جايگاه سنت, اجماع و عقل در معاملات

تقريرى از درس آيت اللّه مددى

چكيده: روش شناسى از علوم ضرورى و كاربردى در شاخه هاى مختلف علمى است و هر علمى به حسب گزاره ها, اهداف و سنخ قضاياى آن روش هاى خاصى را مى طلبد. فقه و اصول و در نهايت اجتهاد از اين قاعده مستثنى نيست. با اين حال مورد غفلت قرار گرفته و كمتر بدان پرداخته شده است. مجله (كاوشى نو در فقه) بر آن است تا با ارائه ديدگاه هاى علمى بزرگان و صاحب نظرانى كه داراى سبك علمى هستند, قدم هايى را در اين راستا بردارد. آنچه كه در پيش رو داريد, تقرير درس مكاسب آيت اللّه مددى است كه بيانگر روش اجتهادى وى و جايگاه قرآن در فقاهت از ديدگاه ايشان است كه به قلم فاضل محترم آقاى سلمان دهشور نگاشته شده است.

كليد واژه: قرآن, فقاهت, روش شناسى, سبك علمى, مكاسب.

بحث قرآن و مبانى ما راجع به آياتى از قرآن كه قابل استناد بودند گذشت. اينك به قسمت دوم ادله كه روايات باشد مى پردازيم.

بدون شك روايات و سننى از رسول الله(ص) درباره انواع معاملات صادر شده است, مانند اين روايت: (نهى النبى عن بيع الغرر).1 (غرر) به سه معنا آمده است: جهالت, فريب و خطر. مرحوم نائينى در وجه جمع بين اين سه معنا, كلام لطيفى دارد. وى مى گويد: جهالت منشأ فريب, و فريب منشأ واقع شدن انسان در خطر است. پس هر سه معنا درست است. بعضى از علما به استناد اين آيه, قائل به جواز بيع مجهول شده اند; چرا كه (تجارة عن تراض) (سوره نساء, آيه 29) است. امروزه بيع مجهول يكى از اركانى است كه در دنياى سرمايه دارى در اين عصر, منشأ جمع ثروت شده است. به اين صورت كه شىء مجهولى را مى فروشند يا يك تومان و يا صد ميليون تومان عايدشان مى شود. بنابر روايت (نهى النبى عن بيع الغرر), اگرچه بين طرفين تراضى باشد, ولى به دليل غررى بودن, منهى است.

ديدگاه اهل سنت و شيعه درباره سنن رسول اكرم(ص)

مشهور اهل سنت, سنن را جعل رسول الله(ص) نمى دانند, بلكه آن را جعل الهى مى دانند. به اعتقاد آنان سننى در قرآن كريم آمده كه ما نمى فهميم بلكه فقط پيامبر مى فهمد. براى نمونه آيه (تجارة عن تراض) نمى گويد كه رضايت طرفين در صحت معامله كفايت مى كند ولو مبيع مجهول باشد, بلكه رسول الله(ص) از خود آيه مى فهمد كه (تجارة عن تراض) به شرطى صحيح است كه غررى نباشد. از اين رو سنن در اصطلاح اهل سنت به معناى (آنچه رسول اللّه از قرآن مى فهمد) است نه اينكه خود پيامبر جعل بفرمايد.

اما به اعتقاد شيعه جعل سنن به شخص پيامبر تفويض شده است و در روايات زيادى آمده است كه (ان ّ الله فوّض الى النبى).2 از اين رو جعل سنن به دست رسول الله(ص) است نه اينكه پيامبر از قرآن چيزى بفهمد كه ديگران آن را نمى فهمند. لذا آيه (تجارة عن تراض) را رسول الله(ص) مقيد كرده است, نه اينكه ما نمى فهميم.

براى نمونه, قرآن كريم ربا را حرام كرده است. مقصود از ربا در آن زمان, رباى قرضى بود كه الآن در بانك هاى دنيا رايج است, پولى را قرض مى دادند و سر مدت زيادتر مى گرفتند. رسول خدا(ص) علاوه بر آن, رباى نقدى را نيز حرام كرد. رباى نقدى اين طور است كه 100 كيلو برنج داده شود و 120 كيلو برنج گرفته شود. اين ربا به دليل سنت حرام است. شرط رباى نقدى كه رسول الله(ص) تحريم فرمودند اين است كه مكيل و موزون باشد و در معدود مثل گردو يا تخم مرغ, رباى نقدى اشكال ندارد, اما رباى نسيه اى كه در قرآن تحريم شده, مطلق است چه در مكيل و موزون و چه در غير آن باشد.

نخستين منبع روايى موجود, كه به جعل سنن توسط پيامبر اكرم(ص) پرداخته كتاب مرحوم صفار است. وى در كتاب بصائر الدرجات دو باب را به اين موضوع اختصاص داده است, يكى (باب التفويض الى رسول الله)3 و ديگرى (ان ّ ما فوّض الى رسول الله, فقد فوّض الى الائمة).4 پس از مرحوم صفار, شاگردش مرحوم شيخ كلينى در كتاب ارزشمند كافى بابى را قرار داده با اين عنوان: (التفويض الى النّبى والائمة).5 بعد از ايشان مرحوم شيخ مفيد, بنابر اينكه كتاب اختصاص تأليف ايشان باشد بابى با عنوان (انهم عليهم السلام مفوض اليهم) قرار داده اند. 6 بنابراين از ديدگاه شيعه مسلماً شخص رسول الله(ص) جعل سنت مى كند.

انواع جعل سنن رسول خدا(ص)

جعل سنن رسول الله(ص) اقسامى دارد و در اينجا تنها به چند قسم آن خواهيم پرداخت: 7

1. سنن ثابت: يعنى امورى كه پيامبر براى مصلحت امت, حرام يا واجب كرده و در قرآن نيامده است. براى نمونه روايات صحيحى از قول شيعه و اهل سنت وجود دارد كه نماز از ابتداى بعثت رسول اكرم(ص) تا سال پنجم دو ركعت بود. در سال پنجم كه پيامبر به معراج رفت نماز به پنج نوبت (صبح, ظهر, عصر, مغرب و عشاء) تقسيم شد و تا ده سال همه نمازها دو ركعتى بود. در جنگ ماه رمضان سال دوم هجرت در روايت آمده كه به ميمنت تولد امام حسن مجتبى(ع), پيامبر اكرم(ص) به همان نمازها و با همان ترتيب, دو يا يك ركعت اضافه كردند, به استثناء نماز صبح, و از آن زمان به بعد همه نمازها چهار يا سه ركعتى شد. اين عمل همان گونه كه در روايت صحيحه زراره هم آمده: (فزاد رسول الله فى صلاة المقيم غير المسافر ركعتين… ), 8 يكى از سنت هاى رسول الله(ص)است. مراد روايت اين است كه اين عمل, قسمتى از سنن رسول الله(ص) است و همان گونه كه فريضه ثابت و واجب است, عمل به اين سنت هم تا روز قيامت ثابت و واجب است. اين يك قسم از تفويض به رسول الله(ص) است.

2. سنن موقت: گونه اى ديگر از تفويض به رسول الله(ص) اين است كه موقتاً حكمى را جعل مى كند, البته اين غير از احكام ولايى است, مثلاً مى گويد اين كار تا يك سال حرام است. در روايات شيعه و اهل سنت آمده است كه رسول الله(ص)گوشت الاغ اهلى را حرام كردند; زيرا مسلمانان الاغ ها را مى كشتند و مى خوردند لذا وسيله اى نبود تا غنائم را به مدينه بياورند. از اين رو پيامبر فرمودند تا وقتى كه اين غنائم را به مدينه ببريم, الاغ ها را نكشيد. در روايات شيعه اين تحريم تفسير به تحريم موقتى شده است. البته اين روايت ارتباطى به بحث معاملات ندارد, حديثى كه مربوط به معاملات است چهار فقره دارد كه يك فقره اش اين است: (نهى رسول الله عن ربح ما لم يضمن). 9 اين حديث را پيامبر اكرم(ص) در سال هشتم هجرى پس از فتح مكه فرمودند.

يك نكته مهم اين است كه احتمال موقت بودن برخى از سنن رسول الله(ص) وجود دارد و بايد به اين مطلب توجه شود.

شأن اساسى اهل بيت(ع) نسبت به سنن رسول اكرم(ص)

نكته مهم ديگر اين است كه اصولاً شأن روايات اهل بيت(ع) نسبت به سنن رسول اكرم(ص), دو شأن اساسى است:

شأن اول: بيان ثبوت و عدم ثبوت سنت است; چراكه اگر مسئله اى بين مسلمين مطرح بود و عده اى موافق و عده اى مخالف بودند, اهل بيت(ع) در درجه اول بيان مى كردند كه سنتى از رسول الله(ص) در اين مسئله وجود دارد يا خير.

البته مسئله ثبوت و عدم ثبوت, تنها در سنت متصور است و مسئله حدود و ثغور, هم در آيات كتاب و هم در سنت متصور است.

به نظر ما بيان سنت يكى از شئون اساسى اهل بيت(ع) به شمار مى رود و با اين ديدگاه بايد به روايات نگاه كرد. مثلاً در روايتى راجع به سيره محمد بن مسلم از امام مى پرسد: (ما مى بينيم كه سنى هايى كه متهم به كذب نيستند از رسول خدا مطلبى نقل كرده اند و شما خلافش را از رسول الله نقل كرده ايد. اين چطور ممكن است؟) امام در پاسخ اشكال نمى كنند كه اين مطلب درست نيست يا آنها دروغ مى گويند, بلكه مى فرمايد: (ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن).10 امام مى خواهند بفهمانند كه نكته اساسى اين است كه نمى خواهم بگويم اين مطلب از رسول الله(ص) نقل نشده, بلكه اين مطلب ناسخ داشته يا ممكن است سنت بوده ولى منسوخ شده است.

در بحث هايى كه خواهيم داشت, مواردى را كه احتمال مى دهيم از مصاديق نسخ باشد, متذكر خواهيم شد ـ البته كسى غير از بنده اين مطلب را نگفته ـ كه چه بسا بعضى از اوامر و نواهى پيامبر منسوخ شده يا به اصطلاح روايات اهل بيت(ع) جزء سنن موقت بوده است. پس اين وظيفه امام است كه بگويد كجا سنن منسوخ شده يا موقتى بوده.

براى مثال در موضوع معاملات, بحث معروفى است در بين اهل سنت كه آيا خوردن گوشت الاغ جايز است يا نه؟ اين مطلب را در تاريخ نقل كرده اند و در روايات هم آمده كه پيامبر(ص) در سال فتح خيبر, كشتن اين حيوان را حرام كرده است. بر اين مبنا, عده اى از علماى اهل سنت حكم كرده اند كه خوردن آن حرام است. اما در روايات شيعه دليل حرمت اين گونه بيان شده است كه در جنگ خيبر غنائم فراوانى بر جاى ماند و مى خواستند غنائم را از خيبر به مدينه بياورند, ولى چون مسلمانان تعدادى از اين الاغ ها را كشته و خورده بودند, وسيله اى براى آوردن غنائم نبود. لذا پيامبر فرمودند الاغ ها را نكشيد تا بار را به مدينه بياورند. در واقع روايات ما توضيح مى دهند كه هم مشكل و هم تحريم, هردو موقتى بوده است و مراد اين نبوده كه پيامبر بنابر سنت خودش, مطلقاً الاغ هاى اهلى را ـ در مقابل الاغ وحشى ـ حرام كرده باشد.

