

اجماع

سومین منبع اجتهاد

محمد ابراهیم جنّاتی

و در کلام معصوم (ع) نیز آمده است: «لا صیام لمن لم یجمع الصیام من اللیل» یعنی: کسی که از شب تصمیم به روزه گرفتن نداشته باشد، روزهاش صحیح نیست. ۲- اجماع به معنای اتفاق وهم رأیی وهم دلی در امری از امور، مانند اینکه گفته شود: «اجمع القوم علی القيام بعمل ما» یعنی قوم برانجام کاری اتفاق کردند.

معنای اصطلاحی اجماع

اجماع در اصطلاح علمای اصولی به لحاظ شرایط حجیت، دارای معانی متفاوتی است ولی از میان همه آن معانی می‌توان قدر مشترک و مفهوم مورد اتفاقی را به دست آورد که عبارت است از «اتفاق و هم‌رأیی در حکمی از احکام شرعی».

البته انتزاع و به دست دادن چنین مفهوم عامی، نمی‌تواند منشأ آثار مهمی باشد. چرا که درورای این مفهوم عام و وحدت ظاهری آراء بسیار متنوعی وجود دارد که گاه به تباین کلی می‌انجامد!

اکنون به برخی از آراء یاد شده می‌پردازیم:

• علامه جرجانی در کتاب غایة البادی فی شرح المبادی، براین عقیده بود که اتفاق امت خاتمه‌البیین اگر بگونه‌ای دربردارنده نظر معصوم (ع) باشد، اجماع است و در کار استنباط بکار گرفته می‌شود. و اگر دربردارنده

درراستای نگرش به منابع اجتهاد، کتاب و سنت را مورد بررسی قرار دادیم و به تناسب و مجال مباحث جاری به موضوعات و مسائل مختلف آن دو پرداختیم. و جایگاه آنها را در شناخت احکام حوادث واقعه و موضوعات مستحدثه تبیین کردیم.

اکنون زمان آن رسیده است که سومین منبع اجتهاد، یعنی اجماع را از نقطه نظر تأثیر در شناخت احکام شرعی، مورد بحث و کنکاش قرار دهیم.

در آغاز بحث پیرامون اجماع، ضروری است که برخی از موضوعاتی را که جنبه مقدماتی دارد یاد آور شویم، مانند:

معنای لغوی واژه اجماع.

معنای اصطلاحی اجماع.

سیر تاریخی اجماع.

معنای لغوی واژه اجماع

در لغت، دو معنا برای اجماع آمده است:

۱- اجماع به معنای عزم و تصمیم برانجام کاری. در بیان عرف گفته می‌شود: «اجمع فلان علی کذا» یعنی: فلانی تصمیم گرفت برای انجام کاری اقدام کند.

این واژه در قرآن به همین معنا بکار رفته است: «فاجمعوا امرکم» یعنی: عزم کنید در اجرای امرتان.

نظر معصوم (۱) نباشد دارای ارزشی نیست.

* علامه حلی (م ۷۲۶ هـ) در کتاب تهذیب الاصول می نویسد: اتفاق اهل حل و عقد از امت محمد (ص) اجماع است و حجت می باشد.

* علامه حسن عاملی (م ۱۰۱۱ هـ ق) در کتاب معالم الاصول می نویسد: اتفاق گروه خاصی از امت اسلامی (که نظر آن گروه دارای اعتبار است) اجماع نامیده می شود و در شناخت احکام شرعی معتبر است.

* علامه سیف الدین آمدی بر این عقیده است: اتفاق حقوقدانان اسلام در هر عصری بر حکمی از احکام، اجماع می باشد. (مکتبهای حقوقی در اسلام، ص ۹۷)

* علامه ابو حامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ هـ) در کتاب المستصفی من علم الاصول می نویسد: اجماع یعنی اتفاق امت محمد (ص) بر امری از امور دینی.

* ابن خلدون در مقدمه (ج ۲، ص ۹۰۸) می گوید: اتفاق و همراهی در امری از امور دینی چنانچه مبتنی بر اجتهاد باشد اجماع نامیده می شود.

* امام فخر رازی می گوید: اتفاق اهل حل و عقد (یعنی مجتهدان و صاحب نظران مسائل دینی) از امت اسلام بر هر امری، اجماع نامیده می شود و در کار استنباط مورد استفاده قرار می گیرد.

* علامه داود بن علی ظاهری اصفهانی (پیشوای مذهب ظاهری) و احمد بن حنبل شیبانی (پیشوای مذهب حنبلی) معتقدند که فقط اتفاق نظر صحابه پیامبر (ص) در حکمی از احکام اجماع نامیده می شود و معتبر است، ولی اتفاق غیر صحابه از نقطه نظر استنباط احکام دارای اعتبار و حجیت نیست.

* علامه ابن قیم جوزی در کتاب اعلام الموقعین عن رب العالمین (ج ۱، ص ۲۴) و ابن حزم اندلسی ظاهری (پیشوای دوم مذهب ظاهری) در کتاب الاحکام لاصول الاحکام (ج ۴، ص ۱۴۷) به نظریه فوق اشاره کرده اند.

و در این میان گروهی از اندیشمندان اهل سنت

گفته اند که عالی ترین اجماع، اتفاق و همراهی صحابه است، زیرا آنان به زمان رسول خدا (ص) و روزگار بیان شریعت نزدیکترند و نظرشان به واقع نزدیکتر می باشد.

* گروه دیگری از علمای اهل سنت، اتفاق اهل حریمین (یعنی مکه و مدینه) را اجماع معتبر می دانند و در کار استنباط مورد استفاده قرار می دهند.

* برخی دیگر اتفاق اهل مصرین (یعنی کوفه و بصره) را اجماع معتبر می دانند.

* بعضی دیگر اتفاق هر کدام از اهل کوفه و یا اهل بصره را به تنهایی اجماع و معتبر می دانند. که در مقدمه کتاب موسوعه جمال عبدالناصر للفقہ المقارن به این نظریه اشاره شده است.

* مالک بن انس اصبحی (م ۱۷۹ هـ ق) و پیروان او - بنا به نقل شیخ طوسی در کتاب عمدة الاصول (ص ۲۴۲) و علامه محمد خضری در کتاب اصول الفقہ (ص ۲۷۰) - معتقدند که فقط اتفاق اهل مدینه، اجماع معتبر است و در امر استنباط بکار می آید.

به عقیده آنان دلیل این نظریه، آگاهتر بودن مردم مدینه به احکام اسلامی است با توجه به اینکه مدینه مهبط وحی، و دار الهجرة، و مرکز حدیث، و خانه صحابه و انصار و مجمع فقها بوده است.

در این عقیده آنها به حدیثی از رسول خدا (ص) نیز متکی هستند: در کتاب تنویر الحوالمک شرح موطأ مالک (ج ۲، ص ۲۰۱) و کتاب عمدة القاری شرح صحیح بخاری (ج ۱۰، ص ۲۴۵) و شرح نووی بر صحیح مسلم (ج ۹، ص ۱۵۳) این بیان از رسول خدا نقل شده است: بدانید که مدینه چون کوره آهنگری است که ناخالصی ها را می زداید و خالص ها را عرضه می دارد و چنانکه کوره آهنگری زنگ آهن را پاک می کند، مدینه مردم را پاکیزه می سازد.

دکتر مصطفی سعید در کتاب اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیه فی اختلاف الفقهاء این گفتار را به گونه کامل مورد بررسی و کاوش قرار داده است.

♦ دکتر محمصانی در کتاب فلسفة التشريع فسی الاسلام می‌نویسد: مالک بن انس به هنگام نبودن نص، عمل اهل مدینه را اجماع معتبر و دلیل شرعی تلقی می‌کرده است.

♦ بعضی از علمای اهل سنت اتفاق ابو بکر و عمر و عثمان و علی بن ابیطالب را اجماع و معتبر دانسته و در کار استنباط به نظر آنان عمل می‌کنند، اگر چه همه علما دارای نظری غیر از نظر آنان باشد.

این نظریه در مقدمه کتاب موسوعة جمال عبد الناصر مورد اشاره قرار گرفته و در تحکیم این عقیده به حدیث «علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدين» استناد شده است. این حدیث بخشی از حدیثی است که احمد بن حنبل شیبانی و ترمذی و ابو داود روایت نموده‌اند.

♦ برخی تنها اتفاق نظر ابو بکر و عمر و عثمان را در تحقق اجماع کافی دانسته‌اند. و دستمای نیز اتفاق نظر ابو بکر و عمر را معتبر شناخته‌اند.

در این زمینه آراء دیگری نیز وجود دارد که طرح آنها از دایره نیاز بیرون است و آنان که به استقصای آراء اهتمام دارند می‌توانند به کتاب اصول الفقه، اثر علامه محمد خضری رجوع نمایند.

سیر تاریخی اجماع

موضوع اجماع، اگر چه از منابع شناخت احکام شرعی حوادث واقعه بشمار آمده و در راه استنباط احکام الهی بکار گرفته شده است، در آغاز طرح و پیدایش آن قبل از اینکه بعنوان یک ملاک فقهی تلقی شود، بعنوان یک حربه و شگرد سیاسی مورد استفاده برخی قرار گرفت. و همان حرکت سیاسی با تبعاتی که به دنبال داشت، سبب گردید که اجماع در حوزه منابع شناخت احکام شرعی حوادث واقعه وارد شود، و در کنار کتاب و سنت و عقل قرار گیرد.

اندیشمندان اهل سنت و امامیه در تحلیل این موضوع دارای دو نگرش متباین هستند، چرا که نقطه

انشعاب در همین نکته نهفته است.

طرح تفصیلی نظریات هر کدام در قلمرو مباحث عقیدتی است و در این نوشته که موضوع از نقطه نظر فقهی و اجتهادی مورد بررسی قرار می‌گیرد، مجال تفصیل و تحلیل نیست و تنها به ذکر آنچه ضروری است می‌پردازیم.

ریشه موضوع در این سؤال نهفته است که آیا رسول خدا (ص) در زمان حیات خویش خلیفه پس از خود را تعیین کرده است یا خیر؟

شیعه معتقد است که بنا به ادله قطعی رسول خدا (ص) در طول حیات خویش در مقاطع مختلف امام علی بن ابیطالب (ع) را به جانشینی خود انتخاب کرده است و به هنگام بازگشت از حجة الوداع در محلی که غدیر خم نامیده می‌شد (دوراهی مدینه و شام) پیامبر اکرم همگان را - که بنا به نقلی حدود یکصد و بیست هزار نفر بودند - فرا خواند و پس از اعلام نزدیکی وفات خود، به امر خلافت پرداخت و به صراحت امام علی بن ابیطالب را بعنوان جانشین بلافصل خویش معرفی کرد. با اینکه همه حاجیان و حاضران در آن جمع با امام علی بن ابیطالب بیعت کردند ولی گروهی از آنان که در دل از انتخاب آن حضرت ناراحت بودند از این پیش‌آمد نگران شدند. و بر اساس آنچه در تاریخ آمده است: آنان در فرصتی گرد هم آمدند و سوگند خوردند که مانع گردند امام علی (ع) بعد از رحلت رسول خدا (ص) به خلافت برسد.

