



شما اینجا هستید: خانه (/index.php) ▶ درس خارج اصول ▶ مباحث حجج ▶
تقریر مباحث حجج (/index.php/تقریرات-خارج-اصول/مباحث-حجج/2019-04-13-20-51) ▶ مورد سوم: اجماع

مورد سوم: اجماع

مورد سوم: اجماع

اجماع در لغت به معنای عزم است. أجمع فلانٌ علی كذا إذا عزم علی فعله. و منه الحديث من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام له. سپس استعمال شده در اتفاق بر امری که ناشی از عزم قبلی است. اگر مجموعه‌ای اتفاق کردند بر یک امری که ناشی از عزم قبلی است می‌گویند اجماع فلما اجمعوا ان يجعلوه فی غیابة الجب.

اجماع در اصطلاح به نحوی که جمع بین نظر شیعه و اهل سنت باشد هر چند تفاوت ماهوی دارند این است که بگوییم اتفاق نظر جماعه علی حکم شرعی بنحو یؤثر فی إثبات ذاک الحكم. اتفاق نظر جمعی بر حکم شرعی به نحوی که این اتفاق نظر تأثیر در آن حکم شرعی داشته باشد و حجیتش را اثبات کند برای دیگران می‌گوییم اجماع.

چرا می‌گوییم اتفاق نظر جماعتی، به این جهت که عند الشیعة که مسلماً لازم نیست اتفاق نظر اتفاق جمیع العلماء باشد زیرا شیعه می‌گوید اتفاقی را اجماع میدانیم که کاشف از رأی معصوم باشد. مجمعی سه نفر باشند یا پنجاه نفر یا هزار نفر. اهل سنت هم هر چند اجماع را تعریف می‌کنند به اتفاق جمیع المسلمین علی حکم من الأحكام مانند غزالی در المستصفی اما در عمل از این اتفاق الکل رفع ید کرده اند گاهی می‌گویند اتفاق اهل الحل و العقد یا اتفاق المجتهدین یا اتفاق اهل المدینه و در کلمات بعض فقهایشان دیدم استدلال میکنند برای بعض احکام به اتفاق العُمَرَاء علی کذا که مقصود خلیفه اول و دوم است.

نتیجه اینکه اتفاق نظر جماعتی بر حکم شرعی به نحوی که این اتفاق مؤثر باشد در اثبات حکم شرعی برای دیگران میشود اجماع اصطلاحی. اهل سنت که نگاهشان به اجماع نگاه خاصی است و در عرض سنت اجماع را دلیل مستقل و کاشف از حکم الله می‌دانند و یک عصمت قائل‌اند برای اتفاق نظر مردم اینان أدله‌ای برای حجیت این اجماع دارند که در پایان مباحث اشاره می‌کنیم. عالمان شیعه که می‌گویند اجماع کاشف از رأی معصوم حجت است در کبرای قیاس کسی خدشه ندارد، هر چیزی که کاشف از رأی معصوم باشد حجت است زیرا الکاشف عن الحجة حجة. کلام در صغرای قیاس است که چگونه می‌شود اتفاق نظر فقیهان کاشف از رأی معصوم باشد که وجوهی است خواهد آمد.

[1]. جلسه 96، مسلسل 676، یکشنبه، 97.01.26.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

امامیه اجماع را در عرض کتاب و سنت و دلیل عقل محسوب نمی‌کنند و اگر اجماع را در عرض سایر أدله قرار داده‌اند، برای مباحثات با اهل سنت بوده است، بلکه اگر اتفاق نظری کاشف از رأی معصوم باشد این کاشف را

وجوه کاشفیت اجماع از رأی معصوم (اجماع محصل)

لأجل منكشفش که رأی معصوم است حجت می‌دانند. در کیفیت کاشفیت اجماع از رأی معصوم وجوهی بیان شده که به أهم آنها اشاره می‌کنیم:

وجه اول: اجماع دخولی

نسبت داده شده به شیخ مفید و سید مرتضی و بعض دیگر از اعلام که گفته‌اند اجماع تحت عنوان اجماع دخولی حجت است. به نظر ما این وجه مماشاة لأهل السنة گفته شده و شاید مصداق هم نداشته باشد.

لذا می‌گویند قبول داریم که إتفاق الأئمة فی عصر من الأعصار معتبر است اما از این باب که امام معصوم که حافظ شریعت است أحد علماء امت است اگر از اتفاق العلماء علم داشته باشیم به دخول معصوم در این اتفاق، این اتفاق برای ما معتبر است.

در کبرای کلی این اجماع نزاعی نیست، اگر کسی علم داشته باشد به دخول امام بین مجمعين و متفقین بر یک حکم، علم به اینکه رأی امام داخل در رأی علماء لامحاله سبب حجت این کاشف می‌شود لأجل المنكشف أما أنى لنا بإثباته. لذا برای حجت اجماع از راه اجماع دخولی مصداقی پیدا نمی‌کنیم.

وجه دوم: اجماع لطفی

حجت اجماع یا کاشفیت آن از رأی معصوم است به مقتضای قاعده لطف.

قبل از بیان اصل این نظریه که تطبیق قاعده لطف بر اجماع توسط شیخ طوسی و من لحقه است ابتدا مقدمه‌ای بیان می‌کنیم:

مقدمه اصولی کلامی: قاعده لطف

قاعده لطف از قواعد کلامی است که علماء امامیه و معتزله آن را پایه‌گذاری کردند و خواسته‌اند مسائلی از علم کلام، اصول و فقه را بر پایه آن اثبات کنند. در علم کلام در ضرورت ارسال رسل، نصب امام، عصمت پیامبر و امام، ضرورت تکلیف، ضرورت وعد و وعید یکی از أدله‌اش قاعده لطف است. شاید بتوان ادعا کرد گسترش استفاده از این قاعده که منشأ آبی، روایی و عقلی دارد از زمان شیخ مفید بوده است. النکت الإعتقادیة و أوائل المقالات شیخ مفید را در بحث نبوت و امامت مراجعه کنید که ایشان چارچوب داده‌اند به قاعده لطف. اینکه می‌گوییم شیخ مفید معمار کلام شیعی است یعنی ابزار و وسائل از قبل فراهم بوده لکن شیخ مفید هندسه کرده و تبدیلیش کرده به ساختمان. البته مصداق شدن اجماع برای قاعده لطف توسط شیخ طوسی بوده.

خلاصه قاعده لطف که بحث شش ماهه کلامی است خلاصه‌اش این است که یکی از صفات خداوند که در قرآن هم بارها تکرار شده صفت لطف است. جالب است که در مواردی صفت لطف کنار صفت خبیر هم آمده. إنه خبیرٌ لطیف، لطف یعنی انسان همراه با رفق و مدارا است. خداوند لطیف به عباد است یعنی احسان همراه با رفق بر عباد دارد. این احسان هم در عالم تکوین متصور است هم در عالم تشریع، در عالم تشریع ما يُقَرَّب الإنسان إلى الطاعة و يُبْعَد عن المعصية به شکلی که ما يُقَرَّب و یبْعَد به حد الجاء، اضطرار و جبر نرسد مصداق لطف است. به عبارت دیگر ما یکون مسبلاً لامتثال التکلیف علی العباد می‌شود قاعده لطف.

أدله لطف علی الله و ثبوت آن علی الله هم أدله نقلی هم أدله عقلی است به بیانات مختلف. مثلاً گفته می‌شود فاعل مختار اگر بر انجام کاری قادر باشد و انگیزه بر انجام آن کار داشته باشد، مانعی هم از آن فعل نباشد قطعاً فعل از او صادر خواهد شد. به عبارت دیگر علت تامه یک فعل در فاعل مختار اگر محقق شود کاشف از وجود معلول است. خداوند فاعل قادر است، انگیزه انجا ملطف به مقتضای وجود در ذات مقدس حق موجود است، هر مانعی از لطف از قبیل بخل و جهل و عجز از ساحت ذات مقدس حق به دور است، نیاز بندگان به لطف نیز امر واضحی است، نتیجه می‌گیریم پس تحقق لطف از ناحیه خداوند ضروری و واجب است. تعبیر به وجوب، وجوب علی الله نیست که اشاعره نفهمیدند و اشکال کردند که یجب علی الله اللطف موجب محدودیت خداوند است که گویا کسی به خداوند دستور داده است، اینجا وجوب عن الله است، یعنی با در نظر گرفتن صفات الهی و مقتضیات آن صفات، لازمه آن صفات فعل لطف است هکذا ضرورت لطف را بر اساس حکمت خداوند و عدالت او هم اثبات کرده‌اند و قابل اثبات است.

آیاتی از قرآن نظیر الله لطیفٌ بعباده یرزق من یشاء و هو القوى العزیز. من کان یرید حرث الآخره نزد له فی حرثه در سوره شوری از أدله قاعده لطف است. إن علينا للهدی. اینجا خود خداوند بر خودش هدایت را لازم دانسته است. یا در سوره نحل میفرمایند و علی الله قصد السبیل که اضافه صفت به موصوف است علی الله السبیل القصد یعنی راه قصد و میانه و هدایت و راهی که نه یمین است و نه یسار که

اينها أدله آبي قاعده لطف است و أدله روايي در شيعه فراوان است كه حدّث عنه و لاجرح .

مناظره هشام بن حكيم با عمرو بن عبید و استدلال به لزوم نصب امام علی الله به حكم قاعده لطف است در كلمات امام رضا عليه السلام
خطب حضرت امير في الجملة اينكه ما يُقَرَّب الإنسان إلى الطاعة و يُبَعَّد عن المعصية مصداق لطف است و يجب علی الله، امری است كه به
حكم آیات و روایات و أدله عقلی ثابت است.

