

دراسة موقعية التساهل وانعكاساته في عملية تحصيل الإجماع ونقله^١

علي حيدري^٢، علي أكبر دهقاني أشكذري^٣

الملخص

يتمتع الإجماع بوصفه واحداً من الأدلة الأربعة لاستنباط الأحكام الشرعية في الفقه الإمامي بمكانة خاصة. بيد أن فحص دعاوى الإجماع في التراث الفقهي الإمامي يكشف عن خلل كبير، إذ تخلو كثير من هذه الدعاوى من الدعم القائم على البحث الشامل والتبع الكامل لآراء الفقهاء، وتُعد ظاهرة التساهل في عملية تحصيل الإجماع أمراً شائعاً يستحق دراسة جادة. وقد صُممت هذه الورقة العلمية بهدف دراسة العلاقة بين التساهل ودعوى الإجماع وتأثير ذلك على حجية الإجماع المنقول. وتحقيقاً لهذه الغاية، يتم أولاً تبين مفهومي التساهل والإجماع وأنواعهما، ثم يتم عرض جاياگاه أصالة التساهل في الشريعة الإسلامية من خلال الاستناد إلى الأدلة القرآنية والروائية والعقلية والإجماعية. فيما بعد، تتم معالجة شبهة الكذب في دعاوى الإجماع، ويتضح من خلال التمييز بين الكذب الخبري والكذب المخبري وتقديم خمسة احتمالات أن التساهل في دعوى الإجماع لا يعني بالضرورة وجود كذب. وأخيراً، تم تحليل تأثير التساهل في حجية الإجماع المنقول وفق المباني الأربعة للإجماع: التشرفي، والحدسي، والدخولي، واللفظي. تشير نتائج الدراسة إلى أن وجود التساهل -سواء أكان قطعياً أم احتمالياً- يواجه حجية الإجماع المنقول بتحدى خطير في مبني الإجماع التشرفي واللفظي والحدسي؛ بينما في مبني الإجماع الدخولي، لا يكون التساهل مشكلاً إلا إذا تسلل إلى عملية إحراز حضور المعصوم ضمن المجمعين، وأما التساهل في فحص آراء سائر الفقهاء فلا يُخلّ بالحجية.

المفردات الأساسية: التساهل، التسامح، الإجماع، الإجماع المحصل، الإجماع المنقول.



١. تاريخ الموافقة: ٢٨ شعبان ١٤٤٧

٢. تاريخ الاستلام: ١٦ رجب ١٤٤٧

٣. طالب في المستوى السابع، مدرسة الامام الحسين عليه السلام، قم، إيران. (الكاتب المسئول)

alihadriii11@gmail.com

٣. أستاذ في المستوى الأول وعضو المجموعة العلمية التربوية، مدرسة مدينة العلم الكاظمية العلمية، يزد، إيران.

Ali21333@yahoo.com



بررسی جایگاه و بازتاب تساهل در فرآیند تحصیل و نقل اجماع^۱

علی حیدری^۲، علی اکبر دهقانی اشکذری^۳

چکیده

اجماع به عنوان یکی از ادله چهارگانه استنباط احکام شرعی در فقه امامیه، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. با این حال، بررسی ادعاهای اجماع در میراث فقهی امامیه نشان می‌دهد که بسیاری از این ادعاها فاقد پشتوانه تحقیق جامع و تتبع کامل در آرای فقها بوده و پدیده تساهل در فرآیند تحصیل اجماع، امری شایع و نیازمند واکاوی جدی است. نوشتار حاضر با هدف بررسی ارتباط تساهل با ادعای اجماع و تأثیر آن بر حجیت اجماع منقول سامان یافته است. بدین منظور، ابتدا مفاهیم تساهل و اجماع و انواع آنها تبیین شده، سپس با بیان مستندات قرآنی، روایی، عقلی و اجماعی، جایگاه اصل تساهل در شریعت اسلامی نشان داده شده است. در ادامه، شائبه کذب در ادعاهای اجماع بررسی شده و با استناد به تفکیک کذب خبری از کذب مخبری و ارائه پنج احتمال، مشخص می‌شود که تساهل در ادعای اجماع لزوماً به معنای کذب نیست. سرانجام، تأثیر تساهل بر حجیت اجماع منقول در چهار مبنای اجماع (تشریف، حدسی، دخولی و لطفی) تحلیل شده است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که در مبنای اجماع تشریف، لطفی و حدسی، وجود تساهل -اعم از قطعی یا احتمالی- حجیت اجماع منقول را با چالش جدی مواجه می‌سازد؛ اما در مبنای اجماع دخولی، تنها تساهل در احراز حضور امام در میان مجمعین مشکل‌آفرین است و تساهل در بررسی آرای دیگر فقها خللی به حجیت وارد نمی‌سازد.

واژگان کلیدی: تساهل، تسامح، اجماع، اجماع محصل، اجماع منقول.



۱. تاریخ دریافت: ۱۶ دی ۱۴۰۴

۲. تاریخ تأیید: ۲۸ بهمن ۱۴۰۴

۳. تاریخ دریافت: ۱۶ دی ۱۴۰۴

۴. تاریخ تأیید: ۲۸ بهمن ۱۴۰۴

۵. تاریخ دریافت: ۱۶ دی ۱۴۰۴

۶. تاریخ تأیید: ۲۸ بهمن ۱۴۰۴

۷. تاریخ دریافت: ۱۶ دی ۱۴۰۴

۸. تاریخ تأیید: ۲۸ بهمن ۱۴۰۴

۹. تاریخ دریافت: ۱۶ دی ۱۴۰۴

۱۰. تاریخ تأیید: ۲۸ بهمن ۱۴۰۴

۱۱. تاریخ دریافت: ۱۶ دی ۱۴۰۴

۱۲. تاریخ تأیید: ۲۸ بهمن ۱۴۰۴

۱۳. تاریخ دریافت: ۱۶ دی ۱۴۰۴

مقدمه

یکی از بنیادی‌ترین پرسش‌های فراروی اندیشه دینی، چگونگی سازگاری نصوص مقدس و احکام ثابت شریعت با تحولات، نیازهای متنوع و شرایط متغیر حیات بشری است. شریعت اسلام به‌عنوان کامل‌ترین دین، افزون بر برخورداری از اصولی استوار و تغییرناپذیر، بر انعطاف‌پذیری و هماهنگی با مقتضیات زمان و مکان نیز تأکید دارد. در این میان، مفهوم تساهل و تسامح، به‌مثابه یکی از کلیدی‌ترین مؤلفه‌های این انعطاف‌پذیری، همواره کانون توجه علما بوده است.

واکاوی دقیق این مفهوم در منابع لغوی و اصطلاحی نشان می‌دهد که تساهل و تسامح، فراتر از معنای ساده‌انگاری یا چشم‌پوشی صرف، عبارت است از: آسان‌گیری، مدارا، رفق و پرهیز از خشونت در تعامل با دیگران، به‌ویژه در حوزه باورها و اعمال مخالف. این اصل که رویکردی کلان در فقه اسلامی به شمار می‌رود، موازنه ظریفی را میان الزام به اصول ثابت دینی از یک سو و رعایت ظرفیت‌ها و شرایط متغیر مکلفان از سوی دیگر برقرار می‌کند. پذیرش آن، نه تنها نشان‌دهنده پویایی شریعت است، بلکه ظرفیت دین را برای پاسخگویی به نیازهای نوپدید جوامع بشری در طول اعصار افزایش می‌دهد.

در منظومه فقه امامیه، یکی از عرصه‌های مهم که نمود و کارکرد اصل تساهل و تسامح در آن قابل پیگیری و تأمل جدی است، مسئله اجماع و به‌طور خاص، ادعاهای اجماع می‌باشد. اجماع همواره نقشی تعیین‌کننده در فرآیند اجتهاد ایفا کرده است. با این حال، مراجعه به میراث گرانقدر فقهی فقهای امامیه نشان می‌دهد که بسیاری از ادعاهای اجماع، به‌ویژه آنچه در قالب اجماع منقول به دست ما رسیده، گاه با تساهل در فرآیند تتبع و تحصیل آرای فقها همراه بوده است. این پدیده که از آن به «تساهل در ادعای اجماع» تعبیر می‌شود، پرسش‌های بنیادینی را پیرامون میزان اعتبار و حجیت چنین اجماعاتی پیش روی پژوهشگران نهاده است.

