسَ هو في الفضيلةِ كما يُبالغُ بعضُ النّاسِ و لافي عدمِ الفضيلةِ كما يقولُ البعضُ الآخر.

و في العصرِ الَّذي كُنّا فيه في النّجفِ أُشيرتُ مسألتهُ أيضًا من جملةِ من مشاهيرِ العلماءِ و صارت حديثُ الناسِ في النّوادي و المَجالسِ بينَ العلماءِ و الطّلابِ. أمّا شيخنا الشيخُ آقا رضا الهمداني فلم يَسْمَحْ بِذِكْرِها في مجلسه و كان يقول: التّكفيرُ أمرٌ عظيمٌ و لا يثبتُ عندي بمثلِ هذه النّسبِ.

... إِلَّا أَنْ مُسْتَنَّدَ عِلْمِ الْحَاكِي بِقَوْلِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَحَدُ أُمُورٍ أَحَدُهَا الْحِسُّ، كَمَا إِذَا سَمِعَ الْحُكْمَ مِنَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي جُمْلَةٍ جَمَاعَةٍ لَا يَعْرِفُ أَعْيَانَهُمْ فَيَحْصُلُ لَهُ الْعِلْمُ بِقَوْلِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ. وَهَذَا فِي غَايَةِ الْقَلَّةِ بَلْ نَعْلَمُ جَزْماً أَنَّهُ لَمْ يَتَّفِقْ لِأَحَدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ الْحَاكِيْنَ لِإِجْمَاعِ كَالشَّيْخَيْنِ وَالسَّيِّدَيْنِ وَغَيْرِهِمَا، وَلِذَا صَرَّحَ الشَّيْخُ فِي الْعُدَّةِ فِي مَقَامِ الرَّدِّ عَلَى السَّيِّدِ - حَيْثُ أَنْكَرَ الْإِجْمَاعَ مِنْ بَابِ وَجُوبِ اللَّطْفِ - بِأَنَّهُ لَوْ لَقَاعِدَةُ اللَّطْفِ لَمْ يُمَكِّنِ التَّوَصُّلَ إِلَى مَعْرِفَةِ مُوَافَقَةِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْمُجْمَعِينَ.^۱

نقد مرحوم شیخ در اینجا بسیار بجا و متقن

است، و باید از امثال مرحوم سید که قائل به حجیت اجماع بدین نحو می باشند سؤال شود: در کدام یک از این اجماعاتی که شما در کتب خود از آنها نام می برید موفق به رؤیت امام علیه السلام چه بشخصه و معیناً و یا به صورت غیر مشخص شده اید؟ بنابراین طبقاً لکلام الشیخ تمامی اجماعهایی که از امثال مرحوم سید در کتب فقهیه نقل شده است، همگی از درجه اعتبار ساقط می باشد.

اشکال دیگری که مترتب و مبتنی بر ایراد

فوق الذکر است اینکه:

از آنجا که فقهائی مانند سید که در ردیف

أقدم از فقهاء شیعه و قریب العهد به عصر

اهل بیت علیهم الصلوة و السلام می باشند، در

تحصیل اجماع بنحو کشف حسّی و تضمّنی

عاجز می باشند، و به فرموده شیخ برای هیچ یک

از آنها چنین توفیقی به دست نیامده است، چگونه

می توان یک چنین اجماعی را برای مدعیان و

^۱ فرائد الاصول، ص ۸۳.

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

تزیف 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: قاعدة اللّطف علی ما ذکره الشیخ فی العُدّة و حکى القول به عن غیره من

الْمُنْقَدِّمِينَ، وَ لَا يَخْفَى أَنَّ الْإِسْتِنَادَ إِلَيْهِ غَيْرُ صَحِيحٍ عَلَى مَا ذُكِرَ فِي مَحَلِّهِ. فَإِذَا عَلِمَ اسْتِنَادُ الْحَاكِي إِلَيْهِ فَلَا وَجَهَ لِلْإِعْتِمَادِ عَلَى حِكَايَتِهِ، وَ الْمَفْرُوضُ أَنَّ إِجْمَاعَاتِ الشَّيْخِ كُلِّهَا مُسْتَنَدَةٌ إِلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ لِمَا عَرَفَتْ مِنْ كَلَامِهِ الْمُنْقَدِّمِ مِنَ الْعُدَّةِ وَ سَتَعْرِفُ مِنْهَا وَ مِنْ غَيْرِهَا مِنْ كُتُبِهِ. فَدَعَاؤِي مُشَارِكْتِهِ لِلسَّيِّدِ (قده) فِي اسْتِكْشَافِ قَوْلِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ تَتَبُّعِ أَقْوَالِ الْأُمَّةِ وَ اخْتِصَاصِهِ بِطَرِيقِ آخَرَ مَبْنِيٍّ عَلَى وَجوبِ قَاعِدَةِ اللُّطْفِ غَيْرِ ثَابِتَةٍ وَ إِنْ ادَّعَاهَا بَعْضٌ. فَإِنَّهُ قُدْسٌ سَرَّهُ قَالَ فِي الْعُدَّةِ فِي حُكْمِ مَا إِذَا اخْتَلَفَتِ الْإِمَامِيَّةُ عَلَى قَوْلَيْنِ، يَكُونُ أَحَدُ الْقَوْلَيْنِ قَوْلَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى وَجْهِ لَا يُعْرَفُ بِنَفْسِهِ وَ الْبَاقُونَ كُلُّهُمْ عَلَى خِلَافِهِ:

إِنَّهُ مَتَى اتَّفَقَ ذَلِكَ فَإِنْ كَانَ عَلَى الْقَوْلِ الَّذِي انْفَرَدَ بِهِ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَلِيلٌ مِنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ مَقْطُوعٍ بِهَا لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ الظُّهُورُ وَ لَا الدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ، لِأَنَّ الْمَوْجُودَ مِنَ الدَّلِيلِ كَافٍ فِي إِزَاحَةِ التَّكْلِيفِ؛ وَ مَتَى لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ دَلِيلٌ وَجَبَ عَلَيْهِ الظُّهُورُ أَوْ إِظْهَارٌ مِّنْ يُبَيِّنُ الْحَقَّ فِي تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ... إِلَى أَنْ قَالَ:

وَ ذَكَرَ الْمَرْتَضَى عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْمَوْسَوِيُّ أَحْيَرًا أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْحَقُّ عِنْدَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ الْأَقْوَالُ الْأُخْرَى كُلُّهَا بَاطِلَةٌ وَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الظُّهُورُ، لِأَنَّا إِذَا كُنَّا نَحْنُ السَّبَبُ فِي اسْتِتَارِهِ فَكُلُّ مَا يَفُوتُنَا مِنَ الْإِنْتِفَاعِ بِهِ وَ بِمَا مَعَهُ مِنَ الْأَحْكَامِ يَكُونُ قَدْ فَاتَنَا مِنْ قَبْلِ أَنْفُسِنَا، وَ لَوْ أَرَلْنَا سَبَبَ الْاسْتِتَارِ لَطَهَّرَ وَ انْتَفَعْنَا بِهِ وَ أَدَّى إِلَيْنَا الْحَقُّ الَّذِي كَانَ عِنْدَهُ.

قَالَ: وَ هَذَا عِنْدِي غَيْرُ صَحِيحٍ لِأَنَّهُ يُوَدِّي إِلَى أَنْ لَا يَصِحَّ الْإِحْتِجَاجُ بِإِجْمَاعِ الطَّائِفَةِ أَصْلًا، لِأَنَّا لَا نَعْلَمُ دُخُولَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيهَا إِلَّا بِالْإِعْتِبَارِ الَّذِي بَيَّنَّاهُ، وَ مَتَى جَوَزْنَا انْفِرَادَهُ بِالْقَوْلِ وَ أَنَّهُ لَا يَجِبُ ظُهُورُهُ مَعَ ذَلِكَ مِنَ الْإِحْتِجَاجِ بِالْإِجْمَاعِ؛ انْتَهَى كَلَامُهُ.

وَ ذَكَرَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ مِنَ الْعُدَّةِ: إِنَّ هَذِهِ الطَّرِيقَةَ (يَعْنِي طَرِيقَةَ السَّيِّدِ الْمَتَقَدِّمَةِ) غَيْرُ مَرْضِيَّةٍ عِنْدِي، لِأَنَّهَا تُؤَدِّي إِلَى أَنْ لَا يُسْتَدَلَّ بِإِجْمَاعِ الطَّائِفَةِ أَصْلًا، لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ قَوْلُ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُخَالَفًا لَهَا وَ مَعَ ذَلِكَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ إِظْهَارُ مَا عِنْدَهُ؛ انْتَهَى.¹

سپس مرحوم شیخ طوسی (ره) در مقام

تضعیف کلام سیّد (ره) که فرموده است: چه

اشکالی دارد که بسیاری از احکام از دیدگان ما

مخفی و نزد امام علیه السلام باشد و هیچ دلیلی

برای اظهار آن نباشد، و ما را چاره‌ای جز عمل به

تکالیف ظاهریه بر اساس قواعد و اصول مدونه

نیست، و بر این اساس به وظیفه خود قیام و

موجب سقوط تکلیف و برائت ذمه خواهیم شد،

می فرماید:

هَذَا الْجَوَابُ صَحِيحٌ لَوْلَا مَا نَسْتَدِلُّ فِي أَكْثَرِ الْأَحْكَامِ عَلَى صِحَّتِهِ بِإِجْمَاعِ الْفِرْقَةِ. فَمَتَى جَوَزْنَا أَنْ يَكُونَ قَوْلُ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ خِلَافًا لِقَوْلِهِمْ وَ لَا يَجِبُ ظُهُورُهُ جَارٍ لِقَائِلِ أَنْ يَقُولَ: مَا أَنْكَرْتُمْ أَنْ يَكُونَ قَوْلُ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَارِجًا عَنِ قَوْلِ مَنْ تَظَاهَرَ بِالْإِمَامَةِ، وَ مَعَ هَذَا لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الظُّهُورُ لِأَنَّهُمْ أَتَوْا مِنْ قَبْلِ أَنْفُسِهِمْ فَلَا يُمْكِنُنَا الْإِحْتِجَاجُ بِإِجْمَاعِهِمْ أَصْلًا؛

¹ فرائد الاصول، ص ۸۳.

اشکالات وارد بر کلام مرحوم شیخ طوسی در

مسئله اجماع

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

اشکال اوّل:

کلام مرحوم سیّد مبنی بر جواز اخفاء احکام از ناحیه امام علیه السّلام امری است متین و مطابق با ادله و قرائن و شواهد (چنانچه قبلاً مذکور شد) و اینکه ما مکلف به عمل ظواهر ادله و اصول و قواعد عملیه 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 حتی با تیسّر وصول به واقع نیز دأب و دیدن ائمه علیهم السّلام بر تسهیل و عمل به اصول عملیه و قواعد ظاهریّه است؛ بناءً

^۱ همان مصدر، ص ۸۵.

عليهذا اشكال مرحوم شيخ بر مرحوم سيّد و جهی
نخواهد داشت.

اشکال دوّم:

ایراد مرحوم شیخ مبتنی بر لزوم تمسّک به اجماع در بسیاری از احکام شرعیّه می باشد؛ 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 توجه به ارجحیت و افضلیّت دلالت اجماع بر احکام شرعیّه نسبت به اصول و قواعد عملیّه متابعت از اجماع و عمل به مقتضای آن الزامی و ضروری می باشد، در جواب مرحوم شیخ باید گفت: ثَبَّتَ العَرشَ ثُمَّ انقَشَ. شما از کجا حجّیت اجماع را اثبات کرده اید که افضلیّت آن را بر عمل به قواعد و اصول و رعایت احتیاط مبتنی می نمایید؟ و هل هذا الا مصادرة بالمطلوب؟ و بعبارة أُخرى: ليس العملُ بهذه الطريقة إلا دورٌ واضح.

اشکال سوّم:

اگر شیخ مبنای خود را در حجّیت اجماع (که آن را مقتضای وجوب إظهار حکم الله واقعی بر امام علیه السلام بآیّ نحو کان در صورت عدم وصول فقهاء شیعه به آن می داند) ثابت و لا یتغیّر و لا یتبدّل

می‌پندارد، پس دیگر چه نیازی دارد که اشکال بر سید را مبتنی بر احتجاج به اجماع در اکثر مسائل فقهیه در قبال اهل سنت قرار دهد؟ زیرا چه قواعد و اصول عملیه باشد و یا نباشد، و چه در قبال اهل سنت این مسئله مطرح شود و یا نشود، در هر حال وظیفه امام معصوم علیه السلام اظهار احکام و بیان مسائل شرعیّه است؛ و او به هیچ وجه من الوجوه نمی‌تواند از وظیفه خود تخطی نماید و امت را به دست اتباع از قواعد عملیه و رعایت احتیاط و احکام ظاهریّه بسپارد! و هذا ما یضحک به الشکلی.

و اگر در مقام انعقاد اجماع و حجّیت آن بنا را بر فحص از آراء و فتاوای فرقه محقه قرار داده است، پس چرا اظهار حکم واقع و اعلان آن را بر گردن امام علیه السلام می‌اندازد؟

اشکال چهارم:

اینکه ایشان می‌فرمایند: در اکثر مسائل شرعیّه

بنای ما بر تمسک به اجماع

است خیلی جای تعجب و استغراب است؛ در کدام مسئله خود ایشان صرف نظر از ادعای اجماع به ادله دیگر مراجعه ننموده است؟ و کدام مسئله فقهیه وجود دارد که دلیلی از کتاب و یا سنت، چه به نحو خاص و چه به نحو کلی و عام بر او اقامه نگردیده است؟ و در کدام مسئله فقهیه فقهاء سایر ادله را مد نظر قرار نداده‌اند؟

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

اشکال پنجم:

فقه شیعه بر اساس تمسک به ثقلین: کتاب الله و اهل بیت نبی صلی الله علیه و آله و سلم مدوّن شده است، و شیعه در این تمسک صرفاً لحاظ موقعیت و شأنیّت عصمت را نموده است، که این خود در جای دیگر مقرر است.

اما 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

حیثیت عصمت و طهارت نمی‌باشند. بناءً علیهذا اگر مسئله‌ای نزد عامّه از اجماعی به وسعت اتّفاق جمیع امت نیز برخوردار باشد نزد اهل تحقیق به اندازه پیشیزی 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 منطقیاً و عرفاً و شرعاً حکم او نافذ و حدیث منقول حجّت و دلیل خواهد بود و نیازی به ادّعی اجماع و گرفتاری در گرداب مشاکل و صعوبات نخواهد داشت.

آبرو و اعتبار شیعه به انعقاد اجماع در فتاوی 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 فإِنَّه یَلِیقُ بِالتَّأْمَلِ و الدّقة.

اشکال ششم:

کثرت اجماعات متعارضه و متناقضه در بین کتب فقهاء حتی در خود کتب مرحوم شیخ موجود است - چنانچه قبلاً مذکور شد - با این وصف چگونه ایشان به مرحوم سید ایراد وارد می‌سازد و او را ملزم به پیروی از اجماع به طریق 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 مِنْ طُرُقِ انْكِشَافِ قَوْلِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِمُدَّعَى الْإِجْمَاعِ الْحَدْسُ وَ هَذَا عَلَى وَجْهَيْنِ:

أحدهما: أَنْ يَحْضَلَ لَهُ ذَلِكَ مِنْ طَرِيقِ لَوْ عَلِمْنَا بِهِ مَا خَطَأْنَا فِي اسْتِكْشَافِهِ وَ هَذَا عَلَى وَجْهَيْنِ: أحدهما: أَنْ يَحْضَلَ لَهُ الْحَدْسُ الضَّرُورِيُّ مِنْ مَبَادِيٍّ مُحَسَّسَةٍ، بِحَيْثُ يَكُونُ الْخَطَأُ فِيهِ مِنْ قَبِيلِ الْخَطَأِ فِي الْحِسِّ، فَيَكُونُ بِحَيْثُ لَوْ حَصَلَ لَنَا تِلْكَ الْأَخْبَارُ لَحَصَلَ لَنَا الْعِلْمُ كَمَا حَصَلَ لَهُ.