البته در روايات اهل سنت اين گونه هم نقل شده كه در الاغ ها مرضى بوده و عده اى از اين الاغ ها مرده بودند; پيامبر اكرم(ص) فرمودند كه ديگر الاغ ها را نكشند, تا از آنها استفاده كنند و بار را به مدينه بياورند.

شأن دوم: يكى ديگر از شئون مهم و اساسى اهل بيت(ع), شرح حدود سنت يا كتاب است. اين نكته مهم است كه در يك سنت, سعه و ضيق آن در چه محدوده اى است و يا حدود آيات قرآن تا كجاست. اين شأن كه روشن كردن حدود قانون است, از شئون بسيار ظريف و دقيق و جنجال برانگيز بين مسلمان ها بوده است.

براى مثال درباره قانون (لاضرر), كه تعدادى از علماى اهل سنت, مثل بخارى آن را قبول ندارند, مقام اول اين است كه ثابت شود پيامبر(ص) فرمود: (لاضرر ولاضرار فى الاسلام)11 و مقام دوم كه مهمتر از مقام اول است, مشخص كردن حدود (لاضرر) است. بنابراين اگر عملى ضررى بود, اين قانون در اصل عمل جارى مى شود, ولى اگر ضرر به تمام عمل نبود بلكه به بعضى از عمل بود, مثلاً اگر در وضو فقط شستن صورت ضرر دارد, آيا قاعده لاضرر در اينجا هم جارى مى شود؟ يا قاعده ميسور جارى مى شود و فقط دست راست و چپ را مسح مى كند و لازم نيست صورت را بشويد يا تيمم بدهد. بنابراين درست است كه در بحث لاضرر ثبوتش خيلى اهميت دارد, اما مهمتر از ثبوت, حدودش است.

مثال ديگر, روايت (لاصلاة الاّ بطهور)12 است. چنانچه شخصى جاهل به نجاست باشد و گمان كند كه لباس اش پاك است و با اين حال نماز بخواند, آيا نمازش صحيح است؟ به عبارت ديگر (لاصلاة الا بطهور)13 آيا در حال جهل جارى مى شود يا در حال نسيان؟

با كمى تأمل در فقه, درخواهيم يافت كه تمام فقه براى روشن كردن حدود سنت است. پس از ثبوت سنت, اين حدود كارايى زيادى دارد و از اين رو در قديم اسمش را فقه گذاشته اند. بنابراين يكى از شئون اساسى روايات اهل بيت(ع), بيان حدود يك قانون است.

ريشه روايى و قرآنى فقه

اصطلاح فقه, اصطلاح اختراعى مسلمانان نيست, بلكه هم ريشه قرآنى دارد: (ليتفقهوا فى الدين)14 و هم ريشه روايى: پيامبر(ص) در حجة الوداع فرمودند: ( نضّر الله امرء سمع مقالتى فوعاها… وبلّغها من لم يسمعها فرب حامل فقه غيرُ فقيه). 15 اين حديث از دو طريق شيعه و اهل سنت روايت شده و ادعاى تواتر نيز درباره آن شده است. همچنين در حديث معروف به اربعين كه حال سندش خيلى واضح نيست, چنين آمده است: (من حفظ على امتى اربعين حديثا ينتفعون بها بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً). 16 با اين حال, بعضى از غربى ها معتقدند كه فقه و شئون فقهى را مسلمانان بعد از پيامبر(ص) اختراع كرده اند و ربطى به پيامبر نداشته است, غافل از اينكه در اسلام خود اين مسئله كه در انسان يك حالت تفقه در دين پيدا شود مطلوب شرع است و مرادش هم از تفقه اين نبوده كه مثلاً (صلّوا) يعنى واجب است.

حدود فقه هميشه اين تعارض ها و تضادهاست, حدود (لاضرر), حدود (لاحرج), حدود (اكراه) و… و چنانچه در فقه خوب دقت كنيم درمى يابيم كه تمام فقه براى تعيين اين حدود است و اين نكات دقيق و فنى است.

مبحث اجماع و ريشه تاريخى آن

ييكى ديگر از مباحثى كه بايد به آن بپردازيم و از ادله مورد استناد به شمار مى رود, اجماع است. اجماع در مكاسب آمده و شيخ هم به آن تمسك مى كند و مى گويد (دليل ما اجماع است)! چنانچه بخواهيم تحليلى تاريخى و دقيق از اجماع داشته باشيم بايد بگوييم اجماع اساساً براى مسلمان ها يك نياز فرهنگى يا دينى به شمار مى رفت كه پس از وفات پيامبر اكرم(ص) به وجود آمد. زمانى كه جهان اسلام توسعه پيدا كرد, مخصوصاً زمانى كه فتوحات شد و عرب ها از حدود مدينه درآمدند و با دنياى جديدى آشنا شدند, به ذهن شان رسيد كه پيامبر مسائل جديد را بيان نكرده است.

مشكل اساسى اينجا به وجود آمد كه در پى راه حل برآمدند و گفتند حالا كه پيامبر بعضى مسائل را بيان نكرده چه بايد بكنيم. براى حل اين مشكل, دو راه حل پيدا شد: يكى تشخيص خود خليفه بود كه ابتدا به نام (رأى) و بعدها با عنوان (قياس) بدان استناد شد; و ديگرى مجالس مشورتى بود كه عمر داشت. تعداد اعضاى اين مجلس سى نفر بود; پانزده نفر از مهاجرين يعنى اهل مكه مثل اميرالمؤمنين(ع), عبدالله بن عباس, طلحه, زبير و…, و پانزده نفر از انصار كه عمر با اينها مشورت مى كرد و اعضاى شورا يا از روى اجبار و يا از روى اختيار با او موافقت مى كردند و پس از جلسه عمر مى آمد و مى گفت آقايان موافقت كردند و گفتند حكم اين گونه شود و اين مى شد اجماع. پس اجماع در تفكر اسلامى از لحاظ تاريخى, ريشه در اين دوران دارد.

مطالبى كه در كتب تاريخى از مجلس مشورتى عمر نقل كرده اند مختلف است. براى مثال نمونه اى از تصميمات مجالس مشورتى در مورد اراضى خراجيه كه مرتبط با فقه است را بيان مى كنيم: در زمان عرب جاهلى زمين ارزش اقتصادى نداشت, بلكه تنها جنبه شخصى داشت و از مصاديق مالى به شمار نمى رفت; زيرا انسانى كه سوار شترش است و هركجا آب باشد مى رود, زمين برايش ارزشى ندارد. در مكه اصلاً زمين زراعتى نبود و در مدينه هم كه امكان كشاورزى وجود داشت, زمين هاى كوچكى بود كه با چاه آبيارى مى شد;زيرا مدينه قنات نداشت و تنها جايى كه آب داشت منطقه خيبر بود كه با مدينه فاصله داشت. در جنگ خيبر براى نخستين بار زمين براى مسلمان ها ارزش اقتصادى پيدا كرد و يكى از عوامل توليد شد. در مورد خيبر هنوز هم يك اختلافى بين مسلمان ها و مورخين و فقها وجود دارد و اتحاد نظرى حاكم نيست. در روايت صحيحه از امام رضا(ع) داريم كه پيامبر اكرم(ص) خيبر17 را به نحو مزارعه يا مقارصه; (چون در منطقه خيبر درخت خرما بيشتر وجود داشت) در اختيار خود يهود گذاشت كه يهود در آنجا كشاورزى كنند و قرار شد به مقدار ثلث و نصف در اختيار يهود باشد و ميوه آنجا كه خرما بود به مقدار نصف و ثلث در اختيار مسلمان ها قرار بگيرد (شبيه جزيه). اين تنها عامل اقتصادى زمين در زمان رسول الله(ص) بود.

هنگامى كه مسلمانان عراق را فتح كردند18 عراق مركز اقتصادى بسيار مهمى به شمار مى رفت كه پر بود از نخل خرما و چون مسلمانان در طول عمرشان اين مقدار متراكم درخت نخل نديده بودند, به آنجا (ارض سواد) يعنى زمين سياه مى گفتند. بنابر آنچه در آن زمان مرسوم بود, تصميم گرفتند هرچه به دست آورده اند را بين نيروهاى رزمنده تقسيم كنند, لذا اين بحث مطرح شد كه زمين عراق را تقسيم كنند و مثلاً اگر بيست هزار نفر در فتح عراق شركت كرده اند, زمين عراق را به بيست هزار سهم تقسيم كنند. عمر اين مطلب را در آن مجلس مشورتى مطرح كرد و بعد از گذشت حدود يك ماه, عده اى مثل طلحه و زبير قائل شدند كه بايد زمين را تقسيم كرد, ولى اميرالمؤمنين(ع) بر اين عقيده بود كه اين نظر درست نيست; زيرا درست است كه اينها در فتح شركت داشته اند, اما نمى شود اين زمين را تقسيم كرد; چون زمين يك منبع درآمد است. پس بهتر است كه منقول تقسيم شود و غيرمنقول به شكل سابق به نفع جهان اسلام ثابت نگه داشته شود و فوائد آن به مردم داده شود. عمر در نهايت رأى اميرالمؤمنين(ع) را ترجيح داد كه اراضى عراق تقسيم نشود و سه نفر را مشخص كرد كه از بصره تا بالاى بغداد را, به استثناى جاهايى كه آب داشت يا تپه مانند بود و آب به آنجا نمى رسيد, با شتر و اسب اندازه گيرى كنند. در نهايت سى و شش ميليون جريب در ديوان خراج ثبت شد. اين مطلب كه گفته مى شود زمين عراق سى و شش ميليون جريب است, از زمان عمر شروع شد. اين اتفاق, يكى از عوامل تشكيل دهنده بيت المال شد; چون در زمان رسول الله(ص) بيت المال نبود و عمر بيت المال را تشكيل داد و يكى از درآمدهاى بيت المال همين خراج بود. خراج در زبان فارسى به معناى منافع است كه در زبان عربى و حجاز آن روز, خراج مى گفتند.

نكته اى كه بايد به آن توجه شود اين است كه زبان به گونه اى است كه معناى لفظ با تغيير زمان و مكان عوض مى شود. به اعتقاد بنده, لغت حجاز در همان حجاز بود و بعداً كه لغت عربى را تدوين كردند, اين لغت در كوفه تدوين شد. در نتيجه پس از صد و پنجاه سال, هم زمان و هم مكان لغت عرب عوض شده بود. به طور كلى مكان و زمان تدوين لغت با زمان نزول آيات بر رسول الله(ص) فرق دارد. از اين رو در اين قاعده (الخراج بالضمان) كه سنى ها نقل كرده اند, درآمد اين زمين را در آن زمان (خراج) مى گفتند و اين يكى از منابع بيت المال شد كه در اين زمان به آن منافع گفته مى شود.