بعد از مقدمه

در اينكه ضرورت بعثت، ضرورت نصب امام و ضرورت عصمت پیامبر و امام و ضرورت وعد و وعید از مصادیق بارز قاعده لطف است روشن و
واضح است لکن برخی از مصادیق دیگر است كه اينها را برخی از فقیهان و برخی از اصولیان از مصادیق قاعده لطف شمرده‌اند كه در بعض
این مصادیق تأمل است. از جمله شیخ طوسی و جمعی از اصولیان به تبع ایشان برای كشف اجماع از رأی معصوم به قاعده لطف تمسك
كرده‌اند با این بیان كه تعدیلش می‌كنیم. گفته می‌شود یکی از شؤون بلکه شأن مهم امام معصوم تبلیغ و تبیین احكام الله است، اگر
فقیهان بر حكمی اتفاق نظر داشته باشند كه بر خلاف حكم الهی باشد، اتفاق نظر داشته باشند كه طواف نساء در حج واجب است، اما این
حكم بر خلاف حكم الهی باشد مقتضای قاعده لطف، ما یقَرَّب الإنسان إلى الطاعة إقتضا می‌كند امام معصوم علیه السلام یا خودش مستقیماً یا
به واسطه شخص دیگری إلقاء خلاف كند به نحوی به مردم برساند كه حكم الله اينكه فقیهان بر آن اتفاق دارند نیست، لذا اگر در موردی
دیدیم اتفاق نظر قاطبه علماء شيعه من المصدر الى الآن بر حكمی است و ما شَدَّ عنه شادُّ، قاعده لطف می‌گوید حتماً نظر معصوم و حكم الله
همین است و الا امام علیه السلام و شارع مقدس یا مستقیم یا غیر مستقیم إلقاء خلاف می‌نمود.

عرض می‌كنیم: نسبت به قاعده لطف بعضی شمشیر را از رو كشیده‌اند و گویا مطلقاً قاعده لطف را حتی در مصادیق بارزش منكر شده‌اند.
در تحقیقات علمی باب مناقشه واسع است، مرحوم آقا مصطفی خمینی در تحریر الأصول ج 6 ص 359 این قاعده اللطف لیست تامه لا فی
النبوّة و لا فی باب الإمامه چه رسد به بحث اجماع. به نظر ما قاعده لطف در مباحث كلامی از جمله در لزوم بعثت انبیاء و نصب امام تمام است
و در عصمت امام و نبی تمام است ولی در بحث حجیت اجماع از باب قاعده لطف اشكال جدی است كه بیان خواهیم كرد.

[1]. جلسه 97، مسلسل 677، دوشنبه، 97.01.27.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

تمسك به قاعده لطف بر حجیت اجماع گاهی در عصر امام معصوم است، به این بیان كه بررسی كردیم در عصر امام صادق علیه السلام همه
علماء شيعه در حكم شرعی یک نظر خاص دارند، احراز شد كه معصوم امکان ردع داشته است، در این صورت به همان بیان كه در بحث
سیره توضیح دادیم و به همان دلیل می‌توان گفت وظیفه معصوم تبلیغ و رساندن و بیان احكام شرعی است، این قول و نظریه در مرئی و
منظر معصوم شكل گرفته است و امکان ردع وجود دارد، از اينكه ردع نكرده است كشف می‌كنیم اتفاق رأی معصوم را با اقوال علماء شيعه
لذا قاعده لطف از این نگاه در عصر حضور تمام است. اما مهم این است كه قائلین به این قاعده می‌خواهند آن را كاشف از حجیت اجماع
بدانند در عصر غیبت تمسك به قاعده لطف برای اينكه وظیفه معصوم بیان حكم یا إلقاء خلاف است، قابل قبول نیست. عصر غیبت ویژگی
خاصی دارد، نکاتی دست به دست هم داده كه موجب محروم شدن مردم از کثیری از فیوضات معنویه مترتب بر حضور امام شده است،
یکی از مصادیق این حرمان این است كه بعض احكام الله واقعی از مردم ضایع شود، قاعده لطف در اینجا کاربرد ندارد، به تعبیر مرحوم
خواجه وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه متّاً، ضمیر عدمه به تصرف بر میگردد نه به امام معصوم. اينكه ما در زمان حضور نیستیم و
توان استفاده د رفقہ و تفسیر و عقائد از حضرت نداریم امری مسلم است در عصر غیبت اما اينكه اگر حكمی از مردم حجب شد وظیفه امام
اظهار است قابل اثبات نیست.

نعم لو عرض شبهة علی الدین و کیان مذهب كه اصل مذهب مورد تردید و هجمه قرار گیرد كه راهی برای پاسخ نباشد اینجا اقتضاء دارد
یا امام مستقیماً اقدام به رفع شبهه كنند یا إلقاء كنند پاسخ را در نفوس بعضی.

وجه سوم: اجماع حدسی

جمعی از اصولیان برای حجیت اجماع به این وجه تمسک می‌کنند که یسوی به اجماع حدسی. به این بیان که ایجاد می‌کنند ملازمه بین قول مجمعین و رأی معصوم به خاطر این ملازمه حدس قطعی یا اطمینانی می‌زنند که پس همراه با قول مجمعین رأی معصوم است. این ملازمه به دو نحوه بیان می‌شود:

در بعضی کلمات ادعا می‌شود ملازمه عقلی است بین اجماع فقهاء و رأی معصوم، بعضی هم تعبیر می‌کنند ملازمه عادی است بین نظریه اجماع و رأی معصوم.

تعبیر به ملازمه عادی و عقلی به تعبیر شهید صدر معنایش این نیست که یک جا حاکم به ملازمه عقل است و یک جا عادت، خیر حاکم به ملازمه همیشه عقل است نهایتاً در بعضی از موارد ملازمه قطعی است و در بعضی موارد ملازمه به ظهور عرفی است و عقل می‌گوید ظهور عرفی بر ملازمه است.

قائلین به ملازمه عقلیه اساس نظریه شان یک تشبیه است که می‌گویند در خبر متواتر حسی چگونه ملازمه عقلیه قطعی است بین اخبار متواتر و عالم واقع. مثال: صد نفر خبر می‌دهند دیدیم جاده تهران قم مسدود است، می‌گویند تحلیلش این است که اگر یک نفر یا سه نفر خبر می‌دادند ممکن بود اعتماد یا قطع پیدا نکنید زیرا هم احتمال خطا است هم احتمال کذب است، وقتی گزارشگران کثیر می‌شوند کثرت عدد هم احتمال خطا را تقریباً نابود میکند هم احتمال کذب را یعنی انسان محاسبه میکند صد نفر در دیدنش خطا نکرده‌اند و راست می‌گویند در بسته بودن جاده و امکان توطئه بر کذب هم نیست، لذا اخبار حسی ملازم قطعی می‌شود با واقعیت که یقین پیدا می‌کنید واقعیت این است، می‌گویند ما همین ملازمه عقلیه در خبر متواتر بین تواتر و واقعیت را همین ملازمه قطعی عقلیه را در خبر متواتر حدسی که اجماع باشد پیاده می‌کنیم. یک نفر مفتی بگوید حکم الله حرمت نماز جمعه در عصر غیبت است ما احتمال می‌دهیم در حدسش خطا کرده باشد وقتی مفتی‌ها هزار نفر بشوند و در بررسی کتب فقهی ببینیم قاطبه فقهاء شیعه چنین فتوایی دارند، می‌گویند چنانکه در خبر حسی کثرت مخبرین هم خطا را نابود میکند هم کذب را اینجا هم همین است، کثرت مفتی‌ها و فتوا دهندگان باعث ایجاد ملازمه قطعی عقلیه بین افتاء فقهاء و رأی معصوم می‌شود لذا ملازمه عقلیه است بین اجماع و رأی معصوم.

بیان دوم: بیان قبل بخاطر اشکالی که دارد سبب شده بعضی فقهاء در تحلیل حجیت اجماع از ملازمه عقلیه رفع ید نموده و تمسک کنند به ملازمه عادی. می‌گویند اگر سلطانی یک سری عوامل دارد که از او تبعیت می‌کنند، اگر دیدیم حواشی یک سلطان اتفاق نظر دارند بر یک رأی خاصی و می‌گویند با فلان دشمن می‌خواهیم بجنگیم، عادتاً چنین است که هر چند دستوری از آن سلطان مستقیماً به انسان نرسیده باشد، حدس می‌زنیم ممکن نیست عادتاً همه کسانی که از آن حاکمیت دستور می‌گیرند اتفاق رأی داشته باشند بدون کسب رضایت حاکمیت، و می‌گویند همین ملازمه عادی را در اجماع جاری می‌کنیم به این بیان که فقهاء شیعه رأی خودشان را لامحاله از امامشان أخذ میکنند و حجت برای آنان بینهم و بین الله امام آنها و معصوم خواهد بود، بررسی کردیم اتفاق نظر فقهاء شیعه را بر یک مطلب پیدا کردیم در باب ارث بر عول و تعصیب مثلاً با اینکه نمی‌توانستیم از معصوم به ما نرسیده ظهور عرفی این است که این حواشی رأی خودشان را از رأس هرم گرفته‌اند و رأی امام هم همین است.

از این دو بیان تعبیر می‌کنند به اجماع حدسی که به نحو حدس قطعی کاشف از رأی معصوم است یا بالملازمه العقلیه یا عادی. نقد آن خواهد آمد.

[1]. جلسه 98، مسلسل 678، سه شنبه، 97.01.28.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

بحث در اجماع حدسی به عنوان سومین طریق در کاشفیت از رأی معصوم. گفته‌اند ملازمه است بین اتفاق علما و رأی معصوم إما ملازمه عقلیه و إما ملازمه عادی.

عرض می‌کنیم: ملازمه عقلیه قابل اثبات نیست و قیاس اجماع به خبر متواتر حسی صحیح نیست. در خبر متواتر حسی قبول داریم هم احتمال کذب است هم احتمال خطا، مخبرین و با کثرت مخبرین هر دو احتمال منتفی است، چون مخبرین زیادند احتمال توطئه بر دروغ عقلاً قابل پذیرش نیست و چون کثیرند، در حسیات، دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها سی نفر اشتباه نمی‌کنند، لذا در اخبار حسی تواتر و کثرت احتمال کذب و خطا را دفع می‌کند لکن بحث اجماع بر فتوا یک مبحث حدسی است و نه مبحث حسی، در 99 درصد از فتاوا چندین قاعده حدسی و

یکم: اتفاق العلماء مشتمل باشد بر فتوای اُقدمین از علماء یا علمائی که عصر غیبت صغری را درک کرده اند یا اتصال به آن زمان داشته‌اند.