ثانيهما: أَنْ يَحْضَلَ الْحَدْسُ لَهُ مِنْ إِخْبَارِ جَمَاعَةٍ اتَّفَقَ لَهُ الْعِلْمُ بِعَدَمِ اجْتِمَاعِهِمْ عَلَى الْخَطَأِ، لَكِنْ لَيْسَ إِخْبَارُهُمْ مَلْزُومًا عَادَةً لِلْمُطَابَقَةِ لِقَوْلِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، بِحَيْثُ لَوْ حَصَلَ لَنَا عَلِمْنَا بِالْمُطَابَقَةِ أَيْضًا.

الثاني: أَنْ يَحْضَلَ ذَلِكَ مِنْ مُقَدِّمَاتِ نَظَرِيَّةٍ وَ اجْتِهَادَاتٍ كَثِيرَةٍ الْخَطَأِ، بَلْ عَلِمْنَا بِخَطَأِ بَعْضِهَا فِي مَوَارِدَ كَثِيرَةٍ مِنْ نَقَلَةِ الْإِجْمَاعِ عَلِمْنَا ذَلِكَ مِنْهُمْ بِتَصَرُّحَاتِهِمْ فِي مَوَارِدَ وَ اسْتَظْهَرْنَا ذَلِكَ مِنْهُمْ فِي مَوَارِدَ أُخَرَ، وَ سَيَجِيءُ جُمْلَةٌ مِنْهَا.^۱

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

^۱ فرائد الاصول، ص ۸۶.

إِذَا عَرَفْتَ أَنَّ مُسْتَدَّ خَيْرِ الْمُخِيرِ بِالِإِجْمَاعِ الْمُنَّصِّمِ لِلِإِخْبَارِ مِنَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَجْلُو
مِنَ الْأُمُورِ الثَّلَاثَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ، وَهِيَ السَّمْعُ عَنِ الْإِمَامِ

عليه السلام مع عدم معرفته بعينه و استكشاف قوله من قاعدة اللطف و حصول العلم من الحدس، و ظهر لك أن الأول هنا غير متحقق عادة لأحد من علمائنا المدعين للإجماع، و أن الثاني ليس طريقاً للعلم فلا يسمع دعوى من استند إليه فلم يبق مما يصلح أن يكون المستند في الإجماعات المتداولية على السنة ناقلها إلا الحدس. و عرفت أن الحدس قد يستند إلى مبادئ محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الإمام عليه السلام نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة و نظير الحدس الحاصل لمن أخبر بالعدالة و الشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال إليهما بحكم العادة أو إلى مبادئ محسوسة موجبة للعلم المدعى بمطابقة قول الإمام عليه السلام من دون ملازمة عادية و قد يستند إلى اجتهادات و أنظار. و حيث لا دليل على قبول خير العادل المستند إلى القسم الأخير من الحدس بل و لا المستند إلى الوجه الثاني و لم يكن هناك ما يعلم به كون الأخبار مستندا إلى القسم الأول من الحدس و جب التوقف في العمل بنقل الإجماع كسائر الأخبار المعلوم استنادها إلى الحدس المردد بين الوجوه المذكورة.¹

مرحوم شيخ (ره) گرچه در بیان و توضیح

قسم اخیر از وجوه ثلاثه به امکان تحقق حجیت بر فرض تلازم بین حجیت خبر منقول حدسی با منشأ حسّی آن اشاره دارد، لیکن باید از ایشان سؤال شود: در کدام مورد از موارد اجماع حدسی ناقل اجماع تحقق آن را مبتنی بر منشأ حسّی و آثار ظاهری آن قرار داده است؟ آیا ناقل اجماع در نقل خود همانند اخبار از عدالت و شجاعت به لوازم عینی خارجی و امور محسوسه عینیّه اتکاء 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 نمی باشد؟

آیا اینکه جماعتی متفقاً بر قولی اجتماع کنند

دلیل بر مصونیت آنان از خطا و

¹ همان مصدر، ص ۸۷.

اشتباه در فهم و رأی است؟ پس این همه خطاها و
زلّات و خلاف‌ها که پس از اجتماع حقیقت آنها روشن
شده، و در مقام اصلاح و ترمیم آنها اقدام می‌شود
چگونه است؟ و هذا لا یقول به عامی فضلًا عن فاضل
فقیه.

مسئله عدم اجتماع بر خطا که مستند حجّیت
اخبار متیقّن الوقوع است در مورد اخبار از حسّ
است - چنانچه در خبر متواتر بیان می‌شود - نه
در مسئله 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. چه بسا
افرادی با ارتکازات خاصّی به ادراک و فهم
خاصّی از دلیل دست یابند که افرادی دیگر در
أزمنه 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 اجماع منقوله را

از درجه اعتبار ساقط می‌داند

علی‌ایّ حال مرحوم شیخ چنانچه مذکور شد
بالصّراحة حکم به عدم حجّیت اجماع به هریک

از طرق ثلاثه داده، و قاطعانه جميع اجماعات
منقوله را از درجه اعتبار ساقط می نماید؛ و سپس
می فرماید:

و حاصل الكلام من أول ما ذكرنا إلى هنا أن الناقل للإجماع إن احتُمِلَ في حَقِّهِ تَتَّبِعُ فتاوى
مَنْ ادَّعى اتِّفَاقَهُمْ حَتَّى الإمامِ عليه السلام الَّذي هو داخِلٌ في المُجمِعينَ فلا إشكالَ في حُجِّيَّتِهِ
و في إلحاقِهِ بِالخَيْرِ الواحدِ، إذ لا يَشْتَرِطُ في حُجِّيَّتِهِ مَعْرِفَةُ الإمامِ عليه السلام تَفصِيلاً حينَ
السَّماعِ مِنْهُ، لَكِنَّ هذا الفَرَضُ مِمَّا يُعْلَمُ بَعْدَ وَقوعِهِ و أَنَّ المُدَّعى للإجماع لا يَدَّعيهِ عَلى هذا
الوَجْهِ. و بَعْدَ هذا فَإِنَّ احتِمَلَ في حَقِّهِ تَتَّبِعُ فتاوى جَمِيعِ المُجمِعينَ، و المَفْرُوضُ أَنَّ الظاهرَ
مِنَ كلامِهِ هو اتِّفَاقُ الكُلِّ المُستَلزِمِ عَادَةً لِمُوافَقَةِ قولِ الإمامِ عليه السلام فَالظاهرُ حُجِّيَّةُ
خَبَرِهِ لِلْمَنْقولِ إِلَيْهِ، سِوَا جَعَلنا المَنَاطَ في حُجِّيَّتِهِ تَعَلُّقَ خَبَرِهِ بِنَفْسِ الكاشِفِ الَّذي هو مِن
الأُمُورِ المَحسُوسَةِ المُستَلزِمَةِ ضَرُورَةً لِأَمْرِ حَدسِيٍّ و هو قولُ الإمامِ عليه السلام، أو جَعَلنا
المَنَاطَ تَعَلُّقَ خَبَرِهِ بِالمُنكَشِفِ و هو قولُ الإمامِ عليه السلام؛ لِمَا عَرَفَتَ مِن أَنَّ الخَبَرَ الحَدسِيَّ
المُستَنَدَ إِلَى إحساسِ ما هو مَلزومٌ لِلْمُخَبَرِ بِهِ عَادَةً كَالخَبَرِ الحِسِّيِّ في وُجوبِ القَبولِ، و قد

تَقَدَّمَ الْوَجْهَانِ فِي كَلَامِ السَّيِّدِ الْكَازِمِيِّ فِي شَرْحِ الْوَافِيَةِ. لَكِنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ سَابِقًا الْقَطْعَ بِانْتِفَاءِ هَذَا الْإِحْتِمَالِ خُصُوصًا إِذَا أَرَادَ النَّاقِلُ اتِّفَاقَ عُلَمَاءِ جَمِيعِ الْأَعْصَارِ، نَعَمْ لَوْ فَرَضْنَا قَلَّةَ الْعُلَمَاءِ فِي عَصْرِ بَحِيثٍ يُحَاطُ بِهِمْ أَمْكَنَ دَعْوَى اتِّفَاقِهِمْ عَنِ حِسِّ، لَكِنَّ هَذَا غَيْرُ مُسْتَلْزِمٍ عَادَةً لِمُوَافَقَةِ قَوْلِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

نَعَمْ يَكْشِفُ عَنْ مُوَافَقَتِهِ بِنَاءً عَلَى طَرِيقَةِ الشَّيْخِ الْمُتَقَدِّمَةِ الَّتِي لَمْ تَثْبُتْ عِنْدَنَا وَ عِنْدَ الْأَكْثَرِ. ثُمَّ إِذَا عَلِمَ عَدَمَ اسْتِنَادِ دَعْوَى اتِّفَاقِ الْعُلَمَاءِ الْمُتَشَتِّتِينَ فِي الْأَفْطَارِ الَّذِي يَكْشِفُ عَادَةً عَنِ مُوَافَقَةِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا إِلَى الْحَدْسِ النَّاشِي عَنِ أَحَدِ الْأُمُورِ الْمُتَقَدِّمَةِ الَّتِي مَرَّجُعُهَا إِلَى حُسْنِ الظَّنِّ أَوْ الْمُتَلَزِمَاتِ الْإِجْتِهَادِيَّةِ فَلَا عِبْرَةَ بِنَقْلِهِ؛ لِأَنَّ الْإِخْبَارَ بِقَوْلِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَدْسِيٌّ غَيْرُ مُسْتَنَدٍ إِلَى حِسِّ مُلْزومٍ لَهُ عَادَةً لِيَكُونَ نَظِيرَ الْإِخْبَارِ بِالْعَدَالَةِ الْمُسْتَنَدَةِ إِلَى الْأَنْبَاءِ الْحَسْبِيَِّّةِ وَالْإِخْبَارِ بِالْإِتِّفَاقِ أَيْضًا حَدْسِيٌّ.^١

در این فقرات مرحوم شیخ پس از ردّ نظریّه

شیخ طوسی (ره) نسبت به استناد فتوای مجمع^۲ 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 قلت 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 دنباله 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

^١ همان مصدر، ص ۹۵.

اجماع را در کتب معتبره موجب ظنّ به موافقت
رأی مجمعٌ علیه با نظر و رأی امام علیه السّلام به
شمار می آورند؛ لیکن این مسئله پر واضح است که:
ناقلین اجماع هیچ گاه به آن مستقلاً به عنوان

یک ظنّ معتبر شرعی نگاه نکرده اند

اولاً: 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 می توان اجماع مدّعا را نوعی تأیید و تقویت
دلیل مذکور دانست، و امّا لحاظ آن از نظره
استقلالیت و فی نفسه به هیچ وجه قابل قبول و استناد
برای مجتهد نخواهد بود.

ثانیاً: هیچ اجماعی در کتب مدوّنه فقهیه
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 می نماید.

ثالثاً: تمامی ناقلین اجماع با أنحاء مختلف اعتقاد به
حجّیت به آن هیچ گاه به اجماع به عنوان یک ظنّ معتبر
شرعی بها انه ظنّ و معتبر توجه نکرده اند، بلکه یا

بر اساس قاعدهٔ لطف - چنانچه در طریقهٔ مرحوم شیخ
(ره) بیان گردید - و یا به طریقهٔ حدسی و یا تضمّن به
نفس ملازمه نظر کرده‌اند، چه اینکه این اجماع موجب
ظنّ به موافقت بشود یا نشود؛ فتدبّر فإِنَّه یلیق بالتأمّل و
الدّقة.

و اینکه بعضی از فقهاء مانند مرحوم شیخ و
غیره از یک چنین اجماعی خواسته‌اند به نوعی
رائحهٔ قرب به رأی و حکم معصوم علیه السّلام
را استشمام کنند، به واسطهٔ لحاظ مراتب جلال
قدر و علوّ شأن و درجات قدس و تقوای فقهاء
شیعه - رضوان الله علیهم - است که مخالفت
فتوای مجمع علیه را با رأی و نظر معصوم
علیه السّلام بعید می‌نمایاند، و کثرت آراء متّفقه
را موجب ابتعاد فتوای مجمع علیه از نظر و رأی
شارع می‌پندارند؛ در حالی که هیچ‌کدام از مطالب
مذکوره موجب تغیر و تبدل 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 چه بسا ممیل و کسل خواننده را فراهم آورده است، اما از آنجا که ایشان با آن سعهٔ بال و تضلع علمی یکی از اسطوانه‌های رصین علم اصول بوده، و بلکه به جرئت می‌توان ایشان را مجدد مبانی فقه و استنباط در سدهٔ اخیر بحساب آورد، خالی از لطف و افاده نمی‌باشد. توجه به بیانات ایشان با آن دقت نظر و عمق اندیشه و رأی همان نتیجه و مقصودی را به دست خواهد داد که این رساله از ابتدا در صدد استحصال و وصول به آن بوده است.

گرچه مرحوم شیخ (ره) بلحاظ خصوصیات ذاتی خود از جهت رعایت مبانی اخلاق همواره به آراء و فتاوای فقهاء بزرگوار به دیدهٔ احترام و تلقی به قبول و توجیه می‌نگرد، لیکن دغدغهٔ باطنی او نسبت به مآخذ اجتهاد و استناد به منابع وحی و تشریح هیچ‌گاه او را به ورطهٔ شک و تردید و اعجاب غیر موجه و تصدیق بلا تصور و گرفتاری به تخیلات و اوهام نینداخته است، و با توجیه کلمات بزرگان و حمل بر بعضی از وجوه محتمل الصدق عیناً و عیاناً عدم تحقق خارجی اجتماعات منقوله را با موازین و مبانی موضوعه و مفروغه اثبات می‌نماید؛ و صرفاً به آنان به دیدهٔ تأیید و تقویت دلیل فقهی و مستند شرعی

می نگردد، و این همان چیزی است که نگارنده نیز خود بدان معترف و از قبول آن استیحاَش ندارد. پس از نقل بیان مرحوم شیخ نوبت به طرح آراء فقهاء متأخر از ایشان، امثال مرحوم آخوند و تلامذه او و سپس ختم این فصل و بیان نتیجه بحث می رسد.