علاوه بر خراج, خمس نيز در زمان پيامبر(ص) وجود داشت. در هفدهم ماه رمضان سال دوم هجرى در جنگ بدر و به اعتقاد عده اى بعد از جنگ بدر, نخستين غنيمت تقسيم و خمس آن گرفته شد. اگر آقايان مى خواهند فهرست خمس هايى كه تقسيم شده را بدانند, به كتاب مغازى مراجعه كنند. واقدى در اين كتاب سريه ها و غزوات زمان پيامبر اكرم(ص) و مقدار غنائم به دست آمده و نيز مقدار خمس غنائم را نوشته است. در اين كتاب آمده كه آيه خمس در ماه رمضان نازل شده است, اما اولين خمس مربوط به قبل از ماه رمضان است. وى نوشته است رسول الله(ص) در اواخر ماه شعبان فردى را براى سريه اى فرستاد كه مقدارى گوسفند داشته و در مدينه زندگى مى كرد. آن شخص نزد خودش مى گويد خمس اين گوسفندها را به رسول الله(ص) بدهم كه بعد از اين آيه خمس نازل مى شود.19

بنابر فتواى علماى شيعه و سنى, خمس جزء بيت المال و بودجه عمومى كه امروزه مى گويند نيست, بلكه جزء رديف بودجه به شمار مى رود, اما خراج به اعتقاد جميع علما جزء بيت المال است و خراج همه جا هم نوشته شده و حتى اينكه خراج عراق در زمان عمر چقدر بوده و در زمان اميرالمؤمنين(ع) چقدر بوده نيز ثبت شده است.

اراضى خراجى همان گونه كه در زمان عمر بين صحابى مشكل ايجاد كرد, بين علماى شيعه هم دشوارى هايى را به وجود آورد و شيخ هم وارث اين مشكل است. از لحاظ تاريخى اين مشكل از زمان صفويه آغاز شد; زيرا حكومت در زمان صفويه به دست علما بود, مخصوصاً در زمان شاه طهماسب اول كه طبق فرمانى همه امور به محقق كركى واگذار شد. خود محقق كركى ساكن نجف بود اما به ايران هم مى آمد. در آن زمان اين بحث پيش آمد كه اراضى عراق ملك مى شود يا نه. لذا اين بحث دوباره زنده شد و بحث اراضى خراجى به عنوان يك بحث سياسى فقهى از زمان محقق كركى مجدداً شروع شد. مرحوم محقق اردبيلى رساله اى نوشت و مرحوم شيخ قطيفى رساله ديگرى نگاشت و در آن به مرحوم كركى خيلى اهانت كرد.

خلاصه آنكه پس از فتح عراق, تصور اصحاب اين بود كه پيامبر در جايى كه جنگ شود و اموال غيرمنقول غنيمت گرفته شود, حكمى نفرموده و چون حكمى وجود نداشت به اجماع روى آوردند و اين يكى از مباحثى است كه به فقه راه پيدا كرد.

ييك مورد ديگر كه در مصادر اهل سنت آمده است, بحثى است كه در ميان اصحاب رسول اللّه(ص) مطرح شد مبنى بر اينكه آنچه در قرآن بيان شده فرائض است و ماندگار خواهد بود, ولى سنت ممكن است فراموش شود. الآن ما رسول الله(ص) را درك كرده ايم, اما بعدها ممكن است در امت اختلاف افتد. از اين رو خوب است كه سنن رسول الله(ص) را تدوين كنيم و مثلاً بنويسيم كه سنن وضو اين است, سنن نماز اين است, و در نماز معلوم كنيم حد ركوع چقدر است و… . اين بحث را باز عمر به مجلس مشورتى برد كه چه كار كنيم؟ اميرالمؤمنين( ع) به تبيين سنن قائل بود و مى فرمود اگر هم قرار است تدوين شود, ما اولى هستيم. اما عمر خيلى مايل نبود; چون عمر يك آشنايى با يهودى ها داشت و يهودى ها غير از تورات كه اصحاب خمسه داشت, كتابى دارند به نام مِشنا, به لغت عِبرى مِسنا و به لغت فارسى كه چاپ شده, ميشنا است. اين ميشنا مجموعه اى كتاب است كه اوصياى موسى نوشته اند و براى خود حضرت موسى نيست و شرحى هم به عنوان كتاب تلموت دارد. يكى از اين عبارات (مِسنا) يا (مِشنا) يا (مَثنات اهل الكتاب)20 را كه شنيده ايد, عمر گفته و همه اش هم درست است, لفظ عبرى آن ميشنا است و در عربى كه تعريب و ترجمه مى كردند مَثناة مى گفتند و مَثنى يعنى تكرارى, چون احكام اين كتاب يك نوع تكرار احكام تورات بود, لذا اين طور اسم گذاشته بودند.

عمر در مجلس مشورتى خودش, تدوين سنن را مطرح كرد و گفت تدوين سنن نكنيم; چون ترس از آن وجود دارد كه يك كتاب در مقابل قرآن به وجود بيايد. بعد از يك ماه مشورت باز هم نپذيرفت و گفت گرچه افراد به من گفته اند كه سنن رسول الله(ص) را تدوين كنيم ولى من مى ترسم كه اين كتاب در مقابل قرآن قرار گيرد و كتاب ديگرى به وجود آيد, مانند كارى كه يهودى ها كردند. نمى دانم كه القائات كعب الاحبار يهودى يا عبدالسلام يهودى بود, به هرحال عمر جلوى تدوين سنن را گرفت.

نكته مهم اين است كه اجماع وقتى به وجود آمد, بعضى مواردش در احكام اوليه و بعضى ها در احكام مصلحتى بود. از اين رو اجماع در اصطلاح اهل سنت به معناى مصدر تشريع است. اينكه شيخ در رسائل گفته است (الاجماع هو الاصل لهم وهم الاصل له), 21 دليل حجيت اجماع سقيفه نيست, بلكه دليل اش اين است كه عمر شخصيت سياسى خاص خودش را داشت و شخصيت فرهنگى عمر اين گونه بود كه سعى مى كرد اظهار وجود كند.

به نظر ما سه اشكال اساسى در تفكرات عمر نسبت به سنن رسول الله(ص) وجود دارد:

اشكال اول: عمر در بسيارى از موارد سنن را بلد نبود و لذا به ديگران مراجعه مى كرد;

اشكال دوم: در مواردى هم كه سنن را بلد بود, گمان مى كرد كه اين سنن كشش ندارد. وى معتقد بود كه سنن رسول الله(ص) براى مدينه خوب بود, اما از مدينه كه به عراق رفته اند, ديگر اين سنن به درد نمى خورد;

اشكال سوم: وى گمان مى كرد كه رسول الله(ص) اين سنن را به عنوان حاكم اسلامى قرار داده است. حال كه حاكم اسلامى من هستم, مى توانم آن سنن را تغيير دهم.

اميرالمؤمنين(ع) به دليل همين سه اشكال با عمر مخالف بود و اين اختلاف تنها بين عمر و اميرالمؤمنين(ع) نبود, بلكه بحث هاى ريشه اى در اسلام به وجود آورد. اميرالمؤمنين(ع) معتقد بود كه اولاً, درباره همه چيز سنت آمده است, در حديث هم داريم كه (ليس بشىء الا وقد جاء فيه الكتاب والسّنة )22 و ثانياً, مى فرمود من تمام سنن رسول الله(ص) را بلد هستم و اين سنن براى همه جوامع است و قصور ندارد و ثالثاً, هيچ حاكمى حق ندارد خلاف سنن رسول الله(ص) عمل كند, اگرچه ممكن است يك تحديدهايى و كنترل هايى بگذارند.

بنده در بحث اجماع عرض كردم كه اين سخن آقاى مطهرى كه مى گويد: (اگر متعه منجر به بعضى از مشكلات شد, حاكم اسلامى مى تواند موقتاً آن را حرام كند), درست نيست; زيرا احكام الهى داراى مصالح ثابتى است كه در حال موقت هم ضررآفرين نيست, بلكه حاكم اسلامى در حال موقت بايد كنترل كند, مثلاً درباره ازدواج دائم شرط نيست كه در سند دفترچه اى نوشته شود, اما در اين زمان به دليل بروز برخى مشكلات آن را كنترل كرده اند و در دفترچه مى نويسند. فرض كنيد چنانچه متعه در جامعه ما هم واقعاً مشكل ايجاد كند, اين مشكل ناشى از خود متعه و حكم الهى نيست, بلكه مربوط به مقام اجراست ـ مقام اجرا با مقام اثبات خلط نشود ـ, حاكم بايد مقام اجرا را كنترل كند نه اينكه بگويد من متعه را به طور كلّى برداشتم, حلال بود حرامش كردم. بنابراين اين نحوه از كنترل درست نيست كه گفته شود جامعه اسلامى فعلاً متعه نكند!

تا اينجا حقيقت اجماع و تاريخ آن در فقه اسلامى مشخص شد. اين اجماع در فقه اهل سنت, مصدر تشريع است. به اعتقاد آنان فقها حق دارند جمع شوند و اجماع كنند كارى را كه خدا واجب كرده مثل قربانى, كلاً برداشته شود و به جاى آن پولش به مراكز خيريه داده شود و اين مى شود حكم الهى.

اين مسئله در عصر صحابه مطرح شد و بعد بين فقها اختلاف افتاد كه آيا مى توان اين قداست را به فقها در هر زمان داد يا خير. ابن حزم ظاهرى مسلك در كتاب الاحكام آورده است كه به اعتقاد ظاهرى ها اجماع حجت نيست و ادله آنان را به تفصيل بيان كرده است. اهل بيت نيز اجماع را حجت نمى دانند. البته اشكال اهل بيت مبنايى بود; زيرا در اسلام مسئله اى نيست كه درباره آن هيچ حكمى وجود نداشته باشد تا به اجماع رجوع شود. از اين رو ظاهرى ها گفته اند كه تنها اجماع صحابه پذيرفتنى است;زيرا آنها اجماع را مثل ما حاكى گرفته اند, البته از مالك بن انس نقل شده كه وى مدعى بوده كه اجماع مطلقاً حجت نيست و تنها اجماع علماى اهل مدينه حجت است.

سير تاريخى اجماع در فقه

اجماع در زمان هاى مختلف به انواع گوناگون تفسير و ارائه شده است, ولى متأسفانه علماى ما همه را يك نواخت گرفته اند. البته اجماع احتياج به بحث مستقلى در اصول دارد و هدف در اينجا آشنايى اجمالى با دعاوى اجماع است.