نوشتار حاضر با هدف تبیین و تحلیل این مسئله مهم، بر آن است تا ضمن بررسی مفهوم تساهل و تسامح در شرع و تبیین جایگاه آن با استناد به ادله چهارگانه (کتاب، سنت، عقل و اجماع)، به واکاوی تطبیقی آن در قلمرو ادعاهای اجماع بپردازد. در این راستا، پس از تبیین



مجلس شورای اسلامی

مفاهیم و کلیات، انواع اجماع و مستندات شرعی تساهل مورد کنکاش قرار می‌گیرد. سپس با تمرکز بر مناشئ تساهل در ادعای اجماع، ریشه‌ها و زمینه‌های بروز این پدیده در آثار فقها واکاوی می‌شود. در ادامه، پیوند ظریف این موضوع با مسئله کذب بررسی می‌گردد. بخش پایانی پژوهش نیز به مهم‌ترین ثمره این بحث، یعنی تأثیر تساهل بر حجیت اجماع منقول اختصاص یافته و با تفکیک انواع اجماع (تشریف، حدسی، دخولی و لطفی)، میزان تأثیرپذیری هر یک از پدیده تساهل تحلیل می‌شود.

یافته‌های این پژوهش می‌تواند ضمن آنکه تصویری روشن‌تر از پویایی فقه امامیه و نقش عنصر تساهل در آن به دست می‌دهد، به نقد و ارزیابی دقیق‌تر ادعاهای اجماع در تاریخ فقه شیعه و نیز بازتعریف مرزهای حجیت اجماع منقول در دوران معاصر یاری رساند.

۱. مفهوم‌شناسی

۱.۱. تساهل و تسامح

راغب، واژه «تساهل» را از ریشه «سهل» دانسته و آن را به معنای آسان‌گیری و عملی که در آن شدت و تنگی نیست، معنا کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۳۱). زبیدی ذیل ماده «سهل» چنین آورده است: «سهل، به معنای هر چیزی است که به نرمی و کمی خشونت متمایل باشد» (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۳۶۲). ابن منظور «تساهل و تسامح» را مترادف دانسته و در بیان معنای لغوی تساهل، آن را به معنای تسامح و چشم‌پوشی می‌داند (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۴۹). واژه «تسامح» از ریشه «سمح» نیز در معجم لغوی با معانی زیر گزارش شده است: بخشندگی و سخاوتمندی (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۵۵؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸۹؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۳۹۸)؛ موافقت و انقیاد در چیزی که خواسته شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۵۵؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۲۰۰)؛ آسان گرفتن بر دشمن (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۵۵؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹۰؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۹۸)؛ و مدارا کردن و آسان گرفتن بر یکدیگر (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۷۶؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۳۶۳؛ مشکینی اردبیلی، ۱۳۹۲ش، ص ۱۵۰).



«تساهل و تسامح» در اصطلاح، به معنای عدم مداخله و ممانعت، یا اجازه دادن از روی قصد و آگاهی یا اعمال یا عقایدی است که مورد پذیرش و پسند شخص نباشد (فتحعلی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۳). در تعریفی دیگر، اصطلاح «تساهل و تسامح» دو معنای مهم را دربردارد: نخست، آزادی مخالف عقیدتی و سیاسی در اظهار عقیده؛ و دوم، پرهیز از خشونت غیرقانونی در برابر خطاکار و اقدام به عفو و اغماض (آقاجانی قناد، ۱۳۸۰ش، ص ۱۴). از نگاه اندیشمندان اسلامی نیز تعاریف اصطلاحی گوناگونی در خصوص موضوع رواداری، تساهل، تسامح و مدارا مطرح شده است که به طور کلی، بیشتر به معنای رفق و مدارا، آسان‌گیری و بردباری در برابر مخالفان و تحمل هر شیوه و فکر مخالف با فکر خود انسان یا حکومت، بدون تأیید و اعتقاد قلبی و زبانی و رفتاری نسبت به موضوع مورد رواداری است (سلطانی‌وش و زارعی، ۱۳۹۸ش، ص ۳؛ مطهری، ۱۴۰۲ش، ص ۱۴۳).

با توجه به مجموع تعاریف لغوی و اصطلاحی یادشده، در این تحقیق، مراد ما از «تساهل و تسامح» بیش از هر چیز، همان معنای آسان‌گیری و مدارا کردن است.

۲.۱. اجماع

واژه «اجماع» به لحاظ لغوی از ریشه «جمع» و به معنای انضمام چیزی به چیز دیگر، عزم کردن و تصمیم گرفتن به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰۱؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۵۰). همچنین این کلمه به معنای مطلق الاتفاق دانسته شده است؛ از سویی اعم از اتفاق یک امت یا همه مردم یا یک جمع قلیل، و از سوی دیگر اعم از اینکه اتفاق بر حکمی از احکام شرعی یا امری از امور عقلی و یا مسئله‌ای از مسائل علمی و فقهی باشد. در قرآن نیز این معنا استعمال شده است؛ آنجا که در سوره یوسف می‌فرماید: «وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابِ الْجُبِّ» (یوسف، ۱۵)؛ یعنی بر آن اتفاق کردند (قلی زاده، ۱۳۷۹ش، ص ۱۲).

«اجماع» در اصطلاح عبارت از اتفاق خاصی است که مشروط به شرایطی می‌باشد و به حسب اختلاف در شرایط آن، تعاریف متعددی از جانب علمای اصول مطرح شده است، ولی از مجموع این تعاریف می‌توان معنایی جامع اتخاذ نمود و آن عبارت است از: اتفاق جماعتی که عادتاً موجب اثبات حکم شرعی است (مختاری مازندرانی، ۱۳۷۷ش، ص ۱۶).



برخی در بیان معنای اصطلاحی اجماع چنین آورده‌اند: «اجماع یعنی اتفاق آراء علمای مسلمین در یک مسئله» (مطهری، بی‌تا، ص ۲۰). هرچند در مواجهه با واژه «اجماع» با تعاریف گوناگونی روبرو می‌شویم، آنچه در این تحقیق مدنظر قرار دارد، همان اتفاق و هم‌رأی بودن است؛ یعنی گرد آمدن دیدگاه‌ها بر یک نظر مشترک که اساس و هسته این واژه را شکل می‌دهد.

۲. انواع اجماع

۲.۱. با توجه به شیوه تحصیل

به اجماعی که فقیه در آن شخصاً به تتبع اقوال فقها و علما مبادرت ورزیده و به یکی از طرق به رأی معصوم نائل گردد، «اجماع محصل» گویند، و اجماعی که شخص تحصیل‌کننده آن را برای دیگران نقل کند، «اجماع منقول» نام دارد (ولایی، ۱۳۸۶ش، ص ۴۹).

۲.۲. با توجه به کشف رأی معصوم

الف) اجماع تشریفی: بیان رأی معصوم - حاصل از تشرف به محضر امام عصر علیه السلام - در قالب اجماع تشریفی، در جایی است که فقیهی در زمان غیبت امام معصوم، به خدمت آن حضرت مشرف شود و رأی معصوم را در مسئله‌ای بشنود، ولی به هنگام بازگویی رأی معصوم، نگوید که خود از امام شنیده است - زیرا در زمان غیبت کبری، قول مدعی رؤیت محکوم به کذب است - بلکه در قالب ادعای اجماع، به این نکته اشاره کند که رأی معصوم را احراز کرده است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۸۹؛ مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹ش، ص ۸۸). نکته اساسی آنجاست که شخص مدعی اجماع، آن را صرفاً به صورت اجماع منقول برای مخاطب نقل کرده و سخنی از اجماع تشریفی به میان نمی‌آورد. در چنین حالتی، مخاطب با اجماع منقولی مواجه می‌شود که ممکن است در اصل، تشریفی باشد؛ اما نحوه عمل نسبت به این احتمال، نیاز به بررسی دارد. اگر احتمال تشریفی بودن اجماع ضعیف باشد، از آنجا که این خبر جنبه حسی داشته و احتمال صدق در آن وجود دارد، همانند سایر اخبار متعارف میان مردم، ادله حجیت خبر واحد شامل آن شده و به آن اجماع منقول عمل می‌شود. اما اگر برای



مخاطب به صورت قطعی و واقعی، تشریفی بودن اجماع محرز گردد، هرچند این کشف نظر برای خود فقیه - به دلیل دسترسی خارق العاده به نظر شرع - حجت محسوب می شود، برای دیگران فاقد اعتبار است.

