

بازپژوهی حجیت اجماع^۱

سیدموسی شبیری زنجانی^۲

چکیده

حجیت اجماع از مباحث اختلافی میان امامیه و عامه است و اساس آن به اختلاف مبنا در حجیت اجماع باز می‌گردد. طبق دیدگاه امامیه حجیت اجماع نیازمند تأیید معصوم است و بر این اساس، آنگاه رخ می‌دهد که اتفاق نظر کل یا قریب به کل معارف از فقها چنان رخ دهد که بتوان تقریر امام را کشف کرد. اجماع تقسیمات گوناگونی دارد؛ تقسیم به محصل و منقول، تعبدی و معلوم المدرک و محتمل المدرک، تعلیقی و تنجیزی، بسیط و مرکب، و تقسیم به خاصه و عامه. در این نوشتار به بررسی سه تقسیم اخیر پرداخته شد و تقسیم اجماع به محصل و منقول و تقسیم اجماع به تعبدی، معلوم المدرک و محتمل المدرک در مقاله‌ای دیگر تنظیم گردید. در اجماع تعلیقی، اتفاق نظر فقیهان،

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۱۲/۶
۲. این مقاله به همت آقایان میثم جواهری، علی‌رضا اصغری و حسین سنایی از دروس خارج فقه آیت‌الله العظمی شبیری زنجانی رحمته‌الله و زیر نظر مرکز فقهی امام محمدباقر علیه‌السلام استخراج و تنظیم شده است.
mfemb110@gmail.com

معلق بر امری است که بالفعل محقق نیست. چنین اجماعی به طور متعارف، کاشف از تقریر حکم از سوی معصوم نیست. اجماع مرکب ترکیبی از یک اختلاف و یک اتفاق است. فقها با وجود اختلاف در دیدگاه، وجود دیدگاه سوم را نفی می کنند. اجماع مرکب گاه به اجماع بسیط باز می گردد و گاه چنین نیست. در صورت دوم، اتفاق بر نفی ثالث محقق نیست و در صورت اول، اثبات اتصال به عصر معصوم مشکل است. اتفاق عامه بر حکم مسأله‌ای که مورد ابتلای همگان است و معصوم ردعی از آن نکند، آن فتوا به عنوان بنای متشرعه حجت خواهد بود.

واژگان کلیدی: اجماع، اجماع تعلیقی و تجیزی، اجماع بسیط و مرکب، اجماع عامه و خاصه.

مقدمه

قرینه‌های عامّ اجماع به عنوان یکی از منابع فقه در شریعت اسلام برشمرده شده است. بنا بر نظر عامه، اجماع دارای ارزش ذاتی بوده و در عرض کتاب، سنت و عقل قرار دارد و یکی از ادله و منابع استنباط تلقی می شود. عامه آن چنان به اجماع و حجیت آن چشم و دل بسته‌اند که مطابق فرموده برخی اعلام، اساس و پای‌بست اجماع عامه‌اند چه آنکه اساس مکتب تسنن بر شالوده اجماع بنا نهاده شده است.^۱ البته طرفداران این نظریه به زودی دریافته‌اند که پاسخ همه سؤال‌ها و راه‌حل همه مشکلات در کتاب و سنت به طور روشن بیان نشده است. در مقابل، در مکتب امامیه، اعتبار اجماع استقلالی و در عرض دیگر منابع فقهی قرار ندارد. هر چند در ظاهر در عرض سنت قرار داده شده است، ولی در واقع، در طول سنت و کاشف از آن است. راه اثبات موارد متعددی از احکام شرعی، اجماع است. لذاست که بررسی ماهیت، اقسام، چگونگی کشف اجماع از نظر معصوم و نیز شرایط حجیت آن، امری ضروری است.

پیشینه

مسأله اجماع در فقه اسلامی پیشینه‌ای به درازای تاریخ فقه اسلامی دارد و از همان قرن نخست مورد بحث و نظر بوده است. اجماع ابتدا در میان عامه تولد یافته و سپس وارد

۱. انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۸۴.

ادبیات امامیه شده است؛ از این رو در بیشتر کتاب‌های اصولی به تعریف و حجیت و اقسام آن پرداخته شده است و مقالات متعددی درباره آن نوشته شده است. چیزی که این نوشتار را از سایر نوشته‌ها متمایز می‌کند کاربردی بودن مباحث و ذکر تطبیقاتی از کلمات فقها در مواضع متعدد برای تقریب به ذهن است. در این مقاله مبنای حجیت اجماع بنا بر تقریر معصوم، به تفصیل تبیین شده و انواع راه‌های اتصال به معصوم مورد بررسی قرار گرفته است.

مفهوم شناسی

معنای لغوی واژه «اجماع» اتفاق است^۱ و وقتی به تعبیر «فقها» اضافه می‌شود معنای آن، اتفاق همه فقها در جمیع اعصار از آغاز تا پایان است؛ اما با لحاظ اینکه کسی نمی‌تواند چنین اجماعی را به دست آورد، مراد از «اجماع فقها» در تعبیر علما این معنا نیست؛ بلکه با توجه به مبانی مختلف، متفاوت است. بنا بر نظر متعارف از امامیه، مراد از اجماع، اتفاق کل یا قریب به کل مشاهیر و معاریف فقهاست، به گونه‌ای که بتوان از اتفاق آنها به نظر معصوم دست یافت. بنا بر مبنای لطف، ممکن است کسی بگوید چون اتفاق کل در یک عصر باید باشد و مخالفت یک نفر مجهول هم مشکل‌ساز است پس مراد از اجماع، اتفاق کل در یک عصر است. بنا بر مبنای تقریر - که دیدگاه برگزیده نویسنده است - اجماع، اتفاق نظر کل یا قریب به کل معاریف فقهاست، به گونه‌ای که بتوان تقریر معصوم را کشف کرد.

راه‌های کشف اجماع از رأی معصوم

فقهای امامیه، اجماع را کشف از نظر معصوم دانسته و معتقدند اجماع هنگامی ارزش دارد که به طور قطعی، کشف از رأی معصوم باشد؛ از این رو، درباره طریق کاشفیت قطعی اجماع از رأی معصوم بحث کرده‌اند. محقق تستری برای کشف نظر معصوم از اجماع، دوازده طریق برشمرده است^۲ که ما به چهار طریق مهم آن اشاره می‌کنیم:

۱. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۱۰۹.

۲. تستری، کشف القناع عن وجوه حجیة الإجماع، ص ۲۸.