نظر مرحوم آخوند در مسئله اجماع

مرحوم آخوند در کفایه نیز پس از طرح مسئله اجماع منقول در زمره ظنون متداوله در السنه فقهاء - رضوان الله علیهم - و توضیح اقسام آن و میزان حجیت و دلالت خبر منقول می فرماید:

فَتَلَخَّصَ بِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْإِجْمَاعَ الْمَنْقُولَ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ مِنْ جِهَةِ حِكَايَتِهِ رَأَى الْإِمَامَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالتَّضَمُّنِ أَوْ الْإِلْتِزَامِ كَخَيْرِ الْوَاحِدِ فِي الْاِعْتِبَارِ إِذَا كَانَ مَنْ نُقِلَ إِلَيْهِ مِمَّنْ يَرَى الْمُتْلَاذِمَةَ بَيْنَ رَأْيِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ مَا نَقَلَهُ مِنَ الْأَقْوَالِ بِنَحْوِ الْجُمْلَةِ وَ الْإِجْمَالِ وَ تَعَمُّهُ أُدْلَةٌ اِعْتِبَارِهِ وَ يَنْقَسِمُ بِأَقْسَامِهِ وَ يُشَارِكُهُ فِي أَحْكَامِهِ وَ إِلَّا لَمْ يَكُنْ

مِثْلَهُ فِي الْإِعْتِبَارِ مِنْ جِهَةِ الْحِكَايَةِ؛ وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ نَقْلِ السَّبَبِ فَهَوَ فِي الْإِعْتِبَارِ بِالنُّسْبَةِ إِلَى مِقْدَارِ
مِنَ الْأَقْوَالِ الَّتِي نُقِلَتْ إِلَيْهِ عَلَى الْإِجْمَالِ بِالْفَاظِ نَقْلِ الْإِجْمَاعِ مِثْلُ مَا إِذَا نُقِلَتْ عَلَى التَّفْصِيلِ.
فَلَوْ ضُمَّ إِلَيْهِ مِمَّا حَصَلَهُ أَوْ نُقِلَ لَهُ مِنْ أَقْوَالِ السَّائِرِينَ أَوْ سَائِرِ الْأَمَارَاتِ مِقْدَارًا كَانَ الْمَجْمُوعُ
مِنْهُ وَ مَا نُقِلَ بِلَفْظِ الْإِجْمَاعِ بِمِقْدَارِ السَّبَبِ التَّامِّ كَانَ الْمَجْمُوعُ كَالْمَحْصَلِ وَ يَكُونُ حَالُهُ كَمَا
إِذَا كَانَ كُلُّهُ مَنقُولًا...^۱

بیان مرحوم آخوند (ره) در اینجا کاملاً مبین

آن است که نفس نقل اجماع گرچه بلحاظ نقل
سبب در زمره حجیت خبر واحد ممکن است
قرار گیرد (البته در صورتی که ناقل دقیقاً خود به
تحصیل اجماع آراء بنحو مستوفی پرداخته و از
هیچ کوششی در این زمینه دریغ نورزیده باشد،
و الا اگر مانند اجماعات منقوله پس از شیخ
همین طور رجماً بالغیب ادعای اجماع نموده
باشد، با وجود ده‌ها نفر از مخالفین آن و یا کتب
مؤلفه مخالفه با اجماع مدعا، 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، اما تمام این مسئله منوط به کیفیت اعتقاد
و التزام به مبنا برای منقول^۲ الیه است، و خود
حکایت اجماع و نقل آن گرچه از ناحیه
معتبرترین از فقهاء و موثق‌ترین آنان صورت
پذیرد، باز از حد حجیت یک خبر عادل معتبر پا
فرا تر نمی‌گذارد و موجب حجیت نفس مدلول
برای منقول^۳ الیهم نمی‌گردد؛ زیرا در خبر راوی از

^۱ کفایة الاصول، ص ۲۹۰.

امام علیه السّلام و یا روات اصحاب مستند
حکایت و اخبار حسّ است نه حدس، و اگر او
نیز بخواهد اخبار خود را عن حدس غیر مستند
الی الحسّ قرار دهد قطعاً این روایت و یا اخبار
نیز از درجه اعتبار نزد مجتهد ساقط می باشد.

فلذا مرحوم آخوند (ره) پس از بیان مطالب
مذکوره در مقام رأی و نتیجه گیری چنین
می فرماید:

و یَبْغَى التَّنْبِيْهُ عَلَى اُمُوْرٍ:
الأول: إِنَّهُ قَدْ مَرَّ أَنَّ مَبْنَى دَعْوَى الْاِجْمَاعِ غَالِبًا هُوَ اعْتِقَادُ الْمُلَازِمَةِ عَقْلًا لِقَاعِدَةِ

اللُّطْفِ وَ هِيَ بَاطِلَةٌ، أَوْ اتَّفَاقًا بِحَدْسٍ رَأَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ فَتَوَى جَمَاعَةٍ وَ هِيَ غَالِبًا غَيْرُ مُسَلَّمَةٍ؛ وَ أَمَّا كَوْنُ الْمَبْنَى الْعِلْمِ بِدُخُولِ الْإِمَامِ بِشَخْصِهِ فِي الْجَمَاعَةِ أَوْ الْعِلْمِ بِرَأْيِهِ لِلْإِطْلَاقِ بِمَا يُلَازِمُهُ عَادَةً مِنَ الْفَتَاوَى فَقَلِيلٌ جِدًّا فِي الْإِجْمَاعَاتِ الْمُتَدَاوِلَةِ فِي أَلْسِنَةِ الْأَصْحَابِ كَمَا لَا يَخْفَى، بَلْ لَا يَكَادُ يَتَّفِقُ الْعِلْمُ بِدُخُولِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى نَحْوِ الْإِجْمَالِ فِي الْجَمَاعَةِ فِي زَمَانِ الْغَيْبَةِ وَ إِنْ احْتَمَلَ تَشَرُّفُ بَعْضِ الْأَوْحَدِيِّ بِخِدْمَتِهِ وَ مَعْرِفَتِهِ أَحْيَانًا، فَلَا يَكَادُ يُجَدَى نَقْلُ الْإِجْمَاعِ إِلَّا مِنْ بَابِ نَقْلِ السَّبَبِ بِالْمِقْدَارِ الَّذِي أُحْرِزَ مِنْ لَفْظِهِ بِمَا اِكْتُنِفَ بِهِ مِنْ حَالٍ أَوْ مَقَالٍ وَ يُعَامَلُ مَعَهُ مُعَامَلَةَ الْمُحَصَّلِ.^١

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، در حالی که آن را نیز مردود شمرده با عبارت:

و هی غالباً غیرُ مسلّمه، وجود خارجی آن را انکار

می‌نماید.

بیانی از مرحوم محقق اصفهانی در عدم

حجّیت اجماع مصطلح

مرحوم محقق اصفهانی - رحمة الله علیه - در

نهایة الدراية 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 ادلّه اربعه چنین

می‌فرمایند:

لَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ مَدَارِكَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ مُنْحَصِرَةٌ - فِي غَيْرِ الضَّرُورِيَّاتِ وَ مَا أَشْبَهَهَا مِنْ الْمُسَلَّمَاتِ - فِي أَرْبَعَةٍ، وَ هِيَ الْكِتَابُ وَ السُّنَّةُ وَ الْإِجْمَاعُ وَ الدَّلِيلُ الْعَقْلِيُّ الَّذِي يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ؛ وَ حَيْثُ إِنَّ الْكَلَامَ فِي نَفْسِ الْإِجْمَاعِ فَمَا يَسْتَنْدُ إِلَيْهِ الْمَجْعُولُ لِاحْتِمَالِ غَيْرِهِ مِنْ الْمَدَارِكِ الثَّلَاثَةِ الْأُخْرَى. وَ مِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ الْمَدْرَكَ لَهُمْ لَيْسَ هُوَ الْكِتَابُ، وَ عَلَى فَرَضِ

^١ كفاية الاصول، ص ٢٩١.

اسْتَظْهَرِهِمْ مِنْ آيَةٍ خَفِيَّتْ عَلَيْنَا جِهَةُ الدَّلَالَةِ لَمْ يَكُنْ فَهْمُهُمْ حُجَّةً عَلَيْنَا؛ وَكَذَا لَيْسَ مَدْرَكُهُمْ
الدَّلِيلَ الْعَقْلِيَّ، إِذْ لَا يَتَصَوَّرُ فَضِيَّةً عَقْلِيَّةً يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ كَانَتْ مَسْتَوْرَةً عَنَّا،
فَيَنْحَصِرُ الْمَدْرَكُ فِي السُّنَّةِ وَحَيْثُ لَا يَقْطَعُ بَلْ وَ لَا يُظَنُّ بِسَمَاعِهِمْ لِقَوْلِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ
بِرَأْيِهِمْ

لِفِعْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ لِتَقْرِيرِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَلْ رُبَّمَا لَا يُحْتَمَلُ ذَلِكَ فِي زَمَانِ الْغَيْبَةِ إِلَّا مِنْ الْأَوْحَدِيِّ، فَلَا مَحَالَةَ يَنْحَصِرُ الْمَدْرَكُ فِي الْحَبْرِ الْحَاكِي لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ فِعْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ تَقْرِيرِهِ، وَفِيهِ الْمَحْذُورُ مِنْ حَيْثُ السَّنَدِ وَالذَّلَالَةِ.

أَمَّا مِنْ حَيْثُ السَّنَدِ فَبِأَنَّ الْمُجْمَعِينَ لَوْ كَانُوا مُخْتَلِفِي الْمَشْرَبِ مِنْ حَيْثُ حُجِّيَةِ الْحَبْرِ الصَّحِيحِ عِنْدَ بَعْضِهِمْ وَالْحَبْرِ الْمُوْتَقِّعِ عِنْدَ بَعْضِهِمْ الْآخَرَ وَالْحَبْرِ الْحَسَنِ عِنْدَ آخَرِينَ، لَدَلَّ اتَّفَاقُهُمْ عَلَى الْحُكْمِ عَلَى أَنَّ الْمُسْتَنَدَ فِي غَايَةِ الصَّحَّةِ، وَأَمَّا لَوْ كَانُوا مُتَّفِقِي الْمَسْلُوكِ بِأَن كَانُوا يَعْتَقِدُونَ حُجِّيَةَ الْحَبْرِ الْمُوْتَقِّعِ، فَمَنْ لَا يَعْتَقِدُ إِلَّا بِالْحَبْرِ الصَّحِيحِ لَا مَجَالَ لَهُ فِي الْإِسْتِنَادِ إِلَى هَذَا الْإِجْمَاعِ فَضْلًا عَمَّا إِذَا كَانُوا يَعْتَقِدُونَ حُجِّيَةَ الْحَبْرِ الْحَسَنِ، فَإِنَّ الْغَالِبَ لَا يُمْكِنُ اسْتِنَادُهُمْ إِلَيْهِ.

وَأَمَّا مِنْ حَيْثُ الذَّلَالَةِ فَإِنَّ الْحَبْرَ الْمَفْرُوضَ، إِنْ كَانَ نَصًّا فِي مَدْلُولِهِ صَحَّ الْإِسْتِنَادُ إِلَيْهِ مِنَّا أَيْضًا إِلَّا أَنَّهُ نَادِرٌ وَاحْتِمَالُهُ غَيْرٌ مَانِعٍ، لِأَنَّهُ لَا يَتَّعَيْنُ أَنْ يَكُونَ نَصًّا فِي مَدْلُولِهِ لِحُجِّيَةِ الظَّاهِرِ أَيْضًا، وَإِنْ كَانَ ظَاهِرًا فِي مَدْلُولِهِ فَلَا يُجْدَى أَيْضًا، إِذْ ظُهُورُ دَلِيلٍ عِنْدَ طَائِفَةٍ لَا يَسْتَلْزِمُ الظُّهُورَ عِنْدَ آخَرِينَ وَفَهْمُهُمْ لَيْسَ حُجَّةً عَلَيْنَا؛ بَلْ قَدْ وَجَدْنَا الْمَشْهُورَ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ عَلَى اسْتِفَادَةِ النَّجَاسَةِ مِنْ أَخْبَارِ الْبَيْرِ مَعَ أَنَّ الْأَمْرَ عِنْدَ الْمُتَأَخِّرِينَ بِالْعَكْسِ، فَلَعَلَّ الْحَبْرَ إِذَا نُقِلَ إِلَيْنَا لَمْ يَكُنْ ظَاهِرًا عِنْدَنَا، مَعَ أَنَّهُمْ لَوْ عَثَرُوا عَلَى هَذِهِ الْأَخْبَارِ الصَّحِيحِ الظَّاهِرَةِ الدَّلَالَةِ فِي مَوَارِدِ إِجْمَاعِهِمْ فَلَمْ لَمْ يَتَعَرَّضُوا لَهَا لَافِي مَجَامِعِ الْأَخْبَارِ وَ لَافِي الْكُتُبِ الْإِسْتِدْلَالِيَّةِ.^١

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 نمی گردد؛ استغراب و استبعاد و تعجب

ایشان همانند ما از آنجا است که چگونه مجمعین در

استناد به اجماع به يك چنین اخباری متمسك می گردند،

در حالی که هیچ اثری از آنها نه در مجامع اخبار و نه در

کتب استدلالی^١ آنها بچشم نمی خورد؛ و این^٢ هذا لشیء

عُجَاب!!

^١ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ٣، ص ١٨٥.

و اگر در تمسک به اجماع به همین اخبار موجوده در کتب مدوّنه استناد دارند، که این استناد باز هیچ الزام و التزامی را برای مجتهد دیگر به وجود نمی آورد؛ 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 متأخرین از زمین تا آسمان متفاوت است؛ و با فرض ادّعی اجماع نسبت به این مسئله از متقدّمین می بینیم که فقهاء متأخر بدون توجّه و اعتناء به فتاوی و اجماع مدّعا حکم به عدم نجاست ماء بئر صادر نموده اند!

از همه 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 مجامع روایی و کتب استدلالیّه خودداری کرده اند، فهذا ذنبٌ لا یغفر، و چه بسا نافی عدالت و وثاقت و امانت است؛ و حاشا که یک چنین نسبتی به این فقهاء بزرگوار و حامیان شریعت غرّاء و حملة فقه اهل بیت عصمت علیهم السّلام روا باشد!

بنابراین تنها توجیه و محملی که می توان برای یک چنین اجماع هائی در نظر گرفت کیفیت استنباط و ادراک و فهم آنان از روایات و اخبار مأثوره است لاغیر، که آن نیز به هیچ وجه برای

سایرین موجب دلالت و الزام نخواهد بود، و بیان محقق اصفهانی (ره) نیز به همین معنا ناظر می باشد.

کلام مرحوم نائینی در نفی اعتبار طرق مفروضه

حجیت اجماع

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

و قیل: إِنَّ الْوَجْهَ فِي حُجِّيَّتِهِ إِنَّهَا هُوَ لِأَجْلِ كَشْفِهِ عَنِ وجودِ دَلِيلٍ مُعْتَبَرٍ عِنْدَ الْمُجْمَعِينَ. وَ لَعَلَّ هَذَا الْأَخِيرَ أَقْرَبُ الْمَسَالِكِ، لِأَنَّ مَسْلَكَ الدُّخُولِ مِمَّا لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ عَادَةً فِي زَمَانِ الْغَيْبَةِ، بَلْ يَنْحَصِرُ ذَلِكَ فِي زَمَانِ الْحُضُورِ الَّذِي كَانَ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُجَالِسُ النَّاسَ وَ يَجْتَمِعُ مَعَهُمْ فِي الْمَجَالِسِ، فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَحَدَ الْمُجْمَعِينَ. وَ أَمَّا فِي زَمَانِ الْغَيْبَةِ فَلَا يَكَادُ يَحْصُلُ ذَلِكَ عَادَةً، نَعَمْ: قَدْ يَتَّفَقُ فِي زَمَانِ الْغَيْبَةِ لِلأَوْحَدِيِّ التَّشَرُّفُ بِخِدْمَتِهِ وَ أَخْذُ

الحُكْمُ مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَيَدَّعَى الإِجْمَاعَ عَلَيْهِ، وَ أَيْنَ هَذَا مِنْ دَعْوَى كَوْنِ مَبْنَى الإِجْمَاعِ عَلَى دُخُولِ شَخْصِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي المُجْمَعِينَ؟

وَأَمَّا مَسَلُّكَ اللُّطْفِ: فَهُوَ بِمَكَانٍ مِنَ الضَّعْفِ، لِأَنَّهُ مَبْنَى عَلَى أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلقاءُ الخِلافِ بَيْنَ الأُمَّةِ إِذَا لَمْ يَكُنِ الحُكْمُ المُجْمَعِ عَلَيْهِ مِنْ أَحْكامِ اللهِ تَعَالَى، وَ ذَلِكَ مِنْ أَصْلِهِ فَاسِدٌ؛ فَإِنَّ الواجِبَ عَلَى الإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا هُوَ بَيَانُ الأحْكامِ بِالطَّرِيقِ المُتَعَارَفَةِ، وَ قَدْ أَدَّى عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا هُوَ وَظِيفَتُهُ، وَ عُرُوضُ الإِخْتِفاءِ لَهَا بَعْدَ ذَلِكَ لِبَعْضِ مَوْجِبَاتِ الإِخْتِفاءِ لَادْخَلَ لَهُ بِالإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّى يَجِبَ عَلَيْهِ إِلقاءُ الخِلافِ.