ب) اجماع حدسی: اجماع حدسی به این معناست که از راه تحصیل اتفاق علما در یک مسئله، نظر و رأی معصوم حدس زده شود؛ به این صورت که همواره بین اتفاق مرئوسین بر امری و رضایت رئیس آن ها نسبت به آن امر، ملازمه عادی وجود دارد؛ البته این ملازمه در زمانی است که اتفاق آن ها ناشی از یک نوع تبانی و هماهنگی قبلی نباشد (عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۹۷). استکشاف قول معصوم به وسیله این ملازمه عادی را به دو شیوه می توان تقریر کرد: الف) فتوای هر یک از فقها، فتوای فقیه پیش از خود را تقویت می کند تا حدی که برای انسان نسبت به دست یابی حکم، قطع حاصل می شود؛ چرا که بعید است به فتوای تعداد زیادی از فقها باطلی راه یابد. از این تقریر به عنوان «تراکم ظنون» یاد می شود. ب) اتفاق فقها حاکی از آن است که دلیلی معتبری بوده که به آن ها رسیده اما به ما نرسیده است (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۷ش، ج ۲، ص ۳۸). در کتاب «فوائد الأصول» آمده است: «و قیل ان المدرك في حجیته هو الحدس برأیه علیه السلام و رضاه بما اجمع علیه، للملازمة العادية بين اتفاق المرئوسين المنقادين على شيء و بين رضا الرئيس بذلك الشيء و يحكى ذلك عن بعض المتقدمين» (نائینی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۴۹). بنابراین تقریب، همچنان که دیدگاه های شافعی و ابوحنیفه را می توان از نظریات شاگردانشان کشف کرد، اجماع و اتفاق علمای شیعه نیز آشکارکننده قول معصوم است. از ویژگی های این اجماع، ضرورت احراز اتفاق همه فقها در همه اعصار است؛ زیرا از اتفاق فقهای یک عصر، نمی توان به رأی معصوم رسید (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹ش، ص ۸۹).

ج) اجماع دخولی: اجماع دخولی، به اجماعی گفته می شود که دخول معصوم در ضمن اجماع کنندگان به صورت قطعی به دست آید؛ ولی شخص معصوم شناخته نشود و گرنه دیگر اجماع مصطلح نیست؛ بلکه نقل روایت و خبر واحد محسوب می شود. ملاک حجیت این اجماع، وجود معصوم در ضمن مجمعین است و به همین علت، به آن «اجماع تضمینی» نیز گفته اند (انصاری، بی تا، ج ۱، ص ۸۱). طریق کشف قول معصوم در اجماع دخولی، حس یا



تضمن است؛ به این بیان که در این اجماع شرط است که در میان مجمعین، شخصی ناشناس باشد تا انطباق دیدگاه معصوم بر او صورت پذیرد. برخی گفته‌اند که وجود یک فرد ناشناس کافی نیست؛ بلکه باید بیش از یک نفر باشد. در این اجماع، اتفاق علمای یک عصر بر حکمی کافی است و نیاز به اتفاق فقها در همه اعصار نیست. در حجیت اجماع دخولی، چه به صورت اجماع محصل و چه به صورت اجماع منقول، اشکالی وجود ندارد؛ زیرا نقل اجماع دخولی، همزمان متضمن نقل سبب (وجود اتفاق نظر و اجماع) و مسبب (رأی معصوم) است و به این صورت، ادله حجیت خبر واحد آن را شامل می‌شود. به دلیل اینکه نقل اجماع در اجماع دخولی از مصادیق اخبار آحاد حسی است، برخی گفته‌اند که موضع خلاف در حجیت اجماع منقول، غیر از اجماع دخولی است. در این اجماع، علم ناقل اجماع به بودن معصوم در ضمن مجمعین، گاهی از طریق شنیدن حکم از جمعی است که به اجمال می‌داند معصوم یکی از آنهاست، و گاهی با دستیابی به فتاوی متعددی است که می‌داند یکی از آن فتاوا، فتوای معصوم است؛ در هر دو صورت، ناقل اجماع به دخول رأی معصوم در زمره آرای مجمعین، علم پیدا می‌کند. از کلمات علما استفاده می‌شود که اجماع دخولی، زمانی تحقق می‌یابد که قول معصوم داخل در اقوال مجمعین باشد؛ بنابراین، فعل و تقریر معصوم از اجماع دخولی مصطلح خارج است؛ به عنوان مثال، اگر از جمعی که می‌دانیم یکی از آنها امام معصوم است، فعلی سر بزنند، یا شخصی در حضور جمعی که می‌دانیم یکی از آنها معصوم است، عملی را انجام دهد و با امکان ردع از سوی معصوم، ردعی صورت نگیرد، گرچه این موارد حجت می‌باشند، ولی از مصادیق اجماع دخولی مصطلح نیستند (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹ش، ص ۸۹).

د) اجماع لطفی: اجماع لطفی، کشف رأی معصوم از اتفاق علما بر اساس «قاعده لطف» می‌باشد. هرگاه در حکمی همه فقیهان هم‌رأی باشند و خلافتی در میان آنها نباشد، نتیجه گرفته می‌شود که حکم مطابق واقع و موافق نظر معصوم است؛ زیرا اقتضای لطف عام پروردگار آن است که در صورت خطای همه علما، وی به نوعی حکم واقعی را از طریق امام غائب به ذهن، کلام یا مجمع فقیهان القا نماید و اتفاق نظر آنان را بر هم زند تا اجماعی



محقق نشود. شیخ طوسی از کسانی است که اجماع بر اساس قاعده لطف را حجت می‌داند (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۴۱).

باید دانست: اولاً؛ در اجماع لطفی، خروج علمایی که عصر آن‌ها گذشته است، گرچه مجهول النسب باشند، مضر نیست؛ برخلاف اجماع دخولی. ثانیاً؛ سید مرتضی به اجماع لطفی چنین ایراد نموده است که ما از کجا لزوم چنین لطفی را بر معصوم می‌فهمیم و حال آنکه غیبت آن حضرت از جانب ماست (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹ش، ص ۹۴).

۳. مقبولیت تساهل و تسامح در شرع

تأمل در متون دینی به روشنی نشان می‌دهد که شارع مقدس با درک عمیق از طبیعت بشری و محدودیت‌های انسان، همواره رفع حرج و تحقق یسر را به عنوان یک اصل محوری در تشریح احکام مدنظر داشته است. در این بخش، با واکاوی برخی از مستندات قرآنی، روایی، عقلی و اجماعی، جایگاه اصل تساهل و تسامح در شریعت اسلامی مورد بررسی قرار گرفته و نشان داده می‌شود که چگونه این اصل، ظرفیت شریعت اسلام را برای پاسخگویی به نیازهای متنوع و متغیر بشری افزایش داده است. بدون تردید، تبیین دقیق این اصل و کاربست صحیح آن در استنباط احکام فقهی، می‌تواند گامی مهم در جهت نزدیک‌تر کردن دین به زندگی روزمره مردم و رفع تصورات نادرست از خشک‌اندیشی دینی باشد.

۳.۱. کتاب (آیه نفی حرج)

این آیه شریفه از آیات شاخصی به شمار می‌رود که در راستای نفی هرگونه تکلیف سخت و مشقت‌بار و وجود تساهل و تسامح در شریعت اسلام قدم برمی‌دارد. خداوند متعال در این آیه شریفه می‌فرماید: «(وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)» (حج، ۷۸)؛ یعنی در راه خدا چنان‌که شایسته جهاد است، جهاد کنید؛ او شما را برگزید و بر شما در دین هیچ مشقت و سختی قرار نداد. در این آیه، نفی حرج از اصل دین شده است؛ یعنی دین مبین اسلام شریعتی سهل و آسان است و خداوند حکیم هرگونه حرج را از دین برداشته است. علامه طباطبایی این مفهوم را در تفسیر آیه چنین بیان می‌فرماید: «(و رفع عنهم كل حرج في الدين امتناناً سواء كان حرجاً في أصل الحكم أو حرجاً طارئاً عليه اتفاقاً فهي شريعة سهلة



سمحة» (طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۴، ص ۴۱۲). روایات متعددی برای رفع حکم حرجی به عنوان مؤید برای این آیه شریفه ذکر شده است؛ از جمله در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «ما جعلَ عَلَیْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱۷). علامه طباطبایی این روایات را دلیل روشنی بر درستی معنای بیان شده برای آیه می‌داند (طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۴، ص ۴۱۵). برخی مفسران نیز این آیه را دال بر نفی تکلیف سخت و گناه غیرقابل جبران در اسلام دانسته و چنین بیان می‌کنند: «خداوند در دین خود شما را در تنگنایی که نتوانید از عقاب آن خارج و خلاص شوید، قرار نداده است؛ بلکه راه توبه و کفاره و رد مظالم را به روی شما باز گذاشته است تا از گناهان خلاص شوید. بنابراین در آیین اسلام چیزی نیست که نتوان از عقاب آن خلاص شد و از این جهت هیچ‌کس را در ترک آمادگی برای قیامت عذری نیست» (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۱۵۴).