به دنبال وفات رسول خدا (ص) دستهای پنهانی به کار افتاد و متخلفین از جیش اسامه در سقیفه بنی ساعده (مرکز تجمع در امور سیاسی و اجتماعی مردم آن زمان) گرد آمدند و بدون حضور امام علی بن ابیطالب و بنی‌هاشم و دیگر صحابه و یارانی که در فوت رسول خدا دلسوخته و اندوهگین بودند و به کار کفن و دفن بدن مطهر آن حضرت اشتغال داشتند، به خلافت ابو بکر رأی دادند.

اجماع توجیه کرده و سپس در صدد تقویت و موجه جلوه دادن آن بر آمدند و در فرصتهای مختلف آن را گسترش داده و در حل همه مسائل اجتماعی و سیاسی تعمیم دادند.

از این رو طرفداری آنان از اجماع خود ساخته، اوج گرفت و کار بجایی رسید که آن را در صحنه استنباط احکام شرعی حوادث واقع و رویدادهای نوین داخل نموده، و هم‌تراز قرآن و سنت بحساب آوردند.

ابن خلدون در کتاب مقدمه‌اش می‌گوید: اجماع و قیاس در زمان خلافت صحابه پدیدار شد و با افزوده شدن این دو، اصول فقه که تا آن زمان فقط کتاب و سنت بود به چهار اصل رسید. زیرا هر گاه حکمی را در کتاب و سنت نمی‌یافتند به مشورت می‌پرداختند و یا به قیاس رو می‌آوردند. و از آن زمان اجماع و قیاس بعنوان منبع تشریح و قانونگذاری پذیرفته شد.

شیخ اعظم انصاری در کتاب گرانسنگ رسائل در آغاز بحث اجماع می‌گوید: «هم الاصل له و هو الاصل لهم»: آنان- اهل سنت- بنیانگذار طرح اجماع هستند و اجماع هم ریشه و زیربنای پیدایش نظریه آنهاست.

یعنی از یک سو اهل سنت عامل طرح اجماع شدند، و از سوی دیگر چون در توجیه اندیشه‌های خویش همواره به اجماع تکیه کرده‌اند و اگر حجیت اجماع را انکار کنند در واقع کل اندیشه سیاسی و فقهی خود را انکار کرده‌اند، زیرا اجماع ریشه استدلال آنان بشمار می‌رود. از اینرو هر گاه کلمه اجماع در کلام اهل سنت بکار رود، دارای چنین خاستگاهی است و منشأ پیدایش آن، همین حرکت سیاسی است که یادآور شدیم.

البته واژه اجماع در کتابهای اصولی و فقهی شیعه نیز آمده و در نظر علماء شیعه اجمالاً معتبر شناخته شده است. و این امر نباید موجب اشتباه و حیرت شود، زیرا مفهوم و شرایط و روح اجماع در بیان اهل سنت و امامیه با یکدیگر متباین است.

بدین صورت سقیفه بنی ساعده، خلیفه را تعیین کرد ولی چون سقیفه یک منبع شناخت معتبر نبود و نظر آن برای دیگران حجیت نداشت. چرا که نه در سنت نامی از آن به میان آمده بود و نه در کتابد حامیان سقیفه احساس کردند برای جا انداختن رأی سقیفه بدلیلی نیازمندند تا رأی آنرا جامه حجیت ببوشاند. به اینگونه واژه اجماع در آن مقطع و با این منظور پدید آمد. حامیان رأی سقیفه هنگامی که مورد سؤال قرار می‌گرفتند که چه کسی خلیفه را تعیین کرد، و چگونه خلیفه تعیین شد و به چه دلیل دیگران ناچارند که نظر سقیفه را بپذیرند؟ می‌گفتند: تصمیم گیرندگان، گروهی از مهاجر و انصار و بزرگان مدینه و صحابه رسول خدا بوده‌اند و اتفاق نظر و انتخاب آنان دارای اعتبار و ارزش است.

این مقطع زمان آغاز طرح موضوع اجماع و حجیت آن است. و در همین زمان بود که منبع جدیدی به منابع شناخت احکام- یعنی کتاب، سنت و عقل- اضافه شد. دانشمندان امامیه در نقد اجماع یاد شده و اثبات عدم حجیت آن دلایلی را بیان نمودند که بطور اجمال در ذیل ذکر می‌گردد:

۱- رسول خدا در موضوع خلافت، بیان صریح و خالی از اجمال و ابهام داشته و علی بن ابیطالب را به خلافت تعیین نموده است و آنجا که تصریح پیامبر باشد، اجماع نمی‌تواند نظر رسول خدا را از ارزش بیندازد و از اعتبار ساقط کند. چرا که قرآن می‌فرماید: «وما آتاکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا» (حشر/۷).

۲- بر فرض که رسول خدا در امر خلافت و جانشینی پس از خود سکوت نموده بود، نظر سقیفه، نظر همه مردم و حتی اکثریت مردم نبود، بلکه تنها گروه اندکی از مسلمانها در آن حضور داشتند و نظر آن اقلیت کوچک نمی‌توانست برای همه مسلمانها حجت و معتبر باشد.

بهر حال طرفداران سقیفه، مسأله خلافت را بر اساس

اجماع معتبر در نزد اهل سنت و شیعه به مثابه دو لفظی است که دارای اشتراک لفظی و تباین معنوی است. و این موضوع به هنگام تبیین نقطه نظرها و اختلافها پیرامون حجیت و عدم حجیت اجماع شناخته خواهد شد.

آراء مذاهب اسلامی در حجیت اجماع

در زمینه حجیت اجماع آراء مختلفی از ناحیه دانشمندان مذاهب اسلامی ابراز شده است.

۱- گروهی مانند دانشیان کلامی و فقهای مذهب حنفی و مالکی و شافعی قائل شده‌اند که اجماع مطلقاً دارای حجیت و اعتبار است.

۲- در نقطه مقابل این گروه، فقهای مذاهب ظاهری و حنبلی قائل شده‌اند که اجماع دارای اعتبار نیست مگر اجماع صحابه و یا بعضی از بزرگان اهل سنت مانند نظام و جعفر بن حرب و جعفر بن مبشر. قابل ذکر است که اخباری‌های شیعه نیز از جمله کسانی هستند که اجماع را حجت نمی‌دانند.

۳- دانشمندان اصولی امامیه معتقدند که اجماع دارای اعتبار و حجیت است. بشرط اینکه کاشف از رای معصوم باشد، و گرنه برای مطلق اجماع اعتبار شرعی قائل نیستند.

در حقیقت اصولیان شیعه برای خود اجماع- باصرف نظر از کاشفیت آن- ارزشی قائل نیستند و اجماع را مانند کتاب و سنت دارای حجیت ذاتی نمی‌دانند. بلکه اجماع را همانند آیینهای می‌شناسند که نشانگر رای معصوم می‌تواند باشد. هرگاه اجماع از عهده این نشانگری بر آمد آن را ارج نهاد و مورد توجه قرار می‌دهند. ولی اگر اجماع، فقط بیانگر اتفاق نظر گروهی از امت یا علما باشد و در بردارنده نظر معصوم نباشد، فاقد اعتبار است.

البته در اینکه اجماع چگونه می‌تواند کاشف از رای معصوم باشد، آراء مختلفی از سوی اصولیان شیعه ابراز

شده است که در جای خود بدان خواهیم پرداخت. و اما از مجموع آرائی که دانشمندان مذاهب مختلف اسلامی- اهل سنت و امامیه- در رابطه با اصل حجیت و عدم حجیت اجماع اظهار گردیده است می‌توان نتیجه گرفت که در موضوع اجماع دو بینش عمده وجود دارد.

۱- بینشی که معتقد است اجماع خود دلیل مستقلی است در کنار کتاب و سنت و لازم نیست که اجماع در بر دارنده نظر کتاب یا سنت باشد، بلکه برای حجیت آن کافی است که با کتاب و سنت قطعی معارض نباشد.

این نظریه از آن بیشتر اصولیان اهل سنت است. از آن جمله: علامه سیف‌الدین آمدی صاحب الاحکام فی اصول الاحکام می‌گوید: «لایشترط المستند بل یجوز صدوره عن تدقیق بان یوفقههم لاختیار الصواب».

۲- بینشی که معتقد است اجماع دلیل مستقلی در قبال کتاب و سنت نیست، بلکه طریقی برای کشف سنت است و هرگاه این طریق دارای کاشفیت از سنت- رای معصوم(ع)- باشد به یمن کاشفیتش دارای اعتبار شناخته می‌شود. و اگر کاشف از نظر معصوم نباشد، اعتباری نخواهد داشت هر چند که گروه اجماع‌کننده زیاد باشند.

این نظریه از آن اصولیان امامیه است. البته برخی اندیشمندان اهل سنت نیز مانند علامه محمد خضری نظریه فوق را پذیرفته‌اند. او در صفحه ۲۷۵ کتاب اصول الفقه می‌گوید: «لایعتقد الاجماع الاعن مستند».

ادله قائلان به عدم حجیت اجماع

کسانی که حجیت اجماع را بطور مطلق نفی کرده‌اند در بیان دلیل عقیده خویش گفته‌اند: حجیت اجماع نه دارای اساس و زیربنای عقلی است و نه عرفی و نه تعبدی! و از سوی دیگر ادله قائلان به حجیت اجماع قابل نقد و ایراد است.

وجه استناد به آیه فوق این است که خداوند پیروی نکردن راه و روش مؤمنان را در کنار ستیزگی با رسول خدا آورده و این دو را از یک مقوله دانسته و وعده عذاب داده است.

از آیه استفاده می‌شود که پیروی نکردن از طریق مؤمنان گناه است. بنابراین تبعیت از راه و روش مؤمنان واجب خواهد بود. و حجیت اجماع معنایی جز این ندارد، زیرا اجماع یعنی اتفاق نظر مؤمنان بر امری از امور. دلیل مذکور را عمر عبدالله در کتاب سلم الوصول الی علم الاصول (ص ۲۷۲) آورده است ولی اصل آن از علامه جمال الدین اسنوی صاحب نهیة السؤل فی شرح منهاج الاصول است.

نقد دلیل یاد شده

از ابو حامد غزالی در کتاب المستصفی من علم الاصول (ج ۱، ص ۱۱۱) استفاده می‌شود که او در نقد دلیل مذکور معتقد است: تعدد شرط و وحدت جزا، ظهور دارد در اشتراک آنها در علت حکم.

بنابراین هر گاه یکی از شرایط مفقود شود، جزا هم از میان می‌رود. یعنی هر گاه عملی با راه مؤمنان مخالفت داشته باشد ولی ستیز با رسول خدا تسلی نمی‌شود، آن عمل حرام نخواهد بود. زیرا عملی مورد نهی قرار گرفته است که هم ستیز با رسول خدا و هم غیر راه مؤمنان باشد. و نتیجه سخن مذکور این می‌شود که مخالفت اجماع در صورتی که مخالفت با رسول خدا تلقی نشود حرام نباشد.

و ثانیاً معنای آیه به گونه‌ای است که اصلاً به موضوع اجماع مربوط نمی‌شود، زیرا آیه می‌گوید: آنان که با رسول خدا مخالفت و مقابله می‌کنند و با اهل ایمان- در پیروی از رسول خدا- مخالفت می‌ورزند... یعنی راه مؤمنان همان پیروی کردن از رسول خدا است، و بیرون شدن از راه مؤمنان، یعنی پیروی نکردن از رسول خدا، پس راه مؤمنان به معنای هر کاری که

گروهی از آنان که اجماع را به معنای اتفاق نظر همه صحابه یا همه علما و فقهای اعصار دانسته و تنها فرض حجیت اجماع را در چنین موردی قابل پذیرش شمرده‌اند، گفته‌اند: به دست آوردن چنین اجماعی امکان ندارد. زیرا پس از وفات رسول خدا تعداد اصحاب او حدود سه هزار نفر بوده‌اند در صورتی که تنها از حدود صد وسی نفر آنها فتوا به دست آمده است، و از بقیه آنان رأیی در دست نیست.