وَأَمَّا مَسَلُّكَ المُلازِمَةَ العادِيَةَ: فَاتِّفَاقُ المَرءِوسِينَ عَلَى أمرٍ إِنْ كانَ نَشَأً عَنِ تَواطُّئِهِمْ عَلَى ذَلِكَ كانَ لِتَوَهُمِ المُلازِمَةَ العادِيَةَ بَيْنَ إِجماعِ المَرءِوسِينَ وَ رِضَى الرَّئِيسِ بِجَلٍّ، وَ أَمَّا إِذَا اتَّفَقَ الإِتِّفَاقُ بِلا تَواطُّؤٍ مِنْهُمْ عَلَى ذَلِكَ، فَهُوَ بِمِثْلِ لا يُلازِمُ عَادَةً رِضَى الرَّئِيسِ وَ لا يُمكنُ دَعْوَى المُلازِمَةَ.

وَأَمَّا مَسَلُّكَ تَراكُمِ الظُّنونِ: فَهُوَ بِمِثْلِ لا يَنْدَرُجُ تَحْتَ ضابِطِ كُلِّ، إِذِ يَخْتَلِفُ ذَلِكَ بِاِخْتِلافِ مَراتِبِ الظُّنونِ وَ المَوارِدِ وَ الأشْخاصِ، فَقدَ يَحْصُلُ مِنْ تَراكُمِ الظُّنونِ القَطْعُ لِشَخْصٍ وَ قَدْ لا يَحْصُلُ، فَلا يَصِحُّ أَنْ يُجْعَلَ ذَلِكَ مَدْرَكًا لِحُجِّيَةِ الإِجماعِ.

فَإِلْإِنْصافُ: أَنَّ الَّذِي يُمكنُ أَنْ يُدَّعَى، هُوَ أَنْ يَكُونَ اتِّفَاقُ العُلَماءِ كاشِفًا عَنِ وَجودِ دَليلٍ مُعتَبَرٍ عِنْدَ المُجموعِينَ، وَلَكِنْ هَذَا إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي مَورِدِ الإِجماعِ أَصْلٌ أَوْ قاعِدَةٌ أَوْ دَليلٌ عَلَى وَفْقِ ما اتَّفَقُوا عَلَيْهِ، فَإِنَّهُ مَعَ وَجودِ ذَلِكَ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الاتِّفَاقُ أَحَدَ هَذِهِ الأُمُورِ، فَلا يَكشِفُ اتِّفَاقَهُمْ عَنِ وَجودِ دَليلٍ آخَرَ وَراءَ ذَلِكَ.

نَعَمْ: لَوْ كانَ الإِتِّفَاقُ مُستَمَرًّا مِنْ زَمانِ الصَّحابةِ المُعاصِرِينَ لِالأُمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كَزَراةِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسَلِّمٍ إِلَى زَمانِ أربابِ الفِتنِ إِلَى زَمانِ المُتأخِّرِينَ، فَهُوَ يَكشِفُ كَشْفًا قَاطِعًا عَنِ رِضَى المَعصُومِ بِذَلِكَ، وَ لا يُلْتَمَتُ إِلَى القاعِدَةِ أَوْ الأَصْلِ المَوافِقِ، إِلاَّ أَنْ تَحْصِيلُ مِثْلِ هَذَا الاتِّفَاقِ بِمِثْلِ لا سَبيلَ إِلَيْهِ، بَلِ القَدْرُ المُمكنُ هُوَ تَحْصِيلُ الاتِّفَاقِ مِنْ زَمانِ أربابِ الفِتنِ؛ وَ هَذَا الاتِّفَاقُ لا يَكشِفُ عَنِ نَفْسِ رِضاةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَلِ أَقصاهُ أَنَّهُ يَكشِفُ عَنِ وَجودِ

دَلِيلٌ مُعْتَبَرٌ عِنْدَ الْكُلِّ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْمَوْرِدِ أَصْلٌ أَوْ قَاعِدَةٌ، فَإِنَّهُ لَا يُمَكِّنُ الْاِتِّفَاقُ فِي الْفَتَوَى اقْتِرَاحًا بِإِلْمَدْرَكٍ.

وَمَا ذَكَرْنَا ظَهَرَ: مَا فِي عَدِّ الْإِجْمَاعِ دَلِيلًا بِرَأْسِهِ فِي مُقَابِلِ الْأَدَلَّةِ الثَّلَاثَةِ الْأُخْرَى، فَإِنَّهُ عَلَى جَمِيعِ الْمَسَائِلِ لَا يَكُونُ الْإِجْمَاعُ مُقَابِلًا لِلسُّنَّةِ. نَعَمْ: بِنَاءٍ عَلَى مَا قَرَّبْنَاهُ مِنَ الْمَسَلِّكَ يَكُونُ التَّقَابُلُ بَيْنَ الْإِجْمَاعِ وَالسُّنَّةِ تَقَابُلَ الْإِجْمَالِ وَالتَّفْصِيلِ، فَإِنَّ الْإِجْمَاعَ يَكْشِفُ عَنْ وُجُودِ دَلِيلٍ عَلَى الْإِجْمَالِ^۱.

مفاد کلام مرحوم نائینی (ره) بر نفی اعتبار طرق مفروضه و مطروحه حجیت اجماع است، و چنانچه مذکور شد فقط بر اجماع منعقد از زمان صحابه ائمه علیهم الصلوة و السلام تا زمان صاحبان فتوا نظر دارند، البته آن هم در جایی که این اجماع مستند به اصل و یا قاعده کلیه و امثالهما نباشد؛ و بر فرض تحقق چنین اجماعی می توان حکم به حجیت آن بالملازمة العادیة نمود، و انّی 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 می تواند قرار گیرد؟ و تازه اگر چنین مطلبی وجود خارجی داشته باشد این خود کشف از یک ضرورت و وضوح مسئله و حکم شرعی را می کند، و کسی در این مطلب شبهه ای ندارد.

علیّ ایّ حال بیان مرحوم نائینی قدس سرّه

^۱ فوائد الاصول، ج ۳، طبع سنگی، ص ۵۳.

مانند بیان مرحوم کمپانی (ره) ناظر به عدم حجیت اجماع بر اساس مبانی مذکوره و طرق مشهوره می باشد.

اعتقاد مرحوم محقق عراقی نسبت به بعضی از

انواع اجماع

و اما مرحوم محقق عراقی (ره) پس از ردّ جمیع وجوه مذکوره در اجماع نسبت به بعضی از خصوص اجماعات بدون توجه به حیثیت مبنائی آن، و صرفاً به لحاظ شرایط خاصّ آن استظهار اعتبار و حجیت نموده است و می فرماید:

ولکنّ التّحقیق فی المسأله التّفصیل فی الإجماع المَحکّیه حَسَبِ اِخْتِلَافِ المَبانی فی حُجّیه الإجماع المَحصّل، من باب التّضمّن أو قاعده اللّطف أو

الحدس و نحو ذلك. فما كان منها في أواخر الغيبة الصغرى و أوائل الغيبة الكبرى كالأجماعات الواقعة في كلمات مثل الكليني و الصدوقين و المفيد و السديد و نظرائهم قدس الله أسرارهم ممن أمكن في حقهم عادة الوصول إلى الإمام عليه السلام لا بأس بالأخذ به، حيث إنه بعد ما أمكن في حقهم أن يكون دعواهم اتفاق الأمة الظاهر في دخول المعصوم عليه السلام فيهم مستندة إلى الحس يكون دعواهم الاتفاق المتضمن لقول المعصوم حجة فيشملة أدلة حجية الخبر، فإن من المعلوم كفاية مجرد احتمال كونه عن حس في حجته من غير حاجة إلى إحراز حسيته، بل وإن فرض استناد ذلك إلى الحدس فهو من الحدس القريب من الحس؛ فإن استكشاف قول الإمام عليه السلام أو رأيه و إن كان بطريق الحدس ولكنه من جهة الملازمة العادية بين اتفاق المجمعين الذين فيهم السفراء على حكم و بين رأي الإمام عليه السلام يكون ذلك من الحدس القريب من الحس نظير الإخبار بالشجاعة و العدالة باعتبار لوازمها المحسوسة العادية؛ و منه يظهر الحال في الإجماعات المنقولة لنا عن مثل هؤلاء فإتمها مشمولة لأدلة حجية الخبر.¹

راقم سطور گوید: در بیان محقق عراقی (ره)

مواردی از تأمل و تدبّر بچشم می خورد که تلوّاً

معروض می گردد:

مواردی از تأمل در کلام و استدلال مرحوم

محقق عراقی

اولاً: گرچه ایشان به نوعی در نگرش به

اجماعات منقوله در زمان قریب العهد به غیبت صغری

آنرا تلقی به حسّ قبول نموده است و تمسک به آنها را

به عنوان دلیل مستقلّ فقهی بلامانع پنداشته، لیکن از

تأمل در عبارات ایشان استظهار ظهور نوعی را در

دخول رأی امام علیه السلام در زمره مجمعین می توان

به دست آورد؛ و عبارت: **مِثْلِ الْكَلِينِي وَ الصَّدُوقِيْنَ وَ**

¹ نهاية الأفكار، ج ۳، ص ۹۷.

المُفِيدِ و السَّيِّدِينَ و نُظْرَائِهِمْ قَدَّسَ اللهُ أَسْرَارَهُمْ مِمَّنْ
أَمْكَنَ فِي حَقِّهِمْ عَادَةً الْوَصُولُ إِلَى الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
ناظر به همین معنا است.

و بناءً علیهذا ملاک در حجیت اجماع نزد
ایشان تحقق صغری و مصداقیّت این نوع از
اجماعات برای کبرای کلی 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 همان طور که بارها و بارها معروض گردید هیچ فردی منکر اعتبار و حجّیت اجماع بر فرض انکشاف از رأی امام علیه السّلام نمی باشد، و تمام محطّ بحث و محلّ نزاع در تحقّق مصداق این کلیّ براساس اختلاف مبانی در حجّیت اجماع می باشد؛ و أنّی لَنَا بِإِثْبَاتِ ذَلِكَ.

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

ثالثاً: در کجای کتب رجال و تراجم این مطلب ذکر شده است که این فقهاء - رضوان الله علیهم - موفّق به تشرّف خدمت حضرت ولیعصر ارواحنا فداه می شدند و از ایشان اخذ حکم می نمودند؟! بلی نسبت به مرحوم شیخ مفید در بعضی از موارد خاصّه عنایت و الطاف حضرت علیه السّلام شامل حال ایشان می گردیده است؛ چه اینکه برای سایر افراد از فقهاء و غیر فقهاء نیز در

طول تاریخ غیبت کبریِ اِلیِ زماِننا هذا نیز این مطلب
بچشم می خورد، و حتّی بیش از امثال شیخ مفید (ره)
مانند مرحوم سیّد بحرالعلوم اعلیٰ الله درجته که
استمرار تشرّف آن بزرگوار خدمت حضرت بقیّة الله
أرواحنا لتراب مقدّمه الفداء أظهر من الشمس فی
رائعة النهار بوده است، و عالم و عامی بر این مسئله
اعتراف و اذعان نموده اند.

رابعاً: تشرّف به حضور امام علیه السّلام
دلیلی بر اخذ احکام شرعیّه و آراء فقهیّه از آن
بزرگوار نمی باشد؛ زیرا همان طور که مبسوطاً این
مطلب گذشت تکلیف و وظیفه شیعه در زمان غیبت
امام علیه السّلام در عمل به همین ادلّه و اجرای
اصول و قواعد فقهیّه و رعایت احتیاط در موارد
مخصوصه می باشد، چنانچه این مسئله از ناحیه خود
حضرت علیه السّلام به افرادی که موفق به تشرّف
خدمتش گردیده اند 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 قاعده لطف و غیره (آنهم با هزار اشکال و ایراد) تمسّک کرده‌اند؛ درحالی‌که خود آنها در همان ازمنه وجود داشته و نسبت به کیفیت 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 کلیه بوده است؟ و چگونه به خود اجازه داده‌اند که با وجود دسترسی به حکم فقهی از ناحیه امام علیه‌السلام جهت ابلاغ و اعلان آن به نسلهای آتی فقاهاست 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 ارایه دلیل می‌دانسته‌اند و در کتب مدوّنه خویش ثبت می‌نموده‌اند؛ حتی در صورت اختلاف در فتوا نیز از بیان فتوای سابق خود صرف نظر

نمی‌نموده‌اند، تحفظاً للأصول و القواعد و رعاية للأمانة في المدارك و الأنظار.

سابعاً: چگونه با وجود حضور و تشرّف خدمت امام عليه السلام اصدار فتاوی مختلفه و ادّعی اجماع‌های متعارضه و متناقضه در کتب آنها بچشم می‌خورد، و حتی فقهاء متأخر از آنها با وجود چنین احتمالی فتوا بر خلاف اجماع مدّعی 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 حتی از اصحاب ائمه عليهم السلام تا وقتی که إحراز کاشفیت از رأی و فتوای امام عليه السلام 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 مدّعی آنان صادر می‌شود؟!

و وجود سفراء امام عليه السلام در زمره 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 مدونه بوده‌اند، و چه بسا 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، در حالی که مسئله نسبت به امام علیه السلام صورت دیگری دارد و تکلیف و وظیفه او قطعاً متفاوت خواهد بود.

انتقاد مرحوم آیه الله خوئی از اجماع مدعی در

کلام سیّد مرتضی

و جالب توجه اینکه: همین اجماعی را که محقق عراقی (ره) از امثال سیّد مرتضی (ره) دلیل بر وثاقت و اعتبار به جهت قرب عهد آنها با زمان غیبت صغری می‌داند مرحوم آیه الله خوئی (ره) به شدت مورد نقد و انکار قرار داده، می‌فرماید:

و أَوْهَنُ مِنْهُ الْإِجْمَاعُ الْمُدَّعَى فِي كَلَامِ السَّيِّدِ الْمُرْتَضَى، فَإِنَّهُ كَثِيرًا مَا يَنْقُلُ الْإِجْمَاعَ عَلَى حُكْمٍ يَرَاهُ مَوْرِدَ قَاعِدَةٍ أُجْمِعَ عَلَيْهِ، أَوْ مَوْرِدَ أَصْلٍ كَذَلِكَ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ مَوَارِدِ تِلْكَ الْقَاعِدَةِ أَوْ الْأَصْلِ حَقِيقَةً، كَدَعَاؤِهِ الْإِجْمَاعَ عَلَى جَوَازِ الْوُضُوءِ بِالْمُضَافِ اسْتِنَادًا إِلَى أَنَّ أَصَالََةَ الْبَرَاءَةِ مِمَّا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الْعُلَمَاءُ، مَعَ أَنَّهُ لَا قَائِلَ بِهِ فِيهَا نَعْلَمُ مِنْ فُقَهَاءِ الْإِمَامِيَّةِ، وَ لَيْسَ الشَّكُّ فِي جَوَازِ الْوُضُوءِ بِالْمُضَافِ الْمُضَافِ مِنْ مَوَارِدِ أَصَالََةِ الْبَرَاءَةِ. وَ كَذَا الْحَالُ فِي الْإِجْمَاعِ الْمُدَّعَى فِي كَلِمَاتِ جَمَاعَةٍ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ الْمَبْنِيِّ عَلَى الْحَدْسِ بِرَأْيِ الْمَعْصُومِ مِنْ اتِّفَاقِ جَمَاعَةٍ مِنَ الْفُقَهَاءِ، إِذَا مُلَازِمَةٌ بَيْنَ هَذَا الْإِتِّفَاقِ وَرَأْيِ الْمَعْصُومِ بِوَجْهِ.