۳.۲. سنت (حدیث رفع)

حدیث شریف نبوی که به «حدیث رفع» مشهور است، از حیث سند محکم بوده و مورد اطمینان فقها و اصولیان می‌باشد و در کتب حدیثی شیعه به فراوانی یافت می‌شود (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۵۳؛ صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۴۱۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۳۶۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۸۰). طبق این روایت، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرمایند: از امت من نه چیز برداشته شده است: اشتباه، فراموشی، آنچه به آن مجبور شده‌اند، آنچه نمی‌دانند، آنچه توانش را ندارند، آنچه به آن ناچار شده‌اند، فال گرفتن، حسادت، و تفکر در وسوسه در خلقت خداوند تبارک و تعالی تا وقتی که بر دو لب جاری نکرده‌اند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۳۶۹). هر یک از موارد نه‌گانه این حدیث، دلیل واضحی بر انعطاف احکام است. با توجه به اینکه در تعارض حدیث رفع با دیگر عناوین اولیه، حدیث رفع حاکم است، و با استدلال به حدیث رفع در مواردی که شک در اصل تکلیف بوده و از موارد فقدان نص محسوب می‌شود، نیازی به احتیاط در شبهات حکمیة تحریمیة و شبهات موضوعیه نیست و در آن‌ها اصل برائت جاری می‌گردد. بنابراین می‌توان این حدیث را یکی از موارد مهمی دانست که دلالت بر انعطاف‌پذیری احکام در دین اسلام



داشته و باعث تغییر در حکم اولیه می‌شود. اینها نشان‌دهنده انعطاف‌پذیری و سهولت دین بزرگ اسلام است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۹).

۳.۳. عقل

پذیرش احکام و اصول اسلامی (از جمله اینکه بنای شارع بر سهولت و آسان‌گرفتن است) بر اساس عقل است و بدون عقل، شناخت دین ممکن نیست. بنابراین نمی‌توان پذیرفت که آیینی که پذیرش آن بر اساس عقل است، در احکام آن مسائل غیر عقلایی وجود داشته باشد؛ به همین دلیل است که تکلیف بما لا یطاق در احکام و شریعت اسلامی توسط معتزله و فقهای مکتب امامیه مردود است (کاشف الغطاء، بی تا، ج ۳، ص ۳۰۹). یکی از مستندات تساهل و تسامح می‌تواند دلیل عقل باشد. برای اثبات این مدعا از این قاعده مسلم اصولی استفاده می‌شود: «کلما حکم به العقل حکم به الشرع و کلما حکم به الشرع حکم به العقل». دین، برنامه زندگی برای تمام انسان‌هاست؛ پس دین عمومی و همگانی است. از سوی دیگر، تأثیر عقل به منزله چهارمین منبع استنباط احکام شرعی در کنار کتاب، سنت و اجماع، در جاودانگی این دین چشمگیر است؛ بدین معنا که در مسائل مستحدثه و جدید که در هر زمانی بسته به اوضاع آن زمان متغیر و متفاوت است، به گونه‌ای که در کتاب، سنت و اجماع حکمی در مورد آن وجود ندارد، نقش عقل نقشی کلیدی برای پایداری دین خواهد بود. شاید اگر منبع عقل برای استنباط احکام وجود نداشت، دین اسلام به قرن‌های بعد از خود نمی‌رسید و تالو امروزی‌اش را که میلیون‌ها نفر در جهان را مجذوب خود کرده است، هرگز نمی‌یافت. باید از ارشادها و نظریات عقل که «پیامبر باطن» شناخته شده است، برای حفظ و ماندگاری دین استفاده کرد.

پس از پذیرش نقش مهم عقل و با رجوع به آن می‌بینیم که به حکم عقل، انسان‌ها متفاوت و اصولاً تکلیف‌گریزند. از طرفی هدف دین، جذب انسان‌ها و رهنمونی بشر و رساندن آن‌ها به سعادت است؛ پس دین باید از خود جاذبه‌ها و سهولت‌هایی داشته باشد که بتواند مخاطب عام را به سوی خود جذب کند؛ به عبارت بهتر، احکام دین نباید مخاطب‌گریز باشد. در غیر این صورت، تناقض با هدف دین پدید خواهد آمد. پس به حکم عقل سلیم، دین ماندگار،



دینی است که با تساهل و تسامح با مخاطب رفتار کند و تا جایی که با هدف دین منافات نداشته باشد، نرمی و ملایمت به خرج دهد.

نکته مهم‌تر اینکه بر اساس «قاعده ملازمه»، احکام مصوب عقلی که از اجماع اهل خرد جامعه برخاسته است، مورد تصویب شرع نیز واقع می‌شود: «کَلِمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ». از سوی دیگر، در همین قوانین مصوب خردمندان جامعه، به طور قطع سهولت‌هایی برای افراد جامعه در نظر گرفته می‌شود تا این قوانین قابلیت اجرا یابند، و همین قوانین با ویژگی تساهل و تسامح، مورد تصویب شارع نیز واقع می‌شود. بنابراین با اجرای قاعده ملازمه در احکام عقلی که با سهولت و سماحت همراه است، می‌توان نتیجه مطلوبی به دست آورد. اما این امر به معنای آن نخواهد بود که هر کس هر چه خواست، می‌تواند به نام اصل سهولت وارد دین کند تا دین دچار هرج و مرج شود؛ زیرا این کار برای هر کسی جایز نیست؛ بلکه این کار برای کسی که درباره آن مسائل، تمام اصول و فروع را بررسی کرده و به جوانب آن امر آگاه باشد - که به یقین کسی غیر از کارشناس دین و مجتهد نمی‌تواند باشد - جایز است، یا در مواردی که خود مجتهد، امر را به افراد بر حسب حالشان واگذارد (اسداللهی، ۱۳۸۳ش، ص ۶).

۴.۳.۴. اجماع

یکی از مدارک تساهل و تسامح، اجماع و ضرورت است. اگر تعابیری همچون «الشريعة السمحة» و «السهلة» و «الحنفية» و امثال آنها را در کتب فقهی جستجو کنید، به موارد بسیار زیادی دست خواهید یافت؛ زیرا فقهای ما همگی بر این اصل اتفاق دارند و می‌توان گفت که این مسئله از ضروریات دین است؛ چون در این قضیه فرقی بین شیعه و سنی نیست (سیفی مازندرانی، درس خارج اصول، ۱۴۰۲/۲/۱۶).

۴. مناشئ تساهل در ادعای اجماع

تحلیل ادعاهای اجماع در فقه امامیه نشان می‌دهد که با وجود تعدد نقل اجماع از سوی فقهای بزرگی چون شیخ مفید، شیخ طوسی، ابن ادریس، سید مرتضی و ابن زهره، متأسفانه بسیاری از این ادعاها فاقد تتبع کامل در آرای فقها بوده است. این مسئله زمانی پیچیده‌تر می‌شود که با موارد متعدد تعارض و تنوع در ادعاهای اجماع مواجه می‌گردیم؛ از جمله



اختلاف نظرات یک فقیه مانند شیخ طوسی در آثار مختلفش، یا تعارض ادعاهای اجماع فقهای معاصری که یکی به اثبات و دیگری به نفی همان حکم فتوا داده‌اند. حتی نمونه‌هایی وجود دارد که فقیهی مدعی اجماع می‌شود، در حالی که دو دهه پیش، فقیه دیگری نظر مخالف را به صورت اجماعی نقل کرده بود. نکته قابل تأمل‌تر اینکه برخی از اجماعات در مسائل مستحدثه‌ای مانند «لباس مشکوک» صورت گرفته است که اساساً در متون فقهی پیشین سابقه‌ای نداشته، و این امر پرسش‌های جدی درباره روش‌شناسی احراز اجماع در نزد فقهای متقدم و متأخر ایجاد می‌کند. بنابراین توصیفات، بدیهی است که مسئله تساهل علما در ادعای اجماع باید علت‌یابی شود و مشخص گردد که پشت پرده این اتفاقاتی که از سوی علما رخ داده، چیست.