بنابراین چگونه می‌توان نظر داد که اصحاب رسول خدا در مسأله‌ای اجماع نمودند تا چه رسد به اینکه ادعا کنیم همه فقهای اعصار مختلف در مسأله‌ای اتفاق کرده‌اند.

ابو محمد علی بن حزم ظاهری اندلسی (پیشوای دوم مذهب ظاهری) از جمله کسانی است که ادله فوق را پذیرفته است. ولی با این حال انکار ندارد که مدرک مضاربه فقط اجماع است و بس. و در کتاب و سنت برای آن نص خاصی وجود ندارد.

ادله قائلان به حجیت اجماع

در اثبات حجیت اجماع، ادله مختلفی نقل شده است که در زیر بطور اختصار بیان می‌گردد:

گروهی در اثبات آن به کتاب و سنت و عقل تمسک جسته و برخی تنها به دلایل عقلی اعتماد کرده‌اند.

اکنون به طرح هریک از ادله یاد شده می‌پردازیم:

الف- آیات مورد استناد

اولین آیه- آیه ۱۱۵ از سوره نساء: «ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین الیهدی و یتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی و نصله جهنم و ساءت مصیراً».

یعنی: هر گاه پس از آنکه حق برای کسی روشن شد با پیغمبر مخالفت کند و طریقه مؤمنان را ننویسد، وی را به آنچه دوست دارد، واگذاریم و بجهنم درآریم که بد سرانجامی است.

خدا و رسول نیست. و این به معنای حجیت اجماع و اتفاق نظر امت است.

نقد دلیل فوق

در رد استناد مذکور گفته شده است:

اولاً- از آیه نمی‌توان مفهوم یادشده را استنتاج کرد، زیرا مورد نظر آیه بیان همه موارد رجوع و عدم رجوع به خدا و رسول نبوده است. بلکه منظور آیه تعیین وظیفه در خصوص موارد نزاع و اختلاف است که مؤمنان در چنین مواردی نباید خودسرانه بکاری اقدام نمایند و بلکه همه توقف کنند تا حکم خدا و رسول را در خصوص مسأله بشناسند. و اما اینکه آیا در موارد عدم اختلاف صرف اتفاق امت می‌تواند دلیل و حجت بشمار آید یا خیر؟ آیه نسبت بدان ساکت است و در مقام بیان نیست. ثانیاً- اتفاق مؤمنان در امری از امور، یا مستند به کتاب است و یا مستند به سنت، زیرا مؤمنان از حیث اینکه مؤمنند بر اساس وظیفه و دلیل شرعی کاری را انجام می‌دهند و در قبال خدا و رسول بدعت نمی‌گذارند و موضع نمی‌گیرند، و چنانچه در خصوص امری مستند اتفاق آنان دارای اجمال یا ابهام باشد، به صرف اتفاق آنان نمی‌توان اکتفا کرد، بلکه وظیفه شناخت حکم الهی از طریق کتاب یا سنت است.

بنابراین برفرض تنزل، اگر قائل شویم که در مسائل مورد اتفاق مؤمنان، رجوع به خدا و رسول لازم نیست، در صورتی است که اتفاق آنان مبتنی بر کتاب و سنت باشد. نه هراتفاقی!

سومین آیه- آیه ۱۱۰ از سوره آل عمران: «کنتم خیرامة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر و تؤمنون بالله ولو آمن اهل الکتاب لکان خیراً لهم منهم المؤمنون و اکثرهم الفاسقون»:

شما بهترین امتها بودید که در میان مردم برانگیخته شدید. امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید، به خدا ایمان دارید، و اگر اهل کتاب ایمان

مؤمنان از نقطه نظر زندگی عادی بشری و گرایشهای فردی و اجتماعی و طبیعی انجام می‌دهند نیست. بلکه تنها به لحاظ اینکه پیرو پیامبرند مورد توجه قرار گرفته است.

بنابراین اگر آیه را چنین معنا کنیم، در بردارنده دو شرط و یک جزا نیست، بلکه دارای یک شرط و یک جزاست. البته شرط با دو بیان آمده است «ستیز با رسول خدا» و «پیروی نکردن از راه مؤمنان در زمینه پیروی از رسول خدا».

در این صورت معنای آیه، ربط خواهد پیدا کرد با آیه ۷۱ از سوره اسراء: «یوم ندعوا کل اناس بامامهم». مؤمنان از رسول خدا پیروی می‌کنند، و ستیز گران با رسول خدا غیر از راه مؤمنان را می‌پویند. و از غیر رسول خدا- پیشوایان کفر- پیروی می‌نمایند و خداوند ایشان را با همان پیشوایان کفر به جهنم می‌برد.

و ثالثاً- ممکن است منظور از «راه مؤمنان» همان راه ایمان به خدا و رسول و صراط مستقیم الهی باشد که امت حضرت محمد (ص) آن طریقه کلی را پذیرفته‌اند، نه مسائل فرعی و خصوصی فردی و اجتماعی.

بنابراین، آیه دلالتی بر حجیت اجماع در مسائل فرعی و امور عبادی و اجتماعی نخواهد داشت.

دومین آیه- آیه ۵۹ از سوره نساء «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الی الرسول ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر».

یعنی: ای مؤمنان، از خدا و رسول و صاحبان امر اطاعت کنید، پس هرگاه در امری نزاع و اختلاف پیدا کردید، به خدا و رسول خدا مراجعه کنید، اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید.

قائلان به حجیت اجماع، از مفهوم آیه چنین استفاده کرده‌اند، که بنابراین در مسائلی که مورد اتفاق همگان است و اختلافی وجود ندارد، نیازی به رجوع به

می آوردند برایشان بهتر بود. بعضی از آنان مؤمنند ولی بیشتر ایشان فاسقند.

مرحوم شیخ طوسی در کتاب عدو لا اصول (ص ۲۴۲) در تقریب استدلال به این آیه برای حجیت اجماع می نویسد: امت محمد (ص) بعنوان امتی نمونه معرفی شده است و نمونه بودن یک امت مستلزم است که از آنان خطایی سرزنند، زیرا اگر از آنان خطایی صادر شود، عنوان بهترین امت بر آنان منطبق نخواهد شد.

نقد دلیل مذکور

اولاً- برتر بودن یک امت نسبت به امم دیگر، مستلزم عصمت آنان و حجیت اتفاق نظرشان نیست. بخصوص که وجه برتری نیز در آیه امر به معروف و نهی از منکر ذکر شده است. و منافاتی ندارد که یک امت امر به معروف کند و نهی از منکر نصاید و با این حال خود دارای مشکلاتی نیز باشد و خلاف یا اشتباه هم از آنان صادر شود. زیرا این امت فقط در مقایسه با امم دیگر بهتر است و در مقایسه با آنها لغزش کمتری دارد.

ثانیاً- معنای بهتر بودن یک امت از امم دیگر، معصوم بودن آنان نیست بلکه کافی است در مجموع، امت محمد (ص) دارای افرادی باشد که از امم پیشین برتر باشند.

بنابراین برتری مجموعی امتی بر امم دیگر دلیل عصمت و عدم وقوع خطا از آنان نمی باشد.

چهارمین آیه ۱۴۳ از سوره بقره: «و کذلک جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس».

یعنی: شما را امتی وسط قرار دادیم تا شاهد بر مردم باشید.

در تقریب استدلال گفته شده است که «امت وسط» یعنی امتی که به عدل رفتار می کند و از او صادر نمی شود مگر عدل. پس هر گاه اتفاقی و اجماعی از ناحیه ایشان صادر شود، حق و قابل اعتماد است.

نقد دلیل یاد شده

اولاً- تقریب استدلال مذکور قابل پذیرش نیست. ثانیاً- وسط بودن یک امت به معنای عدالت آنها در همه زمینها نیست. و بر فرض تنزل، اگر دلالت بر عدالت امت هم داشته باشد باز صرف عدالت برای اثبات حجیت اجماع آنها کافی نیست. چرا که حجیت عمل فرد یا گروهی مستلزم داشتن عصمت و دوری از خطا و لغزش است. و عادل بودن یک فرد یا یک امت منافاتی با خطا و لغزش آنان در برخی موارد از روی سهو و نسیان یا عدم تشخیص موضوع و وظیفه، ندارد.

پنجمین آیه ۱۰۳ از سوره آل عمران: «واعصموا بحبل الله جمیعاً ولا تفرقوا»: یعنی همگان به ریسمان الهی چنگ زنید و متفرق نشوید.

در تقریب استدلال گفته اند که «حبل الله همان اجماع است، چرا که نپذیرفتن کلام جمع موجب تفرقه امت است و تفرقه مورد نهی است.

استدلال به این آیه نیز جای نقد دارد. زیرا حبل الله به معنای اجماع نیست و تفسیر حبل الله به اجماع نیاز به دلیل قانع کننده و قطعی دارد و چنین دلیلی در دست نیست. و اما نهی از تفرقه نیز نمی تواند دلیل حجیت اجماع و تفسیر حبل الله به اجماع باشد. زیرا خداوند از مؤمنان خواسته است که احکام الهی را بر خویش حاکم کنند و در مسیر خواست خداوند با یکدیگر وحدت داشته باشند و از خط شریعت خارج نشوند.

بنابر این آنچه محور ملاک وحدت است، باز کتاب و سنت است و نفس اتفاق و اجتماع مردم بر امری از امور بدون اینکه پشتوانهای از کتاب و سنت داشته باشد دارای ارزش نیست و حکمی را ثابت نمی کند، و اجماع را در کنار کتاب و سنت به صورت دلیل مستقلی قرار نمی دهد.

ششمین آیه ۱۱۹ از سوره توبه: «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و کونوا مع الصادقین».

یعنی: ای مؤمنان، تقوای خدا را داشته باشید و همراه

با صادقان باشید.

استناد به این آیه نیز مخدوش است و نقد آن از آنچه در رابطه با آیات پیشین گذشت واضح است.

ب- احادیث مورد استناد

برخی از دانشمندان اهل سنت برای اثبات حجیت اجماع به سنت نیز استناد نموده‌اند، زیرا در میان احادیث، روایاتی وجود دارد که با عبارت مختلف دلالت بر عصمت امت دارد.

اکنون بطور اختصار برخی از آنها را نقل نموده و نقد می‌کنیم:

۱- کسانی چون: عمر، ابن مسعود، ابی سعید الخدری، انس بن مالک، ابن عمر، ابوهریره، حدیقه و ابن الیمان از رسول خدا (ص) نقل کرده‌اند که فرمود: «لا تجتمع امتی علی الخطأ» و یا: «لا تجتمع امتی علی الضلالة» و یا با این عبارات: «لم یکن الله لیجمع امتی علی الضلالة» و نیز «سألت الله ان لا تجتمع امتی علی الضلالة فاعطانیها...» (اصول الفقه اثر علامه محمد خضری: ص ۲۷۹).