اجماع در روايات: نخستين بار كلمه (اجماع) يا (مالا اختلاف فيه), در روايات اهل بيت از امام كاظم(ع) تا امام هادى(ع)مطرح شد. امام هادى(ع) در رساله اى در نفى جبر و تفويض, در كتاب تحف العقول اين كلمه را دارند23 و در روايات24ديگر هم داريم. در ظاهر آن حديث, امام هادى(ع) اجماع را يكى از مصادر مى داند, اما استدلال به اجماع در اين عبارت به اين معنا نيست كه ائمه ما به اجماع به عنوان دليل تمسك كرده اند, اين اشتباه است, بلكه نوعى جدل است;جدل به يك معنا, و برهان به معناى ديگر. خط كلامى ما هم بيشتر اين نكته را فرا گرفته و استفاده كرده است.

اين اجماع يك نوع استدلال بوده, مثلاً به آن سنى مى گفتند ما با هم متفق هستيم و در اين مطلب اجماع داريم كه به قرآن رجوع كنيم, و يا ما با شما متفق هستيم كه كتاب مجمل است و شارح مى خواهد, آيا شارح كتاب, عترت پيامبر باشد كه در حديث ثقلين آمده يا افرادى كه با قرآن بيگانه هستند؟ يا مثلاً ما با شما اختلاف نداريم كه در ليلة القدر ملائكه تنزل پيدا مى كنند, ولى آيا اين تنزل به يزيد فاسق است يا بر امام معصوم؟

به عبارت ديگر اجماعى كه در اين روايات ذكر شده, بيشتر به اصطلاح منطقى يك نوع دليل جدلى است, البته در امور حقيقى كه احتجاج به مسلمات طرف مقابل داريم, ما تعبير به جدل مى كنيم, ولى در امور اعتبارى, مثل حقايق شريعت, نتيجه اش برهانى است. پس اين اجماعى كه در احاديث است و در رساله حضرت هادى(ع) آمده, ربطى به اجماع مصطلح فقهى ندارد.

مراحل تاريخى ميراث حديثى شيعه

ميراث حديثى شيعه سه مرحله را گذرانده است كه اين مراحل در ميراث حديثى اهل سنت وجود ندارد. متأسفانه چند قرنى نوشته هاى شيعه, رونوشت نوشته هاى آنها بود, مثلاً شهيد ثانى مطالب كتاب دراية را از مصادر آنها گرفته و رنگ و بوى شيعى به آن داده است.

مرحله اول: رواياتى كه به طور شفاهى از امام شنيده شده است;

مرحله دوم: تنقيح, جمع آورى و تدوين روايات. در آن زمان اين تدوين را كه مثلاً روايات حج را در يك جا بياورند تصنيف مى گفتند; و اين نوشتن تصنيف مرحله دوم در ميراث شيعه است.

مرحله سوم: تبديل نصوص به فتوا, مثلاً فقه الرضا يكى از اين كتاب هاست كه در آن نص به فتوا تبديل شده است. در اين مرحله تدريجاً دو مكتب اساسى بين اصحاب ما شكل مى گيرد.

مراحل ميراث حديثى شيعه

مرحله اول: تدوين حديث در كوفه

از ديد تاريخى, تدوين آغازين حديث شيعه در طى 50 تا 60 سال, تا زمان امام صادق(ع) در كوفه بود. تعداد كمى از اجداد اشعرى ها آمدند و از امام روايت شنيدند. از سال هاى 90 ـ 100 و تا سال هاى 145 ـ 150, حديث اهل بيت و فقه اهل بيت در كوفه تدوين شد; چون علماى كوفه بيشتر اهل حديث بودند. در تاريخ شيعه, از اواخر قرن اول تا نيمه قرن دوم, مهمترين ميراث فرهنگى شيعه در درجه اول به دست اهل كوفه و در درجه دوم در بصره و در درجه سوم در مدينه است. از اين رو عمده علوم و معارف ما در درجه اول در كوفه و با يك تفاوت 40 درصدى در بصره است و در مدينه چون جوّش به دست سنى هاى متعصب است, ما راوى شيعه زياد نداريم و در خراسان هم كه اصلاً راوى نداشتيم.

در اين زمان كوفه پر شد از روايات, از اين رو مركز تعارض روايات اهل بيت هم كوفه است. در آن زمان يك درهم آميختگى عجيبى ميان اصحاب ما افتاده بود; چون هم خط و خطوط سياسى و فكرى وجود داشت و هم قضات, غلات, افراد فقيه و بزرگوار مثل زراره و هم افراد تندرو حضور داشتند.

مرحله دوم: تنقيح حديث در بغداد

اصحاب از سال 145 هجرى, رسماً به بغداد رفتند. بغداد در آن زمان پايتخت بود و رشد سريعى هم كرد, لذا عده زيادى از متكلمان اصحاب شيعه, مثل هشام بن حكم, هشام بن سالم, يونس بن عبدالرحمن, ابن ابى عمير و امثال اينها كه بزرگان اصحاب بودند, به بغداد آمدند و حديثى كه پايه هاى آغازينش در كوفه بود, به بغداد آمد و در آنجا تنقيح شد.

البته مكتب بغداد به دو دوره تقسيم مى شود كه اين تنقيح حديث كوفه, در مكتب اول بغداد است. اين دو دوره مكتب بغداد, هركدام در زمان خاصى آغاز مى شوند:

مكتب اول از زمان موسى بن جعفر(ع) بعد از تأسيس بغداد و با آمدن چهره هايى كلامى به بغداد مانند هشام بن حكم, صفار و يونس شروع مى شود, البته در زمان هاى بعد هم در بغداد علماى كلامى داريم;

مكتب دوم در حدود سال هاى 310 و 320 هجرى, با ورود شيخ كلينى (كه دقيقاً تاريخ ورود ايشان مشخص نيست) آغاز مى شود. ده تا پانزده سال پس از فوت مرحوم كلينى, حكومت آل بويه تشكيل مى شود و قدرت سياسى بغداد را شيعيان به دست مى گيرند و فضاى سياسى به نفع شيعه تغيير مى كند و شيعه اى كه تا ديروز منكوب بود, قدرت سياسى و آزادى فكرى مى يابد و اوضاع عوض مى شود.

طبيعت اين شهر و طبيعت اوضاع باعث شد كه ميراث هاى 50 ساله شيعه كه در كوفه تدوين شده بود, به بغداد آمد. اين مرحله, يعنى از سال 150 يا 160 به بعد, بيشتر مرحله تنقيح ميراث هاى شيعه به شمار مى رود. اين ميراث ها در چند دوره تنقيح شد:

ادوار تنقيح روايات

دور اول تنقيح روايات: در اين مرحله احاديث در بغداد به اهل بيت(ع) عرضه مى شد و روايات به دست راويانى كه بيشتر متكلم بودند تدوين و تنقيح مى شد. مشكلى كه در اين دوره پيش آمد اين بود كه در صورت حجت بودن خبر, همه اخبار در تعارض هستند و صدر و ذيل اخبار با هم تناسب ندارند. يونس مى گويد: من احاديثى كه نقل مى كنند اصحاب امام باقر(ع) چنين گفتند يا اصحاب امام صادق(ع) چنين گفتند را نوشتم و بعد بردم نزد حضرت رضا(ع), اما حضرت بيشتر اين احاديث را انكار كردند (فانكر منها احاديث كثيرة, ان يكون من احاديث ابى عبدالله), 25 بعد امام به او ضابطه فرمود: (يا يونس ان كلام آخرنا مثل كلام اولنا وكلام اولنا مصادق لكلام آخرنا). 26 اين مكتب اول بغداد است و بيشترين تأثير را در ميراث هاى نخستين شيعه داشته است; يعنى كتاب هاى ابن ابى عمير, يونس, هشام و ديگر راويان مكتب اول بغداد, نقش بسيار مهمى در ميراث شيعه دارند.

در اين مكتب به جاى اينكه تعبّد صرف به خبر داشته باشند, سعى كرده اند خبرهايى را بپذيرند كه تلقى به قبول شده باشد. (تلقى به قبول), نوعى قرينه بود يا قرائن ديگرى كه روايت داشته باشد, مثلاً شواهد كتاب يا شواهد سنت باشد يا در طائفه شهرت داشته باشد, اين اسمش تلقى به قبول بود. در اين مرحله, سختگيرترين راوى, يونس بود كه سعى مى كرد غير از حديث درجه اول كه شواهدى از كتاب يا سنت يا عقل دارد, قبول نكند. از اين رو در مكتب اول بغداد, روايات شيعه مقدارى تنقيح شد.

دور دوم تنقيح روايات: در مكتب دوم بغداد كه با آمدن كلينى و فوت ايشان و به قدرت رسيدن شيعه به خاطر آمدن آل بويه شروع شد, مطالب شيعه به صورت علنى مطرح مى شد و در آن فضاى باز سياسى نمى توانستند بسيارى از حرف ها را بگويند, طبيعتاً در چنين فضايى آنچه كه از تفكر شيعه پذيرفته شده و قابل طرح بود انتخاب مى شد و آن تلقى به قبولى كه در مكتب اول وجود داشت, در مكتب دوم به اجماع تغيير نام يافت.

اين دوره از لحاظ تاريخى از سال 145 تا 150 به بعد است كه ميراث شيعه به دست علماى بغدادى كه بيشترشان متكلم بودند تنقيح و تدوين شد.

دور سوم تنقيح روايات: ميراث شيعه تقريباً 20 سال بعد, يعنى از سال هاى 170 ـ 180, توسط فقها هم تنقيح شد. در اين مرحله از تنقيح و تدوين, دو مكتب باهم شكل گرفتند; بغداد از يك طرف و قم از طرف ديگر.

قم در زمان امام سجاد(ع) تأسيس شد. قبل از آن اهل قم تعدادى خيمه داشتند و زندگى شان از راه شبانى و چوپانى اداره مى شد. قم براى نخستين بار توسط اشاعره اهل يمن, به شهر تبديل شد. چون به دست اشاعره تبديل به شهر شد, رياست سياسى هم به دست آنها افتاد. از اين رو قم جهات سياسى هم داشت و عمده ترين جهت سياسى مكتب قم و بزرگانى كه در قم زندگى مى كردند اين بود كه اشاعره بودند و به دليل قدرت سياسى كه داشتند, ملاحظاتى مى كردند, مانند مرحوم آقاى بروجردى در قرن ما كه نسبت به مسائل سياسى ملاحظاتى داشت. در اين زمان, تنقيح روايات شيعه در دو جاى متفاوت و با دو زمينه فكرى مختلف, يكى در قم و ديگرى در بغداد, آغاز شد.

در اين مرحله از تدوين, علماى شيعى در قم بيشتر تابع روايات شدند; زيرا محيط قم يك محيط بسته شيعى بود. البته افراد نقاد هم زياد بودند, اما در بغداد كه مركز بود و بعد در زمان عباسى ها27 پايتخت شد, طبيعتاً علماى شيعى هم در اين محيط بودند و سعى مى كردند افكار مذهبى و برداشت هاى خود را كه در معارف داشتند, با استانداردهاى متعارف بغداد هماهنگ كنند. در اين ميان شرايط زمانى, سهولت اتصال آنها به مكه و مدينه و تسلط به لغت عربى, از جمله عوامل كمكى بود كه علماى بغداد بيشتر به نقادى روايات بپردازند. اين نقادى در نهايت به دودستگى در روايات انجاميد; به اين صورت كه به يك دسته عمل شود و به يك دسته عمل نشود. علماى قم و خراسان كمتر اين كار را كردند. سبك اخبارى گرى شيعه هرچه از بغداد دورتر مى شد, بيشتر ظهور مى كرد و سمرقند با حضور مرحوم عياشى و مرحوم كشى, آخرين شهرى است كه از آن ميراث داريم.