۱. علم به دخول امام در میان مجمعین

سیدمرتضی، محقق حلی و صاحب معالم از جمله قائلان به اجماع دخولی اند.^۱ در تعریف اجماع دخولی گفته شده: اجماعی است که مجتهد به داخل بودن امام در میان اجماع کنندگان، یقین دارد، هرچند به طور معین، ایشان را تشخیص ندهد.^۲

در اینکه مراد قدما از اجماع دخولی چیست دو احتمال وجود دارد: احتمال اول آن است که اجماع دخولی، اجماعی است که یقین به وجود شخص امام در میان مجمعین وجود دارد. دلیل این احتمال این است که قدما گفته‌اند باید در میان مجمعین، شخص مجهول النسب وجود داشته باشد. این شرط، دلالت بر لزوم وجود شخص امام در میان مجمعین و عدم کفایت صرف کشف نظر امام با اجماع دارد. در همین راستا شیخ طوسی می‌فرماید: اگر علما بر دو دسته باشند که یک دسته همه معلوم النسب هستند و در دسته دیگر مجهول النسب وجود داشته باشد، حق با دسته‌ای است که در آن مجهول النسب وجود دارد؛ زیرا امام قطعاً داخل در دسته معلوم النسب‌ها نیست و به مقتضای قاعده لطف باید در آن دسته‌ای باشد که در آن مجهول النسب وجود دارد؛ چرا که به مقتضای قاعده لطف اجماع امت بر باطل ممکن نیست.^۳

این احتمال بسیار بعید است. لذا احتمال دارد مراد از اجماع دخولی، اجماعی باشد که از طریقی مانند حدس و قاعده لطف، موافقت نظر امام با مجمعین کشف می‌شود؛ بنابر این اجماع دخولی، اجماعی در مقابل بقیه اقسام اجماع نیست؛ بلکه به یکی از اقسام اجماع مانند اجماع لطفی و حدسی بازگشت می‌کند. *پژوهشی در مبانی و مطالعات فقهی*

اشکال احتمال اول این است که علم به دخول امام در میان مجمعین خارجاً حاصل نمی‌شود؛ و طبق احتمال دوم اجماع دخولی قسم مستقلی نیست که حجیت آن مورد بررسی قرار گیرد، بلکه ضمن بقیه اقسام مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. سیدمرتضی، الذریعة، ج ۲، ص ۶۲۴؛ محقق حلی، المعتمد فی شرح المختصر، ج ۱، ص ۳۱؛ عاملی، معالم الدین، ص ۱۷۳.

۲. مشکینی، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، ص ۲۳

۳. طوسی، العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۳۱.

۴. ر.ک: نائینی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۵۰.

۲. طریق لطف

سیدمرتضی نخست قائل به این نظریه بود ولی بعدها از آن عدول کرد.^۱ محقق کاظمی معتقد است از تعبیر سیدمرتضی و قدما استفاده می‌شود که این نظریه، قبل از سیدمرتضی مذهب امامیه بوده است.^۲ از ظاهر کلام شهید اول نیز همین نظریه برداشت می‌شود.^۳ در علم کلام، در تعریف «قاعده لطف» گفته شده: «هو ما یقرّب العبد إلى الطاعة و یبعده عن المعصية، و لا حظّ له في التمكن، و لا یبلغ الإلحاء.»^۴ وظیفه یا منش و روش خداوند بر آن است که هر آنچه مایه نزدیک شدن بندگان به طاعت و دور شدن آنان از معصیت می‌شود را برای آنان فراهم کند. بنابر این، هرگاه فقیهان یک عصر بر حکمی شرعی اتفاق نظر پیدا کنند و هیچ‌یک از فقهای آن عصر مخالفت نکنند، به حکم عقل، یقین پیدا می‌شود که این اجماع، مطابق با واقع است و از امضا و موافقت امام پرده بر می‌دارد؛ زیرا اگر امام مخالف بود، باید از باب «قانون لطف» از تحقق اجماع، جلوگیری می‌کرد؛ این‌گونه که یا خود، اظهار مخالفت می‌نمود؛ یا با تصرف ولایی یا هر راه دیگر، رأی یکی از فقیهان را بر می‌گرداند تا با مخالفت او، اجماع محقق نشود.

شیخ طوسی مدعی است با قاعده لطف می‌توان دخول امام میان مجمعین را نیز اثبات نمود؛ بنابر این حتی اگر اجماع محقق نشود، بلکه فقها دو دسته باشند که در یک دسته مجهول النسب وجود داشته باشد، مقتضای قاعده لطف این است که امام یکی از مجهول النسب‌ها باشد. در نتیجه قول این دسته حجت است.^۵ طریق لطف دارای اشکالاتی است که در ادامه بیان می‌کنیم:

۱. عدم تطبیق قاعده لطف بر اجماع: قاعده لطف صلاحیت توجیه اعتبار اجماع را نه در زمان حضور امام و نه در زمان غیبت امام ندارد؛ زیرا مدعیان این نظریه معتقدند که بر اساس قاعده لطف، اگر تمام انسان‌ها بر خطا باشند خدا به وظیفه خود عمل نکرده، ولی اگر ۹۹٪

۱. سیدمرتضی، رسائل شریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۱۱؛ طوسی، العدة فی اصول الفقه، ج ۲، صص ۶۲۹-۶۳۰.

۲. کاظمی، کشف القناع عن وجوه حجیة الاجماع، ص ۱۱۵.

۳. شهید اول، ذکری الشیعة، ج ۱، ص ۵۰.

۴. علامه حلی، الباب الحادی عشر، ص ۳۲.

۵. طوسی، العدة فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۳۱.

انسان‌ها بر خطا باشند و ۱٪ بر خطا نباشند، خدا به وظیفه خود عمل کرده است؛ چرا که نباید اجماع بر خطا باشد و باید حداقل دو قول وجود داشته باشد ولو آن قول حق، قول ۱٪ باشد؛ در حالی که اگر قاعده لطف و تطبیق آن صحیح باشد نباید تفاوتی میان به خطا رفتن ۱۰۰٪ و ۹۹٪ باشد، بلکه باید یکایک مکلفین به خطا نیفتند و قطعاً چنین نیست. در نتیجه این معنا از قاعده لطف بر اجماع تطبیق نمی‌کند؛ چرا که می‌دانیم قطعاً عده‌ای خطا کرده‌اند.

معنای صحیح قاعده لطف آن است که خداوند باید چیزهایی را در اختیار مکلفین قرار دهد که اگر مکلفین بخواهند از آنها استفاده کنند به خطا نیفتند. جریان قاعده لطف به این معنا، منافاتی با به خطا رفتن همه علما ندارد، در نتیجه ممکن است همه علما به خطا افتاده باشند، ولی خدا وظیفه خود را انجام داده باشد. در واقع همان توجیهی که برای به خطا رفتن تک تک افراد بیان می‌شود که او خود از پرسش و یادگیری کناره گرفته است، درباره تمام علما هم می‌توان بیان کرد. در نتیجه قاعده لطف صلاحیت توجیه اعتبار اجماع در زمان حضور امام را ندارد.

افزون بر آن، در زمان غیبت می‌توان گفت هر آنچه که توجیه‌گر غیبت امام است، همان توجیه‌گر جهالت مردم عصر غیبت به احکام است. باید دانست که خدا به طور مستقیم با انسان‌ها ارتباط برقرار نمی‌کند؛ بلکه چه روش و منش الهی باشد که واقعیت‌ها را بیان کند و چه وظیفه خدا باشد، بیان واقعیت و احکام الهی و راهنمایی مردم به سوی هدایت، بر عهده امام معصوم است و وقتی گفته می‌شود وظیفه یا منش خداوند این است که از طریق نظام امامت، مردم را از گمراهی بیرون آورد، مراد انجام هدایت به روش عادی است، یعنی امام بما هو امام، به صورت شناخته شده هدایت کند، نه اینکه امام -مثلاً- برگه‌ای در خیابان بیندازد که افراد نگاه کنند و با این برگه به نتیجه برسند. بنابر این از طرفی بر اساس قاعده لطف، امام باید در میان مردم باشد و از طرف دیگر امام غایب است و این دو منافاتی با هم ندارند؛ زیرا اصل وجود امام لطف است و حضور او لطف دیگری است که به دلیل بی‌لیاقتی و عدم صلاحیت مردم و مشکلاتی که آنان برای امام ایجاد کردند حضور او محقق نیست. نتیجه آنکه همان مصالحی که مقتضی غیبت است، همان توجیه‌گر فوت تمام مصالحی است که از غیبت امام پدیدار شده است.