بسیاری از اندیشمندان اهل سنت که از آن جمله علامه غزالی در مستصفی من علم الاصول مدعی هستند که این روایات دارای تواتر معنوی است به این معنا که می‌توان از مجموع احادیث به تواتر بدست آورد که امت رسول خدا هرگز بر امر باطلی اجماع نخواهد کرد.

نقد دلیل مذکور

اولاً- با گوناگونی که در عبارات مختلف احادیث یاد شده به چشم می‌آید، ادعای تواتر معنوی بعید به نظر می‌رسد.

ثانیاً- اجماع امت به معنای اجماع همه امت است، به شکلی که هیچ گروه و دستمای هر چند کوچک دارای نظر مخالف نباشد. بلی اگر چنین اجماعی در مسأله‌ای

حاصل شود مصداق احادیث مذکور خواهد بود، ولی چنین اجماعی فقط در مسائل اصولی و نیز ضروریات دین حاصل است و بس. مانند وجوب اصل نماز، روزه، حج، زکاة، نکاح و... و اما در غیر امثال این مسائل اندک و قابل شمارش، نمی‌توان چنین اجماعی را مشاهده کرد.

براین اساس روایات مذکور نمی‌تواند اجماع مورد نظر اصولیان را حجیت و اعتبار بخشد.

ثالثاً- اگر ادعا شود که منظور از امت محمد (ص) تنها اهل سنت و جماعت هستند نه همه مسلمانان، هیچ دلیلی نمی‌تواند این ادعا را ثابت کند، بلکه ظاهر حدیث خلاف آن را می‌رساند.

بنابراین نیز نمی‌توان ادعا کرد که روایات شامل اجماع صحابه، اجماع اهل مدینه، فقهای معروف و بااهل حل و عقد به تنهایی می‌شود. زیرا هیچکدام از اینها به تنهایی مصداق امت نیستند و تنها بخشی از امت را تشکیل می‌دهند. و رای گروهی از امت مورد امضا قرار نگرفته است.

رابعاً- این احادیث از نظر سند ضعیف است. و علامه ابوعلی بن حزم اندلسی در کتاب ارزشمندی الاحکام لا اصول الاحکام (ج ۴، ص ۱۳۳) می‌گوید: این حدیث گرچه دارای معنای صحیحی است ولی از حیث سند صحیح نیست.

و علامه مناوی در کتاب کنوز الحقائق (ص ۱۳۸) از ابن ابی عاصم نظیر عبارت ابن حزم را نقل کرده است.

۲- علامه سیوطی در کتاب جامع الصغیر، (شماره ۱۰۰۰۴) از ترمذی، این حدیث را نقل کرده‌اند که رسول خدا فرمود: «یدالله مع الجماعة» و «من خرج عن الجماعة او فارق الجماعة قید شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه»

یعنی: دست خداوند باجماعت است و کسی که از جماعت خارج شود یا جدا گردد، حتی به اندازه یک وجب، پس همانا ربقة اسلام را از گردنش فرو هشته.

خلاف نظر اسلام، رأی را ابراز دارند، و هیچکدام از آنها به حقیقت پی نبرند!
از نظر عقل امکان دارد فرد یا گروهی به خطا دچار شوند، ولی امکان ندارد همگان در شناخت واقع دچار مشکل شوند و بر باطلی اتفاق نمایند.

بنابر این هرگاه علما و فقها و آگاهان به موضوعی، در حکمی از احکام یک نظر شدند، در این صورت اجماع و اتفاق آنان، عقلاً حجت بوده و دارای اعتبار است. در کتاب مصادر الشریع الاسلامی اثر استاد عبدالوهاب خلاف (ص ۱۰۶) آمده است: هرگاه گروه زیادی از اهل اندیشه و شناخت پس از تلاش و بررسی در حکمی از احکام اتفاق نظر پیدا کردند، از نظر عقل محال است که بر خطا باشند.

نقد استناد به حکم عقل

در این که آیا حکم عقل دارای ارزشی است یا نه و می‌توان به استناد آن چیزی را اعتبار بخشید یا خیر؟ اکنون بحثی نداریم. و در اینجا کلام بر فرض حجیت نظر عقل است.

قائلین به حجیت اجماع نمی‌توانند به حکم عقل استناد کنند، نه از این جهت که نظر عقل حجیت ندارد، بلکه اصولاً عقل نظر قاطع و خدشه ناپذیری در زمینه حجیت اجماع مورد نظر ندارد و چه بسا می‌توان عدم حجیت اجماع را به عقل نسبت داد، چرا که به نظر عقل صرف اجماع مجعین نمی‌تواند واقع را تغییر داده و یا همواره مطابق واقع صورت پذیرد.

بعلاوه نمونه‌های عدم مطابقت اجماع اهل اندیشه و فلسفه، با واقع، در برخی موارد بر اثبات رسیده است، و دیده شده است که فلاسفه در برخی از امور اتفاق نموده‌اند در حالی که هرگز واقع چنان نبوده است.

اگر دیده می‌شود که در لسان فقها و اصولیان خبر متواتر حجت شناخته شده است، این حجیت از باب مطابقت قطعی خبر متواتر با واقع نیست. بلکه با وجود

استدلال کنندگان به این حدیث، از مضمون آن استفاده کرده‌اند که پس نظر جماعت حجت است و باید آن را پذیرفت. چرا که نپذیرفتن آن مستلزم جدا شدن از جماعت می‌باشد.

ولی از این احادیث نمی‌توان نتیجه فوق را استنتاج کرد. زیرا این احادیث فقط در مقام بیان حسن و ضرورت اتحاد مسلمانان در امور اجتماعی است و ربطی به موضوع حجیت اجماع و وجوب تبعیت از جماعت در احکام و عقاید شرعی ندارد.

۳- حدیث: «ما را اهل المسلمون حسناً فهو عند الله حسن و ما را اهل المؤمنون قبیحاً فهو عند الله قبیح».

یعنی آنچه را که مسلمانان نیک شمرده‌اند، پس آن چیز در نزد خدا نیک است و آنچه را مؤمنان زشت شمرده‌اند، پس همان چیز در نزد خدا زشت است!

این عبارت از عبدالله ابن مسعود نقل شده است ولی قابل استناد نیست، زیرا این سخن از خود ابن مسعود است نه از رسول خدا (ص).

علامه سخاوی در کتاب المقاصد الحسنة و علائقها و احمد بن حنبل شیبانی در کتاب السنة به این نکته تصریح کرده‌اند که عبارت فوق نظر و برداشت شخصی عبدالله بن مسعود بوده است.

ولی علامه سیف‌الدین آمدی در کتاب الاحکام فی اصول الاحکام (ج ۱، ص ۱۱۲) آنرا حدیث دانسته است. باصرف نظر از اختلاف پیرامون حدیث بودن آن، اگر حدیث بودن آن را بپذیریم، باز هم نمی‌توان برای اثبات حجیت اجماع بدان استناد کرد. زیرا از جهت سند ضعیف است. برای اطلاع بیشتر در این زمینه می‌توان به شرح الحموی علی الاشباه (ج ۱، ص ۱۲۷) و شرح المجامع (ص ۳۰۸) مراجعه کرد.

ج- استناد به حکم عقل

قائلان به حجیت اجماع گفته‌اند: از نظر عقل بسیار دور می‌نماید که فقها و اندیشمندان بر خلاف واقع و بر

و معنا می‌کنند، حجت نمی‌داند، زیرا اهل سنت اجماع را به معنای لغوی آن یعنی صرف اتفاق گروه خاصی از امت یا صحابه و یا اهل حل و فصل می‌دانند و برای نفس اجماع از آن جهت که اجماع است حجیت استقلالی قائلند و آن را منبع سومی در قبال کتاب و سنت قرار داده‌اند.

در حالی که علما مذهب امامیه صرف اتفاق گروهی از امت و حتی کل امت را - اگر دربردارنده رأی و نظر معصوم (ع) نباشد - اجماع اصطلاحی نمی‌دانند و حجت نمی‌شناسند. بلکه اجماع را از آن جهت معتبر می‌دانند که بتواند بشکلی نمایانگر سنت و نظر معصوم (ع) باشد. بنابراین اجماع - در اصطلاح علمای امامیه - دارای حجیت استقلالی و ذاتی نیست و بر فرض ثبوت حجیت آن، دارای حجیت غیراستقلالی است و بواسطه حجیت سنت کسب اعتبار کرده است.

این موضوع که اجماع باید نمایانگر رأی معصوم باشد تا معتبر شناخته شود، از نظر امامیه جای تردید و بحث ندارد، ولی اینکه، چگونه و از چه طریقی می‌توان اجماع را نمایانگر رأی معصوم دانست، موضوعی است که محط انظار و محور بحثهای مختلف اصولیان امامیه قرار گرفته است، و در بحث اجماع، بیشتر حول این محور سخن گفته‌اند. و همین بحثها و نقطه‌نظرها، دیدگاههای خاصی را - در زمینه کاشفیت اجماع از رأی معصوم - پدید آورده است.

سرانجام تنوع این دیدگاه، اقسامی را برای اجماع پدید آورده است مانند:

- الف - اجماع محصل.
- ب - اجماع منقول.
- ج - اجماع اجتهادی.
- د - اجماع مرکب.
- ه - اجماع سکوتی.
- و - اجماع تشریفی.
- ز - اجماع ریاضتی.

حجیت خبر متواتر، بازم احتمال خطایا اشتباه بطور کلی منتفی نیست. اگر چه احتمال تبانی آنان بر دروغ بعید می‌نماید. ولی نمی‌توان یقین پیدا کرد که آنان حکم واقعی را بیان داشته‌اند.

و خلاصه اینکه صرف عنوان تواتر حدیثی مستلزم حکم عقل به حجیت نبوده است و در زمینه اجماع نیز، صرف تحقق عنوان اجماع، حکم عقل را به دنبال نخواهد داشت. مگر اینکه اجماع مستلزم، وثوق و اطمینان یا ظن معتبر شود و یا سبب علم گردد و به تحقق آن عناوین عقل حکم به اعتبار اجماع نماید. در این صورت نفس اجماع - بما هو اجماع - دارای خصوصیتی نیست و از ناحیه عقل دلیلی بر حجیت آن نمی‌باشد.

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که ادله یاد شده در زمینه حجیت اجماع، همان ادله‌ای است که قائلان به حجیت اجماع اقامه کرده‌اند و همانگونه که معلوم گردید، هیچکدام از آن ادله مصون از خدشه و اشکال نیست. و نمی‌توان به استناد آن ادله، اجماع را یکی از منابع تشریح و شناخت حکم واقعی مسائل مستحدثه تلقی کرد و آن را در کنار کتاب و سنت بعنوان منبع مستقلی معرفی نمود.

اندیشمندان شیعه در زمینه عدم حجیت اجماع مطالبی بیان نموده‌اند که به جهت تطویل از ذکر آنها خودداری می‌شود. علاقمندان می‌توانند برخی از آن مطالب را در کتابهای ذیل مطالعه کنند: السراجعات، تألیف ارزشمند علامه بزرگ سید عبدالحسین شرفالدین. القدیر، تألیف گرانقدر علامه شیخ عبدالحسین امینی. عیقات الانوار، تألیف گرانسنگ علامه شهید قاضی نورالله شوشتری.