شيوه اى كه در بغداد رواج داشت اين بود كه نبايد قبول صرف نسبت به روايات باشد بلكه بايد به شواهد رجوع كرد و يكى از مهمترين شواهد, تلقى به قبول بود. از اين رو علماى اين مكتب به دنبال وثوق, شواهد و تلقى, بدين معنا كه بتوانيم روايات را به ائمه اسلام نسبت دهيم بودند, اما علماى قم بيشتر به دنبال روايت بودند. همين امر باعث شد كه علماى بغداد يك (معيارهاى توضيحى) براى حديث آوردند كه مهمتر از همه موافقت با كتاب, سنت, عقل به اصطلاح خودشان و تلقى به قبول بود. اين تلقى به قبول بعدها اجماع نام گرفت.

احتمالات ديگر در ورود كلمه اجماع به ميراث شيعه

البته يك احتمال ديگر در ورود كلمه اجماع به ميراث شيعه اين است كه ريشه اين اجماع از زمان جناب حسين بن روح نوبختى باشد.

احتمال ديگر اين است كه چون اهل سنت اصطلاح اجماع را زياد به كار مى بردند, عده اى از علماى ما هم اين لفظ را گرفتند و با مقدارى تصرف, آن را به اجماع مورد نظر شيعه, يعنى چيزى كه وثوق و اطمينان آور است, تبديل كردند. بنابر اين احتمال, اجماع يعنى حكم يقينى, در مقابل خبر واحد كه ظنى است. پس اگر مطلبى اجماعى باشد به اين معناست كه همه فقها آن را قبول كرده اند. البته شبيه اين اصطلاح را عده اى از اهل سنت نيز داشتند; همان گونه كه شيعه تنها اجماع اهل بيت(ع) را حجت مى دانست, ظاهرى ها مى گفتند اجماع صحابه فقط حجت است و مالكى ها مى گفتند اجماع اهل مدينه حجت است; چرا كه مى تواند كاشف از قول رسول الله(ص) باشد و چون گفته رسول الله(ص) است, از باب تعبد حجت است.

اما قول ظاهرى ها به عنوان كاشفيت بود; يعنى اجماع صحابه مى تواند كاشف از قول رسول الله(ص) باشد. علماى شيعه در مقابل گفتند آن چيزى كه مى تواند كاشف از قول رسول الله(ص) باشد, قول اهل بيت(ع) است. لذا بعد از آن طرح معروفى كه اجماع را مطلقاً حجت مى دانست, آراء مختلفى در بين اهل سنت پيدا شد.

ابن حزم قائل به اجماع صحابه است; چون به اعتقاد وى, اجماع صحابه كشف از قول رسول الله(ص) مى كند. وى در موارد متعددى از كتاب محلى, ادعاى اجماع صحابه مى كند. نكته اى كه بايد توجه كرد اين است كه نمى توان پذيرفت كه همه صحابه از جمله اميرالمؤمنين(ع) داخل صحابه است و قول ايشان هم داخل اينهاست, يا در مورد اجماع مالكى ها كه گفتند اجماع اهل مدينه حجت است, بگوييم قول امام صادق(ع) هم داخل اينهاست;زيرا در كلمات ابن حزم يك مشكل صغروى غير از مشكل كبروى وجود دارد, و آن چگونگى احراز اجماع صحابه است. اين مشكل در غير از ادعاهاى ابن حزم هم وجود دارد, مثلاً مى گويند در اين مسئله دو قول از عمر و عثمان به اين مضمون نقل شده است: (… ولم يعرف لهم مخالفون فصّح الاجماع عنهم); اگر سه نفر, از سه نفر مطلبى را نقل كنند و كسى هم به عنوان مخالف شناخته نشد, نه اينكه مخالفى نيست بلكه به ما نرسيده است, لذا قول آنان اجماع است.

اين همان دعواى مشهور (خلف حدّ العلم به حدّ الواقع) است. اشكال اين كلام اين است كه اگر قول مخالف به ما نرسيد, معنايش اين نيست كه همه موافق اند. از اين رو خلف حدالعلم به حدالواقع هميشه با اين اشكال مواجه است. پس ايشان در بسيارى از موارد ادعاى اجماع دارد و اين ادعا را نمى توان پذيرفت مگر اينكه كلام وى را اين گونه توجيه كنيم: اگر دو نفر از صحابه مطلبى را گفتند و مخالفى پيدا نشد, من قول رسول الله را كشف مى كنم.

بنابر يك احتمال ديگر, بحث اجماع بين علماى شيعه هم راه پيدا كرد, البته با يك تغيير كه به جاى صحابه گفته شد اهل بيت, پس وقتى بگويند اجماع, يعنى به يك وجهى قول امام را كشف كنيم. پس هم شيعه و هم اهل سنت, اجماع را چون كشف از قول رسول الله(ص) مى كند حجت مى دانند, با اين تفاوت كه شيعه اجماع اهل بيت(ع), و اهل سنت اجماع صحابه را معتبر مى دانند. از اين رو, بنا بر اين شد كه فتوايى كه بين شيعه تلقى به قبول شده, چون آن فتوا, فتواى اهل بيت(ع) است, به دليل اجماع حجت است. حال فتواى اهل بيت را چگونه از راه قاعده لطف كه مرحوم سيد مرتضى فرمودند احراز كنيم؟ بنابراين مشكل به دست آوردن و دليل آوردن براى اجماع, مختص شيعه نبوده, بلكه اهل سنت نيز با اين مشكل روبه رو بوده اند.

راه هاى احراز اجماع بين قدماى اصحاب

همان گونه كه بيان شد, اجماع يعنى كشف قول امام. براى اين كشف راه هايى ارائه شده است: يكى اينكه در كتب مشهور, مثل كتاب حسين بن سعيد باشد, يا علماى شيعه و يا بزرگان و مشاهير بغداد آن را پذيرفته باشند; دوم اينكه در عده اى از روايات آمده باشد; و سوم اينكه مساعد با قواعد باشد و يا اينكه قواعد كلى آن را اقتضا كند, مثل قاعده (لاضرر). از اين رو منشأ بعضى از اجماعات, يك قاعدٌه فقهى يا اصولى است.

بنابراين در مكتب دوم بغداد, بر مصادر درجه قبلى اعتماد شد; براى نمونه در آثار مرحوم كلينى و مرحوم طوسى, آثار صفوان, بزنطى, ابن ابى عمير و يونس زياد ديده مى شود. بيشتر مطالبى كه الآن در ميراث شيعه وجود دارد, همين مكتب دوم بغداد است كه مكتب اول را تا حدى تنقيح كرده و بيشتر از قرن سوم, يعنى سال هاى 200 شروع مى شود.

در اين مرحله از تدوين, علماى قم بيشتر تابع روايات و علماى بغداد بيشتر تابع شواهد قبول شدند و در اين دو مكتب دو زمينه كاملاً مختلف پيدا شد و منشأ اختلاف شديد بين دو مكتب گرديد, مكتب بغداد در يك طرف و مكتب قم در طرف ديگر.

از نگاه تاريخى, كوفه در سال هاى 200 منزوى مى شود و بعد از آن چهره هاى معروف شيعه در كوفه, واقفى ها يا فطحى ها هستند. بزرگ ترين اصحاب شيعه در قم يا بغداد هستند و كوفه آن نشاط اوليه را از دست مى دهد و قطعاً ديگر مؤسس نيست;يعنى با اينكه در سال هاى 210 ـ 220 يعنى زمان حضرت امام رضا, حضرت هادى و حضرت جواد(ع) ممكن بود كه از آنها روايات مستقل بشنوند و تأسيس كنند, اما ديگر شنيده نشد. بنابراين تأسيس در زمان دو امام بزرگوار, يعنى حضرت سجاد(ع) و بعد در زمان امام باقر(ع) رشد پيدا مى كند و در زمان امام صادق(ع) و تا مقدارى حضرت موسى بن جعفر(ع) اوج مى گيرد. در اين زمان ها مسئله اى كه در بغداد زياد مطرح شد, مسئله وثوق بود كه از آن به اجماع تعبير مى كردند.

پاكسازى روايات, شأن اصلى ائمه پس از امام صادق(ع)

كار ديگرى كه براى تنقيح روايات انجام شد, عرضه روايات به ائمه(ع) بود. به اعتقاد شيعه شأن اساسى ائمه متأخر, تنقيح ميراث شيعه بود. اين كار به طور مشخص براى نخستين بار در زمان امام سجاد(ع) آغاز شد. غير از ادعيه كه از حضرت معروف بوده, در صحيح بخارى به واسطه زُهرى از على بن الحسين(ع) روايت داريم. اساس نشر علوم اهل بيت(ع) از زمان امام سجاد(ع) آغاز شد و در زمان امام باقر(ع) رشد كرد و در زمان امام صادق(ع) اوج گرفت. از حضرت موسى بن جعفر و حضرت رضا(ع) هم رواياتى داريم, اما بعد از آن رو به افول گراييد. حضرت موسى بن جعفر(ع) سال ها در زندان بودند و امام رضا(ع) هم به مشهد آمدند و در آن سن بيست سالگى كه خيلى جوان بودند, آن گونه كه ابن حجر در التهذيب و التقريب نقل مى كند, حضرت حديث مى فرمودند و چون مقدارى جنبه مقبوليت عمومى پيدا كرده بودند, مجبور بودند در يك افق بازى صحبت كنند, از اين رو بعضى از نكاتى كه حضرت مى فرمود تقيه اى بود. حضرت صادق(ع) هم فرمود: (ما سمعت منى يشبه قول الناس فيه التقية). 28 درست است كه هر زمانى كه فضا باز مى شود زمينه صحبت كردن بيشتر است, اما مشكل تقيه ايجاد مى شود.

بنابراين علماى بغداد روايات را بر ائمه متأخر عرضه مى داشتند و شأن ائمه متأخر بيشتر اصلاح و نقادى روايات بود. درباره حضرت هادى(ع) نقل شده كه كتاب يونس را صفحه به صفحه ورق زدند. اين مسئله از زمان حضرت رضا(ع) آغاز شد و تا توقيعات حضرت بقية الله(عج) ادامه يافت. در تعدادى از توقيعات آمده است كه از امام صادق(ع) چنين و از امام باقر(ع) چنان روايت شده است.

در مكتب اهل سنت و كتب اصولى آنان مسلم گرفته شده كه شيعه خبر واحد را قبول ندارند, براى نمونه غزالى در كتاب المستصفى اين ادعا را بيان كرده است. اما اين مطلب درست نيست; زيرا آنچه كه در كتب اهل سنت آمده, از عده اى از بغدادى ها نقل شده چون با آنها ارتباط فرهنگى داشته اند. در حالى كه اين گونه نبوده كه همه علماى شيعه منكر حجيت خبر واحد باشند, بلكه عده اى آن را قبول داشتند.