پیش‌گفتار
اصول فقه اسلامی

سال سوم شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۲. فقدان کشف قطعی نظر شارع از اجماع علمای یک عصر: صرف اجماع علمای یک عصر، بر نفی خطا و حقانیت نظر آنها دلالت ندارد، لذاست که چه بسا دیدگاهی در دوره‌ای اتفاقی است و تمام فقهای دوره بعد، از آن عدول کرده‌اند و از زمان ائمه علیهم‌السلام هم، آرا مختلف نبوده است؛ بلکه نظرات مختلف طی قرون و اعصار بعدی پدید آمده است، همانطور که در علوم دیگر مانند ریاضیات، منطق و هیئت، مسائلی که صدها سال مورد پذیرش بوده، در یک عصر مردود شمرده شده و نظریات و مبانی آنها تغییرات عمده‌ای یافته‌اند. بنابر این نمی‌توان نفس اجماع و اتفاق نظر را کاشف قطعی یا اطمینانی از نظر شارع مقدس دانست.^۱

۳. طریق حدس

اجماع حدسی آن است که پس از دست‌یافتن به اتفاق نظر فقهایی که نظرشان در فقه اعتبار دارد، حدس قطعی زده شود که این فتوا از امام گرفته شده است و یا از اجماع بر حجیت یک دلیل، حدس قطعی زده شود که فتوا نیز مطابق آن دلیل است. لکن این روش قابل پذیرش نیست؛ زیرا انسان، هنگامی از اجماع فقیهان، قطع به نظر امام پیدا می‌کند که احتمال خطای اجماع کنندگان منتهی باشد؛ ولی چنین نیست. شاهدش آنکه در طول قرن‌ها، اجماع‌هایی متضاد در مسأله‌ای واحد پدید آمده که ناشی از اجتهادات اجماع کنندگان بوده و علمای هر عصر، علمای عصر پیشین را تخطئه کرده‌اند.

۴. طریق تقریر

اجماع تقریری آن است که از اجماع فقها، تقریر امام نسبت به نظر مجمعی به دست آید؛ به این بیان که از اجماع فقها، کشف شود اصحابی که با امام محشور بوده‌اند، همین نظر را داشته‌اند و ایشان با سکوتشان نظر اصحاب را تقریر فرموده‌اند. به نظر می‌رسد مبنای صحیح در حجیت اجماع، همین شیوه تقریر است؛ زیرا زمانی که اجماع، بلکه شهرت قدمایی بدون گزارش ردع، درباره مسأله‌ای اصلی و مورد ابتلا شکل بگیرد، کاشف از آن

۱. برای اشکالات نظریه لطف ن. ک: حائری، الفصول الغرویه، صص ۲۴۵-۲۴۶؛ نائینی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۵۰، خویی، مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۶۰.

است که آن فتوا، نزد اصحاب و در مرأی و مسمع امام مطرح بوده و ایشان به حسب علم عادی از آن مطلع بوده و با سکوتشان تقریر فرموده‌اند؛ هر چند فتوای اصحاب مستند به دلیلی باشد که دلالتش بر آن فتوا ناتمام است. از این بیان روشن شد که شرط حجیت اجماع تقریری اتصال به زمان امام و شکل‌گیری در مرأی و مسمع ایشان است.

ممکن است اشکال شود که از سکوت امام نمی‌توان امضای ایشان را کشف نمود؛ زیرا امکان دارد امام در مقام تقیه بوده‌اند. در پاسخ باید گفت: اینکه در طول ۲۶۰ سال، ائمه علیهم‌السلام در تمام ساعات در مقام تقیه بوده‌اند و حتی نتوانسته‌اند حق را برای اصحاب سر خود بیان کنند، صحیح نیست؛ زیرا ائمه علیهم‌السلام حتی مسائل مهم مثل غصب خلفا را بیان کرده‌اند. برای احراز اتصال اجماع به زمان امام راه‌هایی وجود دارد که در ادامه بیان می‌شود:

الف. پرسش راویان: پرسش و پاسخ‌هایی که میان راوی و امام رد و بدل شده، نظر اصحاب ائمه علیهم‌السلام را نمایان می‌کند. مثل اینکه از پرسش و پاسخ‌هایی که در باب استحباب نکاح وجود دارد می‌توان کشف کرد که نظر اصحاب ائمه علیهم‌السلام بر استحباب نکاح بوده است. در این روش تفاوت ندارد که موضوع، از مسائل اصلی و مبتلا به باشد یا از مسائل فرعی و نادر، و همچنین تفاوت ندارد که مستند حکم، مخدوش باشد یا سالم.

ب. اطمینان به وجود فتوا در میان اصحاب امام: اگر به صورت اطمینانی کشف شود که عین الفاظ یک فتوا یا معنای آن، در میان اصحاب ائمه علیهم‌السلام وجود داشته و امام از آن ردع نکرده است می‌توان رضایت امام را کشف نمود. مثل اینکه فتوایی را شیخ طوسی از استادش اخذ کرده باشد و او هم از استادش تا برسد به زمان ائمه علیهم‌السلام که آقای بروجردی از این فتاوا به اصول متلقات که یداً به ید تلقی شده، تعبیر کرده است.^۱

ج. مبتلا به بودن مسأله: در مسائل اصلی و مورد ابتلا، اگر از فقیهان متقدم -مانند شیخ صدوق، شیخ مفید و شیخ طوسی- خلافتی نقل نشده باشد و شرایط هم تغییر نکرده باشد، می‌توان اتصال اجماع به زمان امام را کشف کرد. در این گونه مسائل، احتمال اینکه اصحاب ائمه علیهم‌السلام نظری نداشته‌اند، محتمل و متصور نیست؛ زیرا در مسائل مورد ابتلا، اصحاب به طور طبیعی برای رفع نیاز خود و پرسشگران به دنبال نظر امام بوده‌اند. نیز

پرسش راویان
در فتوا

در سیم شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۱. بروجردی، البدر الزاهر، ص ۱۹.

احتمال اینکه در دوران متأخر، یک باره فتوایی پیدا شده یا اینکه اصحاب ائمه علیهم السلام نظر مخالفی داشته‌اند که به ما نرسیده، بسیار بعید است؛ زیرا اگر یکی از این دورخ داده بود، به طور طبیعی، شواهدی از آن به دست می‌آمد.^۱ آری، در مسائل فرعی و نادر، نمی‌توان اتصال اجماع به زمان امام را از این راه احراز کرد؛ زیرا ممکن است مسأله، مستحدث باشد و اجماع بر آن پس از عصر امام پدید آمده باشد؛ چه آنکه در این‌گونه مسائل، گزارش نشدن شواهد پیدایش اجماع، غیر طبیعی نیست.

در پایان تذکر این نکته لازم است که احراز اتصال اجماع با هریک از راه‌های پیش‌گفته بسیار کم اتفاق می‌افتد. انسان کمتر به این اطمینان می‌رسد که این فتوا از اصحاب امام اخذ شده، تا تقریر او کاشف از نظرش باشد. ممکن است تصور شود هر چند در اجتماعات مدرکی اطمینان به اتصال کمتر حاصل می‌شود؛ زیرا احتمال قوی وجود دارد که فتوا به استناد مدرک موجود حاصل شده باشد، نه اینکه دست به دست از اصحاب ائمه علیهم السلام به دست ما رسیده باشد؛ ولی در اجتماعات تعبّدی که مدرکی وجود ندارد امکان حصول چنین اطمینانی وجود دارد. در پاسخ باید گفت: حتی در اجماع تعبّدی هم ممکن است اجماعی در نزد اصحاب محقق نبوده، بلکه روایتی بوده که فتوا از آن اخذ شده و روایت در اثر حوادث، از میان رفته و همین فتوا به دست شیخ طوسی و دیگران رسیده و اجماع بر آن واقع شده است.