اقسام اجماع

همانگونه که از لابلای مطالب گذشته دانسته شد، امامیه، اجماع را آنگونه که معمولاً اهل سنت پذیرفته‌اند

اجماع مرکب آن است که گروهی از فقها چیزی را حرام بدانند و گروه دیگری آن را مکروه شمارند و از ترکیب این دو نظر چنین استفاده شود که قطعا آن چیز واجب یا مستحب نیست. این نوع اجماع نیز در کتب فقهی زیاد دیده می‌شود.

اجماع سکوتی آن است که حکمی توسط فقیهی صادر شود و فقهای دیگر از آن حکم اطلاع یابند و آن را رد نکنند، بلکه در مقابل آن سکوت نمایند و ما از سکوت آنان، رضایت و هم‌رایی ایشان را نسبت به حکم صادر شده استفاده کنیم.

اجماع تشریفی آن است که فقیهی در زمان غیبت امام معصوم (ع)، به خدمت آن حضرت مشرف شود و رأی معصوم را در مسأله‌ای بشنود ولی به هنگام بازگفتن رأی معصوم نگوید که من خود از امام شنیدم. زیرا در زمان غیبت کبری، مدعی رؤیت محکوم به کذب است. بلکه در قالب ادعای اجماع، به این نکته اشاره کند که رأی معصوم را احراز کرده است.

این گونه موارد برای مقدس اردبیلی و سیدمهدی بحر العلوم اتفاق افتاده و نقل شده است. بدین جهت احتمال دارد که آنچه در کلام ایشان بعنوان اجماع آمده است، اجماع تشریفی باشد.

اجماع ریاضتی آن است که فقیه از راه ریاضت به حکمی دست یابد و چون نمی‌خواهد کسی بر ریاضت‌های او اطلاع یابد، آن را در قالب اجماع اظهار نماید.

اجماع تقیهای آن است که فقیه حکم را از شخص امام معصوم (ع) در زمان حضور، بشنود ولی بر اثر تقیه نتواند حکم را به امام نسبت دهد و بگوید که حکم اجماعی است.

اجماعی مدرکی آن است که فقیه ادعای اجماع نماید ولی در کنار آن مدرکی از کتاب یا سنت و یا استدلال عقلی و یا عرفی و عادی را بیاورد که احتمال رود مبنای حکم او و ادعای اجماعی که کرده است همان

ح- اجماع مدرکی.

ط- اجماع تقیهای.

برخی از اقسام فوق مانند اجماع محصل و منقول و مرکب و مدرکی، در اجماع به معنای اهل سنت نیز راه دارد و در مباحث اصولی آنان نیز جای طرح را خواهد داشت. ولی بیشتر اقسام یادشده- که از ناحیه کیفیت کاشفیت اجماع از رأی معصوم پدیدآمده است- مربوط می‌شود به اجماع اصطلاحی در مذهب امامیه و مجالی برای طرح در مذاهب دیگر ندارد.

به هر حال ثقل بحث پیرامون اجماع مورد پذیرش امامیه، در این مقطع نهفته است.

در ادامه این بحث، نخست به تعریف اجماعی اقسام یادشده و سپس به تعریف و تحلیل تفصیلی هر یک می‌پردازیم.

اجماع محصل- آن است که فقیه از راه تتبع منابع و اقوال، آراء یکایک فقها را مورد بررسی قرار دهد، و اتفاق نظر آنان را در حکمی به دست آورد.

اجماع منقول- آن است که فقیهی از راه تتبع، اتفاق علمای پیشین را در مسأله‌ای به دست آورد و تحصیل نماید و سپس این دست‌آوردهای خود را برای دیگران نقل نماید. و دیگران به علت اطمینانی که به او دارند خود به تتبع جداگانه نپردازند و تنها به اجماع نقل شده از سوی او اکتفا کنند.

این اجماع برای فقیه متبّع اجماع محصل و برای دیگران که فقط به تتبع او اکتفا کرده‌اند، اجماع منقول بشمار می‌آید. و همانگونه که آشکار است، اجماع محصل دارای اعتبار بیشتری است و اجماع منقول از ارزش کمتری برخوردار است.

اجماع اجتهادی- آن است که فقیه از راه حدس و گمان، اتفاق نظر فقها را در مسأله فقهی بواسطه قرینه‌ای استنباط کند و حدس خود را محور قرار داده و ادعای اجماع نماید. این نوع اجماع در عبارات فقها زیاد به چشم می‌آید.

مدرک کتابی یا روایی یا عقلی و... باشد.

اکنون به تعریف و تحلیل تفصیلی هریک از اقسام اجماع یاد شده می‌پردازیم.

حجیت اجماع معصل

اجماع معصل، طبیعی‌ترین و کامل‌ترین نوع اجماع است.

فقه‌های شیعه از قدما و متأخرین، اجماع معصل را معتبر دانستند، زیرا چنین اتفاق نظر و هم‌رأیی را در میان اصحاب امامیه، کاشف از قول معصوم تلقی می‌کنند.

اینکه چگونه این اجماع می‌تواند کاشف از رأی معصوم باشد میان ایشان مورد بحث قرار گرفته است و راه‌های متعددی را برای آن معرفی کرده‌اند.

مرحوم شیخ اسدالله دزفولی - معروف به محقق کاظمی - در کتاب «القناع عن وجود حجیة الاجماع» یازده طریق را مطرح کرده که معروف‌ترین آنها طریقه حسی، لطفی و حدسی است.

شیخ انصاری در کتاب فرائد الاصول به نقد و بررسی آنها پرداخته است. ما نیز به تحلیل و بررسی برخی از طرق اکتفا خواهیم کرد.

طریقه حس

این طریق نزد فقه‌های متقدم معروف بوده است. و از جمله شیخ مفید (۳۳۸-۵۴۱۳ هـ) در کتاب اوائل المقالات، سید مرتضی (۳۵۵-۵۴۳۶ هـ) در کتاب اصولیش الذریعه، ابوالصلاح حلبی (۳۷۴-۴۴۶/۴۴۷ هـ) در کتاب کافی، چاپ جدید، ص ۵۰۷ و محقق اول در کتاب معتبر این طریق را برگزیده‌اند.

در تقریر این روش گفته شده است: هرگاه مسأله‌ای مورد بررسی فقیه قرار گیرد و پس از کاوش همه آراء و اندیشه‌ها متوجه شود که همه فقها حکمی را پذیرفته‌اند و میان ایشان کمترین اختلافی وجود ندارد،

شخص محقق درمی‌یابد که رأی امام معصوم (ک) نیز مطابق رأی به دست آمده می‌باشد، زیرا هیچ زمانی خالی از امام معصوم نیست، و هرگاه همه آراء فقیهان بررسی شود، رأی او نیز در میان آنهاست، و فقیه اگرچه در آن میان دقیقاً شخص امام را نمی‌شناسد، ولی زمانی که همه آراء را بدست آورد احساس می‌کند که رأی او را نیز بدست آورده است. بنابراین رأی امام داخل در آراء فقهاست.

به این جهت اجماع حسی را اجماع دخولی و یا اجماع تضمینی نیز نامیده‌اند.

البته جای این سؤال هست که چگونه می‌توان از استقصای آراء فقها، نتیجه گرفت که رأی معصوم نیز در میان آراء آنهاست.

طرفداران این طریق برای امکان چنین امری، شرایط خاصی را قید کرده‌اند، مثلاً گفته‌اند: در میان مجمعی باید شخصی وجود داشته باشد که نسب او نامعلوم باشد، تا انطباق امام بر او ممکن باشد. زیرا اگر همگان دارای نسب مشخصی باشند نمی‌توان نتیجه گرفت که رأی امام در میان آراء آنهاست. چرا که به تحقیق هیچ کدام از آنها امام نیستند! و اجماعی که رأی معصوم از آن کشف نشود دارای اعتبار نیست.

برخی دیگر گفته‌اند که وجود یک فرد ناشناخته برای تحقق هدف فوق کافی نیست، بلکه باید بیش از یک نفر باشد. زیرا اگر فرد ناشناخته فقط یک نفر فرض شود پس تنها او می‌تواند امام معصوم باشد و در این صورت رأی معصوم شناخته شده است و نیازی به رأی دیگران نیست.

و بر این اساس که ملاک واقعی در اجماع حس به دست آوردن رأی امام است، و نه صرف اجماع و اتفاق فقها، طرفداران این نظریه معتقدند که مخالفت یک یا چند نفر فقیه شناخته شده - که نسب آنان معلوم است - ضرری به اجماع و حجیت آن نمی‌زند. زیرا آنها از اجماع رأی معصوم را می‌طلبند و رأی معصوم در ناحیه

در راستای همین لطف، نعمتهای مادی و معنوی را در اختیار او قرار داد؛ کتاب را نازل کرد و پیامبران را به سوی او فرستاد، تا انسان هر چه بیشتر به کمال نائل شود.

لطف خداوند در این مرحله به پایان نمی‌رسد، بلکه همواره ادامه دارد و هر جا که انسان به کمک و هدایت خداوندی نیازمند باشد، لطف عام پروردگار شامل او می‌شود و سنت خداوند این است که براساس لطف و رحمت خویش او را دستگیری کند.

یکی از موارد نیاز واقعی انسان در مسیر تکامل، شناخت احکام واقعی شریعت است، و چه لطفی بالاتر از این که خداوند انسان را در شناخت واجبات و محرّمات و وظایفش یاری دهد. «اللطف ما یقرب العبد الی الطاعة، و یبعده عن المعصية».

این لطف که در حقیقت سنت غیر قابل تسغیر پروردگار است، در زمان نزول قرآن و وجود رسول اکرم و حضور امام معصوم از طریق آیات و وجود پیامبر و امام تحقیق یافته و در زمان غیبت معصوم (ع) که مردم راهی بسوی شناخت حقایق و مشکلات ندارند، باید از طریق اعمال شود.

و چنانچه فقها در یک عصر برحکمی اجماع نمودند، اگر حکمشان خلاف واقع باشد، لطف عام و دایم پروردگار مقتضی است که خداوند به نوعی حکم واقعی را به ذهن یا کلام یا مجمع فقها از طریق امام غایب القا نماید و اتفاق نظر آنان را برهم زند تا اجماعی محقق نشود. تا به هر حال سخن حق گفته شده و حکم واقعی به مردم رسیده باشد.

بر این اساس هر گاه حکمی را بیابیم که همه فقها در آن هم رأی باشند و خلاقی در میان ایشان نباشد، نتیجه می‌گیریم که حکم مطابق واقع و موافق نظر امام (ع) می‌باشد.

ممکن است گفته شود: که قاعده لطف ارتباطی با احکام شرعی فرعی ندارد، زیرا قاعده لطف قاعدای

افراد ناشناخته نهفته است و خروج افراد شناخته شده از دایره اجماع ضروری به مقصود نمی‌زند.

بنابر این طریقه، احراز اتفاق و اجماع علمای عصر واحد بر حکمی کافی است و می‌تواند کاشف از قول امام باشد و نیازی به اتفاق فقها در همه اعصار نیست، زیرا امام در هر عصری وجود دارد. و هر گاه در یک عصر شرایط فوق تحقق یافت در حقیقت نظر امام کشف شده است.

نقد طریقه حسن

طریقه حسن بر چند مقدمه استوار است:

۱- امام زمان در هر عصری وجود دارد.