پس اجماع در اين اصطلاح, به معناى اجتماع همه فقها نيست, بلكه يك نوع تلقى به قبول است, منشأ تلقى هم يك منشأ واحدى نداشته كه مثلاً اجماع بيست نفر باشد, بلكه منشأ مختلفى داشته و بيشتر جنبه اساسى اش اين بوده كه وثوق به حكم پيدا شود. لذا آنچه از مكتب بغداد در اختيار داريم, از مكتب دوم بغداد است و اگر در كتب مرحوم شيخ صدوق يك بار هم اسم اجماع ديده نشود, در كتاب سيدمرتضى در يك صفحه چندبار ديده مى شود كه فرموده: (دليلنا الاجماع). شيخ صدوق در كتاب امالى آورده كه: (امل علينا الشيخ ابوجعفر دين الامامية), 29 و عده اى از علما مثل صاحب جواهر و ديگران, گاهى به عنوان دعواى اجماع از شيخ صدوق نقل كرده اند, اما شيخ صدوق هم اجماع ندارد, ولى چون دين را به اماميه نسبت داده, فكر كرده اند كه اجماع است, در صورتى كه اين اجماع نيست. لذا دو مكتب اساسى پيدا شد يكى قم و خراسان كه هرچه به بالاتر برويم, بيشترشان اخبارى مسلك بوده اند و مشابه آن در اهل سنت, اشاعره بودند.

مكتب دوم, بغداد بود كه اينها عقل گرا و بيشتر درپى طرق, شواهد, وثوق و تجميع شواهد بودند, نه خبر, و رمز آنها علماى بغداد بود. افكار اين مكتب با افكار عقل گرايى اعتزال بيشتر نزديك بود ولى به واسطه مرحوم شيخ مفيد در بغداد بروز علنى پيدا كردند. اينكه عده اى از سنى ها نوشته اند كه در اواخر قرن چهارم, شيعه به اعتزال نزديك شده و ذهبى در كتاب ميزان الاعتدال نوشته است كه در سال 1370 به بعد (تصادق الرفض والاعتزال),30 مطلب درستى نيست, بلكه در حقيقت علماى بغداد بروز پيدا كردند نه اينكه نزديك شدند; چراكه قبل از اين هم بودند. آنچه شيخ مفيد يا سيدرضى يا سيدمرتضى بيان داشته اند, بيشتر همان ميراث هاى ابن ابى عمير است و چيز تازه اى نيست, لكن بروز و اثباتش در زمان شيخ مفيد و به دليل حكومت سياسى آل بويه بود.

در قرن چهارم يك تقسيم بندى اساسى داريم, كسانى كه تقارن فكرى بيشترى با اشاعره دارند در قم و خراسان, البته نه همه خراسان, ساكن شدند. از شخصيت هاى سرشناس آن زمان فضل بن شاذان است, اما تفكراتش به مكتب بغداد و معتزله هم نزديك است. وى گرچه در خراسان ساكن بود و در مقابل مكتب بغداد قرار داشت, اما بيشتر با اعتزال تقارن فكرى داشت و اينها شروع كردند به ادعاى اجماع, و مكتب تعبد به خبر را قبول نكردند.

درباره كلام شيخ در خلاف كه زياد مى گويند (دليلنا اجماع الفرقة ورواياتهم), يك احتمال اين است كه شايد منظور شيخ از اجماع الفرقه, علماى بغداد و از روايات, علماى قم باشد; زيرا دو مسلك مختلف در آن زمان وجود داشت و ايشان متعرض هر دو شده اند. البته من نديده ام كسى اين احتمال را داده باشد و لذا اگر دقت كنيد شيخ همه جا اين تعبير را به كار نمى برد, بعضى از جاها به كار مى برد و بعضى از جاها مى گويد (دليلنا روايات الاصحاب) و نمى گويد اجماع. چنانچه اين تفسير درست باشد, شيخ مى خواهد بگويد علماى بغداد روى اين مسئله گفته اند, اما قمى ها روايت نداشته اند و در بعضى ها هيچ كدام را نمى گويد, نه اجماع الفرقه مى گويد و نه روايات مى گويد. با كمى دقت در كتاب خلاف شيخ طوسى, صدق اين ادعا ثابت مى شود. پس اين اجماع اصلاً اجماع مصطلح امروز نيست, بلكه نوعى تلقى به قبول است و لذا هر اجماع شيعه بايد در جاى خودش ديده شود.

منشأ وجود اجماع در مكتب بغداد

منشأ پيدايش اصطلاح اجماع اين است كه دو مكتب بسيار متضاد باهم پيدا شدند. بغدادى ها جنبه هاى عقلى داشتند و بيشتر احكام را روى تلقى به قبول مى پذيرفتند. اين مكتب از سال هاى 240 ـ 250 آغاز شد و در سال 300 به بعد اوج گرفت و دعواى اجماع بين اصحاب بغدادى ها, مثل شيخ مفيد, سيدرضى, سيدمرتضى و ابن براج شروع شد كه آخرين حدش كتاب غنية النزوع ابن زهره است. كتاب مجمع البيان طبرسى, كتاب مرحوم قطب راوندى در آيات الاحكام و كتاب ابن ادريس در فقه نيز بر مبناى مكتب بغداد نوشته شده است. انتهاى مكتب بغداد از نظر زمانى با خروج شيخ طوسى از بغداد در سال 449 است و معظم ميراث علمى شيعه از اين مكتب است. امروزه نزديك به 90 درصد ميراث هاى شيعه در فقه, اصول, حديث و رجال متعلق به بغدادى ها و 10 درصد متعلق به قمى هاست. مكتب بغداد در اثر قوّتى كه داشت, تا سال هاى 600 ـ 700 باقى ماند و اشخاصى مثل ابن زهره, ابن ادريس, صاحب مجمع البيان و بعد مرحوم طبرسى, ابوالفتوح رازى و… به دنبال اين مكتب بودند.

پس در مقابل اجماع به معناى اتفاق اصحاب, اجماع ديگرى داريم به معناى تلقى به قبول كه اين هم معيارش واضح است و علمايى كه بغدادى اند مى گويند اجماع و علمايى كه بغدادى نيستند, اجماع را به كار نمى برند. در كتاب مرحوم سيدمرتضى در يك صفحه حدود هشت تا ده دليل اجماع مى بينيد و در كتاب هاى ديگرى كه با ايشان اتصال يافته اند مثل غنية النزوع ابن زهره در يك مسئله حدود ده حكم با اجماع ثابت شده است, و اين در حالى است كه در كل آثار شيخ صدوق حتى يك بار هم اجماع را نمى بينيد. بنابراين اجماع شيعه تاريخ دارد و اين گونه نيست كه بى ملاك باشد.

نتيجه آنكه اجماعات در مكتب بغداد ارزش علمى ندارد چون نه تنها حاكى از قول معصوم, بلكه حاكى از قول اصحاب هم نيست. مراد از اين اجماع به معناى اتفاق كل نيست بلكه به معناى قرائنى است كه بين شان ثابت شود فلان مسئله حكم الله است و مى توانيم در خيلى از آنها قرائن را پيدا كنيم. البته اين كار نشده اما ما مى توانيم اين كار را انجام دهيم.

مرحله دوم اجماع در تاريخ فقه شيعه

شيخ طوسى اضافه بر فقه مأثور, صلاح ديد كه فقه شيعه را به نحو تفريعى هم تدوين كند ـ غير از فقه خلافى كه ايشان دارند. وى در فقه مبسوط كه فقه نهايى ايشان است صلاح ديدند از آن حدودى كه در روايات است خارج شوند. مرحوم شيخ تفريعات را در كتاب مبسوط از يكى از كتب تفريعى شافعى ـ به نظر ما حنفى نيست ـ آورده و فتوا را با فقه شيعه داده است.

بعد از اينكه ايشان فقهى تفريعى را وارد كرد, بيشتر اين تفريعات مبسوط ـ علامت تفريعات مبسوط اين است كه در روايت نيست ـ از طرف اصحاب ما پذيرفته شد, مخصوصاً بعد از تأسيس مكتب حله اين مطالب از سوى افرادى مانند ابن ادريس و بعد محقق و بعد علامه, خيلى مورد قبول قرار گرفت. از لحاظ زمانى, از سال 460 كه فوت شيخ است تا زمان سيد بن طاووس كه 664 وفات ايشان بود و بعد وفات علامه در سال 726, چيزى در حدود 250 سال بسيارى از اين مسائل تفريعى پذيرفته شد. مرحوم علامه در كتاب هايش هنگامى كه مى خواهد استدلال بياورد, اين فقه تفريعى را كه نقل مى كند يا مى گويد (على قول مشهور) يا مى گويد (اجماعاً), از اينجا اجماع دومى در ميراث هاى شيعه پيدا شد. ضابطه اين اجماع مسائلى است كه در فقه تفريعى است و ريشه در كتاب مبسوط شيخ دارد. پس هم اصل و هم فرعش معلوم است.

پس از مبسوط حدود 200 تا 250 سال, تفريعات شيخ بين فقهاى شيعه مورد قبول قرار گرفت. مرحوم سيد بن طاووس از ورام ابى فراس, جد مادرى اش نقل مى كند كه 200 سال علماى شيعه مقلد شيخ هستند. منتجب الدين كه از خاندان بابويه است در كتاب فهرست هنگام شمردن علماى بعد از شيخ طوسى ادعا مى كند كه حدود دو سوم اين علما فقيه هستند. هنگامى كه اين دو عبارت را كنار هم بگذاريم, يكى مى گويد علماى شيعه 200 سال است كه مقلدند و ديگرى مى گويد170 ـ 180 سال بيشتر علما فقيه هستند, نتيجه اين مى شود كه بيشتر علما, فقيه مقلد بودند. در بعضى موارد هم تصادفاً نوشته اند فقيه واعظ, يكى از بزرگان به شوخى مى گفتند اينها فقهاى روضه خوان هستند.