پیشینه
اصحاب ائمه

در این زمینه
محققان
تفاوت
نظر

۱. مقرر: ممکن است گفته شود محتمل است مسأله مورد ابتلا، مخالفینی ولو معدود در میان اصحاب ائمه علیهم السلام داشته که در طول زمان نظر آنها مخفی مانده است و با وجود چنین احتمالی دیگر نمی‌توان نظر امام را موافق با نظر مجمعین دانست و محتمل است نظر امام موافق با نظر این عده معدود بوده است؛ اما این اشکال پذیرفته نیست؛ زیرا در یک مسأله مورد ابتلا، محتمل نیست که نظر امام مخالف با نظر مشهور میان اصحاب بوده است وگرنه باید ملتزم شد که عمده اصحاب عمداً یا سهواً مخالف نظر امام عمل کرده‌اند و عرفاً چنین امری محتمل نیست. بله، احتمال وجود چند نفر معدود در میان اصحاب که نظری مخالف با نظر امام داشته باشند عرفاً معقول است؛ زیرا ممکن است این عده معدود به سبب اشتباه در برداشت و مانند آن نظر امام را نفهمیده باشند.

ممکن است گفته شود این احتمال وجود دارد که مسأله مورد ابتلا، در میان اصحاب ائمه علیهم السلام اختلافی بوده؛ ولی در طول زمان تنها یکی از انظار منتقل شده و تبدیل به گفتمانی شده که همه قداماً به آن ملتزم شده‌اند. لذا محرز نیست نظر امام موافق با نظر مجمعین باشد. این اشکال نیز پذیرفته نیست؛ زیرا در مسأله مورد ابتلا عرفاً محتمل نیست که نظر مخالف اجماع در چنین فرضی (فرض مختلف‌فیه بودن میان اصحاب) منعکس نشود؛ زیرا در یک مسأله مورد ابتلا اگر مخالفینی قابل توجه از امامیه وجود داشته باشد داعی بر عدم نقل در میان طائفه وجود ندارد و حتماً این مخالفت به نحوی برای نسل بعد آشکار می‌شد.

اقسام اجماع

اجماع تقسیمات گوناگونی دارد. در ادامه به بیان اقسام و بررسی آن می‌پردازیم.

۱. اجماع محصل و منقول: اگر خود مجتهد، اتفاق آراء فقیهان را به دست آورد، به این اتفاق، «اجماع محصل» گفته می‌شود؛ ولی اگر از مجتهدی دیگر آن را نقل کند، به آن «اجماع منقول» گفته می‌شود.

۲. اجماع تعبّدی و مدرکی: «اجماع تعبّدی» اجماعی است که دلیل فتوای مجمعین معلوم یا محتمل نیست. در مقابل، اجماع مدرکی است که به دو قسم «اجماع معلوم المدرک» و «اجماع محتمل المدرک» تقسیم می‌شود. «اجماع معلوم المدرک» اجماعی است که دلیل مجمعین معلوم و «اجماع محتمل المدرک» اجماعی است که دلیل مجمعین، محتمل است.^۱

۳. اجماع تعلیقی و تنجیزی: «اجماع تعلیقی» که به آن اجماع تقدیری نیز گفته می‌شود اجماعی است که اتفاق نظر فقیهان، معلق بر امری شده است که آن معلق علیه بالفعل محقق نیست. مدعی اجماع تعلیقی، پذیرفته که فقیهان، اجماع فعلی ندارند؛ ولی می‌گوید: اگر فقها معتقد به فلان مطلب باشند، بر این حکم خاص، اجماع خواهند داشت؛ مثلاً اگر تصرف در مقبوض به عقد فاسد، حرام باشد، ردّ مستلزم هزینه بر مشتری اجماعاً واجب است.

«اجماع تنجیزی» به اجماعی گویند که معلق بر چیزی نیست؛ مانند آنکه در مثال بالا گفته شود: بر وجوب ردّ مقبوض به عقد فاسد که مستلزم هزینه بر مشتری است، اجماع وجود دارد. در اجماع تنجیزی همان گونه که قبلاً ذکر شد، چنانچه فقهای متقدم در مسأله مبتلا به اجماع داشتند، می‌توان اتصال و تقریر امام را کشف کرد. اما در اجماع تعلیقی در مواردی که معلق علیه، مورد اختلاف است، نمی‌توان تقریر امام را نسبت به کبرای تعلیقی کشف کرد؛ زیرا در جایی می‌توان از سکوت امام تأیید و تقریر را استفاده کرد که سکوت امام و عدم تخطئه در آن مقام متعارف نباشد؛ اما در جایی که این چنین نیست، سکوت عرفاً در تأیید و تقریر ظهور ندارد، در اجماع تعلیقی نیز متعارف نیست امام بدون بیان حکم تنجیزی مسأله، کبرای تعلیقی را بر فرض عدم تأیید تخطئه کنند تا از سکوت امام تأیید کبرای تعلیقی

۱. بحث از حجیت اجماع منقول و اجماع مدرکی در مقاله‌ای مستقل منتشر خواهد شد.

استفاده شود. بنابر این در مثالی که ذکر شد، نمی‌توان اثبات کرد که امام بدون اینکه حکم ردّ در مقبوض به عقد فاسد را بیان کنند، تنها این کبری را تأیید فرمایند که در فرض حرمت تصرف، ردّ عین ولو هزینه داشته باشد واجب است.^۱

۴. اجماع بسیط و مرکب: «اجماع بسیط» آن است که همه فقیهان بر یک قول، اتفاق نظر دارند؛ اما در «اجماع مرکب»، همه فقها با اختلاف نظری که با هم دارند، وجود دیدگاهی دیگر را نفی می‌کنند.

اجماع مرکب دو گونه است، گاه به اجماع بسیط باز نمی‌گردد و گاه به اجماع بسیط بازمی‌گردد. در قسم نخست، چنین نیست که همه فقها متفق بر نفی قول ثالث در هر فرضی باشند. برای مثال گاهی فقها دو گروهند که هر یک قولی را اختیار کرده است و در نتیجه هر دو، قول ثالث را نفی می‌کنند؛ اما نفی قول ثالث به این معناست که چون هر یک، مصرّ بر صحت قول خود است، به همین دلیل اقوال دیگر را نیز نفی می‌کند؛ چه قول مقابل، قول سوم باشد و چه قول طرف مقابل باشد. لذا چنین نیست که در هر تقدیری نفی قول ثالث کند؛ بلکه ممکن است اگر قرار باشد از قول خود صرف نظر کند قول طرف مقابل را اختیار نکند، بلکه قول سوم را بهتر از قول طرف مقابل بداند و یا دست‌کم کمتر از آن نداند.

نتیجه آنکه در اجماع مرکبی که به اجماع بسیط بازگشت نمی‌کند، در همه صور، نفی قول ثالث نمی‌شود، بلکه ممکن است در برخی فقط نفی ثالث صورت گیرد. در این فرض، اظهار قول ثالث، مخالفت با اجماع شمرده نمی‌شود.