دوم: در زمان اهل بیت علیهم السلام مخالفی با این نظریه وجود نداشته باشد یا حتی ارتکازی بر مخالفت با این نظریه در عصر معصوم قابل اثبات نباشد. مثال: بحثی است که آیا کفار و هکذا یکی از مصادیقش اهل کتاب نجاست ذاتی دارند یا نجاست عرضی دارند، اختلاف طویل الذیل است. جمعی از فقهاء استناد می‌کنند به نجاست ذاتی اهل کتاب به اجماع علماء شیعه. این اجماع اگر باشد در عصر غیبت است اما در قبال این اجماع روایاتی در عصر معصومین داریم که از سؤالات روات بزرگ شیعه این نکته استفاده می‌شود که توجه به نجاست عرضی بوده نه نجاست ذاتی اهل کتاب، شهید صدر توجه دارند به این نکته و یک جا توضیح می‌دهند. مثلاً روات نزد اهل بیت سؤا لمیکنند درگیر هستیم با مسیحیانی که شرب خمر می‌کنند. مثال دیگر: روایت از اهل بیت علیهم السلام سؤال می‌کنند با نصاری‌بی مراوده داریم که

یأکلون المیتة چکار کنیم؟ از سؤالات روات می‌توان یک ارتکاز را استنتاج کرد که این ارتکاز در زمان ائمه بوده که اهل کتاب نجاستشان عرضی است نه ذاتی. اگر اتفاق نظری بعدا حادث شد و ادعا شد بر نجاست ذاتی آن اتفاق نظری که یک ارتکاز به خلاف در زمان معصومین داشته باشد این اتفاق نظر تلازم عادی با رأی معصوم نخواهد داشت.

سوم: استناد در کلمات اصحاب به یک مدرک موجود شرعی یا مدارک موجود نباشد، در بحث شهرت فتوایه اشاره می‌کنیم اگر استناد مجمعی به مدرک یا مدارکی باشد تارة قضیه به نحوی است که همه به یک دلیل و شیوه استناد می‌کنند ممکن است از آن اتفاق وثوق به صدور آن حدیث پیدا کنیم که می‌شود شهرت فتوایه و از اجماع خارج می‌شود ممکن اس ببینیم مدارک مختلفی است و هر کدام از مجمعی به یک مدرک و روایت تمسک کرده اند آنجا مدارک را باید بررسی کنیم و اجماع ملازمه عادی با رأی معصوم ندارد. پس اگر استناد در کلمات مجمعی به مدرک موجود شرعی نباشد.

چهارم: مسأله مورد اجماع از مسائلی باشد که مبتنی بر یک اصل عقلی یا عقلایی نباشد، ممکن است یک اتفاق نظر مبتنی بر تطبیق یک مسأله عقلی یا عقلایی باشد اینجا دیگر اجماع ملازمه عادی با رأی معصوم ندارد.

نتیجه اینکه اگر حکم شرعی بود اتفاق علماء را من بدأ عصر غیبت صغری یا عصر متصل به آن عصر احراز کردیم مخالف نداشت و در زمان ائمه مخالف یا ارتکازی نبود و مدارک یا مدرکی بر آن نبود مسأله از مسائل نقلی بود که نیاز به بیان خاص شار دارد و مسأله عقلی یا عقلایی از مصادیقش نبود می‌توانیم ادعا کنیم انسان ملازمه عادی و حدس قوی می‌زند که این اتفاق نظر علماء حتما باید کاشف از علم آنها به رأی معصوم باشد و چون اتفاق نظر همه است مطمئن هستیم در بینشان کشانس هتند که با مبنای اصولی ما مطابقند لذا حدس قطعی می‌زند با ملازمه عادیه نظر معصوم را.

مثالهایی را در انتهای بحث بیان می‌کنیم که مثال هم دارد و بحث در خلأ نیست فقط اشاره می‌کنیم:

1- اختلاف است که مضاربه مانند مزارعه و مساقات عقد لازم است یا جائز؟ با این اجماع از این نگاه هر چند مرحوم خوئی خواسته‌اند مستندات دیگری بیان کنند که صحیح نیست اما می‌توان از این طریق جائز بودن عقد مضاربه را ثابت کرد.

2- بطلان عول و تعصیب در ارث که ضروری مذهب است و نص خاص ندارد.

[1]. جلسه 100، مسلسل 680، شنبه، 97.02.01.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

نکات بحث اجماع

آخرین طریق از طرق کشف رأی معصوم با اجماع طریق کشف حدسی بود که فی الجمله در موارد خاصی مورد پذیرش قرار گرفت. ذیل بحث اجماع نکاتی را اشاره می‌کنیم:

نکته اول: اجماع مرکب

اجماع را تقسیم کرده‌اند به اجماع بسیط و مرکب:

اجماع بسیط یعنی اتفاق بر حکم شرعی واحد.

اجماع مرکب یعنی مسأله ذات قولین است لذا مدلول التزامی هر قول نفی ثالث است گویا اتفاق بر نفی قول ثالث است. مثال: بررسی شده فقیه می‌گوید در طهارت ذاتی کفار بین فقهاء فقط دو قول است، یک قول می‌گوید کافر مطلقا طهارت ذاتی دارد چه مرتد چه مشرک و چه اهل کتاب. قول دوم می‌گوید کافر مطلقا نجاست ذاتی دارد، اگر کسی فتوا به تفصیل دهد که غیر اهل کتاب نجس‌اند و اهل کتاب طهارت ذاتی دارد گفته می‌شود احداث قول ثالث مخالف اجماع مرکب است و مانند مخالفت با اجماع بسیط باطل است.

در اجماع مرکب باید توجه کرد که اولاً اجماع مرکب به دو گونه قابل تصویر است:

یکم: بالأصالة و بالمطابقة هر دو گروه نفی می‌کنند قول ثالث را مثلا کسی که می‌گوید کافر مطلقا طاهر است تصریح دارد تفصیل بین کتابی و غیر کتابی باطل است هکذا کسی که قائل به نجاست است می‌گوید تفصیل بین کتابی و غیر کتابی باطل است. اگر تصریح به نفی قول ثالث بود این در حقیقت برمیگردد به اجماع بسیط یعنی گویا همه فقهاء اتفاق بر این مطلب دارند که التفصیل بین الکتابی و غیره باطل. اگر تصریح بود به نفی قول ثالث به تعبیر مرحوم آخوند و دیگران قول به عدم الفصل بود انسان می‌تواند طبق ملاکات خودش در اجماع بسیط اینجا هم تطبیق دهد ملاکات را مثل اینکه آیا می‌توان از این نظریه قول معصوم را حدس زد یا نه؟

دوم: گاهی قول به عدم الفصل نیست بلکه به تعبیر مرحوم آخوند عدم القول بالفصل است.، قولین تصریح به نفی ثالث ندارد یا أحدهما هم اگر تصریح به نفی ثالث نکند اجماع مرکب فائده ندارد. مثلا قولی که می‌گوید اهل کتاب به نظر من نجس‌اند از او اگر بپرسیم اگر در این قول خدشته وارد شد ممکن است قول به تفصیل درست باشد می‌گوید بله، یعنی در حقیقت تصریحی بر نفی قول به تفصیل ندارند، در این صورت هر چند ما علم اجمالی داریم به کذب أحد القولین نمی‌شود هم نجاست اهل کتاب مطلقا درست باشد هم طهارت اهل کتاب مطلقا صحیح باشد اما علم اجمالی به کذب أحدهما با قول به تفصیل هم سازگار است یعنی ممکن است در واقع هر دو قول باطل و قول به تفصیل صحیح باشد.

لذا اجماع مرکب به نحو عدم القول بالفصل باشد مدلول التزامی وجود ندارد و در حکم اجماع بسیط نیست.

نکته دوم: معاهد اجماعات

در کلمات بعض فقهاء می‌بینیم تمسک می‌کنند به اطلاق معاهد الإجماعات، از حکمی می‌خواهند اطلاق‌گیری کنند می‌گویند يدلّ عليه اطلاق معاهد الإجماع، در مقابل بعضی از فقهاء مانند مرحوم خوئی می‌فرمایند اطلاق معاهد اجماع لاثّر له بلکه اجماع دلیل لبی است و قدر متیقن دارد. همین نظریه دوم با یک استثناء قابل قبول است زیرا اجماع یک دلیل لبی است که به ملازمه عادی حدس می‌زنیم رأی معصوم را لذا یک دلیل لفظی نیست که مقدمات حکمت جاری کنیم و اطلاق استفاده کنیم بله در یک صورت الإجماع أو الشهرة يرجع الی اعتبار دلیل اللفظی. در مباحث شهرت خواهیم گفت در فقه بحث کرده‌ایم هم تحت عنوان اصول متعلقات که نظریه مرحوم بروجردی بوده هم در شهرت فتوائیه در بحث شهرت هم اینجا بیان می‌کنیم که گاهی اتفاق نظر فقهاء مستند است به یک دلیل لفظی، تنها مدرک وحید برای حکم یک دلیل لفظی است، از همه نحله‌های فقهی استناد به این دلیل می‌کنند، مثلا در کتاب الإجارة نهی النبی عن الغرر نه عن بیع الغرر، توضیح دادیم قاطبه فقهاء در استنادات مختلفشان استناد می‌کنند به نهی النبی عن الغرر، این روایت سندا ضعیف است در مجامیع شیعه و اهل سنت. این اعتماد فقهاء در حکم به این مدرک وحید کاشف می‌شود از وثوق به صدور. اینجا اجماع یا شهرت تنها کاشف از رأی معصوم نیست بلکه کاشف از یک دلیل معتبر است. وقتی وثوق به صدور این دلیل پیدا کردیم آنگاه به اطلاق این دلیل می‌توانیم تمسک کنیم. پس اجماع اگر پشتوانه وثوق به صدور یک دلیل شد آن وقت به اطلاق آن دلیل می‌توانیم تمسک کنیم. ای در اصول متعلقات و اطلاق لفظی گفتیم جمله ای در یکی از کتب قدما، مانند مقنعه شیخ وارد شده که معمولا روششان این بوده که فتوا علی طبق النصوص بوده که موافق قبل او بوده بعد او مخالفی نیست ما از اتفاق نظر بر آن جمله نتیجه می‌گیریم در نحله های مختلف فقهی آن جمله یک حدیث بوده است اینجا میتوان به اطلاق آن جمله می‌توان تمسک کرد.