نعم لو علم استناد ناقل الإجماع إلى الحسن، كما إذا كان معاصراً للإمام عليه السلام و سَمِعَ مِنْهُ الْحُكْمَ، فَتَقَلَّهْ بِلَفْظِ الْإِجْمَاعِ، فَلَا تَجَالُ لِلتَّوَقُّفِ فِي الْأَخْذِ بِهِ وَ كَانَ مَشْمُولًا لِأَدَلَّةِ حُجِّيَّةِ الْحَبْرِ بِلَا إِشْكَالٍ، إِلَّا أَنَّ الصَّغْرَى لِهَذِهِ الْكُبْرَى غَيْرُ مُتَحَقِّقَةٍ، بَلْ نَقَطِعُ بِعَدَمِهَا؛ فَإِنَّا نَقَطِعُ بِأَنَّ الْإِجْمَاعَاتِ الْمَنْقُولَةَ فِي كَلِمَاتِ الْأَصْحَابِ غَيْرِ مُسْتَنْدَةٍ إِلَى الْحَسَنِ، وَ نَرَى أَنَّ نَاقِلِي الْإِجْمَاعِ مِمَّنْ لَمْ يُدْرِكْ زَمَانَ الْحُضُورِ. وَ أَمَّا زَمَانُ الْغَيْبَةِ فَادَّعَاءُ الرَّوِّيَّةِ فِيهِ غَيْرُ مَسْمُوعٍ مَعَ أَنَّهُمْ أَيْضًا

و اما آنچه که موجب حیرت می شود اینک:

با وجود اعتراف مجمعین بر استناد

^۱ مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۳۶.

آن به اصل و قاعده و لو فی غیر محلّه و بدون تفوّه
 به استناد به شخص امام علیه السّلام، باز می بینیم
 امثال محقق عراقی (ره) در مقام استدلال و اتّخاذ آنها
 به عنوان یک دلیل مسلم الاعتبار و الحجّیّه هیچ
 اشکال و ایرادی را در تمسّک به آنها نمی بینند،
 در حالی که با وجود مشاهده چنین اجماعاتی
 همان طور که مرحوم آقای خوئی (ره) متذکر شدند،
 چطور انسان می تواند دیگر به آنها نگاهی بیندازد،
 فضلاً از اینکه بخواهد در اطراف حجّیت و استناد
 آنها به معصوم علیه السّلام بحث و تامل کند؟

اشکالات مرحوم آیه الله خوئی بر کلام محقق

عراقی

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

ثُمَّ إِنَّ بَعْضَ الْأَعْظَمِ التَّرَمَّ بِحُجَّةِ الْإِجْمَاعِ الْمَنْقُولِ فِي كَلِمَاتِ الْقُدَمَاءِ، بِدَعْوَى أَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ
 يَكُونَ مُسْتَنْدَهُمْ هُوَ السَّمَاعُ مِنَ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامِ، وَلَوْ بِالْوَاسِطَةِ، لِقُرْبِ عَصْرِهِمْ بِزَمَانِ
 الْحُضُورِ، فَصَمُّوا إِلَى قَوْلِ الْمَعْصُومِ أَقْوَالَ الْعُلَمَاءِ، وَنَقَلُوهُ بِلَفْظِ الْإِجْمَاعِ، فَيَكُونُ نَقْلُ الْإِجْمَاعِ
 مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْقِسْمِ الثَّانِي مِنَ الْإِخْبَارِ، وَهُوَ مَا كَانَ الْإِخْبَارُ عَنْ أَمْرِ حِسِّيٍّ، مَعَ احْتِمَالِ
 أَنْ يَكُونَ الْإِخْبَارُ بِهِ مُسْتَنْدًا إِلَى الْحَدْسِ، وَ أَنْ يَكُونَ مُسْتَنْدًا إِلَى الْحِسِّ، وَ قَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ هَذَا
 الْقِسْمَ مِنَ الْإِخْبَارِ حُجَّةٌ بِسِيرَةِ الْعُقَلَاءِ، بِاعْتِبَارِ أَنَّ ظَاهِرَ الْإِخْبَارِ عَنْ أَمْرِ حِسِّيٍّ يَدُلُّ عَنْ كَوْنِهِ
 مُسْتَنْدًا إِلَى الْحِسِّ، فَيَكُونُ حُجَّةً. وَ بِالْجُمْلَةِ احْتِمَالُ كَوْنِ الْإِخْبَارِ مُسْتَنْدًا إِلَى الْحِسِّ كَافٍ فِي
 الْحُجَّةِ بِنَاءِ الْعُقَلَاءِ؛ هَذَا مُلَخَّصُ كَلَامِهِ بِتَوْضِيحٍ مَنَّا.

و فيه أولاً: إنّ هذا الإحتمال أی استناد القُدَمَاءِ فِي نَقْلِ الْإِجْمَاعِ إِلَى الْحِسِّ احْتِمَالٌ مَوْهُومٌ جَدًّا،
 بِحَيْثُ يَكَادُ يَلْحَقُ بِالتَّخْيِيلِ فَلَا جَمَالَ لِلِاعْتِنَاءِ بِهِ. وَ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ أَنَّ احْتِمَالَ كَوْنِ الْإِخْبَارِ
 مُسْتَنْدًا إِلَى الْحِسِّ كَافٍ فِي حُجَّتِهِ إِنَّمَا هُوَ فِيهَا إِذَا كَانَ الْإِحْتِمَالُ عَقْلَانِيًّا، لِالاحْتِمَالِ الْبَعِيدِ غَايَةَ
 الْبُعْدِ الْمُلْحَقُ بِأَمْرِ خِيَالِيٍّ.

و ما يَظْهَرُ بِهِ بَعْدَ هَذَا الْإِحْتِمَالِ وَ كَوْنِهِ مَوْهُومًا أَمْرَانِ: أَحَدُهُمَا، تَتَّبِعُ إِجْمَاعَاتِ الْقُدَمَاءِ كَالشَّيْخِ

الطُّوسِيَّ (ره) و السَّيِّدِ المُرْتَضَى (ره) إِذْ قَدْ عَرَفَتَّ اسْتِنَادَ الأَوَّلِ فِي دَعْوَى الإِجْمَاعِ إِلَى قَاعِدَةِ
اللُّطْفِ لِإِلَى الحِسِّ مِنَ المَعصومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَوْ بِالْوِاسِطَةِ، وَ اسْتِنَادَ الثَّانِي إِلَى أَصْلِ أَوْ
قَاعِدَةٍ كَانَ تَطْبِيقُهَا

بِنَظَرِهِ، فَلَوْ لَمْ نَدَّعِ الْقَطْعَ بِعَدَمِ اسْتِنَادِهِمَا إِلَى الْحَسِّ مِنَ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَوْ بِالْوَاسِطَةِ، لِأَقَلِّ مِنْ عَدَمِ الْإِعْتِنَاءِ بِاحْتِمَالِ الْاسْتِنَادِ إِلَى الْحَسِّ.

ثانیهما: إِنَّهُ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ كَانَ الْمُتَعَيَّنُ هُوَ النَّقْلُ عَنِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، كَبَقِيَّةِ الرَّوَايَاتِ لِانْقِلَابِ الْإِجْمَاعِ، فَإِنَّ نَقْلَ الْإِجْمَاعِ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ كَاشِفًا عَنِ قَوْلِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعَ كَوْنِ نَفْسِ قَوْلِ الْمَعْصُومِ مَحْسُوسًا لَهُ وَلَوْ بِالْوَاسِطَةِ يَكُونُ شَبِيهًا بِالْأَكْلِ مِنَ الْقَفَاءِ.

و ثَانِيًا إِنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِ ذَلِكَ وَ أَنَّ إِجْمَاعَ الْقَدَمَاءِ مُسْتَنَدٌ إِلَى الْحَسِّ بِالْوَاسِطَةِ فَيَكُونُ الْإِجْمَاعُ الْمَنْقُولُ مِنْهُمْ بِمَنْزِلَةِ رِوَايَةِ مُرْسَلَةٍ وَ لَا يَصِحُّ الْاعْتِيَادُ عَلَيْهِ، لِعَدَمِ الْمَعْرِفَةِ بِالْوَاسِطَةِ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامِ، وَ عَدَمِ ثُبُوتِ وَثَاقَتِهَا. فَتَحَصَّلَ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ فِي الْمَقَامِ أَنَّهُ لَا مُمَازَمَةَ بَيْنَ حُجَّةِ خَيْرِ الْوَاحِدِ وَ حُجَّةِ الْإِجْمَاعِ الْمَنْقُولِ بِوَجْهِ^۱.

نتیجه بیان مرحوم خوئی (ره) اینکه: عمل به

اجماع منقول جز تمسک به امر واهی و خیالی چیز دیگری نخواهد بود، و استناد اجماع به معصوم علیه السلام امری موهومی و تخیلی می باشد. بنابراین حجیت اجماعات منقوله چه از فقهاء قریب العهد به زمان غیبت کبری و چه از متأخرین آنان، مرفوض و از درجه اعتبار بکلی ساقط می باشد، و تمسک به اجماعات منقوله در طریق استنباط و عمل به اجتهاد و تمسک به دلیل غیر موجّه و مردود خواهد بود، و فتوای متحصّل از آن از درجه اعتبار ساقط می باشد.

استدلال مرحوم آقای خوئی (ره) مبنی بر

عدم حجیت اجماع منقول ناظر به جنبه اخباریّت آن و عدم واجدیّت شرایط اعتبار خبر واحد بوده است؛ گرچه ضمناً به اصل حجیت اجماع محصّل نیز پرداخته و اعتبار آن را مورد خدشه و انتقاد و انکار قرار داده اند، لیکن پس از این بیان مذکور در خود اجماع محصّل نیز بحث نموده آن

^۱ مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۳۷.

را غیر معتبر و فاقد حجّیت شمرده‌اند و
می‌فرمایند:

فَتَحَصَّلَ بِمَا ذَكَرْنَاهُ فِي الْمَقَامِ أَنَّهُ لَمْ يُسْتَنْدَ حُجَّةَ الْإِجْمَاعِ أَصْلًا، وَأَنَّ الْإِجْمَاعَ لَا يَكُونُ حُجَّةً، إِلَّا أَنْ تُخَالَفَةَ الْإِجْمَاعَ الْمُحَقَّقَ مِنْ أَكْبَرِ الْأَصْحَابِ وَأَعَظَمِ الْفُقَهَاءِ بِمَا لَانْتَجَرْتُ عَلَيْهِ، فَلَا مَنَاصَ فِي مَوَارِدِ تَحْقُقِ الْإِجْمَاعِ مِنَ الْإِلْتِزَامِ بِالْإِحْتِيَاظِ اللَّازِمِ، كَمَا التَّزَمْنَا بِهِ فِي بَحْثِ الْفِقْهِ.^۱

در این بیان ایشان صراحتاً حجیت اجماع را

به طور کلی انکار نموده، آن را فاقد ارزش و اعتبار شرعی می‌شمرند و حقّ مطلب را به طور واضح و بین‌ادامی نمایند؛ فَلِلَّهِ دَرُّهُ وَ عَلَيْهِ أَجْرُهُ، رحمة الله تعالى رحمة واسعة.

انتقاد به کلام آیه الله خوئی در لزوم رعایت

احتیاط در مقام فتوا به واسطه اجماعات منقوله

لیکن نکته مهمی را که پس از این متذکر می‌شوند، و آن لزوم رعایت احتیاط در مقام فتوا به واسطه 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 لغویت و عدم اعتبار اجماع فتوا

داده است، با عبارت: أَنَّهُ لَمْ يُسْتَنْدَ حُجَّةَ الْإِجْمَاعِ أَصْلًا،

و أَنَّ الْإِجْمَاعَ لَا يَكُونُ حُجَّةً، می‌تواند در مقام فتوا برای

^۱ مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۴۱.

آن ارج و قیمتی قائل شود، و آن هم بنحو احتیاط لازم

او را در ردیف سایر ادله محسوب نماید؟!!

البته شکی نیست که رعایت احتیاط در موارد
محرزه بنحو لزوم و در سایر موارد بنحو
استحباب مطلبی است که عامه فقهاء بدان
معترف و ملتزم اند؛ و چنانچه اجتماعات منقوله
در محط محکیات خود منافاتی با ادله و حجج
شرعیّه نداشته باشند، و جمع بین ادله و آنان به
رعایت احتیاط ممکن باشد هیچ اشکال و ایرادی
بمیان نخواهد آمد، کما التزمنا به و فی سایر
الموارد، حتی این لحاظ نسبت به فتوای برخی از
بزرگان و اعظام از فقهاء امامیه بسیار ممدوح و
مستحسن است گرچه جماعی نیز محقق نشده
باشد، و هر فقیهی با توجه به مرتکزات ذهنی
خود نسبت به بعضی از فقهاء - رضوان الله
علیهم - تمایزاتی را قائل و بدان حساسیت نشان
می دهد، و آراء

آنها را با تأمل و دقت 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.

اما آنچه که موجب تشویش خاطر و نگرانی یک فقیه است اینست که در صورت تباین و تضاد بین ادله اجتهادیّه و بین معاهد اجماع، دیگر رعایت احتیاط به چه صورتی محقق خواهد شد؟

آیا اگر ادله 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 تخیری قائم گشت، مقتضای احتیاط در اینجا چگونه خواهد بود؟ آیا می‌توان فتوا به استحباب آن داد و از ادله شرعیّه صرف نظر نمود؟ کسی که معتقد است تمامی این اجتماعات از حیث حجّیت ساقط و هیچ ارزشی در مقام استنباط برای فقیه ندارند، چطور می‌تواند حکم به لزوم احتیاط و اخذ به مفاد و مدلول اجتماعات را در مقام عمل و انقیاد بنماید؟

و یا مثلاً اگر ادله 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 الطمس 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 مترتبه بر بلوغ را از امثال حد و قصاص و غیره بر طفل نه ساله جاری نمود؟! آیا این معنای رعایت احتیاط در اخذ به اجماع و فتوای فقهاء است؟^۱

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 ادله بر طهارت کجا خواهد رفت؟ و فقیهی که در نزد او عدم انفعال ماء بئر به واسطه ادله به اثبات رسیده است در قبال این اجماع چه خواهد کرد؟ اگر بخواهد بنا به فرمایش شما جانب اجماع را بگیرد پس باید ادله را بکناری نهاده، از مفاد و حجیت آن صرف نظر کند، و اگر به ادله عمل نماید عملاً جایی و واقعی برای اجماع نهاده است.

^۱ گرچه در برخی از روایات بر لزوم قیام به تکالیف برای اطفال و مراقین تأکید شده است، ولی کاملاً واضح و روشن است که مقصود صرفاً جنبه تمرین و استیناس با تکالیف مد نظر شارع بوده است نه قیام به عبادات به طور جد و واقعی.