برای نمونه، گاهی همه بر کشته شدن یک انسان در حادثه‌ای اتفاق نظر دارند؛ اما درباره شخص مقتول، اختلاف نظر دارند. کسی که قائل به کشته شدن زید است، می‌گوید: «چون زید کشته شده، پس قهراً انسانی در این حادثه کشته شده است.» و کسی که قائل به کشته شدن عمرو است، می‌گوید: «چون عمرو کشته شده، پس قهراً انسانی در این حادثه کشته شده

۱. مقرر: می‌توان ادعا کرد مرتبه متعارف نبودن بیان کبرای تعلیقی بدون حکم صغری، در موارد مختلف متفاوت است. مثلاً در جایی که علاوه بر مطرح بودن صغری در مرأی و مسمع امام، کبرای تعلیقی هم به تبع مطرح است، خلاف تعارف کمتر است نسبت به موردی که کبرای تعلیقی صرفاً در ارتکاز اصحاب است و تنها صغرای مسأله مطرح شده است. نکته بعدی اینکه جهت بحث در مسأله مورد نظر، دلالت اجماع بر تقریر امام است با قطع نظر از اینکه بناء عقلا یا دلیل شرعی دیگر در مسأله وجود دارد یا نه.

است.» در این مثال، اعتقاد به جامع (کشته شدن انسان) در پی اعتقاد به کشته شدن زید و عمرو پدید آمده است؛ بنابر این، اگر به نفر اول گفته شود که زید کشته نشده، در پاسخ می‌گوید: «پس شاید اصلاً انسانی کشته نشده باشد». در چنین مواردی، اجماع مرکب اعتبار ندارد؛ و همین طور در مسأله تعلیق عقود بر امر استقبالی معلوم‌الحصول، در صورتی که برخی به ملاک «جهالت» و برخی به ملاک «استقبالی بودن»، حکم به بطلان کنند، ادعای شیخ انصاری بر اجماع بر بطلان^۱ را نمی‌توان به اجماع بسیط برگرداند و حجت نخواهد بود.

با بی‌اعتباری این قسم از اجماع مرکب، روشن می‌شود کلام شریعت اصفهانی در این باره درست است. وی بر این باور است که لازمه پذیرش این نوع اجماع، آن است که از میان اقوال مختلف در هر مسأله - که به صورت دفعی پدید نیامده؛ بلکه در ادوار مختلف و به تدریج بیان شده‌اند - تنها قول اول و دوم معتبر باشد و دیگر اقوال به دلیل مخالفت با اجماع مرکبی که از این دو قول به دست می‌آید، نامعتبر باشد. مثلاً درباره حجیت استصحاب که بیش از پنجاه قول در آن است، باید دو قول نخست پذیرفته و دیگر اقوال، باطل شمرده شوند.^۲ شهید ثانی نیز به این نکته اشاره فرموده که در مسائل مختلف الاقوال، احداث قول جدید اشکال ندارد.^۳

قسم دوم اجماع مرکب، به اجماع بسیط باز می‌گردد. به عنوان نمونه، اینکه تعداد زیادی در کربلا با امام حسین علیه السلام جنگیدند و ایشان را به شهادت رساندند، مسأله‌ای متواتر است؛ اما تعداد سپاهیان دشمن، مورد اختلاف است و شاید چندین قول در این باره وجود داشته باشد؛ اما در میان همه، مسلم است که تعداد سپاهیان دشمن، بسیار زیاد بوده است و این تسلّم در میان ناقلین، در پی اعتقاد به نظر خودشان نیست. از این رو، کسی که قائل است تعداد سپاهیان دشمن، سی هزار نفر بوده، اصل «فراوانی سپاهیان دشمن» را به اعتبار این تعداد، مسلم

پیش از این
در این کتاب

در سوم شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۱. انصاری، المکاسب، ج ۳، ص ۱۶۴.

۲. این نکته در رساله‌ای از آقای شریعت که در پاسخ به اشکالات یکی از آلوسی‌ها به قاعده لطف حضرت ولی عصر علیه السلام نگاشته، آمده است. اشکالات و جواب‌ها، دو مرتبه میان شریعت و عالم سنی، ردّ و بدل شده است. یکی از شیعیان در بغداد اشکالات آن سنی را در دو صفحه برای شریعت نوشته و ایشان در چهار، پنج صفحه پاسخ می‌دهد. بنده در اوایل طلبگی، این رساله را استساختم.

۳. شهید ثانی، مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۱۳۵.

نمی‌داند؛ بلکه اگر به وی گفته شود که اعتقاد به سی هزار نفر اشتباه است، در پاسخ می‌گوید: «به هر حال، مسلم است که تعداد سپاهیان دشمن، بسیار زیاد بوده است».^۱

تذکر این نکته لازم است که در اجماع مرکبی که به بسیط باز می‌گردد، حتی اگر به طریقی مثل مسأله اصلی و محل ابتلا بودن، اتصال به زمان امام هم احراز شود نمی‌توان تقریر امام را اثبات کرد؛ زیرا متعارف نیست که شارع گفته باشد اگر یکی درست نگوید دیگری درست می‌گوید. مثل اینکه در نزاع میان اصولی و اخباری در جریان برائت در شبهات بدوی تحریمی، هر چند اجماع مرکب بر این است که یا هم استحقاق عقاب و هم فعلیت عقاب است که اخباری می‌گوید یا هیچ کدام نیست که اصولی می‌گوید و این اجماع مرکب به اجماع بسیط بر نفی استحقاق بدون فعلیت بازگشت می‌کند؛ اما از این اجماع مرکب نمی‌توان به دست آورد که نظر شارع بر نفی استحقاق بدون فعلیت است؛ زیرا معمول نیست که شارع این چنین بگوید که یا اصولی درست می‌گوید یا اخباری و شق ثالثی در کار نیست تا بتوان تقریر امام را به دست آورد.

۵. اجماع عامه و خاصه: مراد از «اجماع خاصه»، اجماع علمای امامیه و مراد از «اجماع عامه»، اجماع علمای عامه است. همان‌گونه که آقای بروجردی می‌فرمود: فقه امامیه همچون حاشیه‌ای بر فقه عامه، و روایات امامیه همچون تعلیق‌های بر انظار و افکار اهل تسنن است؛ بنابراین، اگر عامه بر حکم مسأله‌ای که محل ابتلای همگان بوده، اتفاق نظر داشته باشند و امام ردعی از آن نکرده باشد، آن فتوا به عنوان بنای مشرعه حجت خواهد بود؛ چنان‌که بنای عقلا با ردع نکردن امام حجیت می‌یابد.

برای نمونه، در موضوع اثبات سیادت از طرف مادر، عامه اتفاق نظر دارند که سیادت ثابت نمی‌شود. لذا اگر دلیل لزوم انتساب به هاشم از سوی پدر وجود نداشت، می‌توان اتفاق نظر عامه را با توجه به تقریر امام برای استدلال کافی دانست.^۲

پرونده
اصول امامیه

جانب‌داری نمی‌کند
هیچ‌کس را
نه

۱. نراقی، مفتاح الاحکام، ص ۶۲، وحید، الرسائل الاصولیة، ص ۳۰۵، حائری، الفصول الغرویة، ص ۲۵۵؛

صدر، مباحث الاصول، ج ۲، ص ۳۱۵؛ بروجردی، تقریرات فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۴۴۶.