مثال دیگر: در گذشته در فقه گفتیم حدیث رفع قلم عن الصبی که نزد شیعه شفع سند دارد و نزد اهل سنت هم ضعیف است. مرحوم خوئی سند را قبول نمی‌کنند و یک نحوه دلیل عقلایی مطرح کنند در فقه دچار چالش میشوند ما استناد کردیم به کلام ابن ادریسی که به خبر واحد عمل نمی‌کند و می‌گوید هل هدم الإسلام إلا هو، اینجا که می‌رسد می‌گوید حدیث رفع المجمع علیه بین الفریقین و شواهد هم کاملا بر اعتماد فریقین به این حدیث دلالت دارد ضمیمه اجماع منقول در این جایگاه به شواهد مختلف مفید این معنا است که حدیث رفع معتمد است عند الفریقین آنگاه از این اجماع اعتماد به یک دلیل لفظی را استفاده می‌کنیم و به اطلاق آن تمسک می‌کنیم.

نکته سوم: مقصود از اجماع در فقه در نظر سید مرتضی، شیخ مفید، شیخ طوسی و دیگران

هر چند در تبیین اجماع، اجماعی را تصویر کردیم از سوی سید مرتضی و دیگران و حتی به شیخ مفید هم نسبت داده‌اند تحت عنوان اجماع دخولی که اگر مصداق میداشت حجت بود اما قطعا مصداق ندارد. این نگاه به اجماع و توجیه حجیت اجماع چنانکه قبلا اشاره کردیم اهل سنت که هو الأصل لهم و هم الأصل له چنان اجماع را تقدیس می‌کردند که گاهی از عباراتشان استفاده میشود ارزشی بالاتر از سنت قائل

بودند و منکر اجماع را کافر و واجب القتل می‌دانستند لذا علماء شیعه مماشاةً لهم میگفتند ما هم قبول داریم با یک قید که یکی از علماء اسلام امام معصوم است که نظر امام معصوم را اگر علم داشتیم داخل نظر مجمعی است ما هم این اجماع را حجت می‌دانیم.

توهم شده ادعای اجماع در کتب فقهی این بزرگان مانند شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی و ابوالمکارم بن زهره بر اساس این قاعده است لذا اجماع آنان یعنی علم به دخول معصوم و یک حجت معتبر.

عرض می‌کنیم با استقصاء در کلامات آقایان به این نتیجه میرسیم که اجماع مدعا در کلام بعضی این آقایان حتی بر اتفاق نظر هم دلالت ندارد چه رسد به حدس به دخول معصوم بین مجمعی بلکه اجماعات در فقه و کلمات آقایان بر اساس دیگری است جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

[1]. جلسه 101، مسلسل 681، یکشنبه، 97.02.02.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

گفتیم بعضی اصولیان هر چند در اصول مبنایی را برای کاشفیت اجماع از رأی معصوم را ذکر می‌کنند مانند اجماع دخولی توسط سید مرتضی و اجماع لطفی توسط شیخ طوسی اما در بسیار موارد آنگاه که در فقه اقامه اجماع بر حکمی دارند مقصودشان آنچه را که در اصول بنیان نهاده‌اند نیست بلکه در بسیاری موارد مقصود این است که آنگاه که ظهور آیه یا وجود روایت معتبر یا جریان اصلی از اصول عملیه را مطابق با این حکم می‌دانند چنین نتیجه می‌گیرند که ظهور آیه یا حکم یا قاعده فقهی را همه فقهاء قبول دارند پس این حکم را هم همه باید قبول داشته باشند. این نکته باعث می‌شود اجماعات مدعاة باعث می‌شود که اجماع حتی حمل بر اتفاق الكل هم نشود چه رسد به کشف رأی معصوم.

مثال اول: مرحوم شیخ مفید در العیون و المناظرات ص 176 مبحث سه طلاق فی مجلس واحد که بحث پردامنه‌ای بین شیعه و اهل سنت است. اهل سنت سه طلاق فی مجلس واحد را سه طلاق می‌شمارند که زن حرام ابدی میشود الا من محلّل، شیعه سه طلاق در مجلس واحد را یک طلاق میدانند البته خود اهل سنت قبول دارند در زمان نبی گرامی اسلام و در زمان خلیفه اول و اوائل خلیفه دوم چنین بوده لکن از اجتهادات خلیفه دوم بود که گاهی میگفت من هم میتوانم حکمی را وضع یا تغییر بدهم این هم از اضافات او است.

مرحوم شیخ مفید میفرمایند به اجماع فقهاء امامیه سه طلاق در مجلس واحد یک طلاق است. بعد نقل اقوال نمیکنند بلکه میگویند آیه میفرماید الطلاق مرتان فإمساک بمعروف أو تسریح بإحسان و مرتان مره بعد المره است، فی مجلس واحد سه طلاق مره بعد المره شمرده نمی‌شود و اجماع داریم که کلاً خالف کتاب الله فهو مردود. اجماع فقهاء امامیه را مبتنی می‌کند بر این که اجماع داریم با کتاب الله نباید مخالفت کرد.

مثال دوم: سید مرتضی در المسائل الناصریات صفحه 105 می‌فرماید جایز است ازاله نجاست به مایع طاهر هر چند آب نباشد، مثلاً با گلاب یا آب میوه هم جایز می‌دانند، ادعا می‌کنند اجماع امامیه را بر این معنا. بعضی اهل سنت هم قائل به این معنا هستند و میگویند سید مرتضی ادعای اجماع امامیه دارد بر آن. باید ذیل عبارت مرحوم سید را دقت نمود، ایشان استدلال می‌کنند به دو دلیل که و ثیابک فطهر میفرمایند خداوند امر کرده به تطهیر ثوب و اطلاق دارد نغرموده تطهیر با ماء یا غیر ماء. تطهیر یعنی ازاله النجاسه با مایعی غیر از ماء هم ازاله النجاسة می‌شود لذا ازاله نجاست با آب مضاف اشکال ندارد. دلیل دیگر را هم می‌فرمایند یکی از اصول ما اصاله البرائة است تا شرعاً ثابت نشده باشد و دلیل خاص نداشته باشیم بر عدم جواز ازاله به ماء مضاف، اصاله البرائة میگوید اشکال ندار ازاله نجاست به ماء مضاف. اصاله البرائة اجماعی است و همه فقهاء شیعه قبول دارند پس این حکم را همه فقهاء شیعه قبول دارند. به روشنی حکمی را متفرع میکند بر یک اصلی چون این اصل را همه قبول دارند پس این حکم را هم همه باید قبول داشته باشند.

این نقد به مرحوم سید مرتضی شده است که اولاً در آیه کریمه ادعای اطلاق صحیح نیست و در مقام بیان کیفیت تطهیر نیست أدله دیگر می‌گوید باید با آب مطلق باشد نه مضاف. همچنین اینجا مورد اصاله البرائة نیست، بعد الغسل با اب مضاف شک داریم این لباس نجس پاک شد یا نه استصحاب نجاست میگوید نجس است، لکن مهم برای ما همان ادعای اجماع است.

حتی در کلمات شیخ طوسی که در اصول همه تلاششان را بکار می‌برند اجماع را مبتنی بر اساس قاعده لطف و سبب حدس به رأی معصوم بدانند اما در فقه در موارد عدیدهای مخصوصا در خلاف و حتی در مبسوط ادعای اجماع می‌کنند در حکمی که بر اساس یک قاعده کلی یا یک روایتی با این ابتناء که این قاعده را همه قبول دارند پس این مصداق را همه قبول دارند. حجیت این حدیث را قبول دارند پس مصداقیتش را قبول دارند.

مثال: مرحوم شیخ طوسی می‌فرماید لو بان فسق الشاهدین علی القتل بعد قتل القاتل معلوم شد قاضی خطا کرده می‌فرماید اجماع فقهاء شیعه است که دیه قاتل را از بیت المال می‌دهند. آیا اقوال را تتبع کرده‌اند سپس به قاعده لطف رأی معصوم را حدس زده اند خیر خودشان تصریح دارند که روایت داریم کَلَّمَا أَخْطَأَتِ الْقَضَاةُ فَفِي بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ. این روایت را فقهاء بالاجماع قبول دارند این را هم پس قبول دارند.

همچنین مواردی را در کتب شیخ طوسی می‌بینید که ادعای اجماع می‌شود بر مواردی که تعداد زیادی است بعد مرحوم شیخ استدلال می‌کنند و می‌فرمایند چون اجماع داریم القرعة لكل أمر مشکل لذا همه فقهاء باید تمسک به قرعه کنند.

اجماع اول مبتنی است بر اجتهاد خودش، چون این مصداق از مصادیق قاعده قرعه است و همه آن را قبول دارند پس اجماع شیعه است بر این حکم.

سؤال: چرا اجماعات متناقض در کلمات یک فقیه و فقهاء قریب العصر می‌بینیم؟ بعضی می‌گویند الأمر مشکل.

جواب: به نظر ما مسأله مشکل نیست و واضح است زیرا شیخ طوسی یک جا اجتهادش به این می‌رسد که این روایت معتبر است که می‌گوید مار ماهی از مصادیق سمک حلال گوشت است، می‌گوید خوب همه قبول دارند خبر واحد حجت است پس فتوای همه همین است. بعد مدتی به این نتیجه می‌رسد که خبری که گفته مار ماهی لافلس له این معتبر است لذا می‌گوید اتفاق الكل بر اعتبار خبر است لذا اصلا دو اجماع متناقض نیست بلکه شیخ طوسی می‌فرماید من دو رأی متفاوت در این مسأله پیدا کردم که بعضی اشکال می‌کنند چگونه میشود یک بار ادعای اجماع میکند بر این مسأله و بار دیگر ادعای اجماع بر آن مسأله دارد.