در اینجا است که تناقض و تضاد آشکار و بین، بین نتیجه و محصول بحث در مبانی استنباط و اصول با وقوع فقیه در معركة فتوا و اجتهاد، و در نتیجه تسلیم شرایط و جوّ فقاہت بچشم می خورد، و این همان خطری است که بارها و بارها در خلال این رساله بدان تذکر می دادیم، و فقهاء بزرگوار و فضلاء گرام را از وقوع در آن بر حذر می داشتیم؛ و کلام متین و استوار مرحوم محقق بحرانی - رحمة الله علیه - به همین نکته و مسئله فوق العاده 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 همه اصناف و ملل و نحل اذعان می نمایم، در حالی که شاید در هیچ تألیفی و هیچ کتاب استدلالی فقهیّه ای اجماعی به این وسعت و قوّت بر نجاست غیر مسلمین از کفار و مشرکین اقامه نشده باشد. حال با توجه 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 عهده ناقلین و محصلین آن سپرد، و نسبت به ادلّه 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
اهل بیت 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 دیدن عامّه در اخذ به فتاویٰ فقهاء اربعه در قبال متابعت از سنت و سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است؛ همانهایی که با شعار و ندای وا سنّه عمراه اذکار اذان و اقامه و کیفیت صلاة تراویح و جواز متعه و عمره تمتّع و دهها مورد دیگر را تغییر دادند، و عملاً و قولاً به مقابله با سنن قطعیه و سیره متّبعه و ملزمه از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برخاستند، و حقایق احکام الهیه و شریعت منزله از جانب مبدأ وحی را مطرود و منکوب نمودند، و اتّخذوا آیات الله هُزُواً و استکبروا عنها، و به توصیه 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 محصل و

منقول

باری آنچه از مجموع مباحث در مسئله حجّیت اجماع محصل و بالتّبع اجماع منقول آن

به دست آمده است اینست:

اولاً: این مسئله به هیچ وجه سابقه‌ای در فقه شیعه، چه در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و چه در زمان ائمه 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 مسلم و منزل من عند الله نسبت به وصایت و خلافت و حکومت و ولایت مولی الموالی صاحب ولایت کلیه کبرای الهیه، ابوالائمه المعصومین حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیهم السّلام اقدام به وضع و جعل این اجماع دروغین و فریبنده و مکارانه نمودند، و چنانچه از بسیاری از فقهاء مانند محقق بحرانی و سید مرتضی اعلیٰ الله مقامهما گذشت، شیعه نیز در اثبات حجّیت فتاوا و احکام شرعیّه خود از آنان اقتباس و به آنان تأسی نمودند، و تا آنجا به پیش رفتند که آن را مقابل ادله شرعیّه و حجج فقهیّه مأثوره از ائمه هدی صلوات الله علیهم اجمعین قرار داده، بدان عمل نمودند.

ثانیاً: هیچ یک از طرق مثبتة اجماع، چه بر اساس قاعده لطف و چه دخولی و

یا حدسی از اعتبار و شأنیت استدلال و اناره
طریق برخوردار نبوده و محکوم به رفض و بطلان
می‌باشند.

ثالثاً: وجوهی را که به عنوان تأیید برای
اجماع محصل نسبت به متقدمین از اصحاب بر
شمرده‌اند تماماً عاری از حقیقت و مشحون به تخیل 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 شک و
تردید را نسبت به استقامت و متانت و استحکام
اجماعات محکیه باقی نمی‌گذارد؛ و نیز استدلال
فقهاء بر اجماعاتی که مبتنی بر تمسک به اصول
عملیه و قواعد کلیه فقهیه حتی بر خلاف مفاد و
مجرای آنهاست - چنانچه گذشت - مطلب را برای
باحثین و فاحصین روشن‌تر و آشکارتر می‌نماید، و
اعتماد آنان را نسبت به نقل اجماعات از فقهاء
گذشته بکلی سلب می‌نماید، و هرچه بیشتر موجب
تحیّر و استغراب آنان می‌گردد.

خامساً: نفس اختلاف مبانی فقهاء در کیفیت

حجّیت اجماع خود دلیلی بر عدم حجّیت آن خارجاً و عیناً و عندالاصحاب می باشد؛ زیرا اگر مسئله ای به این اهمّیت و عظمت در زمان ائمّه علیهم السّلام ثابت و لا یتردّد بوده است، دیگر چه لزومی برای اقامه دلیل و اثبات حجّیت آن آنهم با هزار من سریش می باشد؛ مضافاً به اینکه هر کدام از ارباب طریقه خاصّه، دیگری را مورد نقد و متّهم به عدم استقامت طریقه او می نموده است. و این نکته بسیار قابل تأمل و دقّت است.

سادساً: کیفیّت بحث در مسائل فقهیّه و نحوه بر خورد فقهاء - رضوان الله علیهم - با ادلّه شرعیّه و سپس توجه به اجماع محکی در آن مسئله خود دلیل محکمی است بر عدم اعتبار آن، چنانچه بر اهل نظر و رأی مخفی نمی باشد، و قدری از آن نیز در طیّ مباحث گذشته ذکر شد.

سابعاً: عدم توجه بسیاری از فقهاء نسبت به اجماعیّات به داعی استناد آنها به اصل یا اماره، از کیفیّت تکوّن آنها و معرفی ماهیّت و هویت اجماعات پرده بر می دارد،

و در ارتباط با سایر معاهد اجماع از نحوه تصور و نظره حاکی و ناقل آن خبر می‌دهد، و توجیه معاهد اجماع به شهرت فتوائی چیزی را تغییر نخواهد داد. فقهی که در معاهد اجماعات خود به اصل و یا مقتضای اماره‌ای تمسک می‌کند حال او روشن و طرز فکر و استنباط او مشخص است، و در این صورت دیگر چه جای اعتبار برای اجماعات منقوله او وجود خواهد داشت.

ثامناً: از تورق کتب معهوده در بیان مسئله اجماع به دست می‌آید که جمیع محتجین به آن در مقام بحث و استدلال نظر به کاشفیت از رأی و فتوای معصوم علیه السلام دارند، لیکن کلام در کیفیت انکشاف و نحوه طریقت آن است، و هیچ‌یک از فقهاء سلفاً و خلفاً قائل به موضوعیت و استقلال آن نبوده، و در صورت عدم کشف هیچ ارزش و اعتباری را برای آنان قائل نمی‌باشند. ما نیز نسبت به جهت و حیثیت کاشفیت همین عقیده و نظر را داریم؛ و اگر چنانچه از اجماعی به واسطه قرائن و شواهد متقنه و موجبه یقین و اطمینان برای فقهی این جهت محرز گردد شکی 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 شکی در لغویت و بی‌اعتباری آن باقی نمی‌ماند، مانند سایر طرق و امارات؛ و این مسئله در غیر اجماع نیز وارد است، و چه بسا 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 موقعیت تقوی و ورع و شؤون فقهیّه و عظمت و بزرگواری فقهاء بزرگوار - رضوان الله علیهم اجمعین - از صدر مقام إفتاء تا کنون نباید موجب تنزّل حیثیت 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 تفکر 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 توجه به منابع وحی و مبدأ تشریح نمی‌شناسد. رعایت ادب نسبت به ساحت بزرگان و حمله شرع بجای خود ممدوح و محفوظ، و متابعت و انقیاد محض بر محوریت ولایت اهل بیت عصمت به نحوی که هیچ هدفی جز تبیین مبانی نورانی آنان و هیچ مقصدی جز اظهار و اعلان و تبلیغ مکتب و مرام آنان نباید باشد نیز همواره و جهت حرکت و سکون و تفکر 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 تذکر و تنبّه در مجامع فقهی و مدارس اجتهاد و فقاہت است اینکه: قبل از ورود در بحث‌های فقهی و فحص از ادلّه و حجج شرعیّه، اولاً بلا اوّل، فوراً استاد به سراغ تأسیس اصل حاکم رفته و با این فرض که در صورت قصور و عدم تمامیت 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 ادله و مبانی آشنا نکرده بذر
خلاً 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
محصل از اوّل آن‌طور که باید و شاید با اصول
حقایق احکام و ملاکات شرعیّه انس و الفت پیدا
کند؛ و چه بسا 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 عصبیت و
انانیّت و خودباختگی در قبال شخصیت‌های کاذب
در مقابل شخصیت امام علیه السّلام است. حدّ
او ترس و خوف از دست دادن منافع و مصالح
دنیوی و عالم غرور و ضلالت است. برای یک
عالم شیعی و فقیه مکتب اهل بیت علیهم السّلام
فقط امام معصوم علیه السّلام حجّیت و سندیّت
دارد و بس! و تمامی علماء و فقهاء - رضوان الله
علیهم - از صدر اسلام تا انتهای عالم شرع و
تکلیف ریزه‌خوار سفره 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 شخصیت‌ها به

هر مقدار و هر مرتبه در قبال شخصیت 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.^۱

^۱ حقیر در اینجا به مناسبت حال، به یاد قضیه مرحوم علامه طباطبائی قدس
الله نفسه الزکیّه افتادم که چگونه پس از اشتغال به توضیح و نقد مطالب کتاب
نفیس بحار الأنوار از ادامه آن به واسطه ایجاد فضای اختناق و خوف دست
برداشته، و آن را تا جلد هفتم به اتمام نرسانده به انتها در آوردند.

این جانب مراتب تأثر و تأسف شدید خود را نمی‌توانم پنهان کنم در آنچه
که بر جامعه علمی ما به واسطه تحمیل فشار و ایجاد جو نامساعد بر مرحوم
علامه طباطبائی جهت این تعلیقه وارد گردید؛ أسفا و هزار بار أسفا از این
ابتلائات که این ضایعه علمی را بر حوزه‌های ما فرود آورد و ما را از این
نعمت عظمی و حیاتی محروم ساخت. البتّه این بنده نیز در ضمیر و قلب
خود از نفس قدسی و ملکوتی آن بزرگ‌مرد قویاً گله‌مندم، و توقع آن را
داشتم که ایشان گرچه ظاهراً به واسطه همان مسائل و توهمات عامیانه
نتوانستند به طبع و نشر آن مطالب نفیس قیام و اقدام نمایند، لیکن ایشان
می‌توانستند با استمرار آنها و سپس نشر در موقعیت مناسب، ما را از این
فیض عظیم محروم نمایند؛ والله العالم بحقائق الاحوال.

فصل ششم: مختصری دربارهٔ شهرت

فتوائی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پس از پایان بحث و بیان خلاصه و محصل مسئله اجماع، مناسب است مختصری درباره مسئله شهرت فتوائی و میزان تأثیر آن بر روند اجتهاد ایراد شود تا مطلب ناتمام نماند و بحث و فحص در مسئله اجماع از جمیع زوایا و محال مربوطه شده باشد.

مسئله اندراج اجماع در شهرت فتوائی ناشی از ترکیب دو عنصر، یکی نقل اجماعات عدیده از قبل فقهاء شیعه در طی قرون و اعصار، و دوّم وجود تعارضات و تناقضات بی شمار در معقد اجماع و یا استناد آنها به اصل و یا اماره تحقّق یافته است. وجود فتاوی مخالف مشهور آن را از حوزه تعریف و مفهوم اجماع خارج می کند (گرچه برخی حتی وجود رأی مخالف را منافی تحقّق اجماع ندانسته اند) و آن را در تحت مصادیق ظنّ به حکم و حتی قسم اطمینانی آن به نقل برخی از اعظام در می آورد.

کلام سیّد علی قزوینی در تعلیقه بر معالم و

مسئله شهرت فتوائی

مرحوم سیّد علی قزوینی (ره) در تعلیقه بر

معالم الاصول چنین می فرمایند:

هذا مُضَافًا إِلَى كَثْرَةِ الْمَوْهِنَاتِ الْقَادِحَةِ فِي الْحُجِّيَّةِ بِاعْتِبَارِ اسْتِلْزَامِهَا قُوَّةَ احْتِمَالِ الْخَطَا فِي النُّقْلِ الَّتِي لَا تَنْفِيهِ أَدِلَّةٌ حُجِّيَّةٌ الْحَقِيرِ، وَإِنَّمَا تَنْفِي احْتِمَالِ الْكِذْبِ مِثْلُ تَعَارُضِ الْإِجْمَاعِينَ

الْمَنْقُولِينَ مِنْ نَاقِلٍ وَاحِدٍ فِي كِتَابٍ وَاحِدٍ أَوْ فِي كِتَابَيْنِ، أَوْ مِنْ نَاقِلِينَ مُعَاَصِرِينَ أَوْ مُتَقَارِبِي
الْعَصْرِ، وَمِثْلُ كَثْرَةِ مَا يَتَّفِقُ مِنْ

أَنَّ الْعَدْلَ يَنْقُلُ الْإِجْمَاعَ عَلَى قَوْلٍ فِي مَسْأَلَةٍ ثُمَّ يَعْدِلُ عَنْ هَذَا الْقَوْلِ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ أَوْ فِي كِتَابٍ آخَرَ، وَكَثِيرًا مَا يَنْقُلُهُ فِي الْمَسْأَلَةِ مَعَ اِشْتِهَارِ خِلَافِهِ عِنْدَ الْأَصْحَابِ، أَوْ يَنْقُلُهُ عَلَى قَوْلٍ مَعَ مُخَالَفَةِ غَيْرِ وَاحِدٍ أَوْ جَمْعٍ مِنَ الْأَجْلَاءِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، مِثْلُ كَثْرَةِ مَا يَوْجَدُ فِي كَلَامِ الْمُحَقِّقِ وَالْعَلَامَةِ مِنَ الطَّعْنِ فِي إِجْمَاعَاتِ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ نَاقِلِيهَا كَالْحَلِيِّ وَالسَّيِّدِ ابْنِ زَهْرَةَ وَكَذَلِكَ الشَّهِيدِ وَنُظْرَاؤُهُ.

وَمِنْ ذَلِكَ مَا قَالَ الْمُحَقِّقُ فِي مَوْضِعٍ مِنَ الْمُعْتَبَرِ: «وَمِنَ الْمُفْلَدَةِ مَنْ لَوْ طَالَبْتَهُ بِدَلِيلِ الْمَسْأَلَةِ اسْتَدَّ إِلَى الْإِجْمَاعِ وَ لَيْسَ عِنْدَهُ إِلَّا فِتْنَاوَى الْمَشَايخِ الثَّلَاثِ يَعْنِي السَّيِّدَ وَالْمُفِيدَ وَالطَّوْسِيَّ، فَادَّعَى الْإِجْمَاعَ لِمُجَرَّدِ ذَلِكَ مِنْ جَهَةِ حُسْنِ ظَنِّهِ بِهِمْ وَ بَفْتَاوَاهُمْ». وَ يَطْعَنُ أَيْضًا كَثِيرًا عَلَى الْإِجْمَاعِ الْمَنْقُولِ بِأَنَّهُ إِجْمَاعٌ فِي مَحَلِّ الْخِلَافِ.

وَ إِنْ شِئْتَ لَاحِظِ الْمُعْتَبَرَ فِي مَسْأَلَةِ تَحْدِيدِ الْكُرِّ بِثَلَاثَةِ أَشْبَارٍ وَ نِصْفٍ فِي كُلِّ مِنْ أَبْعَادِهِ الثَّلَاثِ.

وَ لِأَجْلِ بَعْضِ مَا ذَكَرْنَاهُ أَوَّلَ الشَّهِيدِ فِي الذِّكْرَى عَلَى مَا حَكَاهُ صَاحِبُ الْمَعَالِمِ كَثِيرًا مِنْ الْإِجْمَاعَاتِ الْمَنْقُولَةِ بِتَأْوِيلَاتٍ عَدِيدَةٍ مِنْ إِرَادَةِ الشُّهْرَةَ أَوْ عَدَمِ الظَّفَرِ عَلَى الْمُخَالَفِ حِينَ النَّقْلِ، أَوْ إِرَادَةِ الْإِجْمَاعِ عَلَى الرَّوَايَةِ وَ تَدْوِينِهَا فِي كُتُبِ الْحَدِيثِ وَ نَحْوِ ذَلِكَ.

وَ لَكِنْ لَا يَذْهَبُ عَلَيْكَ أَنَّهُ لَا يَلِزَمُ مِمَّا أَنْكَرْنَاهُ مِنْ وَجْهِ الْحُجِّيَّةِ سُقُوطُهُ عَلَى إِطْلَاقِهِ عَنِ الْحُجِّيَّةِ رَأْسًا، بَلْ حَيْثُ أَفَادَ الظَّنُّ بِالْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ يَدْخُلُ فِي عِنْوَانِ الظَّنِّ الْإِطْمِنَانِ الَّذِي نَقُولُ بِحُجِّيَّتِهِ.^١

در این بیان هم چنان که مشهود است پس از

انکار حجیت اجماع به واسطه عدم اعتبار علل

مکونه آن به عنوان دلیل مستقل و حجت شرعی

در قبال کتاب و سنت، از حیث اندراج در تحت

ظن اطمینانی اکتساب حجیت و دلالت را نموده،

و مانند سایر ادله نسبت به آن لحاظ و توجه

می شود. یعنی پس از آنکه ملاک در حجیت

^١ تعلیقه علی معالم الاصول، ج ٥، ص ١٨٨.