۲. در مثال مذکور ملاحظه نکاتی که از آنها سیره قطعی مشرعه نیز استفاده می‌شود مفید است؛ از جمله اینکه: الف. در تنظیم قبائل در عرف و در کتب انساب تنها ملاک انتساب از سوی پدر بوده است و مرسوم نیست کتب، شاخه‌هایی را که از یک قبیله به وسیله دختر منشعب شده باشد ذکر کنند؛ ب. اگر حکم

نمونه دیگر، مبطل بودن غرر در باب اجاره است که روایتی در مورد آن وجود ندارد؛ ولی همین که عامه بر مبطل بودن غرر در اجاره اجماع دارند و ردعی از امام صادر نشده، کافی است. شاید این اشکال مطرح شود که ممکن است روایاتی از ائمه علیهم السلام در ردّ نظر عامه صادر شده؛ اما به دست ما نرسیده باشد! ولی در پاسخ می‌توان گفت: در مسائل مورد ابتلای همگان که اجماع عامه در آن وجود دارد، در صورت راضی نبودن امام، می‌بایست روایات بسیاری در ردّ نظر عامه صادر شده باشد؛ زیرا قوت و ضعف ردّ باید با مبتلابه بودن و نبودن مسأله تناسب داشته باشد. در نتیجه، اگر روایات بسیاری در رد صادر شده باشد، نمی‌توان گفت که هیچ‌یک به دست ما نرسیده است.

باید توجه نمود که چون اجماع عامه از باب تقریر امام حجت است؛ در صورتی که مشهور قدمای امامیه بر خلاف عامه فتوا داده باشند، نمی‌توان تقریر امام را ثابت نمود؛ زیرا ممکن است که امام رد نموده باشد و آن رد به دست قدما رسیده باشد ولی به دست ما نرسیده باشد.

تنبيهات

۱. تفاوت اجماع با ضروری فقه، مذهب و دین: معمولاً تعبیر اجماع در جایی به کار می‌رود که مسأله با فکر و تأمل در ادله، برای فقها روشن شده و به یک تسلّم و اتفافی رسیده‌اند؛ اما زمانی که مسأله به گونه‌ای روشن است که نیاز به تأمل ندارد ضروری گفته می‌شود. ضروری از حیث گستره و میزان وضوح به مراتبی تقسیم می‌شود:

مرتبه اول: مسأله به گونه‌ای واضح است که بدون نیاز به تأمل و اعمال نظر در ادله، روشن است، به این مرتبه از تسلّم که فقها نه تنها اجماع دارند، بلکه مسأله برایشان واضح است، «ضروری فقه» گفته می‌شود.

مرتبه دوم: مسأله نه تنها برای فقها واضح است، بلکه به گونه‌ای در مذهب، روشن و مسلّم است که عوام اهل آن مذهب به طور طبیعی حکمش را می‌دانند، به این مرتبه از تسلّم، «ضروری مذهب» گفته می‌شود. مثل عصمت چهارده معصوم علیهم السلام.

شرعی بر روی اعم از منسوب از سوی پدر و از سوی مادر رفته باشد، با توجه اینکه کفایت انتساب از طرف مادر برای ترتب حکم شرعی مورد غفلت عموم است و اگر تذکر داده نشود و حکمی بر آن باشد این احکام زمین می‌ماند، باید به ضبط نسب مادری همّت گماشته می‌شد؛ در حالیکه تذکر داده نشده است.

مرتبه سوم: مسأله از مرتبه قبل هم وضوح بیشتری دارد، به گونه‌ای که نه تنها برای یک مذهب خاص، بلکه برای همه فرق مختلف دین، حتی عوام آن‌ها به طور طبیعی، مسأله روشن است؛ به این مرتبه، «ضروری دین» گفته می‌شود. مثل وجوب حج و نماز.

۲. تشخیص مورد اجماع: برای تشخیص «مورد اجماع» باید به خصوصیات کلام اجماع‌کنندگان توجه کرد تا روشن شود از چه حیثی در مقام بیان بوده‌اند و از چه حیثی سکوت کرده‌اند؛ مثلاً دقت در اینکه ایجاب و سلب قضیه، هر دو، مورد اجماع است یا فقط یکی از آن‌ها مورد اجماع است؛ همه فقرات عبارت مورد اجماع است یا بخشی از عبارت؛ اصل مسأله اجماعی است یا فروعات هم مورد اجماع است؛ مورد اجماع متعارف افراد و مصادیق است یا اجماع بر همه افراد واقع شده است؛ مقصود و مراد مجمعین از لفظ اجماع؛ اجماع بر صغرای مسأله صورت گرفته یا اجماع تنها بر کبری است. برای نمونه، به مواردی اشاره می‌کنیم:

الف. توجه به ایجاب و سلب قضیه: اجماع، گاهی در هر دو عقد ایجابی و سلبی مسأله و گاهی تنها در عقد ایجابی یا سلبی آن است. بنابر این، در صورت وجود اجماع بر یکی از دو طرف، نمی‌توان اجماع بر طرف دیگر را ثابت کرد. به این دو نمونه، توجه کنید:

۱. ادعای اجماع شده که مضاربه فقط در نقدین جریان دارد؛ اما آقای خوئی با انکار این مطلب، می‌فرماید: «در عقد اثباتی (ثبوت مضاربه در نقدین) اجماع وجود دارد؛ اما در عقد سلبی (عدم ثبوت مضاربه در غیر نقدین) معلوم نیست اجماع وجود داشته باشد؛ بنابر این، مضاربه با پول‌های رایج کنونی نیز، صحیح است.»^۱

۲. بر وجوب خمس در فاضل مؤونه سال، ادعای اجماع شده؛ اما ممکن است این اجماع، فقط بر عقد اثباتی (وجوب خمس در فاضل مؤونه سال) باشد و وجود اجماع بر عقد سلبی (عدم وجوب خمس در فاضل مؤونه پیش از پایان سال) روشن نیست.

در دو مثال مذکور، نمی‌توان از اجماع بر عقد اثباتی، اجماع بر عقد سلبی را استفاده کرد؛ زیرا اگر اجماع بر عقد سلبی هم تحقق داشته باشد عرفاً نیاز به بیان دارد. بله در برخی از موارد به جهت خصوصیت مورد، عرف متعارف از ادعای بر یک مطلب، ادعای بر مطلب

۱. خوئی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۱، ص ۱۱.

دیگری را هم استظهار می‌کند. در این گونه موارد با احراز اجماع بر مطلب اول، می‌توان اجماع بر مطلب دوم را ادعا کرد، هر چند نسبت به مطلب دوم سکوت شده باشد. مثلاً در مورد عقد نکاح - که به طور متعارف، خیار فسخ در آن نیست - اگر صحت عقد را بیان کنند و متعرض ثبوت خیار فسخ نشوند، عرفاً از این سکوت، لزوم عقد استظهار می‌شود؛ چنان‌که بر لزوم عقد نکاح مجنون، ادعای اجماع شده است، در حالی که پیش از کتاب شرائع، در سخنان قدما، به لزوم عقد تصریح نشده و فقط اصل ولایت پدر و جد در عقد،^۱ مطرح شده و عقد آنان صحیح دانسته شده است، که از همین نکته می‌توان لزوم عقد را نتیجه گرفت، هر چند فقیهی به لزوم عقد مجنون تصریح نکرده است.

ب. توجه به مستثنی و مستثنی منه قضیه: اجماع بر جمله دارای استثنا، عرفاً ظهور در یکی از دو مورد زیر دارد (می‌تواند به دو شکل باشد):

۱. «نفی حکم از مورد استثنا» و «ثبوت حکم در بقیه»، هر دو اجماعی باشند.
۲. «ثبوت حکم در بقیه» اجماعی باشد؛ اما «نفی حکم از مستثنی» اجماعی نباشد. برای نمونه، در جمله «اصحاب بر وجوب اکرام علما به جز فساق از آنان اتفاق نظر دارند.» ممکن است هم بر نفی حکم از مستثنی (عدم وجوب اکرام علمای فاسق) و هم بر ثبوت حکم در بقیه (وجوب اکرام علمای غیر فاسق) اتفاق نظر باشد و ممکن است تنها بر ثبوت حکم در بقیه، اتفاق نظر باشد.