یا دو نفر متقارب العصر به اجماعات سید مرتضی و شیخ طوسی زیاد گرفته شده منّا و من المخالفین چگونه است که تلمیذ و استاد بوده اند و متقارب العصر بوده اند سید مرتضی ادعای اجماع دارد شیخ طوسی بر خلاف آن ادعای اجماع می‌کند.

وجه این است که این دعاوی اجماع در کتب فقهی خروج از اصطلاح اصولی است بلکه بر پایه آن است که مجتهد دلیلی را قبول دارد می‌گوید این دلیل را دیگران هم قبول دارند پس آنان هم باید چنین بگویند.

اجماع منقول

علی القاعده بحث اجماع منقول به خبر ثقه باید بعد از بحث از حجیت خبر ثقه باشد لکن اصولیان مقدم کرده‌اند آن را بر حجیت خبر ثقه ما هم همینگونه مشی می‌کنیم.

فرض بر اینکه اگر حجیت خبر ثقه را ثابت کنیم باید بررسی کنیم اجماع منقول به خبر ثقه حجت است یا نه؟

[1]. جلسه 102، مسلسل 682، دوشنبه، 97.02.03.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

قبل از بیان اجماع منقول به جهت سؤالات دوستان نکته چهارمی ذیل بحث اجماع اشاره می‌کنیم.

نکته چهارم: صور اجماع از حیث مستند

ذیل تمسک به اطلاق معاهد اجماعات که از بعضی نقل کردیم یک استثناء مطرح کردیم که در بعض موارد اعتماد و اتفاق نظر علماء بر حدیث واحد موجب اعتبار این حدیث می‌شود و به اطلاقی می‌توان تمسک کرد. بعض دوستان اشکال کردند که تفاوت این معنا با اجماع مدرکی که ما هم با مدرکی بودن گاهی اجماع را از حجیت ساقط می‌دانیم چیست؟

اجماع و اتفاق نظر علماء را که فقیه از حیث مستند بررسی می‌کند صور مختلفی دارد:

صورت اول: احدی از فتوا دهندگان هیچ دلیل و مدرک و مستندی بر نظرش ارائه نمی‌دهد و فقط می‌گویند اجماع، روایت و آیه یا قاعده عقلیه‌ای هم که احتمال دهیم مدرک این اجماع است وجود ندارد. این را می‌گوییم اجماع تعبیدی

صورت دوم: علماء اجماع و فتوا دارند بر حکمی، بعضی از مجمعین استناد می‌کنند به حدیثی، جمعی از مجمعین هم به این حدیث استناد نمی‌کنند، اینجا روشن است که اگر فقیه سند و دلالت حدیث را قوی می‌داند به مقتضای دلیل فتوا می‌دهد و اگر آن حدیث ضعیف باشد نه فقیه می‌تواند طبق آن دلیل و حدیث فتوا دهد نه می‌تواند از این اجماع حدس بزند رأی معصوم را زیرا احتمال می‌رود جمعی به این دلیل استناد کرده‌اند به جهت اجتهادشان، این حدیث ضعیف را معتبر می‌دانسته‌اند، جمع دیگر چگونه چنین فتوایی داده‌اند نمی‌دانیم مستندشان همین دلیل بوده یا دلیل دیگر، بله احتمال دارد به دلیل معتبر دیگری که به دست ما نرسیده استناد کرده باشند اما احتمال فائده‌ای ندارد لذا در اینجا هم اجماع ساقط می‌شود هم آن دلیل ضعیف ساقط است.

صورت سوم: روایاتی داریم به نظر مجتهد همه‌شان ضعیف‌اند سندا یا دلالتا، هر طائفه‌ای از مجمعین به یک روایت استناد کرده‌اند، اینجا هم نه آن روایات ضعیف مفید برای مجتهد است که آن‌ها را ضعیف می‌داند نه فتوای فقهاء زیرا هر طائفه‌ای به جهت یک روایت ضعیف یک فتوایی دادند که لاجه است، طائفه دوم به جهت روایت ضعیف دیگر فتوا داده‌اند آن هم لاجه است و طائفه سوم هم لاجه است، از اخبار و روایات ضعیف کشف و حدسی حاصل نمی‌شود.

در دو صورت از این سه صورت اجماع یا متیقن المدرک الشعیف یا محتمل المدرک الضعیف هستند. یعنی در حقیقت بطلان نظر مستدلین به این مدرک ضعیف برای ما روشن است.

صورت چهارم: علماء اتفاق نظر دارند بر حکمی، همه مجمعین از نحله‌های مختلف استناد کرده‌اند به یک حدیث که سند یا دلالت این حدیث برای ما مورد مناقشه است، در این صورت اگر ارکان اجماع حدسی که قبلاً گفتیم تمام باشد به این معنا که در زمان قریب به عصر نص به همین حدیث استناد شده در همان فتوا، حتی متصل به غیبت صغری هم باشد اگر مخالف نباشد حدس کافی است. از جهت دیگر در عصر نص هم فتوا به مخالفت یا ارتکاز به مخالفت وجود ندارد سپس کابر بعد کابر فقهاء ما همین فتوا را با استناد به این حدیث بیان کرده‌اند، مخصوصاً فقهایی که در نگاه به روایات مسامحه ندارند مانند سید مرتضی و مرحوم ابن ادریس و علامه حلی پس هم فتوا را بیان کرده باشند هم استناد کرده باشند در این صورت به نظر ما از این اتفاق با اتکال و استناد به این حدیث ما اگر حدیث ضعیف سندی دارد وثوق به صدور پیدا می‌کنیم. یعنی وقتی می‌بینیم فقهایی مانند شیخ صدوق و شیخ طوسی و علامه در سند احادیث کاملاً تنقید می‌کنند این حدیث با اینکه بر مبنای خیلی از اینها ضعیف است مانند حدیث رفع القلم عن الصبی مع ذلک به آن استناد می‌کنند، از این استناد بالاتر از اتفاق و رأی معصوم را برداشت می‌کنیم یعنی نتیجه می‌گیریم حتماً قرائنی بر صدور این حدیث از معصوم داشته‌اند که به این حدیث ضعیف استناد کرده‌اند حتی در این صورت هر چه حدیث ضعیفتر باشد اینجا وثوق ما بیشتر می‌شود که این حدیث با اینکه راوی اش ثمره ابن جندب کذاب است اما فقهاء اعتماد کرده‌اند، اینجا ضعف سندی کنار می‌رود و وثوق به صدور می‌آید. پس اگر می‌گوییم اجماع محتمل المدرک یا اجماع مدرکی حجت نیست مرادمان صورت دوم و سوم است نه این صورت چهارم. در این صورت چهارم از اتفاق العلماء بر استناد به این حدیث وثوق به صدور حدیث پیدا می‌کنیم. اجماع کاشف از وثوق به صدور می‌شود.

هکذا اگر دلالت حدیث مشکلی داشت و برداشت ما این بود که برهان داریم که ظهور این حدیث در عصر نص چنین نبوده اما اگر دیدیم فقهاء قریب به عصر نص چنین ظهوری از این روایت برداشت کرده‌اند و مخالفی بین علماء یا ارتکاز بر خلاف هم نبوده بعداً هم علماء دقیق خدشه در این دلالت نکرده‌اند اینجا طبیعی است که ظهور حدیث و دلالت حدیث طبق ظهوری می‌شود که عرف قریب به عصر نص استفاده کرده‌اند، فهم خودمان را تخطئه می‌کنیم.

لذا اگر گفتیم در پاره‌ای موارد اگر اتفاق العلماء بر مدرک واحد باشد با این ارکان عملاً یک حجت لفظی برای ما درست می‌شود و تمسک به اطلاق هم صحیح است لذا این مورد به نظر ما از موارد اجماع مدرکی لاجه خارج است.

بله گاهی اتفاق بر ظهوری شکل می‌گیرد متأخر از عصر قریب به عصر نص، در این صورت این ظهور صرف اتفاق نمیتواند فهم ما را تخطئه کند ممکن است گروه میانی از فقهاء با تبعیت از یکدیگر بر خلاف ظهور اولیه هم به یک ظهور ثانوی توافق داشته باشند.

در مبحث اجتهاد و تقلید دو روایت داشتیم شیئا من قضائنا و شیئا من قضایانا، مجتهد کسی است که شیئا من قضائنا را بداند یعنی احکام باب قضاء را یا قضایانا صحیح است که مطلق احکام شرعیه باشد، فقها و اصولیان میانی ما بین این دو ظهور تعارض دیده بودند و همه دنبال وجه جمع بودند، یک روایت میگوید شیئا من قضائنا و روایت دیگر میگوید شیئا من قضایانا تعارض است.

ما گفتیم این فهم میانی فقهاء و اصولیان صحیح نیست و بین متأخرین هم ندیدم کسی بیان کرده باشد ما گفتیم هیچ تعارضی نیست و قضایا هم در زمان ظهور نص یک اصطلاح بوده در احکام قضائیه، شواهد متراکمی را از عصر نص بر این معنا اقامه کردیم و نتیجه گرفتیم تعارض نیست و این فهم گویا متفق علیه حجت نیست.

بعد از این نکات مختصرا وارد بحث اجماع منقول میشویم.

اجماع منقول

گفتیم اگر خبر واحد ثقه ادعای اجماع کرد از طرفی در بحث حجیت خبر واحد اعتماد بر خبر ثقه را قبول کرده ایم تکلیف در مقابل این اجماع منقول چیست؟

گاهی فرض این است که میدانیم این مدعی ثقه هم اخبار میکند از سبب هم اخبار میکند از مسبب اجماع یعنی در مقام فرض سید مرتضی وقتی میگوید اجماع علماء شیعه بر این مطلب است، یعنی هم میگوید من کاوش کرده ام اتفاق را به دست آورده ام هم از این اتفاق به رأی معصوم رسیده ام، در این صورت اولاً باید ببینیم این ثقه طریق وصولش به مسبب و رأی معصوم چه طریقی است؟ اگر طریقتش اجماع دخولی است یعنی به هر صورت مدعی میگوید من از این اتفاق علم دارم به اینکه معصوم بین مجممین است، اگر اجماع منقول توسط ثقه اخبار از سبب یا مسبب باشد و مسبب هم حسی مانند اجماع دخولی باشد بدون شبهه معتبر است اگر مصداق داشته باشد گویا حساً میگوید امام چنین فرموده اند.