۱. ۴. استناد به قاعده

گاه علما نه از روی تتبع، بلکه به استناد قواعد، ادعای اجماع کردند. در ادامه به شواهدی (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۶ش، ج ۳، ص ۱۸۹) اشاره می‌شود:

۱. از زمان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تا بخشی از خلافت خلیفه دوم، سه طلاق در یک مجلس به عنوان یک طلاق محسوب می‌شد؛ اما در سال ششم خلافت عمر، به دلیل عدم توجه مردم به توصیه‌های شرعی، وی این حکم را تغییر داد و سه طلاق در یک مجلس به عنوان سه طلاق واقعی به رسمیت شناخته شد. این حکم تا قرن‌ها تداوم یافت تا اینکه اخیراً در مصر مورد تجدیدنظر قرار گرفت. شیخ مفید در رد این حکم خلیفه دوم، به آیه «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ» (بقره، ۲۲۹) استناد کرده و با استدلال به اینکه طلاق باید به صورت متفرق باشد، ادعای اجماع می‌کند و معتقد است تمام کسانی که به این آیه ایمان دارند، باید همین نظر را داشته باشند.
۲. سید مرتضی به عنوان شاگرد برجسته شیخ مفید، با استناد به اصل اولی حلیت و جواز در اشیاء، قائل به امکان تطهیر نجاسات حتی با آب مضاف مانند سرکه است و این دیدگاه را با ادعای اجماع تقویت می‌کند؛ چرا که معتقد است همگان این اصل را پذیرفته‌اند و شارع مقدس نیز منعی از تطهیر نجاسات با آب مضاف صادر نکرده است. هرچند این نظریه از دو جهت قابل نقد است: نخست آنکه مسئله



استصحاب نجاست نادیده گرفته شده، و دوم اینکه اصل حلیت در احکام تکلیفی جریان دارد، در حالی که در احکام وضعیه، اصل بر فساد است.

۳. شیخ طوسی در تحلیل مسئله فقهی شهادت دروغین منجر به قصاص، با استناد به قاعده فقهی «کل ما اخطأت القضاة ففی بیت مال المسلمین» به این نتیجه رسیده است که در صورت اثبات کذب یا فسق شهود پس از اجرای حکم قصاص، جبران خسارت از طریق پرداخت دیه از بیت المال واجب می شود و این حکم را به صورت اجماعی مطرح می کند.

۴. ابن ادریس به عنوان فقیهی آزاداندیش و مستقل، در کتاب «سرائر» به بررسی مسئله «مواسعه و مضایقه» در نمازهای قضا پرداخته است. ایشان با مشاهده استناد فقهای قم و خراسان به روایات مربوط به مضایقه (فوریت در ادای نماز قضا) در آثارشان، این برداشت را داشته که این فقها به تبعیت از آن روایات، به وجوب فوری نماز قضا فتوا داده اند. بر همین اساس، ابن ادریس در حالی که به ظاهر تتبع کاملی در آراء تمام فقها نداشته، ادعای اجماع بر این مسئله کرده است.

۲. ۴. پاسخ به مخالفین

آیت الله بروجردی در تحلیل مسئله تساهل در ادعای اجماع، به نکته ظریفی اشاره می فرمایند که فقهای متقدم مانند شیخ طوسی به دلیل مواجهه با مخالفانی که همواره طلب دلیل می کردند، ناگزیر برای خاموش کردن مخالفان - که برای اجماع ارزش ویژه ای قائل بودند - به ادعای اجماع متوسل می شدند. اما در دوره های متأخرین و پس از آن، این روش تغییر یافت و فقها جز پس از تتبع کامل، ادعای اجماع نمی کردند. با این حال، باید توجه داشت که سطح تتبع فقهای متأخر نیز یکسان نبوده است؛ به عنوان مثال، صاحب «مفتاح الکرامه» از جامعیت و دقت نظر بالاتری در تتبع برخوردار است، در حالی که برخی دیگر از فقها به این سطح از گستردگی در بررسی آراء دست نیافته اند (سبحانی تبریزی، درس خارج اصول، ۱۳۹۶/۹/۲۲).

۳. ۴. استناد به برداشت از روایات معتبر نزد فقها

اصل اولی در کتب فقهی قدما، تطابق فتوای ایشان با روایاتی است که خود آنها را نقل



کرده‌اند؛ از این رو کسانی که روایات موافق با آن فتوا در کتاب‌هایشان وجود داشته، جزء اجماع‌کنندگان شمرده شده‌اند و همین نکته سبب ادعای اجماع در مسئله شده است. به عبارت دیگر، ممکن است فقیهی به استناد برخی از روایات، فرعی فقهی را اجتهاد کند و به جهت وجود آن روایات در کتب فقها، بر آن فرع فقهی ادعای اجماع نماید. برای نمونه به دو مورد از این فروعات اشاره می‌شود:

یکم: شیخ طوسی برای استدلال بر عدم استطاعت پدر به واسطه اموال پسر می‌فرماید: «دلیلنا: الأخبار المروية في هذا المعنى من جهة الخاصة قد ذكرناها في الكتاب الكبير وليس فيها ما يخالفها تدل على إجماعهم على ذلك». ایشان در این عبارت، ابتدا به روایات تمسک می‌کند و در پایان، نبود روایت مخالف را دلیل بر اجماعی بودن مسئله می‌داند.

دوم: شیخ طوسی برای صحت کفالت ابدان، به روایتی تمسک می‌کند و ذیل روایت می‌فرماید: «و هذا يدل على إجماعهم على أن الكفالة بالبدن صحيح»؛ یعنی وجود این روایت را دلیل بر اجماعی بودن مسئله می‌داند (شیرازی زنجانی، ۱۴۰۰ش، ص ۷).

۴.۴. پیروی از ادعای اجماع دیگران

بسیاری از اجماع‌های متأخران به پیروی از متقدمان است؛ به این معنا که فقیهی ادعای اجماع نموده و دیگر فقیهان، بدون تحقیق مستقل و تنها بر اساس حسن ظن به وی، همان ادعا را تکرار می‌کنند. به عنوان مثال، ابن براج در کتاب «مذهب» از شیخ طوسی پیروی می‌کند، یا شهید ثانی در «مسالک» در موارد متعددی به نظرات محقق ثانی - که از مشایخ اوست - استناد می‌جوید. در واقع بسیاری از اجماع‌های منسوب به متأخران، در نهایت به محقق ثانی بازمی‌گردد که او نیز به نوبه خود، تحت تأثیر فخرالمحققین و علامه حلی بوده است. محقق ثانی در مواردی که اطلاعات محدودی از آراء فقها داشته یا صرفاً به نظرات استادان خود مانند علامه حلی دسترسی داشته، ادعای اجماع کرده است. این رویه باعث شده متأخران در مسائلی که پیشتر در کلمات اصحاب مطرح نبوده، ادعای اجماع کنند. دلیل این امر، مشغله‌های فراوان فقه‌های متأخر و عدم امکان رجوع دقیق به تمام منابع پیشین بوده که آنان را به اعتماد به گفته‌های پیشینیان یا استادان خود سوق داده است. این مسئله موجب شده که برخی، حجیت اجماع متأخران را زیر سؤال ببرند؛ هرچند که در عمل، فقه‌های معاصر



گاه به ادعای اجماع صاحب «جواهر» و امثال او بسنده می‌کنند. البته این به معنای بی‌ارزش بودن کامل این اجماع‌ها نیست؛ بلکه وجود چنین اجماع‌هایی لاقلاً تأییدی بر مطلب محسوب شده و فتوا بر خلاف آن را دشوار می‌سازد. با این حال، باید توجه داشت که اتفاق متأخران بر اتفاق قدما دلالت ندارد؛ همان‌طور که اختلاف آنان نیز لزوماً به معنای اختلاف نظر میان قدما نیست (شیرازی زنجانی، ۱۴۰۰ ش، ص ۷).