۲- هر گاه رأی همه فقها در عصر واحد احراز شود، قول معصوم نیز در میان آنان است.

مقدمه اول بی‌تردید مورد قبول است، ولی مقدمه دوم ادعایی است بدون دلیل، چرا که ممکن است قول معصوم در میان اقوال فقهای یک عصر نباشد. زیرا کیفیت زندگی امام زمان (ع) ونحوه حضور و دخالت او در جامعه اسلامی بر ما معلوم نیست و دلیلی در دست نداریم که امام زمان در میان مردم مانند یکی از فقها زندگی می‌کند و رأی خود را برای مردم بیان می‌دارد.

بلی اگر دلیل قطعی بر این مطلب بود، می‌توانستیم ادعای فوق را بپذیریم و استقصای آراء فقهای یک عصر و اجماع آنان را کاشف از نظر معصوم بدانیم ولی هرگز چنین دلیلی را در اختیار نداریم.

طریقه لطف

طریقه لطف را مرحوم شیخ طوسی (۶۰-۳۸۵)

برگزیده و در مباحث کلام مطرح نموده و در بحث اصول در کتاب عدة الاصول به آن استناد کرده است.

تقریب طریقه لطف این است که آفرینش براساس عنایت و لطف و فضل پروردگار استوار است. و خداوند انسان را آفرید تا از فضل و رحمت او برخوردار شود.

است عقلی و مربوط به اصول دین است.

این اشکال قابل دفع است، زیرا قاعده مذکور اگرچه عقلی است ولی در محل خود به اثبات رسیده که قاعده عقلی تخصیص بردار نیست. هر جا ملاک آن- که عبارت از حفظ مصالح بندگان است- وجود داشته باشد، آن قاعده جریان خواهد داشت، چه اصول دین باشد و چه فروع دین.

کلام محقق میرداماد

از محقق بزرگ میرداماد در بحث از تفسیر نعمت باطنی نقل شده است که: «ان من فوائد الامام- عجل الله تعالی فرجه ان یلغون مستنداً لحجیة اجماع اهل الحل والعقد علی حکم من الاحکام، اجماعاً بسیطاً فی احکامهم الا جماعیة وحجیة اجماعهم المركب فی احکامهم الخلفیة فانه عجل الله تعالی فرجه الشریف لاینفرد بقول.

یعنی: از جمله فواید وجود امام زمان (ع) این است که او سند ومد رک اجماع اهل حد و عقد بر حکمی از احکام باشد. چه اینکه آن اجماع بسیط در مورد احکام اتفاقیه باشد و چه اجماع مرکب در مورد احکام خلافیه زیرا او در هیچ گفتاری تنها و منفرد نمی شود... و سپس می افزاید: «بل من الرحمة الواجبة فی الحکمة الالهیة ان یكون فی المجتهدین المختلفین فی المسألة المختلف فیها من علماء العصر، من یوافق رأیه رأی امام عصره، و صاحب امره، و یطابق قوله وان لم یکن مما نعلمه بعینه و نعرفه بخصوصه».

یعنی: بلکه رحمت قسطی خداوند در حکمت الهی- عنایت ربوبی- اقتضا می کند که هرگاه در میان مجتهدین هر عصر و زمانی مسأله ای مورد اختلاف قرار گرفت، کسی باشد که رأی او مطابق رأی امام عصر و صاحب امر باشد، گویا اینکه امام را دقیقاً به اسم و رسم شناسیم.

از ادله و بیان طرفداران قاعده لطف چنین استفاده می شود که برای تحقق اجماع دو امر باید تحقق یابد:

اولاً- بایستی آراء همه فقها چه معلوم النسب و چه مجهول النسب استقصا شود و در صورتی که حتی رأی یک نفر مورد شناسایی قرار نگرفته باشد اجماع دارای حجیت نیست. زیرا امکان دارد که نظر معصوم از ناحیه همان یک رأی ابلاغ شده و لطف تمام گشته باشد. ثانیاً- در تحقق اجماع و استناد آن، استقصای نظر همه فقها در همه اعصار لازم نیست. بلکه احراز اتفاق علمای عصر واحد بر حکمی از احکام کافی در کشف رأی امام است. زیرا قاعده لطف در هر عصری از اعصار به حال خود باقی است. اگر در میان فقهای عصر واحد، حتی یک نفر دارای رأی مخالف باشد چه از نظر نسب معلوم و چه نامعلوم باشد، اجماع- به معنای لطفی آن- تحقق نمی یابد.

نقد طریقه لطف

اولاً- در اینکه سنت الهی لطف به مخلوق است جای بحث نیست، ولی از این مقدمه مسلم نمی توان نتیجه گرفت که اجماع حجت است. زیرا حقیقت لطف بر ما مخفی است و بسیاری از اسرار را نمی دانیم، شناخت ما از مسائل و تشخیص ما مانند حب و بغض ها، گاهی مربوط به ظاهر امور می شود، همانطور که خداوند می فرماید: «عسی ان تحبوا شیئاً و هو شر لکم و عسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم» تعیین خیر و شرواقعی و نیز موارد لطف و بی لطفی همواره آسان نیست.

در اینکه بطور کلی بیان احکام و هدایت خلق از ناحیه پروردگار لطف می باشد شکی نیست، ولی اینکه آیا در موارد خاصی نیز بیان حکم لطف باشد؟ معلوم نیست! یعنی ما نمی توانیم به صورت صد در صد موارد لطف و بی لطفی را تشخیص دهیم. زیرا چه بسا لطف پروردگار و صلاح امت در این باشد که فقها فقط بر اساس تفقه و اجتهاد در منابع، احکام را به دست آورند و القای خلاف میان ایشان بگونه ای که طرفداران طریقه لطف تصور کرده اند، خلاف لطف باشد.

مصلحت بود ولی در این مورد خاص رسول خدا
مصلحت بیشتر را در تقدیم نظر یاران دید، اگر چه به
شکست ظاهری منتهی گردد.

رابعا - موضوعات و مسائل از جهت اهمیت و نقش
آنها در زندگی فردی و اجتماعی با یکدیگر فرق
می کنند.

برخی از امور حیاتی است و خطای در آنها
موجب هدم بنیان شریعت می شود و خطای فقها در
چنان مواردی، زیان گلی به کیان اسلام می زند، ولی
بعضی از امور جزئی است و نقش چندانی در سر نوشت
امت ندارد.

چنانچه، معتقد شویم که قاعده لطف، بیان حکم را
بر خداوند و امام، در مسائل مهم و حیاتی واجب
می سازد، و در غیر آن مسائل بیان واجب نیست، باز هم
مشکلی حل نمی شود، زیرا تشخیص این امر در اختیار
ما نیست، و نمی توانیم موارد قطعی مهم و غیر مهم را
تعیین نماییم.

و خامسا - بر فرض که اظهار حق بر خداوند واجب
باشد، معلوم نیست که این امر از طریق متعارف باید
صورت گیرد یا غیر متعارف، زیرا خداوند تمام نیازهای
فکری و معنوی بشر را از طریق متعارف به او رسانده و
تمام احکام را به او ابلاغ کرده و حجت را تمام نموده
است.

و هر گاه بندگان در خلاف واقع شوند، مشکلات در
ناحیه بیان نیست بلکه هر اشکالی هست در ناحیه تبیین
و تلاش خود آدمی است و شاید رفع این اشکال
بر خداوند واجب نباشد.

به هر حال هیچ دلیل قانع کننده ای در دست
نیست که حقیقت لطف و مظاهر آن را با تمام حدود و
مشخصات و ویژگی هایش تعریف و تعیین نماید.
و باجمال و ابهام این موضوع قبول اصل قاعده لطف نیز
نمی تواند مشکلی را در زمینه اثبات حجیت اجماع حل
نماید.

و بر فرض که به صورت قطعی حکم کنیم که بیان
حکم از سوی خدا به هر حال لطف است، احتمال می رود
که لطفی بزرگتر در تزامم با آن باشد و ما آن را درک
نکنیم.

ثانیا - حدود لطف مشخص نیست، زیرا همانگونه
که هدایت یک امت لطف است، هدایت فرد فرد آنان نیز
لطف است و اگر خداوند برای هر فرد یک مندر و مبشر
و یک هدایتگر خصوصی نیز می فرستاد، بی تردید باز هم
لطف بود. و نیز اگر خداوند در هر قدم و هر لحظه بشر
را به انواع مختلف امضاهای غیبی و حسی، ظاهری و
باطنی، با واسطه و بیواسطه کمک و راهنمایی و ارشاد
می نمود لطف بود.

و اصلاً شاید به تشخیص ما اگر خداوند بشتر را
بدون اینهمه حساب و کتاب و زحمت به بهشت می برد،
لطف بسیار بزرگی بود! و قطعاً بی لطفی نبود! ولی
خداوند تا چه مقدار این لطف را شامل انسانها نموده
است؟

چه فرقی است میان: ۱- ارسال رسل ۲- القای
خلاف میان فقهای یک عصر ۳- هدایت تک تک
فقهای که در استنباط به خطا رفتند. همه لطف است
اما اولی به یقین صورت گرفته و سومی به یقین صورت
نگرفته است، زیرا وجود آراء خلاف واقع و لااقل متخالف
میان فقها غیر قابل انکار است و دومی مشکوک
می باشد. چه دلیلی در دست است که دومی را ملحق به
مورد اول کنیم و نه سوم!

ثالثا - اگر چه وظیفه امام بیان احکام و روشنگری
است ولی این وظیفه برای او در زمان حضور مسلم
است، اما در زمان غیبت، حدود وظایف امام و چگونگی
نقش او در جامعه اسلامی بطور کامل بر ما معلوم نیست.
و چه بسا مصلحتی ایجاب کند که امت خود به تلاش و
اجتهاد بپردازد. همانطور که رسول خدا در جنگ احد
نظر اصحاب را بر نظر خویش مقدم داشت و برای مقابله
با دشمن از شهر خارج شدند با اینکه نظر پیامبر مطابق

طریقه حدس

فقیه اعظم، شیخ مرتضی انصاری و محقق قمی در کتاب قوانین الاصول و فقیه بزرگ حاج آقا رضا همدانی در کتاب مصباح الفقیه، طریقه حدس را پذیرفته‌اند. و صاحب فصول این طریقه را به معظم محققین نسبت داده است.

تقریب طریقه حدس این است که: با احراز اتفاق نظر همه فقها در حکمی از احکام فقهی، حدس قطعی به نظر و رأی امام پیدا می‌کنیم بخصوص از اتفاق نظر فقهای متقدمین، یعنی آنان که معاصر امام یا نزدیک به عصر امام (ع) بوده‌اند، مانند علی بن ابراهیم، علی بن بابویه قمی، شیخ کلینی، ابن ابی عقیل عمانی، شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی و...

زیرا، بی تردید آنان هیچگاه بدون دلیل قطعی یا حجت معتبر به چیزی رأی نمی‌داده و عمل نمی‌کردند، بخصوص که مرتبه تعبد آنان به عناصر خاصه اخبار و احادیث بر مامخفی نیست و پایبندی آنان را به رأی معصومین اذعان داریم و می‌دانیم که هرگز به قیاس و استحسان و مصالح مرسله و اجتهاد از راه رأی و تفکر شخصی، اعتقاد نداشته و عمل نکرده و بر اساس این ملاکها حکمی را صادر ننموده‌اند.