[1]. جلسه 103، مسلسل 683، سه شنبه، 97.02.04.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام در نقل اجماع و اعتبار آن بود. گفتیم گاهی می دانیم نقل اجماع هم اخبار از سبب است هم مسبب، این اخبار از مسبب گاهی اخبار حسی است مانند اجماع دخولی، اگر چنین باشد بحثی در حجیت آن نیست چون فرض این است که هم اخبار از سبب حسی است هم اخبار از مسبب، و مخبر هم ثقه است و خبر ثقه در امور حسیه حجت می باشد. گاهی اجماع منقول هم اخبار از سبب است هم از مسبب لکن می دانیم مخبر اگر از مسبب اخبار می کند اخبار حدسی است.

مثال: شیخ طوسی می فرماید اجماع داریم بر فلان حکم، هم اخبار از اتفاق العلماء است هم به قاعده لطف حدس زده رأی معصوم را. یا علامه حلی ادعای اجماع کرده و می دانیم فرضاً که هم اخبار از سبب است هم مسبب، به ملازمه عقلیه یا عادیة حدس زده اند رأی معصوم را؛ اینجا نسبت ب اخبار عن السبب که اتفاق العلماء است خبر ثقه حجت است، زیرا خبر حسی است و میگوید من جستجو کردم و خودم فتاوی علماء را به دست آوردم، تا اینجا صحیح است اما نسبت به اخبار از مسبب أدله حجیت خبر واحد قاصر از شمول این اخبار است زیرا فرض این است چنانکه در أدله حجیت خبر واحد خواهد آمد که بناء عقلا و سایر أدله حجیت خبر واحد لو ثبت در اخبار حسی است، اخبار از رأی امام و بودنش بین مجممین فرض این است که حسی نیست یا حدس می زند یا از باب ملازمه عقلیه یا عادیة یا قاعده لطف. لذا نسبت به مسبب باید مجتهدی که ادعای اجماع را می بیند نظر خودش را اعمال کند یعنی می گوید قبول دارم اتفاق علماء بر این مسأله هست، لکن مبنای خودش چیست اگر قاعده لطف را قبول دارد اینجا را مصداق قاعده لطف می داند خودش حدس می زند قول معصوم را و اگر ملازمه عادی را قبول دارد خودش حدس می زند قول معصوم را.

نسبت به ادعای اجماع نه در مقام فرض بلکه در نقل اجماع در مقام واقع ما قبلاً توضیح دادیم در خاتمه بحث اجماع محصل که، إجماعات قدما حتی ظهور در اینکه نقل سبب هم باشد مورد تردید است، زیرا گفتیم مواردی داریم قدما ادعای اجماع می کنند و به وضوح این اجماع نقل سبب نیست، اجماع بر نقل یک قاعده فقهی است یا اجماع بر اعتبار خبر است اجماع بر حجیت ظاهر قرآن است، لذا إجماعات منقوله توسط قدما دالّ بر نقل سبب هم نیست مگر قرینه های داشته باشیم که فلان فقیه نقل اجماع می کند مانند صاحب جواهر، فی

لاجمله تتبع کرده اقوال علماء را. البته این را هم باید دقت کرد که بعضی از فقهاء با رؤیت فتوای چند نفر هم ادعای اجماع می‌کنند، مرحوم خوئی در مصباح الأصول ج 2، ص 140 می‌فرمایند و قد شاهدنا بعض الأعظم که ادعا میکنند اجماع و قطع به حکم را از اتفاق سه نفر، شیخ انصاری، میرزای شیرازی بزرگ و میرزا محمد تقی شیرازی.

قدماً اصحاب که نقل اجماع توسط آنان کاشف از نقل سبب هم نیست مگر اقوال دیگران هم ضمیمه شود و خودش به این اطمینان برسد، در مواردی هم که شک داریم شیخ طوسی اجماعی را نقل کرده است شک داریم آیا این اجماع، إجماع على القاعدة است یعنی قاعده ای را دیده و گفته همه این قاعده را قبول دارند یا اجماع به نحو نقل سبب است و حتماً اتفاق العلماء را بررسی کرده، در موارد شک هم ظهور و وثوقی بر اینکه این اجماع نقل سبب باشد وجود ندارد، لذا بسیاری از اجماعات منقوله در کلمات قدماً با این نگاه حتی در ادعای نقل سبب هم کار ساز نخواهد بود. بله این ادعای اتفاق داعی می‌شود که کلمات بزرگان را بررسی کند.

اشکال: ممکن است گفته شود نسبت به این اجماعات مشکوک که نمیدانیم علی القاعدة است یا نقل سبب در حقیقت شک داریم آیا مخبر إخبار حسّی می‌کند وقتی سید مرتضی میگوید أجمعت الإمامية یا اجماع على القاعدة است، اصولیان می‌گویند اگر در إخباری شک کردیم آیا إخبار، إخبار حسّی سات یا حدسی اصولیان می‌گویند بناء عقلا بر این است که عند الشک و عند احتمال الحدسية ما أصالة الحس جاری می‌کنیم، شیخ انصاری، مرحوم خوئی و شهید صدر این مسأله را بیان می‌کنند پس ما نحن فیه از این مصادیق است که شک داریم إخبار شیخ طوسی عن حسّ است یا عن حدس، بناء عقلا بر این است که در شک در حدسیت یا حسیت أصالة الحس جاری کنند.

عرض می‌کنیم: در بحث حجیت خبر واحد ما کبرای کلی این ادعا را تنقیح می‌کنیم که مبتنی بر چه چیزی است و در کجاها صحیح است و در کجاها صحیح نیست لکن الآن باید توجه داشت در نقل اجماع از سوی قدماً این نکته قابل قبول نیست که عند الشک أصالة الحس جاری کنیم، حتی شهید صدر که در مباحث الحجج ص 318 می‌فرمایند و عند الشک و احتمال الحدسية تجری أصالة الحس اما در پایان بحث از اجماع منقول دو صفحه بعد این مطلب می‌فرمایند به جهت اینکه نزد ما وقوع تسامح نوعی و اصطلاح عمومی در نقل اجماع از سوی قدماً از علماء ما بر اعتماد بر مشارب غیر صحیحه است در ادعای اجماع، به این معنا که وقتی پیگیری می‌کنیم موارد اجماع را در کلمات قدماً اجماع على القاعدة در کلماتشان معتنا به است لذا لم یبق للفقهاء ثقةٌ كبيرةٌ بمثل دعاوى الإجماع المنقولة فى الكتب و دیگر نمیتوان اصل جاری کرد که دوران امر بین حس و حدس در إخبار است حمل کنیم بر حسیت این هم در جایی که طریقه مخبر را استقصاء نکرده ایم و نمیدانیم طریقه اش نقل حسّی است. وقتی در کلمات علما به این نتیجه رسیدیم که نقل اجماع بر اساس نقل اجماع على القاعدة است لذا حمل اجماعات آنان بر نقل سبب و اجماع على الحس دیگر صحیح نخواهد بود.

هذا تمام الكلام در مبحث اجماع محصل و منقول طبق نظر امامية.

وعدہ دادیم فی الجملة به بعضی از أدله مکتب خلفاء در بحث حجیت اجماع اشاره کنیم لذا قبل بحث از شهرت به این مطلب اشاره می‌کنیم: در یکی از مباحث سابق اشاره کردیم مکتب خلفا که معصوم دانستن غیر از نبی را از هجمه‌های سنگین به مکتب اهل بیت دارند و گاهی این نکته را عامل تکفیر می‌دانند که ما در مقام مناظرات می‌گوییم شما هم بعد النبى عصمتی فائلید فی کلّ عصر برای شخصیت حقوقی أمت و تفاوتی با ما ندارد. به چند مورد از این ادعایشان اشاره می‌کنیم:

مورد اول: در این بحث که آیا حجیت اجماع الأمة از خصائص این امت است یا أمم سابقه هم داشته‌اند؟

جمع کثیری از اصولیان اهل سنت می‌گویند حجیت اجماع الأمة اختصاص دارد به امت پیامبر خاتم، به این دلیل که: لأن الدلیل إنما قام على عصمة الأمة دون غيرها.

مورد دوم: در این بحث که آیا اجماع در زمان پیامبر هم قابل فرض هست یا خیر؟

اختلاف دارند بعضشان می‌گویند اجماع در زمان پیامبر اعتبار ندارد زیرا اگر قول پیامبر با مجمعی است، حجت قول حضرت است و اگر نیست لا عبرة بإجماعه اما بعض محققان نشان تصریح می‌کنند اجماع در حیات پیامبر هم منعقد می‌شود چنانکه در وفاتشان منعقد می‌شود و توضیح می‌دهند که اجماع حجة و قول الرسول حجة أخرى و لامانع من اجتماع حجتین على قضية واحدة.

مورد سوم: در کتاب البحر المحیط از بدر الدین زرکشی کتاب اصولی قوی اهل سنت در ج 6، ص 391 بحثی دارد که ابتدا می‌گوید علماء ما اجماع دارند که جایز نیست امت اجتماع کنند بر خطا در مسأله واحده، ادعای اجماع بر حجیت اجماع است این کلامش، اما می‌گوید اختلاف علماء ما در طریق و دلیل حجیت اجماع است آیا دلیلش روایات است یا عقل و روایات هر دو است؟ بعد استشهاد می‌کند به کلام یکی از

علماء بزرگ اهل سنت ابن فورک و عبارتش را می‌آورد که باید در عبارت ابن فورک و برداشت زرکشی باید دقت کرد: ابن فورک می‌گوید قال اصحابنا ان الله جل ذكره لما ختم امر الرسالة بنينا محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم عصم جملة أمته من الإجماع على الخطأ في كل عصر حتى يكونوا معصومين في التبليغ والأداء و يكونون كنبى جدد شريعة زرکشی می‌گوید قلت فقبل قولهم كقول المعصوم.