در نمونه‌ای دیگر، از اصحاب نقل شده: «مقبوض به عقد فاسد، همچون مغضوب است، مگر اینکه در مقبوض به عقد فاسد، معصیتی در کار نیست.»^۱ ابن ادریس اجماع بر مستثنی (عدم عصیان) را به اصحاب نسبت داده^۲؛ اما شیخ انصاری این نسبت را ثابت نمی‌داند.^۳ توجیه سخن شیخ، همین است که با اجماع بر جملات دارای استثنا، نمی‌توان گفت مستثنی نیز، مورد اتفاق است.

۱. طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۲، ص ۲۰۰، ابن براج، المهذب، ج ۱، ص ۴۵۴، طبرسی، الموتلف من المختلف، ج ۱، ص ۶۳۶، کیدری، اصباح الشیعة، ص ۲۹۶، فاضل آبی، کشف الرموز، ج ۱، ص ۵۴۴، محقق حلی، المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۴۱.
۲. ابن ادریس، السرائر، ج ۲، ص ۳۲۶.
۳. انصاری، المکاسب، ج ۳، ص ۲۰۰.

۳. اجماع ارتکازی: گاهی اجماع به شکل ارتکازی است؛ یعنی همه فقها یک نظر دارند، ولی به طور تفصیلی نظری را ابراز نکرده‌اند، بلکه صرفاً در ارتکازشان موجود است؛ به گونه‌ای که اگر از ایشان سؤال شود کشف می‌شود که فقها بر آن توافق دارند. شیخ انصاری در این زمینه می‌فرماید: ارتکازی بودن اجماع یعنی مسأله تفصیلاً مورد توجه قرار نگرفته تا مطابق آن فتوا بدهند؛ ولی از جهات مختلف می‌توان فهمید که اگر از هر یک از فقها پرسند راجع به این فرع چه نظری دارد، همه یک نظر می‌دهند.^۱ مثل اینکه اگر از فقها پرسیده شود آیا در فرض انسداد می‌توان نسبت به همه احکام برائت جاری کرد، همه پاسخ منفی می‌دهند و هیچ یک ملتزم نیست که کتب اربعه را کنار بگذاریم و برائت جاری کنیم.^۲

کاربردهای فقهی

۱. مفطر بودن خوردن و آشامیدن شیء غیر متعارف: برخی در مسأله «مفطر بودن خوردن و آشامیدن شیء غیر متعارف» ادعای اجماع کرده‌اند^۳؛ در حالی که اولاً اتصال آن از زمان شیخ مفید تا زمان امام ثابت نیست؛ زیرا این مسأله پیش از شیخ مفید، در نزد بزرگانی مانند شیخ صدوق، کلینی، سعد بن عبدالله، علی ابن بابویه و جعفری مطرح نبوده و درباره آن فتوایی وجود ندارد؛ و ثانیاً مسأله خوردن و آشامیدن شیء غیر متعارف، از مسائل مبتلابه نیست و دلیل خاصی بر مطرح بودن آن در زمان امام وجود ندارد که از نیافتن ردع، بتوان عدم ردع امام را کشف کرد.

۲. افطار پس از طلوع فجر در روزه غیر ماه رمضان: شخصی که در روزه غیر ماه رمضان با تحقیق در طلوع فجر، یکی از مفطرات را انجام داده، آیا روزه‌اش مجزی است یا نیاز به قضا دارد؟ چه بسا گفته شود که روزه غیر ماه رمضان در این حکم، به اجماع فقها به روزه ماه رمضان ملحق می‌شود و مجزی است؛ اما از آنجا که این مسأله، از مسائل اصلی و مبتلابه نبوده، احراز اجماع متصل به زمان امام مشکل است.

۱. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۳۸۸.

۲. ر.ک: نائینی، فوائد الأصول، ج ۳، ص ۲۳۱، بروجردی، نهاية الاصول، ص ۵۴۹، یزدی، حاشیه فرائد الأصول، ج ۱، ص ۵۱۸. امام خمینی، الرسائل، ج ۱، ص ۲۱۵.

۳. ابن زهره، غنیه النزوع، ص ۱۳۸.

۳. جواز معاطات: شیخ انصاری بر جواز معاطات، ادعای اجماع کرده است^۱؛ اما این اجماع، معتبر نیست؛ زیرا مسأله‌ای با این اهمیت، پیش از شیخ طوسی هرگز عنوان نشده و سید مرتضی، شیخ مفید، شیخ صدوق، پدر شیخ صدوق، ابن جنید، ابن ابی عقیل، جعفری و دیگر فقیهانی که نظرشان در فقه نقل می‌شود، هیچ‌یک این مسأله را مطرح نکرده‌اند. بنابراین، اجماعی که متصل به زمان امام و ناظر به عدم لزوم معاطات باشد، وجود ندارد.

۴. الحاق دخترعمه به دخترخاله در تحریم مصاهرتی: درباره زنا با خاله و حرمت دختر او بر زانی، روایاتی وارد شده؛ اما درباره زنا با عمه و حرمت دختر او، روایتی وارد نشده است؛ ولی چه بسا گفته شود: هیچ‌یک از فقیهان، میان عمه و خاله تفصیل قائل نشده‌اند؛ چنان که از محقق کرکی مشاهده می‌شود.^۲ بنا بر این، با اجماع مرگب به ضمیمه روایات، عمه به خاله ملحق می‌شود. اما دو اشکال به این سخن وارد است: اولاً اجماع مرگب هنگامی اعتبار دارد که به اجماع بسیط بازگردد؛ اما در مسأله تحریم مصاهرتی در زنا با عمه و خاله، کسانی که به طور کلی توقف کرده‌اند یا مقتضای اطلاق کلامشان عدم تحریم است، روشن نیست که قائل به عدم تفکیک میان عمه و خاله باشند و بر فرض پذیرش تحریم مصاهرتی در مورد خاله، بپذیرند که عمه نیز حتماً چنین حکمی دارد؛ ثانیاً بر فرض، بازگشت اجماع مرگب به اجماع بسیط لازم نباشد؛ اما باید متصل به زمان امام، در مرأی و مسمع امام و مورد تقریر ایشان باشد؛ درحالی که اتصال این اجماع به زمان امام احراز نمی‌شود؛ زیرا چه بسا، کسانی که قائل به تحریم مصاهرتی در مورد زنا با عمه شده‌اند، به استناد روایاتی درباره خاله و الغای خصوصیت عرفیه از وی، حکم عمه را به دست آورده باشند. با این احتمال، دیگر نمی‌توان اتصال اجماع به زمان امام را احراز کرد.

۵. اعتبار زمان یک یا دو سال در رضاع: درباره مقدار زمان رضاع برای نشر حرمت، روایاتی وارد شده که این مقدار، یک سال^۳ یا دو سال^۴ است. برای رد این روایات، می‌توان به اجماع مرگب تمسک جست؛ زیرا چندین نظر درباره مدت زمان رضعات وجود دارد؛ اما

۱. انصاری، المکاسب، ج ۳، ص ۵۶.

۲. کرکی، جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۲۸.

۳. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۱۸.

۴. همان، ص ۳۱۷.

همه فقیهان، نظریه یک سال و دو سال را رد می‌کنند و از روایات یک سال و دو سال اعراض کرده‌اند و یا اینکه بقیه روایات را بر این روایات ترجیح داده‌اند؛ اما به هر حال اگر ترجیح هم باشد همه متفق بر این ترجیح هستند.