۵. ارتباط تسامح با کذب

با مراجعه به میراث فقهی علما، کاربرد فراوان اجماع منقول به روشنی مشهود است. این شیوه از استناد فقهی تا بدانجا اهمیت می‌یابد که واکاوی فرآیند تحصیل و احراز این اتفاق نظرات به امری ضروری و انکارناپذیر تبدیل می‌شود؛ چراکه کشف نظر واقعی شارع مقدس در بسیاری موارد، منوط به این مهم است. اما با دقت نظر و تأمل در شیوه مدعیان اجماع، نکته‌ای ظریف خودنمایی می‌کند و آن اینکه برخی از فقها در فرآیند بررسی جامع آراء، دچار تساهل شده و در این زمینه کوتاهی کرده‌اند. این مسئله به طور طبیعی، شائبه کذب را در اذهان تقویت می‌کند؛ زیرا نخستین برداشتی که از این وضعیت به ذهن متبادر می‌شود، احتمال کذب در ادعای اجماع است. اما به جهت پاسداشت حرمت علمی علما و پیشگیری از هرگونه خدشه به جایگاه رفیع آنان، باید با دقتی مضاعف، این مسئله را مورد بررسی قرار داد.

خداوند متعال در طلیعه سوره مبارکه منافقون چنین می‌فرماید: «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» (منافقون، ۱). چون منافقان نزد تو آیند، می‌گویند: گواهی می‌دهیم که تو بی‌تردید فرستاده‌ی خدایی؛ و خدا می‌داند که تو بی‌تردید فرستاده‌ی او هستی، و خدا گواهی می‌دهد که یقیناً منافقان دروغ‌گویند.

کلمه «منافق» اسم فاعل از باب مفاعله، از ماده «نفاق» است که در عرف قرآن، به معنای اظهار ایمان و پنهان داشتن کفر باطنی است، و کلمه «کذب» به معنای دروغ است که ضد راستی بوده و حقیقت آن عبارت است از اینکه خبری که گوینده می‌دهد با خارج مطابقت نداشته باشد؛ پس صدق و کذب، وصف خبر است. ولی چه بسا مطابقت در صدق و مخالفت در کذب به حسب اعتقاد خبردهنده را هم صدق و کذب می‌نامند. در نتیجه، خبری که بر حسب اعتقاد خبردهنده مطابق با واقع باشد، صدق می‌نامند؛ هرچند که در واقع مطابق



نباشد، و مخالفت خبر به حسب اعتقاد خبردهنده را دروغ می‌نامند؛ هرچند که در واقع مخالف نباشد. نوع اول را «صدق و کذب خبری» و نوع دوم را «صدق و کذب مخبری» می‌گویند (طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۹، ص ۲۵۰).

لذا اینکه خداوند متعال می‌فرماید: «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ»، حکایت اظهار ایمان منافقین است که گفتند شهادت می‌دهیم که تو حتماً رسول خدا هستی. زیرا این گفتار، ایمان به حقانیت دین است که وقتی باز شود، ایمان به حقانیت هر دستوری است که رسول خدا ﷺ آورده و همچنین ایمان به وحدانیت خداوند متعال و معاد است و این، همان ایمان کامل است. این فرمایش خداوند که «وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ» تثبیتی از سوی خداوند متعال نسبت به رسالت رسول خدا ﷺ است. اینکه با وجود وحی قرآن و مخاطبت قرآن با رسول خدا ﷺ که در تثبیت رسالت آن جناب کافی بود، و علاوه بر آن به این تثبیت تصریح شد، به جهت آن است که قرینه‌ای صریح بر کاذب بودن منافقین باشد؛ از این جهت که به آنچه می‌گویند معتقد نیستند؛ هرچند که گفتارشان - یعنی رسالت آن جناب - صادق است. پس منافقین در گفتارشان به کذب مخبری کاذب‌اند، نه به کذب خبری. لذا منظور جمله «وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» کذب مخبری است، نه کذب خبری (موسوی، ۱۳۷۸ش، ج ۱۹، ص ۴۶۹).

به حکم شرع مقدس، کذب از مواردی است که دارای قبح است. البته باید توجه داشت که انزجار شارع نسبت به قبیح بودن کذب، به این علت است که از سوی انسان مؤمن صادر می‌شود؛ به عبارت دیگر، قبح آن جنبهٔ صدوری دارد؛ زیرا منتج به القای خلاف به مخاطب است؛ وگرنه صرف مخالفت خبر با واقع مشکل‌زا نخواهد بود. بنابراین می‌توان گفت از میان دو گونهٔ کذب مذکور، تنها کذب مخبری است که مورد نهی شارع واقع شده است.

از طرفی، عدم تتبع همهٔ آراء علما برای ادعای اجماع، لزوماً مقتضی کذب نیست؛ چرا که به واسطهٔ وجود احتمالاتی، می‌توان علما را مبرا از هرگونه کذب و دروغ دانست:

الف) آنچه قبیح به حساب می‌آید، آن است که گوینده با علم نسبت به خلاف واقع بودن یا حتی عدم علم نسبت به واقع، آن گزاره را به مخاطب انتقال دهد؛ در حالی که محرز است علمای ما از این مسئله عاری و مبری هستند.



مجلس شورای اسلامی

بررسی جایگاه و بازتاب تساهل در فرآیند تصمیم‌گیری و قتل اجماع

ب) پیش فرض نقل اجماع توسط مدعی آن برای مخاطبان خود، طبیعتاً طبق مبنای اوست و با این پیش فرض، کذب مخبری برای مدعی اجماع قابل تصور نیست؛ چراکه به زعم او نظر برگزیده، همان نظری است که او ارائه می کند و دیگران می بایست از این نظر پیروی کنند. در نتیجه، تعریف کذب مخبری بر آن منطبق نیست؛ یعنی در نزد آن فقیه، قول خلاف واقعی از روی علم، یا قولی از روی جهل نسبت به واقع بیان نشده است.

ج) به اعتقاد امامیه، اجماع بما هو هو و بذاته حجیت ندارد؛ بلکه به جهت اینکه برای ما کاشف از رأی معصوم است، معتبر به شمار می رود؛ به عبارت دیگر، اجماع طریقی برای رسیدن به حکم شرع است و فقیه به جای اینکه مقصد را به ما نشان دهد، از طریق پرده برمی دارد. لذا مهم آن است که فقیه، مخاطب خود را به سمت حکم شرع راهنمایی کند؛ پس کذبی در کار نیست.

د) از باب «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»، ممکن است فقیه در ادعای اجماع خویش، توریّه به خرج داده باشد؛ یعنی وقتی حکم شرعی واقعی نسبت به یک مسئله را دانست، ادعای اجماع کند؛ یعنی به نظر من فقیه در واقع اجماع وجود دارد، نه در عالم ظاهر. البته باید توجه داشت که اگر به فرض، ادعای اجماع مدعیان را کذب بدانیم، باز هم خللی ایجاد نخواهد شد؛ چرا که هر کذب و دروغی قبیح نیست و از سوی شارع حرمت ندارد؛ مانند سخن کذب به جهت اصلاح ذات البین. در روایت از امام صادق علیه السلام آمده است: «الْمُصْلِحُ لَيْسَ بِكَاذِبٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱۰).

ه) به عنوان احتمال دیگر، می توان گفت که چه بسا فقیه در ادعای اجماع، در مقام نقل اجماع برای مخاطب نیست؛ بلکه صرفاً می خواهد برای مطالب تألیف خود مستندسازی کند. البته با وجود نکاتی که بیان شد، باز ممکن است این سؤال به وجود بیاید که احتمال دارد مبنای مدعی اجماع با مخاطب مغایرت داشته باشد؛ لذا فقیه در نظر مخاطب، مخبر از روی کذب به حساب آید. در پاسخ باید گفت: مدعی اجماع به زعم خویش، به حکم شرع دست پیدا کرده است و آن را صحیح تلقی می کند. بنابراین از نظر او سایر فقها به اشتباه رفته و مخطئ محسوب می شوند؛ لذا باید از این نظر به عنوان حجت تبعیت کنند. پس اخبار فقیه از اجماع، به دلیل آنکه به نظر خودش با واقع سازگاری دارد، اخبار از روی کذب نیست.