مورد چهارم: ذیل بحث قبلی یک این قلت می‌آورد می‌گوید اگر اجماع امت از خطا مصون است اشکال ندارد در زمان بعد ممکن است عده ای بر خلاف آن اجماع، اجماع دیگر داشته باشند بعد قول الله متفاوت می‌شود؟ می‌گوید اگر زمان زیاد باشد چنین چیزی واقع نمیشود اما اگر زمان کم باشد ممکن است اجماع نباشد اما اگر زمان باشد فمستحیل كما يمنع في الرسالة.

[1]. جلسه 105، مسلسل 685، شنبه، 97.02.08.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

ادله اهل سنت برای حجیت اجماع بما هو اجماع

اهل سنت برای حجیت اجماع بما هو اجماع نه بما هو کاشف عن رأى المعصوم به سه دلیل تمسک کرده‌اند: آیات، روایات و عقل.

دلیل اول: آیات

به أهم آیات اشاره می‌کنیم:

آیه اول: مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا

کسی که در غیر مسیر مؤمنان حرکت کند ما او را به همان راه می‌کشانیم و عاقبتش جهنم خواهد بود. می‌گویند خداوند چنانکه بر مخالفت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وعید عذاب داده است بر مخالفت با مؤمنین هم وعید دوزخ داده، پس چنانکه مخالفت با پیامبر حرام است مخالفت با مؤمنین و متابعت از غیر سبیل مؤمنین هم حرام است پس اگر مخالفت با مؤمنان حرام است ضدش یعنی تبعیت از سبیل المؤمنین واجب است. سبیل مؤمنان یعنی قول و فعل آنها، لذا اگر مؤمنان اتفاق نظر داشتند بر امری چه قولاً چه فعلاً اتباع سبیل المؤمنین بر ما واجب است و هذا معنا حجة الإجماع.

عرض می‌کنیم:

اولاً: از قرائن استفاده می‌شود که جمله دوم عطف تفسیری بر جمله اول است و معنای مستقلى ندارد، شخصی که اسلام آورده بود به جهتی با پیامبر به مخالفت برخاست، به کفار پیوست و مرتد شد، آیه نازل شد که هر کسی با پیامبر مخالفت کند بعد ما تبين له الهدى و همانند مؤمنان در مشایعت و متابعت و نصرت پیغمبر رفتار نکند او را به جهنم می‌فرستیم. پس آیه دلالت نمی‌کند بر اینکه محض تبعیت از سبیل مؤمنان در احکام فرعی واجب است لذا غزالی در المستصفی ج 1، ص 509 ضمن ایراد به دلالت آیه بر حجیت اجماع می‌گوید ظاهر این است که مراد به آیه کریمه این است که مَنْ يُقَاتِلِ الرَّسُولَ وَ يُشَاقِقْهُ وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ فِي مَشَايِعَتِهِ وَ نصرت و دفع الأعداء عنه، این شخص مورد نکوهش است و هذا هو الظاهر السابق إلى الفهم. بعد هم می‌گوید فإن لم يكن ظاهراً فهو المحتمل.

پس با این نگاه اصلاً آیه ارتباطی به بحث اجماع ندارد.

ثانیا: در علوم ادب خوانده‌ایم اگر شرط متعدد باشد و جزاء واحد در جمله واحد، إذا جاء زيد و ذهب عمرو فتصدق. ظاهر کلام این است که هر دو شرطیه دخیل در حکم و جزاء هستند لذا نتیجه این می‌شود که تنها متابعت غیر سبیل المؤمنین، نصله جهنم ندارد بلکه وقتی است که ملازم با مخالفت پیامبر باشد، اگر راه مؤمنان را نروید و این نرفتن مخالفت با حضرت باشد فقد وعد بالنار، نه مطلق اتباع سبیل غیر مؤمنان.

ثالثاً: در اصول ثابت شده که حرمت احد الضدين مستلزم وجوب ضد آخر نیست مخصوصاً جایی که ضدین لهما ثالث باشد، فرض کنید ما هو الحرام اتباع سبیل خير المؤمنين است اما حرمت رفتن به راه غیر مؤمنان مستلزم وجوب اتباع سبیل مؤمنان نیست زیرا ضد ثالث دارد ممکن است کسی نه متابعت کند سبیل غیر مؤمنان را نه مؤمنان را بلکه حکم دیگری را تبعیت کند. پس چنانکه مرحوم شیخ طوسی هم در عدة اشاره دارند تحریم أحد الضدين مستلزم وجوب ضد دیگر نیست.

رابعا: فرض کنیم که شرطیه دوم عطف تفسیری نیست (مهمترین جواب ما همان اول است) و جزء الشرط هم نیست بلکه تمام الشرط است مستقلا و فرض کنید تحریم أحد الضدین مستلزم وجود ضد دیگر است همه اینها را قبول کردیم نتیجه این می شود که متابعت سبیل المؤمنین لازم است و فرض کنید که ما قید کلّ عصر را هم از خودمان اضافه کردیم، متابعت سبیل مؤمنان در هر عصری لازم است، أحد المؤمنین فی کلّ عصر امام معصوم است به أدله عقلیه ای که یحتاج الناس فی کل عصر الی معصوم. اگر فرد اکمل نمیدانید او را لااقل أحد المؤمنان است پس متابعت سبیل مؤمنان بما اینکه یکی از آنان معصوم است واجب است این را ما هم قبول داریم و اگر در زمانی مانند زمان غیبت بگویند فحص از امام معصوم ممکن نیست میگوییم با عدم تحقق موضوع که حکم ثابت نمیشود پس موضوع محقق نیست نمیگویید الف و لام در آیه برای استغراف است بلکه میگویید عام مجموعی است لذا میگویید مجموع الأمة بما هو مجموع واجب الإطاعة است لو تخلف عنه أحد دیگر واجب الإطاعة نیست و نظر مؤمنین به عنوان عام مجموعی نظرشان معلوم نیست.

پس این آیه دلالتی بر حجیت اتفاق المؤمنین در احکام شرعی ندارد

آیه دوم: وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

میگویند خداوند إخبار کرده که أمت نبی گرامی أمت وسط است وسطیت را معنا می کنند به برگزیده بودن بین أمة، یعنی مختار از أمتها هستند، چرا خیار أمة هستند، به این جهت که در قیامت گواه و شهید بر سایر أمة باشند، نتیجه این است که خداوند خبر داده است از اینکه این امت، أمت خیر است، اگر أمت اقدام کنند بر محذورات و ممنوعات و خلاف واقع، اتصاف به خیر غلط است. نتیجه این است که این امت چون امت وسط و امت خیر است اقدام بر محذورات نمی کند، اگر امتی اقدام بر محذورات نمی کند یعنی قول این امت حجت است.

عرض می کنیم: دلالت این آیه هم بر مدعایشان چنانکه محققانشان می گویند قابل پذیرش نیست زیرا:

اولا: اگر آیه چنین ظهوری داشته باشد، امت وسط هستند به جهت گواه بودن بر سایر امة، شرط قبول شهادت عصمت نیست که اگر شاهد است پس معصوم است، گواه نهایتا باید عادل باشد یعنی اقدام عامدا علی معصية الكبيرة نداشته باشد. پس مقصود از وسطیت این امت و شهید بودن آن اگر یک امت باشد این بالوجدان باطل است بگوییم یک یک امت گناه نمی کنند و عادل اند زیرا انبوه فساق در این امت هستند، اگر مقصود شخصیت حقوقی امت است، ارتکاب گناه در شخصیت حقوقی امت معنا ندارد لذا چنانکه روایات آیه کریمه را تفسیر کرده مقصود از این گواهان پیغمبر و أئمة معصومین هستند که اینان گواهان بر سایر امة هستند و توضیحی ذیل این آیه هست که خواهد آمد.

[1]. جلسه 106، مسلسل 686، یکشنبه، 97.02.09.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

ذیل جواب اول که نقدی از خود اهل سنت است میگوییم شوکانی در ارشاد الفحول ج 1، ص 175 میگوید لیس فی الآية دلالة علی محل النزاع اصلا. بعد توضیح می دهد که ثبوت اینکه اهل اجماع مجموعه شان عدول اند در این امت، مستلزم حجیت شریعه قولشان نیست و مستلزم نیست که اتفاق آنان یصیر دیناً ثابتاً علیهم و علی من بعدهم الی یوم القيامة. لذا میگوید آیه کریمه لایقتضی حجیت اجماع را بالمطابقة و لا بالتضمن و لا بالإلزام.

ثانیا: وسطیت به هر معنا که باشد، به معنای عدل یا خیر یا برتر بودن باشد مقصود کلّ امت به عنوان عام استغراقی نیست زیرا بالضرورة جمع کثیری از افراد این امت خیر نیستند و فضل ندارند، لذا نسبت حکم است به کلّ لكون بعضهم کذا لذا نسبت به کل داده شده مجازا و در قرآن از این موارد داریم. خداوند در توصیف بنی اسرائیل می فرماید و اذكروا نعمة الله علیکم إذ جعل فیکم أنبیاء و جعلکم ملوکاً. همه بنی اسرائیل که ملوک نشدند بلکه به تعداد انگشتان دست از بنی اسرائیل ملوک شدند، اینجا به اعتبار اینکه بعض اندک از بنی اسرائیل ملک شدند می فرمایند ملوکیت را خداوند برای شما قرار داده. در آیه کریمه هم که فرموده لتکونوا شهداء علی الناس به این معنا نیست که تمام این امت یا مجموعه این امت و شخصیت حقوقی این امت شهداء علی الناس باشد بلکه مقصود این است که بین این امت کسانی هستند که گواه علی الناس اند بالإطلاق و اینان سرآمدان این امت اند چنانکه فخر رازی هم در آیات شهادت همین استفاده را کرده است. لذا امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه در تفسیر برهان می فرماید فَإِنْ ظَنَنْتَ أَنَّ اللَّهَ عَنِ بَهْذِهِ الْآيَةِ جَمِيعَ أَهْلِ الْقِبْلَةِ مِنْ

الموحدين أفتري أن من لاتجوز شهادته في الدنيا بصاعٍ من تمر تُطلب شهادته يوم القيامة و يقبلها منه بحضرة جميع الأمم الماضية. بلکه مقصود این است که جمعی از این امت برگزیده‌اند که می‌توانند شهداء علی جمیع الأمم باشند که مقصود پیغمبر و اهل بیت علیهم السلام‌اند.