ممکن است گفته شود: فقها دلیلی مستقل بر نفی یک یا دو سال ندارند؛ بلکه همان ادله قول خویش را دلیل نفی یک یا دو سال می‌دانند؛ پس اجماع مرگب به اجماع بسیط باز نمی‌گردد و حجت نخواهد بود. اما شاید بتوان ادعای اجماع بسیط کرد؛ به این بیان که همه قائلان به اقوال متعدد (مانند یک شبانه‌روز، سه شبانه‌روز و پانزده رضعه) در اینکه غیر از این اقوال، قول دیگری معتبر نیست، اتفاق نظر دارند؛ زیرا نمی‌توان گفت از میان همه روایاتی که بر این اقوال دلالت می‌کنند، هیچ‌یک اعتبار ندارد و فقط روایت یک سال یا دو سال معتبر است. بنابر این، اجماع مرگب به اجماع بسیط باز می‌گردد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نتایج مقاله در گزاره‌های زیر خلاصه می‌شود:

۱. مبنای صحیح در حجیت اجماع، روش تقریر است.
۲. اجماع تعلیقی در متعارف موارد کاشف از تقریر معصوم نیست.
۳. اجماع مرگب حتی اگر به اجماع بسیط بازگشت کند، در متعارف موارد حجت نیست؛ زیرا نمی‌توان احراز کرد که در زمان امام تسالمی بر نفی قول ثالث وجود داشته است.
۴. اجماع عامه به خودی خود حجت نیست، بلکه به ضمیمه فقدان ردع شارع، حجت است؛ به این بیان که اگر عامه بر حکم مسأله‌ای که مورد ابتلای همگان بوده، اتفاق نظر داشته باشند و امام ردعی از آن نکرده باشد، آن فتوا به عنوان بنای متشرعه حجت خواهد بود.
۵. اجماع با ضروری فقه از حیث گستره و مرتبه وضوح متفاوت است.
۶. برای تشخیص مورد اجماع باید به خصوصیات کلام اجماع‌کنندگان توجه کرد.
۷. در اجماع ارتکازی، اتفاق بر حکم در ارتکاز فقهاست، به گونه‌ای که اگر مورد پرسش واقع شوند همه یک پاسخ می‌دهند.

منابع و مأخذ

۱. انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، قم: مجمع الفكر الإسلامي، چ ۹، ۱۴۲۸ ق.
۲. _____، كتاب المكاسب (ط. الحديثة)، قم: كنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چ ۱، ۱۴۱۵ ق.
۳. حائری، محمدحسین بن محمدرحیم، الفصول الغرویة فی الأصول الفقهيّة، قم: دار إحياء العلوم الإسلامية، ۱۴۰۴ ق.
۴. حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۹، [بی تا].
۵. حلبی، حمزة بن علی بن زهره، غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ ۱، ۱۴۱۷ ق.
۶. حلّی، ابن ادريس، محمد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، قم: انتشارات جامعه مدرسين قم، چ ۲، ۱۴۱۰ ق.
۷. حلّی، علامه حلّی، حسن بن يوسف، الباب الحادي عشر مع شرحه النافع يوم الحشر و مفتاح الباب، تحقیق مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۸. خمینی، امام خمینی، روح الله، الرسائل، قم: اسماعیلیان، چ ۱، ۱۴۱۰ ق.
۹. خویی، ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، ۱۴۱۸ ق.
۱۰. _____، مصباح الأصول، تقريرات واعظ حسینی بهسودی، محمد سرور، قم: موسسه احياء آثار الامام الخوئي، چ ۱، ۱۴۲۲ ق.
۱۱. صدر، محمدباقر، مباحث الاصول، تقرير كاظم حسینی حائری، قم: مطبعة مركز النشر- مكتب الإعلام الإسلامي، چ ۱، ۱۴۰۸ ق.
۱۲. طباطبایی بروجردی، حسین، البدر الزاهر في صلاة الجمعة و المسافرين، تقرير حسين علي منتظري نجف آبادی، قم: دفتر حضرت آية الله بروجردی، چ ۳، ۱۴۱۶ ق.
۱۳. _____، تقريرات في اصول الفقه، تقرير علي پناه اشتهااردی، قم: دفتر جامعه مدرسين، چ ۱، ۱۴۱۷ ق.
۱۴. _____، نهاية الأصول، تقرير حسين علي منتظري، تهران: نشر تفکر، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. طباطبایی یزدی، محمدکاظم، حاشية فرائد الاصول، تقرير محمد ابراهيم يزدی، قم: دار الهدی، چ ۱، ۱۴۲۶ ق.

۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، المؤلف من المختلف بين الائمة السلف، تحقيق شانه چى و ديگران، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۱۷. طرابلسی، ابن براج، قاضی عبد العزيز، المهذب، قم: دفتر انتشارات اسلامى، چ ۱، ۱۴۰۶ق.
۱۸. طوسى، محمد بن حسن، العدة في أصول الفقه، تحقيق انصارى قمى، قم: تيزهوش، قم، ۱۴۱۷ق.
۱۹. _____، المبسوط في فقه الإمامية، تحقيق سيدمحمدتقى كشفى، تهران: منشورات المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، چ ۳، ۱۳۸۷ق.
۲۰. _____، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، تحقيق حسن موسى، تهران: دار الكتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۱. عاملى، شهيد ثانی، زين الدين بن على، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
۲۲. عاملى، شهيد اول، محمد بن مكى، ذكرى الشيعة في الاحكام الشرعية، تحقيق جمعى از پژوهشگران در مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۲۳. علم الهدى، سيدمرتضى، على بن حسين، الذريعة إلى أصول الشريعة، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ش.
۲۴. _____، رسائل شريف المرتضى، تحقيق سيد مهدي رجائى، قم: دار القرآن الكريم، چ ۱، ۱۴۰۵ق.
۲۵. فيومى، احمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، قم: منشورات دار الرضى، [بى تا].
۲۶. كاظمى، اسدالله، محقق تسترى، كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع، تهران: احمد شيرازى، [بى تا].
۲۷. كركى، محقق ثانی، على بن حسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، چ ۲، ۱۴۱۴ق.
۲۸. كيدرى، قطب الدين، محمد بن حسين، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، تحقيق ابراهيم بهادرى مراغى، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، چ ۱، ۱۴۱۶ق.
۲۹. مشكينى اردبيلى، على، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، قم: الهادى، چ ۶، ۱۳۷۴ش.
۳۰. نائينى، محمدحسين، فوائد الأصول، تقرير كاظمى خراسانى، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۷۶ش.

٣١. نجم الدين، محقق حلي، جعفر بن حسن، المختصر النافع في فقه الامامية، قم: مؤسسة المطبوعات الدينية، ج٦، ١٤١٨ق.
٣٢. _____، المعترف في شرح المختصر، تحقيق محمد علي حيدري، مهدي شمس الدين، ابو محمد مرتضوى، علي موسى، قم: مؤسسه سيد الشهداء عليه السلام، ج١، ١٤٠٧ق.
٣٣. نراقي، احمد بن محمد مهدي، مفتاح الاحكام، قم: بوستان كتاب، ج١، ١٤٣٠ق.
٣٤. وحيد بهبهاني، محمدباقر، الرسائل الاصولية، قم: موسسه العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، ج١، ١٤١٦ق.
٣٥. يوسفى، فاضل آبي، حسن بن ابى طالب، كشف الرموز، تعليق على پناه اشتهاردى، آقا حسين يزدى، قم: دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين، ج٣، ١٤١٧ق.



پژوهشگاه
علوم انسانی و
مطالعات فرهنگی

سال سوم، شماره ٣، سال ١٣٩٩