۶. تأثیر تساهل در حجیت اجماع منقول

در تحلیل ساختار اجماعات منقول و بررسی حجیت آنها، باید توجه داشت که تمامی اجماعات نقل شده از سوی علما را می‌توان بر اساس مبانی مختلف، به دو دسته کلی تقسیم نمود: دسته اول، اجماعاتی که تساهل در آنها به صورت قطعی محرز شده است؛ و دسته دوم، اجماعاتی که صرفاً احتمال تساهل در آنها وجود دارد. این تقسیم‌بندی مستلزم تفکیک دقیق میان دو حالت متفاوت است.

۱. ۶. اجماع تشریفی

بنابر تقسیم‌بندی مذکور، باید میان زمانی که تساهل در ادعای اجماع محرز است و زمانی که صرف احتمال تساهل وجود دارد، تفکیک قائل شد. در صورتی که وجود اجماع تشریفی برای ما محرز شود، به معنای آن است که در ادعای اجماع نیز به صورت قطعی تساهل رخ داده است؛ چرا که مدعی اجماع، آراء را تتبع نکرده و به خاطر تشرف به محضر معصوم و صرفاً برای انتقال نظر شرع، ادعای اجماع کرده است. این ادعای اجماع و کشف نظر شارع مقدس، تنها برای خود مدعی اجماع حجت است و برای مخاطبان، فاقد اعتبار به شمار می‌رود.

اما در زمانی که اجماع منقولی از طرف مدعی اجماع به ما رسیده ولی علم به تشریفی بودن آن نداریم؛ به عبارت دیگر، صرف وجود احتمال تساهل به میان است. در این صورت باید میزان احتمال را سنجید. اگر میزان احتمال به حدی باشد که عقلاً به آن اعتنایی نکنند، اجماع منقول پذیرفته می‌شود، و اگر به خاطر میزان احتمال بالا، عقلاً به آن توجه دارند، اجماع منقول معتبر نخواهد بود. باید توجه داشت که در صورت شک در اعتنای عقلاً، چون سیره عقلاً به عنوان یک دلیل لیبی مطرح است و در آن، قدر متیقن ملاک می‌باشد، اجماع منقول از سوی مدعی آن پذیرفته نخواهد شد.

۲. ۶. اجماع حدسی

در تحلیل تأثیر تساهل بر حجیت اجماع منقول بر اساس مبنای اجماع حدسی، باید به تمایز اساسی میان دو حالت توجه نمود: حالت نخست زمانی است که تساهل در ادعای اجماع به صورت قطعی محرز شده باشد، و حالت دوم هنگامی است که صرفاً با احتمال



تساهل مواجه هستیم. در حالت اول که تساهل به اثبات رسیده، این امر به طور طبیعی مانع شکل‌گیری هرگونه حدس یا گمان معتبری نسبت به رأی معصوم برای مخاطب می‌شود و در نتیجه، اساس حجیت چنین اجماعی را به طور کامل مخدوش می‌سازد. اما در حالت دوم که صرفاً با اجماع منقول و احتمال تساهل در آن روبرو هستیم، باید به بررسی موارد تساهل در ادعاهای اجماع پرداخت.

نکته محوری در این بررسی آن است که اگر بررسی‌ها نشان دهد که تعداد قابل توجهی از اجماعات منقول فقهای سلف همراه با تساهل بوده‌اند، این مسئله موجب تضعیف کلی اعتبار اجماع منقول می‌گردد؛ زیرا چنین الگویی، اساس حدس به رأی معصوم را در کلیت خود زیر سؤال می‌برد. با این وجود، این حکم کلی دارای استثنایی مهم است. در میان فقها، گروه محدودی از علمای اهل فحوص وجود دارند که در نقل اجماعات، روشی پژوهشی داشته و با دقت علمی و تتبع کامل به بررسی آراء فقها پرداخته‌اند. اجماعات منقول این دسته از فقها - که می‌توان آنان را «محققان بی‌تساهل» نامید- به دلیل رعایت دقیق شرایط تحقیق علمی و احتیاط نظری، از قاعده کلی تضعیف اجماعات منقول مستثنی بوده و همچنان از اعتبار و حجیت کامل برخوردارند.

۶.۳. اجماع دخولی

در بررسی تأثیر تساهل بر حجیت اجماع منقول بر اساس مبنای اجماع دخولی، باید تحلیل را در دو سطح متمایز پیگیری نمود:

الف) تساهل در بررسی آراء علمای غیر امام: در این سطح، چه تساهل به صورت قطعی محرز باشد و چه صرفاً احتمال آن مطرح شود، هیچ خللی به حجیت اجماع منقول وارد نمی‌سازد. علت این امر به ماهیت خاص اجماع دخولی بازمی‌گردد که غرض اصلی در آن، حضور امام معصوم در میان مجمعین است، نه حصول اتفاق نظر کامل میان تمام علمای عصر. بنابراین، حتی اگر بررسی آراء همه علمای غیر امام به طور کامل صورت نپذیرفته باشد، تا زمانی که حضور امام در مجمعین محرز شود، غرض از اجماع محقق شده است. در این مبنای اساساً نیازی به احراز اتفاق نظر همه علمای در یک دوره تاریخی خاص نیست، بلکه صرف احراز حضور امام در یک شهر یا جمعیت خاص برای تحقق اجماع دخولی کفایت می‌کند.



ب) تساهل در احراز حضور امام در میان مجمعین: این سطح کاملاً متفاوت از سطح پیشین است. اگر در این مرحله تساهل محرز شود، به طور قطع مشکل ساز خواهد بود؛ چرا که شرط اساسی اجماع دخولی - یعنی حضور امام در میان مجمعین - زیر سؤال می‌رود. حتی اگر صرفاً احتمال تساهل در احراز حضور امام مطرح باشد، باز هم این احتمال مانع از تحقق شرط اصلی اجماع دخولی می‌شود؛ زیرا در این صورت به مرحله یقین یا اطمینان از حضور امام نمی‌رسیم. این تمایز از آن رو اهمیت دارد که در اجماع دخولی، تمام وزن استدلال بر دوش احراز حضور امام استوار است و هرگونه تردید در این بخش، مستقیماً به اصل حجیت اجماع آسیب می‌زند. به بیان دیگر، در مبنای اجماع دخولی، تساهل در بخش اول (بررسی آراء علمای غیر امام) کاملاً بی‌ضرر است؛ چرا که به اصل موضوع یعنی حضور امام ارتباطی ندارد، اما تساهل در بخش دوم (احراز حضور امام در میان مجمعین) مانند بنایی است که پایه‌های آن سست شده باشد. این تفکیک دقیق نشان می‌دهد که در نقد اجماعات منقول بر اساس مبنای دخولی، باید توجه اصلی را معطوف به بخش احراز حضور امام نمود و از خلط میان این دو سطح پرهیز کرد.

۶.۴. اجماع لطفی

در تحلیل تأثیر تساهل بر حجیت اجماع منقول بر اساس مبنای اجماع لطفی نیز مانند موارد سابق، باید به دو حالت متمایز توجه کرد: حالت احراز تساهل و حالت احتمال تساهل. در صورت احراز تساهل در ادعای اجماع، اساساً موضوع حکم عقل در قاعده لطف شکل نمی‌گیرد؛ زیرا شرط اساسی اعمال این قاعده - یعنی حصول اتفاق نظر واقعی میان تمامی علما درباره حکم شرعی - محقق نشده است. در چنین شرایطی، با فقدان اجماع واقعی، راهی برای کشف نظر شرع باقی نمی‌ماند و وجود تساهل، آشکارا حجیت اجماع را مخدوش می‌سازد. حالت دوم زمانی است که صرفاً احتمال تساهل در ادعای اجماع وجود دارد. در این صورت نیز به دلیل آنکه احتمال مذکور مانع از حصول اطمینان به وجود اتفاق نظر واقعی می‌شود، کشف نظر شرع از طریق قاعده لطف ناممکن خواهد بود. بنابراین، حتی احتمال تساهل - بدون نیاز به احراز قطعی آن - به اندازه حالت اول برای حجیت اجماع لطفی زیان‌بار است. به عبارت دقیق‌تر، در اجماع لطفی - برخلاف برخی دیگر از انواع اجماع - هیچ‌گونه



مرزبندی میان احراز تساهل و احتمال آن وجود ندارد؛ چرا که در هر دو صورت، شرط بنیادین اجماع (اتفاق نظر قطعی علما) مخدوش می‌شود.