اجماع که همان جنبه کاشفیّت آن بود به جمیع طرق مثبتة 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 مسئله شهرت فتوائی با لحاظ ملاک حجّیت از طریق دیگر مورد بحث واقع شده است، و آن نه جنبه کاشفیّت مدّعاة از رأی معصوم علیه السّلام چنان که در مبحث اجماع مدّ نظر بوده است، بلکه از جنبه ملاک اماریت و حصول ظنّ اطمینانی این بار محطّ بحث و نقد واقع می شود.

مرحوم محقّق قزوینی (ره) سپس می فرماید:

... و أمّا الرّابعة: فلأنّ غاية ما ثبت بالمُقدماتِ الظنّيةِ الاجتهاديةِ المنصّمةِ إلى الاتّفاقِ في محلّ وجودها، إنّها هي المُلزمةُ الظنّيةُ و هي لا تزيدُ على الظنّ الإطمینانیِّ بالحُکمِ الواقعیِّ و لا کلامَ لنا في الحُجّيةِ هذا الإعتبارِ كما تَبهنا عليه سابقاً.^۱

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 مرتبه شکّ و تردید حجّت و اعتبار

^۱ تعلیقة علی معالم الاصول، ج ۵، ص ۱۹۱.

داشته باشد موکول به فرصتی دیگر و از طور بحث در این رساله خارج است، لیکن آنچه مسهّل الخطب است اینکه اناطه حجّیت اجماع بر حصول ظنّ اطمینانی در فرمایش ایشان خود روزنه امید را در رفع برخی از شبهات و تردیدها در کلام ایشان به وجود می آورد.

التزام به حصول ظنّ اطمینانی فقط از طریق

اجماع یا شهرت فتوائی محلّ تأمل است

و اما تحقیق در فرمایش ایشان نکاتی را نفیاً و ثبوتاً ایجاب می کند.

شکی نیست که حجّیت ظنّ در مقام انسداد برای معتقدین به آن یک اصل مفروع^۱ عنه و مبنای در استنباط فروع به شمار می رود، چه از نظر شرعی دلیلی برای

آن قائم شده باشد نظیر اعتبار خبر عدل یا نشده باشد، زیرا بناء و سیره عقلائیة حاکم به اعتبار آن با فقد دلیل معتبر می باشد.

اما برای نافین به مبنای انسداد، حجیت نفس حصول ظنّ بایّ نحو کان محلّ تردید و تأمل است. من باب مثال ظنّ حاصل از مدرکی غیر معتبر و یا حاصل از تنبّوات و منامات و غیر ذلک، و یا تفوّل 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.^۱

مطلبی که باید در اینجا مطرح شود اینست که حصول ظنّ اطمینانی از یک شهرت فتوائی، چه

^۱ از جمله مواردی که برای نگارنده در این مورد اتّفاق افتاده است اینکه: طبق روایات مأثوره و ادلّه در باب عمره مفرده تکرار آن در مادون عشره ایّام حرام و در طول یک ماه کراهت شدید دارد. گرچه بسیاری با تمسک نابجا به تسامح در ادلّه سنن هر روز نسبت به انجام آن اقدام می نمایند، ولیکن به طور کلی اصل تمسک به ادلّه سنن محلّ ایراد به خصوص در این مقام که قطعاً مخالف مفهوم و مصداق کلی آن است.

روزی فردی به حقیر گفت: من برای انجام عمره مفرده جهت گذشتگان به قرآن مجید تفوّل زدم و یا استخاره کردم، زیرا شک داشتم که با وجود ادلّه می توان اقدام کرد یا خیر. آیه 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 معتبره شرعیه قرار دهد نه استخاره و تفوّل و غیره؛ و اما بنده اگر تمام آیات قرآن بر اساس استخاره و تفوّل نیکو درآید باز به ادلّه مراجعه نموده، و به هیچ وجه نسبت به استخاره در این مورد ترتیب اثر نخواهم داد. البتّه می توان از استخاره در بعضی از موارد خاصّ استفاده نمود نه در خصوص این موارد که ادلّه وافیه به مراد و کافی به مرام موجود می باشند.

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 تمامیت آن دیگر مفهوم و معنایی برای اجماع منقول و یا شهرت فتوا و یا هر ظنّ دیگر باقی نمی ماند، 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 می توان اطمینان به صحّت و حکم واقع را در قبال دلیل و حجّت معتبر شرعی به دست آورد؟

حصول اطمینان و اعتماد نفس نسبت به حکمی از احکام يك 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 اما 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 کلیت کبری و صحّت آن نیست بلکه تمام کلام و نقد و ایراد در این باب متوجّه صغرای قیاس است، و أنّى 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 مقررّه (لیکن به واسطه حصول شرایط و

قرائن و شواهد حال) حاصل شود آن متبّع و مرجّح خواهد بود، و در این مسئله نظر و رأی ما با ایشان تفاوتی ندارد. اما اینکه از میان این همه وسائط و طرق مثبتۀ ظنّ اطمینانی ما فقط به اجماع نظر بیندازیم و مسئله را به عنوان یک طرح کلی و قابل توسعه نسبت به همه موارد مطرح نکنیم محلّ تأمل است. و اگر مسئله به عنوان سعی آن بتواند همه 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 أعظم ثلاثه

به جهت ورع و علمیت آنها

بنابراین از ماحصل مطالب و فرمایشات مرحوم محقق قزوینی (ره) با توجیه و تفسیری از ناحیه ما استفاده می شود که: اجماع چه منقول و چه محصلّ آن به هیچ وجه من الوجوه از مرتبۀ اعتبار و حجّیت شرعی بهره ای نداشته، و کلاً ساقط و باطل می باشد؛ لیکن اگر به واسطۀ شواهد و قرائن دیگر در بعضی از موارد موجب ظنّ اطمینانی گشت می تواند 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 نمی باشد.

بلی، چه بسا ممکن است افرادی به لحاظ اعتقاد وثیق و اعتماد بلیغی که نسبت به برخی از فقهاء از حیث مقام قدسی و تقوی و علمیت 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 می فرمایند:

... و فيه أن ذلك إنما يتم فيما إذا كان المرء وسون ملازمين لحضور رئيسهم كما في المثال، و إنني ذلك في زمان الغيبة. نعم الملازمة الإتفاقيّة - بمعنى كون الاتفاق كاشفاً عن قول الإمام عليه السّلام أحياناً من باب الإتفاق - مما لا سبيل إلى إنكارها، إلا أنه لا يثبت بها حجّية الإجماع بنحو الإطلاق، فإن استكشاف قول الإمام عليه السّلام من الإتفاق يختلف باختلاف الأشخاص و الأنظار. فربّ فقيه لا يرى الملازمة أصلاً، و فقيه آخر لا يرى استكشاف رأی المعصوم إلا من اتفاق علماء جميع الأعصار، و فقيه ثالث يحصل له اليقين من اتفاق الفقهاء في عصر واحد، أو من اتفاق جملة منهم. و قد شاهدنا بعض الأعظم أنه كان يدعى القطع بالحكم من اتفاق ثلاثة نفر من العلماء، و هم الشّيخ الأنصاري و السيّد الشيرازي الكبير و المرحوم الميرزا محمد تقی الشيرازي قدس الله أسرارهم، لا اعتقاد به بشدة و رجعهم و دقة نظرهم.^۱

البته پر واضح است که این شدت اعتقاد بعض الأعظم نسبت به أعظم ثلاثة قدس الله أسرارهم مطلبی است که به خود ایشان مربوط می شود و هیچ دلالت و قوتی را نسبت به حکم واقعی برای سایر مجتهدین فراهم نمی آورد.

**ایجاد اطمینان برای مجتهدی از اتفاق اعظم
ثلاثة، مستلزم قطع به حکم برای سایرین نیست**

^۱ مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۴۰.

اشکالی که بر این عالم و فقیه وارد است
اینکه: شرعاً و منطقاً نتیجه تابع احسنّ مقدمات
است. اگر این اعظم ثلاثه فتوایشان ناشی از
صفای باطن و نورانیّت ضمیر و اتّصال با مبدأ
وحی و تشریح و اخذ حکم و فتوا از منبع و
مشرّب ولایت باشد، پس

بنابراین اتفاق آنها دیگر چه معنا و مفهومی خواهد داشت؛ زیرا در این صورت هر کدام از آنها به تنهایی و منفرداً می‌تواند واجد حجّیت فتوا و اعتبار واقعی باشد، و لایقول به ابدًا.

و اگر این اتفاق ناشی از مراتبی مادون مرتبه مذکوره از رعایت احتیاط و دقت نظر و امثالهما باشد، باید اقرار و اعتراف کرد که هیچ ملازمه‌ای بین اتفاق این اعظم - رضوان الله علیهم - و بین رأی معصوم علیه السّلام وجود نخواهد داشت؛ زیرا تمام محسنات و امور مذکوره در مقام سعه و استطاعت و ظرفیت محدود بشری شکل و انجام می‌یابد نه بیشتر و بالاتر، در حالی که مسئله در امام معصوم علیه السّلام غیر از این است. امام معصوم علیه السّلام اصلاً در مرتبه دقت نظر و احتیاط و ورع و امثالها نیست؛ او در مرتبه اتصال به عالم تشریح است، و این چه ارتباطی به دقت نظر و اورعیّت و ضبطیّت و اینها دارد؛ او اصلاً برای بیان احکام فکر و تأمل نمی‌کند و به ادله مراجعه نمی‌کند تا حکم را از مأخذ آن استخراج نماید.

اشکال دیگری که مترتب بر ایراد اوّل است اینک: یا تمام آراء فقهی و فتاوی این سه

بزرگوار متحد و متفق است، یا اینکه در بعضی از موارد. مورد اوّل که قطعاً متفی 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 همه اوقات و همه فتاوی ملحوظ است. طبعاً قسم اوّل نیز متفی 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 نتیجه آن که أحسنّ مقدمات است متّصف به أشرف و اعلاّی مراتب شرف و قرب می‌شود؟

لیکن از آنجا که در بعضی از روایات اشاره به اقربیّت مشهور در قبال غیر مشهور شده است مناسب است نسبت به این مطلب مختصراً توضیحی داده شود.

اهمیت استناد روایت به امام علیه السلام

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: الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ، فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ؛ حضرت در ذیل آن می فرماید: إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ: أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ وَفِتْنِهِ، وَ أَمْرٌ بَيْنَ غَيْهِ وَفَيْحَتْنَبِ، وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يَرُدُّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ.^۱

شکی نیست که منظور امام علیه السلام در این فقره روایت و حدیث وارد از معصوم علیه السلام است، زیرا امام علیه السلام بر امر مشکل مترتب 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 ناحیه شارع رسیده یا خیر، و اما آنچه که در حلّ و بیان آن درمی ماند آیات متشابهات و روایات معضله است که باید آنان را به خدا ارجاع داد.

^۱ الکافی (الاصول)، ج ۱، ص ۶۷ و ۶۸.

مضافاً اینکه در روایت از حدیث مروی از امام علیه السّلام سؤال شده است و امام علیه السّلام مرتّب بر آن، أمرٌ بین رُشدُه را بیان فرمودند. یعنی روایتی که صدورش از معصوم علیه السّلام مقطوع باشد، در قبال روایتی که صدورش منفی و یا به جهت تقیّه صادر شده است. فعليهذا تفاوتی بین لفظ اجماع و شهرت در لسان روایت نمی کند؛ زیرا عبارت و اترك الشاذّ النادر در مقابل مجمعٌ عليه معنایی جز همان محتمل الصدور در مقابل قطعی او مضمون الصدور ندارد.

بر این اساس می توان گفت: در این روایت امام علیه السّلام در مقام ترجیح و تفضیل روایت مجمعٌ عليه و مشهوره بر شاذّ و نادر نیست، بلکه اساساً روایت نادره در مقابل مجمعٌ عليه از درجه اعتبار خود بخود ساقط است. زیرا شکی 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. چه بسا 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 تشریح 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 فقاہت و کثرت روات و
غیرها بر دیگری راجح باشد.

و اما 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 اتباع و تقلید از رأی و فتوای آنان نمی‌گردد. چه بسا ممکن است این شهرت بر اساس رأی خطا و اشتباه در فهم و مراد با توجه به ارتکازات و حصول شرایط خاص برای فقیه تحقق یافته باشد، و دیگران بر اساس اعتماد و وثوق به او بدان عمل نموده تا اینکه کم‌کم به صورت یک رأی و فتوای مشهور درآمد، و بالطبع روایت مستنده نیز بر این اساس بر روایت راجحه بر او تفوق یافته است؛ و این مسئله نه تنها هیچ بعدی از نظر تحقق خارجی ندارد، بلکه چه بسا برای آن می‌توان امثال و نظرائی بر شمرد، چنانچه در فتاوی مشهوره پس از شیخ طوسی (ره) این چنین فرموده‌اند.

و اینکه در بین السنه معروف است: اگر اصحاب از روایتی ولو صحیح السند إعراض نمودند دلیل بر وجود خلی و نقصانی در آن است، و کلمه ازداد صحه ازداد بعداً، بنحو کلی و عام مورد قبول و مستند نمی‌باشد.

علت إعراض اصحاب از روایات به ظاهر

صحیح السند

دلیل بر إعراض اصحاب چنانچه از مطاوی کلمات فقهاء - رضوان الله علیهم - به دست می آید دو چیز است:

اوّل: اعتماد و وثوق به اصحاب ائمه علیهم السّلام در ضبط و نقل اخبار و احادیث مرویه بدون دخل و تصرف در مضامین آنها، که شرط إحراز عدالت و ورع در نقل اخبار می باشد.

دوّم: قرب عهد زمان آنها با زمان ائمه علیهم السّلام، که این خود دلیلی قابل تأمل جهت ادراک و برداشت جوّ عام و حاکم بر احکام شرعیّه در بین شیعه است؛ و در حقیقت می توان 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 توجه و درخور تأمل می نماید، لیکن با توجه به تاریخ فقه و حدیث شیعه و روند نشر و اشتهار و گسترش احکام در زمان ائمه علیهم السّلام و حتی پس از آن، عدم اتقان و صحّت آن بخوبی روشن می شود؛ زیرا:

الف: تتبّع و فحص در تاریخ حدیث این مسئله را روشن می‌نماید که اولاً: در زمان حکومت جائزۀ خلفاء، فقه شیعه از نقطه نظر استقلال و قوام خاصّ به خود، چنانچه در زمان فعلی و به واسطه تبویب و تبیین فقهاء - رضوان الله علیهم - 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 به واسطه غلبه حکومت ظالمانه بنی‌امیه و بنی‌مروان و ایجاد محیط رعب و اختناق و حبس و قتل و تهجیر به وجود 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 به دست آمد تا حضرات معصومین علیهم الصّلوٰة و السّلام توانستند مبانی و فروع فقه آل‌محمد صلی الله علیه و آله و سلّم را به

اصحاب و روات حدیث منتقل نمایند.