درباره شیخ بزرگ علی بن بابویه قمی (م ۳۲۹/۸) گفته شده است: «عند اعواز النصوص کنا نراجع فتاوی ابن بابویه» یعنی هرگاه از نظر نص در تنگنا قرار بگیریم و نص را نیابیم به فتاوی ابن بابویه روی می‌آوریم. و نظر او را مورد استناد قرار می‌دهیم.

این نیست منکر اطمینان اندیشمندان امامیه، به فقیهانی چون ابن بابویه، از ناحیه اینکه آنان بدون در اختیار داشتن دلیل شرعی حکم نمی‌کرده‌اند و ملاک برای ایشان پس از کتاب، سنت و رأی معصومین (ع) بوده است و پس.

بطوری که در متن فتاوی ایشان، عین عبارات حدیثی را می‌آورده‌اند.

این اطمینان سبب می‌شود که هرگاه فتوایی از فقهای متقدمین نقل شود و ما به مستند آنان دست نیابیم حدس بر نیم و مطمئن شویم: روایت قابل استنادی در اختیار ایشان بوده که اکنون از نظر ما مخفی است و در کتب حدیثی مانده است. و همین حدس و اطمینان است که بنیان اصلی اجماع حدسی را تشکیل می‌دهد. از ویژگی‌های این طریقه، ضرورت احراز اتفاق همه فقها در همه اعصار می‌باشد. و احراز اتفاق نظر فقهای عصر واحد کافی نیست. زیرا نمی‌توان از آن به رأی معصوم (ع) پی برد.

این در حالی است که در دو طریقه پیشین، احراز اتفاق فقها در همه اعصار لازم نبود.

نقد طریقه حدس

اولاً- اتفاق نظر فقها بر حکمی در مسأله فقهی آنگاه تلازم با حدس قطعی به قول امام دارد که اصحاب ائمه و محدثان و راویان نیز به آنها ضمیمه شود. زیرا مجتهدان به هر حال اهل اجتهاد هستند و به طرق ظنی نیز اعتماد می‌کنند. برخلاف اصحاب ائمه و محدثان و راویان که به علت هم عصر بودن با معصوم نیازی به طرق ظنی نداشته و همواره به روایات استناد می‌جستند و حکم را با واسطه یا بدون واسطه از امام (ع) دریافت می‌داشته‌اند.

از این رو است که اگر اجماعی مرکب از فقها و اصحاب و راویان در حکمی از احکام تحقق یابد، آن اجماع سبب حدس قطعی به قول امام می‌شود.

ثانیاً- اگر اجماع فقها را کافی بدانیم، لازم است که برای تحقق اجماع همه فقهای متقدمین و متأخرین در مسأله دارای وحدت نظر باشند. و گر نه صرف اتحاد نظر متأخرین موجب حدس به قول امام نمی‌شود و فاقد اعتبار است.

ثالثاً- گرچه امروز دست یافتن به آراء فقهای یک عصر با مشکلاتی که دارد به هر حال امکان پذیر است،

دارد و فرق آنها این است که در طریقه تقریر از راه شرع و در طریقه لطف از راه عقل قول امام را کشف می‌کنیم. طرفداران این نظریه گفت‌مانند: هر گاه فقها در زمان وجود امام بر حکمی اتفاق نظر پیدا کنند و امام آنها را رد نکنند، سکوت او به منزله تقریر و تأیید نظر فقها است. چرا که اگر نظر فقها خلاف حکم الهی باشد، بر امام شرعاً لازم است که منکر را انکار نماید، زیرا انکار منکر بر همه واجب است.

بر فرض تمامیت این طریق، لازم است که برای تحقق اجماع، رأی همه علما و فقها احراز شود. - چه معلوم النسب و چه مجهول النسب- زیرا عدم احراز حتی یک رأی ممکن است بنیان اساس شیوه تقریر را متزلزل سازد و مانع از انعقاد اجماع اصطلاحی شود.

نقد طریقه تقریر

اولاً- انکار منکر در صورتی بر امام لازم است که قبل از اتفاق فقها، امر به معروف ونهی از منکر صورت نگرفته باشد. زیرا اگر قبلاً این وظیفه ایفا شده باشد - که چنین نیز شده است- وظیفه عملی گردیده و خطا از تصور یا تقصیر فقها در امر اجتهاد است.

ثانیاً- نهی از منکر و امر به معروف در صورتی واجب می‌شود که شرایط آن محقق باشد. و در موارد اتفاق نظر فقها بر حکم غیر واقعی، معلوم نیست که شرایط محقق شده است یا خیر.

و چون تحقق مقدمات نهی از منکر مشکوک است نمی‌توان سکوت امام را حمل بر تقریر او نمود، و کاشف از رأی معصوم (ع) تلقی کرد.

طریقه کشف از دلیل معتبر

یکی از روشهایی که برای کشف از رأی معصوم پیموده شده است، طریقه کشف از دلیل معتبر می‌باشد که این طریقه را به استاد گل حاج میرزا حسین نائینی (م ۱۳۵۵ هـ. ق) نسبت دادماند.

ولی فرض این موضوع در نیم قرن یا یک قرن قبل که وسایل ارتباطی کند بوده بسیار بعید می‌نماید. و هرگز در جایی دیده و نوشته نشده است که فقیهی برای اطلاع از آراء فقهای دیگر راهی شهرها و کشورهای مختلف شده باشد و به آمارگیری آراء فقهای آن عصر پرداخته باشد.

بنابراین اگر چه کار شناخت آراء فقهای معاصر در عصر حاضر برای ما امکان دارد، ولی امکان فعلی برای حجیت اجماع حدسی مفید نیست. چرا که گفتیم در اجماع حدسی، اتفاق نظر فقهای متقدمین تأثیر اصلی را دارد و چون می‌دانیم که به دست آوردن آراء همه فقها در گذشته امکان نداشته است، پس ادعای اجماع نسبت به فقهای پیشین، ادعای تمامی نیست.

در گذشته، محققان، اجماع را از مراجعه به کتابهای انگشتشماری به دست می‌آوردند که از طریق نسخه‌برداران به دست آنها رسیده بود و چنانچه با مراجعه به چند کتاب یا اندکی بیشتر و کمتر، اتفاق آراء را مشاهده می‌کردند، نام آن را اجماع می‌گذاشتند، در حالی که بنابر ملاکهای یاد شده نام این گونه اتفاق را اجماع نمی‌توان گذاشت، چرا که آراء همه فقهای پیشین احصا نشده است چه اینکه بسیاری از اصحاب فتوا دارای کتاب نبوده‌اند و یا کتاب آنها تکثیر نشده و در دسترس دیگران قرار نگرفته و به تدریج از میان رفته است. با این حساب چگونه می‌توان با به دست آوردن نظر چند فقیه، ادعای اجماع کرد و حدس به رأی پیدا نمود!

زابطاً محدوده زمان تحقق اجماع تعیین نشده است، یعنی ملاک مشخصی در دست نیست که نشان دهد، اتفاق آراء فقهای کدام عصر یا چند عصر می‌تواند ملاک اجماع تلقی شود.

طریقه تقریر

طریقه تقریر شباهت بسیار زیادی با طریقه لطف

واصولی ایشان آیه الله العظمی منتظری دام ظلّه در کتاب گرانقدر و اثر ارزشمندش (البدر الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر) (ص ۱۰) بیان داشته‌اند که ماخلاصه آن را می‌آوریم.

مرحوم بروجردی در این زمینه مسائل فقه را به دودسته تقسیم نموده است.

قسم اول- مسائلی است که از ائمه اطهار علیهم‌السلام یادآید تلقی شده است و متقدمین از فقها و اندیشمندان، آنها را در کتابهای روایی و فقهی متعرض شده‌اند، که این قسم از مسائل «اصول مسائل متلقاة» نامیده شده است.

قسم دوم عبارات است از مسائل تفریمی و تطبیقی، که متقدمین از فقها و اندیشمندان متعرض آنها نشده‌اند، بلکه فقها در طول تاریخ به لحاظ مواجهه با مسائل نوین و نیازهای تدریجی به آنها پرداخته و از طریق استنباط به حکم مسائل دست یافته‌اند، که این گونه مسائل، مسائل تفریمی و تطبیقی نامیده می‌شود. به عقیده مرحوم بروجردی (قدس سره) هرگاه اجماعی در قسم اول از مسائل فقهی محقق شود کاشف از سیره اصحاب ائمه (ع) و در نهایت کاشف از رأی معصوم (ع) می‌باشد و این موضوع به نظر ایشان اختصاص به اجماع ندارد بلکه شهرت بین قدماء را نیز حجت و معتبر می‌داند.

و اما اجماع در قسم دوم را به دلیل عدم کاشفیت، حجت و معتبر نمی‌شناسد، تاچه رسد به شهرت.

امکان نقد طریقه مذکور

اولاً- طریقه یادشده، حجیت اجماع محصل را (که مورد بحث است) چگونه مطلق ثابت نمی‌کند. البته ممکن است گفته شود که منظور ایشان نیز اثبات حجیت اجماع محصل بطور مطلق نبوده است. ثانیاً- اگر فرض شود که متقدمین از فقها، همه

بیان این طریقه: فقها و مجتهدانی که هر یک دارای اندیشه و ذوق و سلیقه خاص به خویش می‌باشند، هرگاه در حکمی از مسائل فقهی به اتفاق نظر برسند. باتوجه به اجتناب آنان در مقام فتوا از استحسانهای عقلی و اعتبارهای ظنی و باتوجه به دقت نظر آنها و رعایت تقوا و احتیاط شدید از اتفاق نظر و هماهنگی آنان در حکم فقهی می‌توان کشف کرد که رأی آنان مبتنی بر دلیل معتبری بوده و همان دلیل معتبر عامل وحدت نظر آنان قرار گرفته است، ولی آن دلیل اکنون در دسترس مانیت. زیرا اگر چنین دلیل معتبری در کار نبود، آنان به صراحت حکم نمی‌کردند، و اجماع تحقق نمی‌یافت.

نقد طریقه کشف از دلیل معتبر

اولاً- بااهتمامی که فقها و روایان در ضبط و حفظ منابع فقهی داشته‌اند، بسیار بعید می‌نماید که یک دلیل معتبر- آنهم دلیل معتبری که تا بدین پایه عامل اتفاق نظر همه فقهای یک عصر یا چند عصر شده است- از همه کتب فقهی و روایی حذف شود و هیچ اثری از آن باقی نماند.

ثانیاً- بر فرض قبول ادعای فوق و احتمال اینکه به راستی دلیل معتبری وجود داشته که به مانرسیده باز هم مطلب تمام نیست. زیرا هیچ دلیلی در دست نیست که اگر همان دلیل به اصطلاح معتبر آن روز، امروز در اختیار مآقرار می‌گرفت، از نظر سند و دلالت هنوز برای مامعتبر می‌بود. و ما آن را بعنوان نظر قطعی معصوم می‌پذیرفتیم.

طریقه کشف از سیره اصحاب ائمه (ع)

طریقه کشف از سیره اصحاب ائمه، شیوه‌ای است که مورد پذیرش فقیه بزرگ عالم تشیع، آیه الله العظمی بروجردی (م ۱۳۸۰ هـ) قرار گرفته است. تقریب این طریقه را بزرگ مقرر ابحاث فقهی

راهها و شیوه‌های کشف را نقد پذیر دانستیم، استنتاج این نتیجه واضح است که ما اجماع را به طور کلی به دلیل عدم کاشفیت آن از رأی معصوم، حجت نمی‌دانیم.