نتیجه‌گیری

تساهل در شریعت اسلام به عنوان یک اصل پذیرفته‌شده و مستند به کتاب، سنت، عقل و اجماع می‌باشد. با این حال، کاربست این اصل در فرآیند تحصیل و نقل اجماع توسط فقها، پدیده‌ای قابل تأمل را رقم زده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که بسیاری از اجماعات منقول، فاقد پشتوانهٔ تتبع کامل در آرای فقها بوده و عوامل متعددی منشأ شکل‌گیری آنها شده است. این مسئله اگرچه به تنهایی به کذب نمی‌انجامد و با تفکیک میان کذب خبری و مخبری و همچنین وجود احتمالاتی، می‌توان آن را منزله از کذب دانست، اما بی‌تردید بر اعتبار و حجیت اجماع اثر خواهد گذاشت.

تحلیل نهایی نشان می‌دهد که میزان اثرپذیری حجیت اجماع منقول از پدیدهٔ تساهل، کاملاً وابسته به مبنای اتخاذشده در حجیت اجماع است. به طوری که در مبنای اجماع تشریفی، در صورت احراز تساهل، اجماع تنها برای شخص ناقل حجت بوده و برای دیگران فاقد اعتبار است، اما با فرض احتمال تساهل، باید میزان احتمال را سنجید. در مبنای اجماع حدسی، اگر تساهل محرز باشد، اجماع از اعتبار ساقط می‌شود؛ و در صورت احتمال تساهل نیز باید به سابقهٔ ادعاهای فقیه نگاه کرد. شیوع تساهل در ادعاهای گذشته، موجب تضعیف کلی اعتبار اجماع منقول می‌گردد، مگر آنکه فقیه از کسانی باشد که در بررسی آراء دقت به خرج می‌دهد. در مبنای اجماع دخولی، تساهل تنها زمانی مشکل‌آفرین است که به فرآیند احراز حضور معصوم در میان مجمعین راه یابد؛ وگرنه تساهل در بررسی آراء دیگران خللی به آن وارد نمی‌سازد. در مبنای اجماع لطفی، هرگونه تساهل (حتی به صورت احتمال) مانع از حصول اطمینان به اتفاق نظر علما شده و حجیت آن را از بین می‌برد.

در مجموع می‌توان گفت شناخت دقیق پدیدهٔ تساهل در ادعای اجماع و تفکیک انواع آن بر اساس مبانی مختلف حجیت، نقشی اساسی در اعتبارسنجی اجماعات منقول ایفا می‌کند و فقیه را در بهره‌گیری صحیح از این دلیل فقهی یاری می‌رساند.



منابع و مأخذ

* قرآن کریم

کتاب

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ش). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر. محقق: محمود محمد طناحی. قم: اسماعیلیان.
۲. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق). المحکم و المحيط الأعظم. محقق: عبدالحمید هنداوای. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی تا). لسان العرب. بیروت: دارالفکر.
۴. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۵ق). کتاب الزکاة. قم: انتشارات باقری.
۶. _____ . (بی تا). فرائد الأصول. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. (۱۴۰۹ق). کفاية الأصول. مصحح: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۸. آقاجانی قناد، محمدرضا. (۱۳۸۰ش). تساهل و تسامح از دیدگاه امام علی عليه السلام. قم: مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ق). الصحاح. محقق: احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن بن علی. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. مصحح: مؤسسة آل البيت عليه السلام. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. مصحح: صفوان عدنان داودی. بیروت: دارالشامیة.
۱۲. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۹۶ش). المبسوط فی أصول الفقه. چاپ سوم. قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
۱۳. _____ . (۱۳۹۷ش). الوسيط فی أصول الفقه. قم: مؤسسة امام صادق عليه السلام.
۱۴. _____ . درس خارج اصول. سال تحصیلی ۱۳۹۶ - ۱۳۹۷ش.
۱۵. سیفی مازندرانی، علی اکبر، درس خارج اصول، سال تحصیلی ۱۴۰۱ - ۱۴۰۲ش.



١٦. صاحب بن عباد، اسماعيل بن عباد. (١٤١٤ق). المحيط في اللغة. محقق: محمدحسن آل ياسين. بيروت: عالم الكتب.
١٧. صدوق، محمد بن علي بن بابويه. (١٣٦٢ش). الخصال. محقق: علي أكبر غفاري. قم: جامعه مدرسین.
١٨. _____ . (١٣٩٨ق). التوحيد. مصحح: هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.
١٩. طباطبائی، سید محمدحسین. (١٤٠٢ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
٢٠. طبرسی، فضل بن حسن. (١٤٠٨ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. مصحح: یزدی طباطبائی ورسولی. بیروت: دار المعرفة.
٢١. طوسی، محمد بن حسن. (١٤٠٧ق). تهذیب الأحکام. مصحح: حسن الموسوی خراسان. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
٢٢. _____ . (١٤١٧ق). العدة فی أصول الفقه. محقق: محمدرضا انصاری قمی. قم: بی نا.
٢٣. عراقی، ضیاءالدین. (١٤١٧ق). نهاية الأفكار. مقرر: محمدتقی بروجردی نجفی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
٢٤. فتحعلی، محمود. (١٣٧٨ش). تساهل و تسامح اخلاقی، سیاسی و دینی. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
٢٥. فراهیدی، خلیل بن احمد. (١٤٠٩ق). العین. محقق: مهدی مخزومی. قم: مؤسسه دارالهجرة.
٢٦. قلی زاده، احمد. (١٣٧٩ش). واژه‌شناسی اصطلاحات اصول فقه. تهران: بنیاد پژوهش‌های علمی فرهنگی نورالاصفیاء.
٢٧. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی. (بی تا). کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء. بی جا: بی نا.
٢٨. کلینی، محمد بن یعقوب. (١٤٠٧ق). الکافی. محقق: غفاری و آخوندی. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
٢٩. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (١٤٠٣ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٣٠. مختاری مازندرانی، محمدحسین. (١٣٧٧ق). فرهنگ اصطلاحات اصولی. تهران: انجمن قلم ایران.
٣١. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (١٤١٤ق). تاج العروس من جواهر القاموس. مصحح: علی شیری. بیروت: دارالفکر.
٣٢. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. (١٣٨٩ش). فرهنگ نامه اصول فقه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.



۳۳. مشکینی اردبیلی، علی. (۱۳۹۲ش). مصطلحات الفقه. محقق: حمید احمدی جلفایی. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.
۳۴. مطهری، مرتضی. (۱۴۰۲ش). سیری در سیره ائمه اطهار. تهران: انتشارات صدرا.
۳۵. _____ . (بی تا). اصول فقه، فقه. تهران: انتشارات صدرا.
۳۶. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإختصاص. محقق: غفاری و محرمی زرنندی. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.
۳۷. موسوی، محمدباقر. (۱۳۷۸ش). تفسیر المیزان (ترجمه). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۸. نائینی، محمدحسین. (۱۴۱۴ق). فوائد الأصول. مقرر: محمدعلی کاظمی خراسانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۹. ولایی، عیسی. (۱۳۸۶ش). فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول. تهران: انتشارات نشر نی.

مقالات

۴۰. اسداللهی، طاهره. (۱۳۸۳ش). «جایگاه تساهل و تسامح در قوانین حقوقی-اجتماعی اسلام». فصلنامه علمی پژوهشی قیاسات. قم.
۴۱. سلطانی و ش، رضا و زارعی، محمدصادق. (۱۳۹۸ش). «جایگاه تساهل و تسامح در اندیشه سیاسی آیت الله سیدعلی حسینی خامنه‌ای». نشریه مطالعات معرفتی دانشگاه اسلامی. تهران.
۴۲. شبیری زنجانی، سیدموسی. (۱۴۰۰ش). «کاوشی نو در حجیت اجماع منقول و مدرکی». پژوهش نامه اصول فقه اسلامی. قم.





سال سوم، شماره ۹، زمستان ۱۴۰۴