پس هم طبق مذاق اهل سنت استدلال به این آیه مردود است هم طبق نگاه برهانی مکتب اهل بیت علیهم السلام.[2]

آیه سوم: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ.

می‌گویند خداوند این امت را توصیف کرده به خیریت و خیریت مستلزم اَحْقِیَّت است لما أجمعوا علیه. و الا اگر حق نباشد ضلال است و ماذا بعد الحق الا الضلال.

عرض می‌کنیم: خیریت، اُمت برتر یا اُمت خوب معلّل شده به اینکه امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید، چون این کار را می‌کنید بهترین امتید که امم دیگر این کار را نمی‌کردند یا امت خوب هستید که این کار را می‌کنید. آیا این خیریت دلالت می‌کند خطا ندارند در استنباط احکام فرعیة چنین ملازمه ای نیست، بگویند فلانی فرد خوبی است چون شجاع است یا چون وفای به عهد دارد این تلازم با عصمت از خطا ندارد. لذا باز مثل شوکانی و دیگرانشان تصریح و اشکال می‌کنند به مدعیان که چرا به این آیات تمسک می‌کنید و این آیات دلالتی بر عصمت امت ندارد. شوکانی می‌گوید آیه دلالت میکند چون امر به معروف میکنند خوبند اما تلازمی ندارد با اینکه هر چه استنباط کردند معروف است.

پس این سه آیه که در رأس استدلال اهل سنت بر حجیت اجماع است دلالت بر حجیت اجماع ندارد.

دلیل دوم: استدلال به روایات

عمده روایتی که اهل سنت به آن استدلال کرده‌اند بر حجیت اجماع روایتی است از لسان عمر، انس بن مالک، ابن عمر، ابی هریره از نبی گرامی اسلام نقل میکنند که إِنْ أُمَّتِي لَاتَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ. یا به این تعبیر که إِنْ أَلَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ.

مشکل مهم در سند روایت است. در بعض طرق عن أنس بن مالك، أبي خلف الأعمى است که نامش حازم بن عطار است و بنابر موازین جرح و تعدیل نزد اهل سنت فی غایة الضعف است. لذا بزرگان رجالیین از اهل سنت تضعیف می‌کنند این حدیث را لأجل وجود أبي خلف أعمى در طریق آن.

عجیب است از حاکم نیشابوری صاحب مستدرک در ج 1، ص 170 بعد اینکه طرق حدیث را تضعیف می‌کند می‌گوید ثم وجدنا للحديث شواهد من غیر حدیث معتبر بن سلیمان. شواهدی می‌آورد می‌گوید لا أَدْعِي صحتها و لا أحکم بتوہینها بل یلزمی ذکرها لإجماع أهل السنة على هذه القاعدة من قواعد الإسلام. لذا با ضعف سند باز هم شواهد می‌آورم و قضاوتی هم در مورد این شواهد ندارد.

آیا ادعای اجماع بر حجیت اجماع دوری نمی‌شود؟

[1]. جلسه 107، مسلسل 687، دوشنبه، 97.02.20.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

طریقه دوم که به لسان دیگری حدیث لاتجتمیع امتی علی ضلالة وارد شده است طریق أحمد بن حنبل است که در مسند ج 5، ص 145 چنین آمده قال حدثنا ابو الیمان حدثنا ابن عیاش عن البختری بن عبید بن سلیمان عن ابیه عن ابی ذر عن النبی قال علیکم بالجماعة فإن الله عزوجل لن یجمع أمتی إلا علی هدی. در سند این حدیث هم چنانکه أعظم اهل سنت تصریح دارند بعض المجاهیل‌اند، ابن عیاش حمیری مجهول است، بختری ابن عبید مضَعَّفٌ لذا هر دو طریق این حدیث معلول است.

روایاتی را هم که قرینه بر صحت این دو طریق ذکر می‌کنند خود آن روایات هم ضعیف بلکه داعی بر جعل در آنها قوی است مثلاً حاکم در مستدرک وقتی بسیار تلاش می‌کند که حدیثی را که شیخین مسلم و بخاری نقل کرده باشند و دال بر حجیت اجماع باشد پیدا نمی‌کند می‌گوید بله یک حدیث داریم که شیخین نقل می‌کنند دال بر حجیت اجماع است، حدیث می‌گوید من فارق الجماعة و استذلّ الإمارة لقی الله و لاجبة له عند الله کسی که از جمات جدا شود و امیر مسلمانان را ذلیل کند جایگاهی عند الله ندارد.

عرض می‌کنیم: علماء شیعه تنقیح کرده اند که احادیث دال بر اطاعت سلطان و امیر و لو کان عبدا حبشیا و لو ضرب ظهرك و اخذ مالک همه جعلی است و توسط حکام جعل شده برای تقویت حکامیتشان و ارتباط به احکام شرعیه ندارد. لذا احادیث صحیح السند حتی بنابر مبانی خود اهل سنت بر حجیت اجماع و اتفاق علماء و عصمت و لزوم تعبد به آن نداریم. قرائنی را هم که ذکر می‌کنند به تعبیر مرحوم سید مرتضی در الذریعة این قرائن را که انسان بررسی می‌کند همه به این نکته برمی‌گردد که ادعا می‌کنند چون علماء اهل سنت اجماع دارند بر این قاعده ما این قرائن را قبول می‌کنیم و به تعبیر سید مرتضی و هذا هو الاستدلال على الشيء بنفسه.

علاوه بر ضعیف سند لو سلّمنا صحت این احادیث را و اینکه این احادیث دلالت دارند بر اینکه امت پیامبر اجتماع بر ضلالت ندارند به اینان می‌گوییم چنانکه بعض محققین اهل سنت هم توجه داشتند این احادیث معارض است با احادیثی که هم از نظر صحت هم از نظر شهرت در بین اهل سنت اگر نگوییم قوی تر از حدیث لاتجتمع است لاقول همسنگ آن است طبق مبانی خودشان و آن روایاتی است که می‌گوید تفرقت اليهود على إحدى و سبعین فرقة و النصاری مثل ذلک یا در بعض نقلها على اثنين و سبعین فرقة و تتفرق أمتی على ثلاث و سبعین فرقة که ترمذی می‌گوید حدیث حسن صحیح، که پیامبر خبر دادند امتشان 73 فرقه می‌شود کلّهم فی النار إلا واحدة. می‌گوییم احادیث عصمت که می‌گوید امت معصوم است، آیا مقصود جمیع الأمة است چنانکه ظاهرش همین است اگر مقصود جمیع الأمة باشد یعنی 72 فرقه ای که در آتش است به علاوه فرقه اهل حق لاتجتمع على الضلالة یعنی اجتماع اهل ضلالت و من يستحق النار دخیل در عصمت است من يستحق النار نمیتواند دخیل در عدالت باشد چه رسد به عصمت، و اگر می‌گویید مقصود از امت بعض الأمة است مجتهدین یک فرقه از امت معصومانند فرقه قلیله‌ای که در مقابل 72 فرقه نسبتشان اندک است معنا ندارد تعبیر کنند از اینکه یک فرقه قلیلة عصمت دارد به کل امت.

لذا این احادیث سمعی و که لفظ أمت در آنها آمده و استفادوا منه عصمت امت را سندا و دلالتا مورد مناقشه است.

و این صحّ سندا و دلالتا مضمونش این است که اجماع کل الأمة حجت است اما شما که از اجماع برداشت دیگری دارید اجماع العلماء اجماع الصحابة یا اهل الحرمین یا اهل الحل و العقد، بر حجیت این عناوینی که اثر مترتب می‌کنید هیچ دلیلی حتی دلیل ضعیف وارد نشده است. فعليه دليل سمعي من الروایات هم بر حجیت اتفاق الأمة وجود ندارد.

دلیل سوم: دلیل عقل

اهل سنت استدلال می‌کند خلق کثیر که اهل هر عصری هستند اگر اتفاق کنند بر حکمی در یک قضیه‌ای، عادت اقتضاء می‌کند و قطع پیدا می‌کنیم که این جمع کثیر بدون مستند قاطع اتفاق نظر بر یک حکم داشته باشند به شکلی که احدی از آنها متوجه خطا نشود این استحاله دارد لذا عقل حکم می‌کند تصدیق کنیم اهل کل عصر را إذا اتفقوا على حکم.

عرض می‌کنیم: پاسخ این مطلب چنانکه بعض محققینشان توجه دارند این است که در بحث اجماع محصل عند الشيعة آنانکه به ملازمه عقلی تمسک کرده بودند بر اینکه اجماع ملازمه دارد با رأی معصوم و احراز واقع و عدم الخطا ما توضیح دادیم اگر اخبار حسی باشد، خبر متواتر حسی و کثرت آن باعث می‌شود خطا و تعمد بر کذب منتفی شود، جمع زیادی شنیدنش درست است و تواطئ بر کذب ندارند، اما در فتوا و اخبار حدسی گفتیم کثرت حدس باعث نمی‌شود ضریب خطا منتفی شود و انسان اطمینان پیدا کند در تخمین و حدسشان به خطا نرفته اند لذا خود اهل سنت به مستدلین به دلیل عقلی اشکال می‌کنند که یهود و نصاری جماعت کثیره ای هستند فوق حد تواتر دهها میلیون نفرند که اینان اتفاق دارند علی تکذیب نبینا و عدم کونه رسولا آیا میتوان گفت اتفاق این جماعت کثیره بر این نظریه و تخمینشان باعث میشود عقل بگوید يجب تصديقهم و إن شاء الله خطا نمی‌کنند و درست حدس زده‌اند. این قابل قبول نیست.

نتیجه: به طور خلاصه لا آية و لا رواية و لا دليل من العقل لا يدل على حجية اتفاق نظر العلماء في حکم من الأحكام الشرعية و لا على عصمتهم و تطابقه مع الواقع.

بحث بعدی حجیت شهرت است که خواهد آمد.

حضرت استاد نکاتی در ادامه صحبت‌های جلسه فقه در مورد عقیده مهدویت بیان فرمودند. صوت این سخنان را از اینجا دانلود نمایید.