در فهرست منتجب الدين زياد نوشته شده فقيه, البته فقيه تنها آمده, قارى قرآن هم نام برده شده, نكته جالب توجه اين است كه به تصريح منتجب الدين بعد از شيخ طوسى بسيارى از فقهاى شيعه مقلد هستند و به تصريح ورام بن ابى فراس, مقلد شيخ طوسى هستند. مقصود از مقلد, تقليد عوام گونه نيست, اينكه علما تا 200 سال مقلد شيخ بوده اند, مراد تقليد علمى است; يعنى علما به دنبال مبانى شيخ رفتند به اين گمان كه آن مبانى تمام است. نتيجه اين تقليد 200 ساله اين شد كه فتاواى انفرادى شيخ كه به صورت فقه تفريعى است و روايت ندارد, بين اصحاب مشهور شود و اين شهرت در فقه ما آمد. اين فرمايش علامه در مختلف كه مى گويد (لنا انّه مشهور) به چه معناست؟ شيخ اصل فقه را در مبسوط گفته و علماى پس از وى تا دويست سال بعد با آن موافقت كردند و مشهور شد. البته علامه در مختلف اين گونه شهرت را حجت مطلق نمى داند, بلكه اين شهرت را حجت متوسط مى داند; به اين معنا كه (حجتُ مالم يعارض الدليل). در خود مختلف هم در اصطلاح علامه, حديث حسن حديثى است كه يكى از روات يا همه روات اماميه و ممدوح باشد, خود مرحوم علامه حديث حسن را به اين معنا قبول مى كند و مى گويد (حجتُ مالم يعارض) و اگر معارض داشته باشد ديگر (ليس بحجّة). لذا علامه دو گونه حجيت را تصديق مى كند: يكى حجت مطلق كه همان خبر صحيح است و چه معارض داشته باشد و چه نداشته باشد حجت است; و ديگرى حجت متوسط كه به تعبير ما خبر حسنى است كه در صورت معارض نداشتن حجت است. علماى بعدى اسم اين نحوه از حجيت در شهرت را (شهرت فتوايى) گذاشتند. شهرت فتوايى نطفه اش 200 سال بعد از شيخ در اينجا بسته شد و معيارش فتاوايى است كه بين اصحاب مشهور است اما روايت ندارد و مبناى اصلى اش تفريعات شيخ در مبسوط است.

اين شهرت فتوايى را همين الآن در فقه داريم. مواردى در مختلف موجود است كه مى شود اسمش را گذاشت حجت متوسطه و مثل اصول تنزيليه مى شود; چون اصحاب اصولى شيعه هم امارات را دارند و هم اصول عمليه را و برزخ بين اين دو, اصول تنزيليه است كه در شبهات حكميه شايد جارى شود و در شبهات موضوعى هم زياد داريم و به اصطلاح بعضى ها اسمش را عرش الاصول و فرش الامارات مى گذارند, شايد اين شهرت از اين سنخ باشد.

حجيت شهرت فتوايى, اول در فقه آمد و بعد تدريجاً در اصول هم وارد شد. پس با اين مقدمات روشن شد كه شهرت حجت نيست. در اصول هم مشهور است كه اگر شهرت حجت باشد, از حجيتش عدم حجيتش اثبات مى شود.

پس تاريخ شهرت فتوايى واضح شد; اصول و فروع اش را شيخ وارد كرد و تفريعات را فقهاى ديگر گرفتند. البته اجمالاً عرض مى كنم كه شيخ در اين مبانى چيزى در حدود 60 ـ 70 درصد موفق نيست و تفريعات ايشان را قبول نداريم و بيشتر تفريعات ايشان به نظر ما درست نيست.

پس تدريجاً يك اجماع به معناى ديگرى هم در فقه ما اضافه شد. اين اجماع مبهم و گنگ نيست; متعلق اش مسائل تفريعى است كه در روايات نيامده و مبدأش شيخ طوسى است و مدعى آن مدرسه حله به خصوص مرحوم علامه است و پس از علامه پسرش فخرالمحققين شهيد اول و همين طور شهيد ثانى. اين اجماع تقريباً 200 ـ 300 سال در شيعه نقش داشته است, البته اين مطلب كه آيا قبول كرده اند يا نه, بحث ديگرى است.

مرحله سوم اجماع در تاريخ فقه شيعه

تقريباً از حدود سال 1000 به بعد, از يك طرف مرحوم محقق اردبيلى فقه را دوباره به هم ريخت و از طرف ديگر دقيقاً به خاطر وجود علماى اخبارى و ازجمله ملامحمد امين استرآبادى, اجماع وارد مرحله ديگرى شد.

استرآبادى در اوايل كتاب فوائد المدنية بحث مهمى را در مورد اجماع دارد. وى مدتى ساكن مكه بود و به كسانى كه در آن زمان ساكن مكه بودند جارالله مى گفتند و مدتى هم ساكن مدينه بود. مرحوم ملامحمدامين استرآبادى دو كتاب به نام هاى فوائد المدنية و فوائد مكية كه حاوى فوائد زيادى است نوشت. وى عالمى مطلع و باهوش است; چون هم كتاب هاى اهل سنت را ديده و عبارات آنها را مى فهمد و هم كتاب هاى شيعه را ديده و انصافاً در حد يك مؤسس است. اخبارى ها شروع مى كنند به مناقشه در اجماع. اجماعى كه 200 ـ 300 سال تثبيت شده بود, پس از سال 900, حجيت آن هم از لحاظ اصولى و هم از لحاظ فقهى زير سؤال رفت و ادعا كردند كه اجماع حجيت ندارد و بايد به روايات برگرديم. خود مرحوم استرآبادى دو مورد را از عدم حجيت اجماع استثنا مى كند كه يكى از آن موارد شهرت بين قدماى اصحاب است. مرحوم بروجردى هم معروف بود كه مى فرمودند شهرت قدمايى قابل قبول است. اين مطلب را ملامحمدامين استرآبادى در فوائد المدنية, 400 سال قبل از آقاى بروجردى گفته است. ادعاى اجماع در ميان شيعه از سال 900 تا الآن ديگر رنگ و بو و معيار خاصى ندارد, يكى آن را مى پذيرد و يكى نمى پذيرد, يكى به اجماع سيدمرتضى و يكى به اجماع علامه استناد مى كند. در حقيقت اين مرحله سوم اجماع در فقه شيعه, مرحله مضطربى است.

لزوم توجه به دوران اجماع

متأسفانه علماى ما با همه اجماعات به طور مساوى برخورد كرده اند, در حالى كه اجماعات معيار دارد. اگر ادعاى اجماع در كتاب سيدمرتضى باشد, يك نكته و اگر در كلمات علامه باشد نكته اى ديگر و در مسئله اى كه در آن روايت داريم نكته اى سوم و در مسائل تفريعى كه روايت ندارد نكته چهارمى دارد. اجماع هم زمان و هم قاعده دارد, بسيارى از فروعى را كه شيخ در كتاب مبسوط درست كرد و در زمان هاى بعد درباره آنها ادعاى اجماع شد, اين اجماع نه كاشف از قول امام است و نه فى نفسه حجيت دارد, بلكه در برهه اى از زمان بين علماى شيعه مقبول افتاده است و اين مقبوليت بين علما, هيچ نكته فنى و فقهى ندارد و برهان با آن مساعد نيست.

اجماع هاى بعد از سال 1000, مانند ادعاى اجماع شيخ در كتاب مكاسب, گاهى مثلاً از علامه نقل شده است, كه نتيجه اش روشن است و گاهى از سيدمرتضى گرفته شده است. پس از سال 1000 وقتى در جواهر, مكاسب شيخ و كتاب هاى مرحوم خويى در مستمسك و غيره ادعاى اجماع مى شود, تنقيح نشده است. به مجرد اينكه شيخ اعظم فرموده اجماع, نبايد به آن اكتفا كرد بلكه بايد يكى يكى بررسى شود تا مشخص شود مدعى اجماع كجا است. متأسفانه بعد از سال 1000 و از قرن 11 به بعد, دعاوى اجماع در فقه شيعه مضطرب شد. يكى آن را نفى مى كند و ديگرى اين را نفى مى كند. حال يا دليل آن قاعده لطف است و يا اجماع دخولى است كه نمى خواهم وارد آن بحث شوم. به هر حال ما نمى توانيم اجماع را به عنوان حجت شرعى قرار دهيم و حتى اجماع قدما را نيز نمى توانيم كاشف از قول امام قرار دهيم.

اگر قرار باشد اجماعاتى را كاشف قرار دهيم, اجماعاتى است كه مالك بن انس در كتاب موطا از علماى مدينه نقل مى كند; چون مالك بن انس از فقهاى اهل سنت است كه قائل به حجت اجماع خصوص اهل مدينه است. وى در حدود 300 مورد ادعاى اجماع دارد و تعبيرش اين است كه (قد وجدت اهل العلم بلدى هذا هكذا يقولون). اگر وثاقت نقلى او را به خاطر يك روايت صحيح كه ابن ابى عمير از مالك نقل مى كند بپذيريم, قطعاً امام صادق(ع) جزء ائمه شهر ايشان است و سن ايشان كمتر از امام صادق(ع) است و مواردى را كه ايشان ادعاى اجماع كرده, همان مطالب را ما در فقه خودمان داريم. اگر بنا باشد در كتاب هايى كه ما داريم, اجماعى را بنا به گفته سيد مرتضى دخولى بدانيم كه امام صادق(ع) داخل در آنهاست, در همين كتاب موطا مالك است و به غير از اين كتاب مصدر دومى كه از آن بتوانيم قول امام را به نحو اجماع دخولى كشف كنيم, در دست نداريم.

بررسى حجيت انواع اجماع

به لحاظ حجيت, هيچ كدام از اين اقسام اجماع حجيت ندارند; آنها كه جدلى هستند حكم شان معلوم است و آنها كه شواهد وثوق اند نيز براى خود شخص خوب است. بهترين حرفى كه در مورد اجماع مى توانيم بزنيم اين است كه اجماع يك تنبه خوبى است;يعنى اگر جايى ادعاى اجماع بود, خوب است فقيه توقف كند و در كلمات قدما مثل سيدمرتضى, شيخ مفيد و شيخ طوسى تأمل نمايد. اگر شيخ در خلاف گفت به دليل اجماع فرقه و روايات فرقه, زود رد نشود و يا اگر در جايى گفت به دليل روايات اصحاب و حرفى از اجماع نزد, مشخص است كه اينجا مشكل دارد و روى آن تلقى به قبول وجود ندارد, كما اينكه شيخ در بعضى از مسائل نه اجماع نقل مى كند و نه از روايات چيزى مى گويد. بنابراين اجماع اجمالاً تنبه خوبى است.

براى مثال در باب (ولوغ خنزير) روايتى داريم كه مى گويد ظرف هفت بار بايد شسته شود. اين روايت را شيخ طوسى از كتاب على بن جعفر فقط در تهذيب آورده است. كتاب على بن جعفر كتاب مشهورى است كه كلينى و شيخ صدوق آن را داشته اند ولى نه اين فتوا قبل از شيخ طوسى در كتب اصحاب ما وجود دارد و نه آن روايت از على بن جعفر. اين نكته هم جالب است كه شيخ طوسى در هيچ يك از كتاب هايش چنين فتوايى نداده است, نه در كتاب خلاف و نه در كتاب مبسوط, فقط در يكى از اين دو كتاب گفته است كه خوك هم مانند سگ است و به سه بار شستن فتوا داده است, تنها در كتاب تهذيب آمده كه هفت بار شسته شود.31 چندين نسخه از كتاب على بن جعفر وجود دارد و در هيچ يك از كتاب هاى شيخ و قبل از شيخ هم اين هفت بار شستن نيامده,32 اين عدم فتوا استمرار پيدا كرد تا زمان محقق كه ايشان روايت را ديده33 ولى فتوا نداده و فقط گفته مستحب است. علامه نيز اين روايت را ديده و به نظرش هم صحيح بوده و چون به حجيت خبر واحد قائل بوده, گفته هفت بار شستن واجب34 است. اگر حسن ظن اين علما به شيخ نبود و اطراف قضيه را نگاه مى كردند, به اين نتيجه مى رسيدند كه شايد شيخ در حاشيه كتاب على بن جعفر اشتباه كرده باشد. چطور ممكن است يك كتاب مشهور كه 130 سال قبل از شيخ, در اختيار كلينى و صدوق بوده و اين مسئله تعبدى هم بوده و اهل سنت درباره سگ هفت بار دارند و ما سه بار داريم و درباره خنزير ما هفت بار داريم و آنها ندارند, اگر ما نگاه كرديم به كتاب تهذيب و ديديم كه سند حديث هم صحيح است و با اين حال نه اصحاب و نه خود شيخ طوسى در هيچ كدام از كتاب هايش بر مبناى آن حديث فتوا به هفت بار شستن نداده اند و نخستين بار كه رسماً از سوى شيعه فتوايى صادر شده است علامه فتوا داده است و ما هم مبناى شيخ را و هم مبناى علامه را و هم مبناى محقق كه گفته مستحب است را مى دانيم و دليلش هم همان خبر صحيح است.