بنابراین می‌توان گفت: تا زمان صادقین علیهما السلام اصلاً مکتبی به نام مکتب علمی و فقهی اهل بیت علیهم السلام وجود نداشته است، و یا اگر بوده است بسیار محدود و در شدت خفاء و تقیه و نهایت کتمان و مضیقه بوده است.^۱ و بر این مسئله می‌توان بعد مسافات و صعوبت مسافرت به بلاد و دسترسی به منبع و شریعه فقه و مکتب را افزود؛ و این مسئله حتی در زمان خود امامین هم‌امین و پس از آنان نیز استمرار و استدامه داشته است، چنانچه در زمان پس از ائمه علیهم السلام الی زماننا هذا مسئله اختلاف حکم بین فقهاء تا حد تعارض تقابل و حرمت و

^۱ بحار الأنوار، ج ۲، کتاب العلم، ص ۲۳۷، ح ۲۵: ع أبی، عن أحمد بن إدريس، عن أبي اسحاق الأرجائی رَفَعَهُ قال: قال لی أبو عبد الله عليه السلام: أ تدری لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟ فقلت: لا تدری! فقال: إنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَكُنْ يَدِينُ اللهُ بِدِينٍ إِلَّا خَالَفَ عَلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَى غَيْرِهِ إِرَادَةً لِإِبْطَالِ أَمْرِهِ، وَ كَانُوا يَسْأَلُونَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الشَّيْءِ لَا يَعْلَمُونَهُ، فَإِذَا أَفْتَاهُمْ جَعَلُوا لَهُ ضِدًّا مِنْ عِنْدِهِمْ لِيَلْبَسُوا عَلَى النَّاسِ.

و جوب نیز ثابت و محقق است، و کم له من
نظیر.

علت اختلاف در حکم در زمان ائمه

علیهم السّلام توسط آن حضرات

و ثانیاً: مسئله اختلاف در حکم در زمان ائمه
علیهم السّلام نه تنها امری مستبعد و دور از انتظار و
توقع نبوده، بلکه چه بسا این مطلب توسط خود
حضرات معصومین علیهم السّلام، حفظاً لِدِماءِ
الشّیعة و صیانتهم عن التّعرضِ و الصّدمة^۱ مطرح شده

^۱ بحار الأنوار، ج ۲، کتاب العلم، ص ۲۳۶ و ۲۳۷:

حدیث ۲۳ - ع: ابن الوکید، عن الصّفّار، عن أحمد
بن محمد، عن ابن سنان عن الخزاز عمّن حدّثه، عن
أبی الحسن علیہ السّلام قال: اختلاف أصحابی لکم
رحمة، و قال: إذا كان ذلك جمعتکم علی أمر واحد،
و سئل عن اختلاف أصحابنا فقال علیہ السّلام: أنا
فعلت ذلك بکم لو اجتمعتم علی أمر واحد لأخذ
برقابکم.

حدیث ۲۴ - ع: أبی، عن سعید، عن محمد بن عبد الجبار، عن الحسن بن فضال،
عن ثعلبة، عن زرارة، عن أبی جعفر علیہ السّلام قال: سألتُه عن مسألة
فأجابنی، قال: ثمّ جاء رجل فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجبني، ثمّ جاء
رجل آخر فأجابه بخلاف ما أجبني و أجاب صاحبی؛ فلما خرج الرجلان

قلتُ: يا ابن رسول الله! رجُلانِ مِنَ أَهْلِ العِراقِ مِنْ شِيعَتِكَ قَدِما يَسْأَلانِ فَأَجَبْتَ كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما بِغَيْرِ ما أَجَبْتَ بِهِ الآخَرَ، قال: فَقالَ: يا زُرارةُ! إِنَّ هَذا خَيْرٌ لَنا و أَبقى لَنا و لَكم، و لو اجْتَمَعْتُم عَلَي أمرٍ واحِدٍ لَقَصَدَكُمُ النَّاسُ و لَكانَ أَقلَّ لِبَقائِنَا و بَقائِكُم. قال: فَقُلتُ لأبي عَبْدِ اللَّهِ عليه السَّلَام: شِيعَتُكُم لَو حَمَلْتُموهُم عَلَي الأَسِنَّةِ أو عَلَي النَّارِ لَمَضُوا و هُم يَخْرُجونَ مِنْ عِنْدِكُم مُخْتَلِفِينَ، قال: فَسَكَتَ فَأَعَدْتُ عَلَيهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَأَجابَنِي بِمِثْلِ جَوابِ أَبِيهِ.

حديث ٢٦ - ع: جَعْفَرُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنِ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ مُعَاذِ قَالَ: قُلْتُ لأبي عَبْدِ اللَّهِ عليه السَّلَام: إِنِّي أَجْلِسُ فِي المَجْلِسِ فَيَأْتِينِي الرَّجُلُ، فَإِذا عَرَفْتُ أَنَّهُ يُخالِفُكُم أَخْبَرْتُهُ بِقَوْلِ غَيْرِكُم، و إِنْ كانَ مِمَّن يَقولُ بِقَوْلِكُم أَخْبَرْتُهُ بِقَوْلِكُم، فَإِنْ كانَ مِمَّن لا أَدْرِي أَخْبَرْتُهُ بِقَوْلِكُم و قولِ غَيْرِكُم فَيَخْتارُ لِنَفْسِهِ. قال: رَحِمَكَ اللهُ هَكَذا فَاصْنَع!

حديث ٢٧ - ع: أَبِي عَنِ سَعْدِ، عَنِ عَمْرِو بْنِ أَبِي المِقْدامِ، عَنِ عَلِيِّ بْنِ الحُسَيْنِ، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السَّلَام، قال: إِذا كُنتُم فِي أُمَّةِ الجَورِ فامضوا فِي أَحكامِهِم و لا تَشهَرُوا أَنفُسَكُم فَتَقْتَلُوا، و إِنْ تَعامَلْتُم بِأَحكامِهِم كانَ خَيْرًا لَكُم.

زده شده است؛ و پر واضح است هم‌چنان که یک
راوی مثل ابان حدیثی را از امام علیه السّلام نقل
کرده، راوی ثقه و عدلی چون محمد بن ابی‌عمیر
خلاف آن را شنیده و نقل کرده است، و طبعاً هر دو
روایت توسط 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 معینی 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
مرتکبات و اصول مفروغۀ هر فرد ممکن است
اختلاف داشته باشد؛ و هم‌چنان که 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 محدثین - رضوان الله علیهم - موجود است دو حکم متفاوت و متعارض می‌نمایند، چرا این مطلب در زمان خود ائمه علیهم السّلام نبوده است؟ آیا روایات احادیث و فقهاء عصر حضور ائمه علیهم السّلام تماماً از یک طرز فکر و یک بینش و یک رویه 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 اهل کتاب از روایت معروفه 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 اهل کتاب در نزد برخی از فقهاء شیعه - رضوان الله علیهم - داشته است؟ طبیعی است که همین اختلاف در برداشت و تفاوت در ادراک مراد 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 خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ اصْحَابِكَ ترجیح

سندی است نه فتوائی

ب: اگر ملاک صدق حدیث و حجّیت فتوا
کیفیت فهم اصحاب در زمان ائمه علیهم السّلام بوده
باشد، پس چرا در احادیث وارده در مسئله قضاء و
ارجاع امام علیه السّلام به أفقه و أعلم در مقام
تعارض، مسئله اشتهار در فتوا بین اصحاب و
اختلاف آراء بین عدول از فقهاء و معروفین در فتوا
به عنوان اصل مسلم پذیرفته شده است؟ و اگر قرار
باشد فتوای به خلاف ولو از بزرگان حدیث امری
رائج و دارج بوده، و با وجود احادیث مرویّه معتبره
بین ایدیه‌م هیچ عیب و منقصتی متوجه آنان نباشد،
پس چگونه نظر و رأی آنان با وجود احتمالات
گوناگون و شبهات کثیره از عدم ادراک صحیح
مسئله و یا مرجوحیت مدرک و مستند، و یا احتمال
تقیّه و یا متابعت از معتمد بدون لحاظ موازین نقل و
اتباع - چنانچه از تابعین و متأخرین از شیخ طوسی
گذشت - 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 متأخرین از اصحاب قرار نگرفته، و با وجود شهرت آراء آنان فتوا به خلاف داده و هیچ توجّهی به این اصل ننموده‌اند؟ چنانچه در نزع ماء بئر و یا زکات در مال یتیم و امثاله مشاهده می‌شود.

د: چنانچه قبلاً گذشت رجحان شهرت و یا اجماع فتوایی اصحاب زمان ائمه علیهم السّلام و یا قدماء از فقهاء پس از عصر غیبت بر اساس وجود دلیل معتبر و مستند شرعی مخفی از انظار صرفاً یک تصوّر در عالم خیال و وهم پیش 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. فلذا به صرف اتّفاق جمعی از اصحاب و یا فقهاء متقدّم حکم به مسئله‌ای نمودن و اصول مسلم استنباط و حجّیت دلیل را نادیده گرفتن در شأن یک فقیه و مجتهد به مبانی و موازین اجتهاد نمی‌باشد.

بر این اساس روایت مرفوعه زراره که

می‌فرماید: خُذِ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ،^۱ 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. و گرچه برخی از اعلام با اتّکاء به عدم استناد مقبوله و مرفوعه 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 مسئله

شهرت و عدم حجّیت آن در مقام فتوا،

^۱ مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۰۳؛ و بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۴۵؛ و عوالی اللّالی، ج ۴، ص ۱۳۳.

و حجّیت آن نسبت به إسناد روایت به امام
علیه السّلام همان طور که عرض شد.

آنچه از مجموع بحث‌های گذشته در مسئله
اجماع حاصل می‌شود اینک:

به طور کلی یک هم‌چنین مسئله‌ای در زمان
رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم نبوده
است، و عباراتی که از آن حضرت در مجامع
خبری و سنن وارد است بر فرض صحّت
انتساب دلالت بر امر ضروری و لا ینکر بین
جميع الفرق دارند، چنانچه توضیح امام
علیه السّلام بر این مبنا استوار است. و این مسئله
در زمان خلافت غاصبه و جائره خلفای ثلاثه
پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم
ابداع شد، و نظیری برای آن در طول امامت و
ولایت ائمه هدی صلوات الله و سلامه علیهم
یافت نمی‌شود؛ و چنانچه مرحوم سیّد مرتضی
أعلی الله مقامه تصریح فرموده است این مسئله
در فقه شیعه برای مقابله با اجماعات اهل سنت
تدخل یافته است، و از این جهت هیچ ارزش
مدرکی و حجّیت شرعیّه نداشته، و به کلی از
درجه اعتبار ساقط می‌باشد.

عبارات و کلمات فقهاء بزرگوار - رضوان الله
علیهم اجمعین - چنانچه مشروحاً و مفصلاً

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 موضوعه 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

اهل بیت

ایرادات و اشکالاتی که بر قلم حقیر نسبت به ساحت علم و فقاہت وارد گردیده است ان شاء الله در راستای تصحیح و تحکیم مبانی تشیع و ولایت و حفظ حریم اجتهاد و استنباط در مکتب اهل بیت و رعایت موازین و مبانی رصین تشیع و اتباع از فرامین و ملاکات متّخذة از منابع وحی و مآخذ تشریح بوده باشد، و خدای نکرده به هیچ وجه قصد و غرض بر اهانت و تنزیل مقام علمی و فقهی و وثاقت آنان نبوده و نخواهد بود؛ شَكَرَ اللهُ مَسَاعِيَهُمُ الْجَمِيلَةَ وَ أَسْكَنَهُمْ بُحْبُوحَةَ جَنَّاتِهِ مَعَ مَوَالِيهِمْ وَ قَادَتِهِمْ أُمَّةَ الْمَعْصُومِينَ صَلَوَاتُ اللهِ وَ سَلَامُهُ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ وَ جَزَاهُمْ اللهُ جَمِيعًا عَنِ

الإسلام و المسلمين خيرَ جزاء العالمين و العاملين.

در عین حال این جانب خود را مبرای 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 ارائه بیانات ارزشمند
بزرگان و فضیله‌گرای محروم نگردم تا در نشر
مجدد و تجدید نظر از آنها بهره‌مند گردم.

ولی از آنجا که بحث و فحص در موضوعات و

مبانی مختلفه علمی در حوزه فقه و اعتقاد يك اصل

مسلم 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 تحوّل چشم‌گیر در عرضه مبانی

اجتهاد اقدامی متین و اساسی را پایه‌گذاری نمایند، باشد

که در اثر این تحوّل و تبدّل جوهری نتایج و فروع

ثمینی به عرصه 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 مستقلّات عقلیه می‌باشد نگرش

نوینی را نسبت به مواجهه با ادله استنباط برای
مجتهد به وجود می آورد، و او را در فضائی باز و
بدور از هرگونه مضیقۀ فکری در وصول به حکم الله
واقعی رها می سازد، و تنها محور و مدار او را بر
ارتکاز بر آثار وارده از حضرات معصومین
علیهم السّلام قرار می دهد، و هیچ شخصیت و مقامی
را در قبال شخصیت و موقعیت صاحبان ولایت
کبرای الهیه بحساب نمی آورد، و با فراغ بال به نقد و
امضاء آثار بزرگان و فقهاء آل محمد صلی الله علیه و
آله و سلّم بدون هیچ تشویش و اضطرابی می پردازد،
و اینست رمز حیات ابدی و اعتلای کلمه حقّه: یا
علی! أنت و شیعتک هم الفائزون یوم القیمه.

إلهی فاجعلنا من الذین ترسخت أشجارُ
الشوقِ إلیک فی حدائقِ صدورهم، و أخذت لوعه
محبّتک بمجامعِ قلوبهم، فهم إلی أوکارِ الأفكارِ
یأوون، و فی ریاضِ القربِ

و المُكَاشِفَةِ يَرْتَعُونَ و مِن حِيَاضِ المَحَبَّةِ بِكَأْسِ
المُلاطِفَةِ يَكْرَعُونَ، و شَرَائِعِ المُصَافَاةِ يَرِدُونَ، قد
كُشِفَ الغِطَاءُ عَن أَبْصَارِهِم، و انجَلَت ظُلْمَةُ الرِّيبِ
عَن عَقَائِدِهِم و ضَمَائِرِهِم، و انتَفَت مُخَالَجَةُ الشَّكِّ
عَن قُلُوبِهِم و سَرَائِرِهِم، و انشَرَحَت بِتَحْقِيقِ المَعْرِفَةِ
صُدُورُهُم...^١

اللهمَّ فَقِّهْنَا فِي أَمْرِ دِينِنَا، و اجْعَلْ مُسْتَقْبَلَنَا
خَيْرًا مِن مَاضِينَا، و ثَبِّتْ أَقْدَامَنَا فِي اتِّبَاعِ سَادَتِنَا و
مَوَالِينَا مُحَمَّدٍ و آلِهِ الأطْهَارِ، إِنَّهُ خَيْرٌ قَرِيبٍ و
مُجِيبٍ، و صَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِ وُلْدِ آدَمَ مُحَمَّدٍ و
عَلَى آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ و سَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا.

كتبه بِيَمِينِهِ الدَّائِرَةُ الرَّاجِيَةُ إِلَى عَفْوِ رَبِّهِ: السَّيِّدُ
مُحَمَّدٌ مُحْسِنُ الحُسَيْنِيِّ الطَّهْرَانِيِّ، لَيْلَةَ الثَّلَاثَا ١٣
صَفَرِ المَظْفَرِ ١٤٢٧ الهِجْرِيَةِ القَمْرِيَةِ فِي قَمِ
المَقْدَسَةِ عَلَى ثَاوِيهَا فَاطِمَةُ المَعْصُومَةِ آلَافِ
الإِكْرَامِ و التَّحِيَّةِ.

^١ فقراتی از مناجات العارفين حضرت سيد الساجدين علي بن الحسين
عليهما السلام.

الصَّوْمُ لِي وَ أَنَا أَجْزَى بِهِ [عَلَيْهِ]

يَا فَتْحُ! كَمَا لَا يُوصَفُ الْجَلِيلُ جَلَّ جَلَالُهُ وَ لَا

يُوصَفُ الْحُجَّةُ، فَكَذَلِكَ لَا يُوصَفُ الْمُؤْمِنُ الْمُسْلِمُ