با اين حال چگونه ممكن است كه اصحاب به آن روايت عمل نكرده اند ولى علامه عمل كرده و در اين موضوع ادعاى اجماع هم شده است. اين به معناى اين نيست كه علماى شيعه مقلد شيخ هستند; زيرا مراد از تقليد آن معنايى كه امروز در حوزه ها متعارف است نبوده, بلكه منظور اين است كه نيامده اند مصدر اساسى را بررسى و تحليل كنند تا به اين نتيجه برسند كه شايد شيخ اشتباه كرده; زيرا نمى شود كه در يك مسئله اى, آن هم از يك مصدر معروف, حكم اللهى باشد ولى خود شيخ به آن فتوا ندهد, شايد از چند نسخه موجود اين كتاب, نسخه اى كه در دست ايشان بوده, ناسخ اشتباه كرده باشد. لذا اجماع در كلمات اصحاب مخصوصاً قدما, منبع خوبى است اما حجيت ندارد.

عقل و دليل عقلى

متأسفانه اين دليل در كتاب هاى اصولى شيعه فعلاً وجود ندارد و از زمان كفايه, كه متن اصولى معروفى شد, بحث حجيت عقل و مستقلات عقلى برداشته شد.

البته بحث عقل به يك معنا از صدر اسلام به عنوان رأى و قياس وارد شريعت شد و همين طور بحث انگيز بود تا رسيد به بحث مستقلات عقليه و انكار قبح عقلى كه اشاعره قائل شده اند; چون اين بحث به قدرى تند شد كه طرفين دچار افراط و تفريط شدند;افرادى كه قائل به عقل محض شدند, حتى نصوص شريعت را نيز تأويل كردند و افرادى كه عقل را به كلى ناكارآمد مى دانستند مانند حشويه, هر خبرى را حتى آنهايى كه مفاهيم غيرمعقول داشت قبول كردند. بنابراين اين موضوع يكى از مباحث جنجال برانگيز در جهان اسلام و در معارف اسلامى به شمار مى رود و هر دو عقل, هم عقل نظرى و هم عقل عملى, در اصول تأثير دارد.

آنچه كه بيشتر به بحث هايى مثل مصالح مرسله مخصوصاً آن سنخ احكام عقلى كه به احكام ولايتى و حكومتى برمى گردد, از اقسام عقل عملى بود و عقل عملى را به اخلاق و سياست مُدُن تقسيم كرده اند. بحث سياست مُدُن در فقه اسلامى زياد تأثير دارد, يعنى عده زيادى آن را از راه احكام عقليه درست كرده اند و لذا به بحث خاص خودش احتياج دارد.

در اصول شيعه مدتى بحث ملازمات مطرح شد. اين بحث در كتاب فصول وجود دارد, اما بعدها اين بحث از اصول جدا شد و پس از نوشته شدن كفايه, بحث ملازمات هم حذف گرديد, البته مرحوم نائينى اين بحث را آورده اند. در قاعده ملازمه, عده اى دو طرفش را پذيرفتند و عده اى هيچ طرفش را قبول نكردند و عده اى هم به تفصيل قائل شدند.

مرحوم نائينى و عده اى از شاگردان ايشان قاعده ملازمه را به شكل بسيار مختصرى بررسى كردند و بنابراين شد كه قاعده ملازمه را در رتبه معاليل احكام قبول كنند نه در رتبه علل احكام, و مرادشان از رتبه معاليل, مرحله امتثال است; يعنى آنچه مربوط به مرحله امتثال است و اين حكم عقل است. براى نمونه در اصول مبحثى به نام (امتثال بعد الامتثال) وجود دارد و بحث (اجزاء) كه تمام آن عقلى است. در آن بحث اگر پذيرفتيم كه امتثال بعد از امتثال محال است; چراكه امتثال از مفاهيمى است كه صرف الوجود است و مفاهيمى كه به نحو صرف الوجود است, وجود دوم در آن محال است و ديگر امتثال بعد از امتثال معنايى ندارد. حال چنانچه در روايت آمد كه نمازت را اعاده كن, در نماز جماعت بايد توجيه كرد; چون اين محور امتثال, مختص محور عقل است, مگر آنكه شارع تصور خاصى كند. اما در رتبه علل مرادشان از علل ملاكات است; يعنى اگر ملاكى را كشف كرديم, نمى توانيم از او حكم شرعى را كشف كنيم. اين تقريباً مسئله اى است كه معاصرين ما و شاگردان مرحوم نائينى در بحث ملازمه قبول كردند. در مباحث عقل عرض كرديم كه آنچه به مقام امتثال برمى گردد, احكام عقلى است. در بحث ملازمات عقليه كفايه هم اين مطلب آمده, ولى متأسفانه اين بحث عقلى و خود تفسير عقل عملى از مباحث ديگر جدا نشده و حد و حدودش با وجود نيازى كه به آنها داريم در اصول ما مشخص نشده است.

1. عيون اخبار الرضا, ج2, ص45, باب 31, باب فيما جاء عن الرضا(ع) من الاخبار المنثورة; وسائل الشيعة, ج17, باب جواز مبايعة المضطر والربح, ص448.

2. كافى, ج1, باب التفويض الى رسول الله والى الائمة, ص265.

3. بصائر الدرجات, ص387.

4. همان, ص383.

5. كافى, ج1, ص265.

6. اختصاص, ص332.

7. براى تحقيق بيشتر درباره همه اقسام جعل رسول الله و اقسام تفويض, نك: علامه مجلسى, مرآت العقول, ج3, باب التفويض الى النبى والائمة, ص143. وى در اين باب, هشت شأن از شئون ولايتى را كه خداوند به رسول الله(ص) تفويض نموده را بيان كرده است و دو قسمت آن به بحث ما ارتباط دارد.

8. كافى, ج3, ص273.

9. التهذيب, ج7, باب من الزيادات, ص230 .

10. كافى, ج1, باب اختلاف الحديث, ص64; وسائل الشيعة, ج27, ص108.

11. كافى, ج5, باب الضرار, ص292.

12. من لا يحضره الفقيه, ج1, ص33.

13. همان.

14. سوره توبه, آيه 122.

15. كافى, ج1, باب ما امر النبى(ص) بالنصيحة لائمة المسلمين ولزوم جماعتهم, ص403; وسائل الشيعة, ج27, باب وجوب العمل باحاديث النبى والائمة…, ص89 .

16. وسائل الشيعة, ج27, باب وجوب العمل باحاديث النبى والائمة, ص99, نقلاً عن اربعين الشهيد الثانى.

17. تهذيب, ج4, باب الخراج وعمارة الارضين, ص119.

18. از بصره تا حدود بالاى بغداد فعلى, عراق قديم بود و شهر تكريت امروز, جزو عراق نبود و آخر مرز عراق تكريت بود, اين حد را عراق مى گفتند. اگر از روى نقشه نگاه كنيم, در رشته كوه هاى زاگرس, آن قسمتى كه دامنه كوه پايين مى آيد را عراق عرب مى گفتند و طرف ديگر را كه شامل اصفهان و قم بود, عراق عجم مى گفتند كه يكى از اين شهرهاى عراق عجم, سلطان آباد بود كه الآن اسمش اراك است كه فارسى عراق است.

19. چنين مطلبى پيدا نشد و درباره اولين خمس اين طور نوشته شده: محمد بن عبدالله جحش مى گويد: در جاهليت رسم بود كه يك چهارم غنائم را براى رؤسا برمى داشتند و چون عبدالله بن جحش از (سريه) نخله مراجعت كرد, غنايم را پنج بخش نموده و چهار بخش آن را تقسيم كرد و اين نخستين خمسى بود كه در اسلام صورت گرفت و بعدها آيه (واعلموا انما غنمتم من شىء فان لله خمسه وللرسول) نازل شد. لازم به توضيح است كه عبدالله بن جحش رئيس گروهى بود كه به دستور پيامبر براى جمع آورى اطلاعات رفته بودند ولى خودسرانه جنگ كردند (مغازى, ج1, ص18).

20. طبقات الكبرى, ج5, ص143.

21. فرائد, ج1, ص79.

22. بحارالانوار, ج2, ص304, عن العبد الصالح.

23. تحف العقول, ص 458, ابتداى رساله امام هادى(ع) در نفى جبر و تفويض, (قد اجتمعت الامة قاطبة لاختلاف بينهم ان القرآن حق لاريب فيه).

24. همان, ص238, عن موسى بن جعفر(ع): (جميع امور الاديان اربعة امر لا اختلاف فيه).

25. رجال الكشى, ص224.

26. همان.

27. طولانى ترين زمان خلافت در كشورهاى اسلامى براى عباسى هاست. حكومت آنان از سال 132 با آمدن سفاح شروع و در سال 656 با مرگ مستنصر در بغداد تمام شد, اما در مصر ادامه پيدا كرد. عباسى ها تا سال 1000 و چند سال بعد از آن در مصر هم بودند ما در مجموع جهان اسلام حكومتى به اين طولانى نداريم. لذا بزرگترين عارفان اسلام مثل جنيد كه به سيدالعارفين معروف است يا حلاج معروف و بزرگترين فقها و محدثين مثل احمد حنبل و به طور كلى هر چيزى را در درجه اعلا در بغداد ديده مى شوند.

28. تهذيب, ج8, باب الخلع والمباراة, ص98; وسائل الشيعة, ج22, باب ان المختلعة لاتبين حتى تتبع, ص285.

29. الامالى, المجلس الثالث والتسعون, ص639.

30. ذهبى, ميزان الاعتدال, ج 3, ص 149.

31. تهذيب, ج1, باب تطهير الثياب وغيرها من النجاسات, ص261.

32. بلكه شيخ در خلاف, حكم ولوغ خنزير را به كلب ملحق كرده اند.

33. محقق روايت را آورده ولى مطلب را مسكوت گذاشته است.

34. منتهى المطلب, ج3, ص341.