نقش اجماع در استنباط احکام

اکنون ممکن است این سؤال مطرح شود که بنابراین اجماع چه نقشی را می‌تواند در رابطه با شناخت و استنباط احکام فرعی شرعی ایفا کند. در پاسخ باید گفت، در این صورت، نقش اجماع، همانند نقش و ارزش شهرت فتوایی و یا قول رجالی در توثیق یک فرد و نیز همانند قول لغوی در تبیین معنای لغوی یک لفظ است.

و همان گونه که موارد یاد شده فی نفسه دارای اعتبار و حجیت نیستند و از منابع شناخت احکام فرعی بشمار نمی‌آیند ولی ممکن است که احياناً توسط قرائنی و در شرایط خاصی علم آور باشند، اجماع محصل نیز فی نفسه دارای اعتبار و حجیت نیست ولی امکان دارد که در برخی شرایط به کمک شواهد و قرائنی موجب علم شود و بدیهی است که هر جا علم راه یابد حجیت آن ذاتی است و نیاز به استدلال ندارد. بنابر این هر گاه اجماع موجب علم به رأی امام (ع) بشود حجیت است و اگر موجب علم به صدور حکم از امام نشود، حجیت نیست و نمی‌توان بدان اعتماد کرد.

نتیجه این سخن عدم حجیت ذاتی اجماع است. زیرا در مواردی که اجماع موجب علم به رأی معصوم شود اگرچه اجماع حجت خواهد بود، ولی در حقیقت حجیت از آن علم است نه عنوان اجماع، ولی چون در چنین مواردی اجماع طریق حصول علم قرار گرفته است، حجیت به اجماع نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود که در چنین مواردی اجماع حجت است.

آنچه گذشت، مطالبی بود در پیرامون مباحث حجیت اجماع محصل، اکنون در ادامهٔ مقال به بررسی اجمالی دیگر اقسام اجماع پرداخته می‌شود.

اصحاب ائمه را درک کرده‌اند و مسائل اصولی را از آنها تلقی نموده‌اند، جای شک نخواهد بود که اجماع آنان می‌تواند نشانگر رأی معصوم (ع) باشد، زیرا اتفاق آنان کشف از سیرهٔ عملی اصحاب ائمه می‌نماید و سیرهٔ عملی اصحاب کاشف از رأی امام (ع) خواهد بود.

ولی سخن این است که متقدمین از فقها و دانشیان، همه اصحاب ائمه را درک نکرده‌اند، و تنها با رأی آن دسته از صحابه آشنا شده‌اند که کتاب داشته‌اند و یا خیلی معروف بوده‌اند و تعداد این صحابه انگشت شمار می‌باشد، در حالی که بیقین تعداد اصحاب معصومین (ع) بیش از آنها بوده است.

این امر سبب می‌شود که ما در کاشفیت اجماع متقدمین در اصول متلقات از رأی امام (ع) گرفتار مشکل شویم و یقین به حصول اتفاق همه اصحاب که نمایانگر قول امام است پیدا نکنیم.

البته امکان این نقد در صورتی موجه خواهد بود که منظور مرحوم بروجردی، اثبات حجیت برای اجماع یاد شده به عنوان کشف از قول امام علی‌السلام، باشد. ولی اگر منظور این باشد که از ملاحظه آراء همه فقهایی متقدمین در اصول مسائل متلقات برای فقیه علم یا اطمینان به صدور حکم از معصوم حاصل می‌شود و این علم و اطمینان عامل اعتبار و حجیت اجماع است، نه عنوان «تحقق اجماع کاشف» این سخن خالی از اشکال است و نقد مذکور متوجه آن نخواهد بود.

ارزش اجماع در بینش ما

در میان اقسام اجماع که اندیشمندان امامیه طرح کرده‌اند، متقن‌ترین و مستحکم‌ترین اجماع، اجماع محصل است. و هر گاه کسی اجماع محصل را طریق مطمئن و قابل اعتمادی برای شناخت رأی معصوم نشناسد، سایر اقسام اجماع را نیز به طریق اولی فاقد اعتبار خواهد دانست.

از آنچه ما پیرامون اجماع محصل آوردیم و همه

حجیت اجماع منقول

با روشن شدن تکلیف اجماع محصل، ارزش اجماع منقول نیز از نقطه نظر بینش ما آشکار خواهد بود، ولی کسانی که اجماع محصل را به طریقی حجت دانستند و برای آن کشفی قائل شده‌اند، ناچارند که به اجماع منقول نیز بپردازند و ارزش آن را روشن سازند. زیرا بی‌تردید، اجماع منقول نسبت به اجماع محصل در مرتبه پایین‌تری از اعتبار قرار دارد، اما آیا این تفاوت سبب بی‌اعتباری مطلق اجماع منقول می‌شود یا اعتبار آن قدری کاهش می‌یابد؟

تحقیق این است که اگر اجماع منقول به حد تواتر برسد، حکم اجماع محصل و خبر متواتر را خواهد داشت و از ارزش و جایگاه محصل بر خوردار خواهد بود و در نزد کسانی که اجماع محصل حجت است، اجماع منقول متواتر نیز حجت می‌باشد. زیرا تواتر موجب قطع است و همانند آن خواهد بود که خود فقیه به تحصیل آراء پرداخته و اجماع فقها را به دست آورده باشد. و اما اگر اجماع منقول به گونه خبر واحد باشد، از نظر حکم مانند اجماع محصل نخواهد بود و در حجیت آن میان اندیشمندان اصولی بحث است.

آنانکه خبر واحد را حجت نمی‌دانند، قهراً اجماع منقول به خبر واحد را حجت نمی‌دانند و کسانی که خبر واحد را حجت دانستند، در خصوص اجماع منقول به خبر واحد دارای دو نظریه هستند.

برخی میان خبر واحد حدیثی و اجماع منقول به خبر واحد فرقی نگذاشته و گفته‌اند که هر دو خبر واحد، از رأی معصوم حکایت می‌کند و فرقی باهم ندارند و هر دو معتبرند.

ولی گروه دیگر حساب اجماع منقول به خبر واحد را از خبر واحد حدیثی جدا کرده‌اند و گفته‌اند که اگر چه خبر واحد حدیثی حجت است ولی اجماع منقول به خبر واحد دارای اعتبار نیست، زیرا در خبر واحد حدیثی، شخص راوی قول معصوم را بگونه حسی و شفاهی

دریافت داشته است و نقل می‌کند ولی در اجماع منقول، نقل کننده اجماع رأی معصوم را به طریق حدس و استنباط کشف کرده است و باز گو می‌کند.

و همین فرق سبب می‌شود که ادله حجیت خبر واحد شامل اجماع منقول نشود. و قیاس آن دوبا یکدیگر قیاس معالفارق باشد.

و در نهایت گروه سومی اعتقاد یافته‌اند که اجماع منقول به خبر واحد دارای اعتبار نیست، مگر در مقدار متیقن از نقل سبب که عبارت است از تعداد مجمعین. نه در ناحیه نقل سبب که عبارت است از رأی معصوم. شیخ اعظم انصاری در کتاب رسائل به این نظریه اشاره کرده است و برای آگاهی بیشتر می‌توان به آن کتاب مراجعه کرد.

حجیت اجماع اجتهادی

توضیح دادیم که منظور از اجماع اجتهادی، این است که فقیه در مقام تحقیق در فتاوی فقهی فقها، به واسطه دلیلی که به نظر خود او اعتبار دارد حدس پیدا نماید که فقها در مسأله خاصی از مسائل فقهی دارای وحدت نظر می‌باشند.

برای توضیح بیشتر دو مثال را یاد آور می‌شویم:

۱- فقیهی نقل اجماع می‌کند بر وجوب فوریت قضا نمازهای واجبی که از مکلف فوت شده است. در حالی که عین فتاوی همه فقها را ندیده است بلکه به صرف اینکه آن فقها روایات مضایقه را در کتابهایشان ذکر کرده‌اند، فقیه مستنبط، این امر را از راه حدس دلیل پذیرش آنان آن روایات را دانسته و آنان نیز براساس این روایات به وجوب فوریت قضای نمازهای فوت شده فتوا داده‌اند. و بعد از این حدس، نقل اتفاق و اجماع در مسأله می‌نماید.

۲- فقیهی نقل اجماع می‌کند بر حلال بودن چیزی که از نظر حرمت مورد شک است به دلیل اعتماد بر اصل «عدم حرمت در مشکوک الحرمه». و با اجرای این

و هم ایشان در کتاب هدایة و مقنع یک مرتبه زدن دو کف را در وضو و غسل کافی شمرده است.

محقق اول در کتاب معتبر ادعای اجماع می کند بر اینکه دو خطبه نماز عید مستحب است ولی در کتاب مختصر می گوید که باید شروط نماز جمعه در نماز عید نیز رعایت شود.

علامه حلی در کتاب منتهی ادعای اجماع می کند بر نجس نشدن آب جاری قلیل به صرف ملاقات با نجاست، ولی در کتاب قواعد ادعای اجماع بر اشتراط کر بودن کرده است.

و اما ادعای دو، اجماع متخالف از دو شخص در عصر واحد بسیار است که ذکر آنها بسی بسطول خواهد انجامید.

بعنوان نمونه: سید مرتضی ادعای اجماع می کند بر عدم حجیت خبر واحد و شیخ طوسی با اینکه معاصر سید مرتضی و از شاگردان او بوده است بر خلاف استاد خویش ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد کرده است.

حجیت اجماع مرکب

اجماع مرکب در مباحث فقهی و موضوع استنباط می تواند کاربرد فراوانی داشته باشد و عملاً نیز مورد استناد و استفاده قرار گرفته است. ولی حجیت آن مجال بحث و تردید دارد.

بنا بر شیوه کسانی که مانند سید مرتضی قائل به اجماع دخولی هستند اجماع مرکب مانند اجماع بسیط حجت است. زیرا در این فرض امام (ع) یا با گروهی است که قائل بر وجوب شده اند و یا با دستهای است که قائل به استحباب شده اند. در هر حال بطور مسلم رأی امام (ع) حرمت یا کراهت نیست.

اما بنا بر طریق اجماع لطفی - که مورد پذیرش شیخ طوسی است - اجماع مرکب حجت نیست. زیرا از این اجماع نمی توان رأی معصوم را کشف نمود. چه اینکه اتفاق فقها در مورد اجماع مرکب امر باطلی نیست که

اصل وحدس او به اینکه همه فقهای دیگر نیز این اصل را در مسأله پذیرفته و دارای اتفاق نظر می باشند، بر این اساس در مسأله نقل اجماع می نماید.

این گونه اجماع دارای حجیت نیست و ظاهراً همگان بر عدم حجیت آن اتفاق نظر دارند، زیرا آن فقیهی که به صرف دیدن روایات مضایقه (که دلالت بر وجوب فوریت قضای نمازهای واجبی که از مکلف فوت شده است، دارد) اتفاق پذیرش همه فقها را در مسأله حدس می زند و سپس نقل اجماع می نماید، ممکن است او نیز نقل اجماع بر عدم وجوب فوریت قضای نمازهای فوت شده از مکلف را نماید و آن هنگامی است که به روایات مواسفه برخورد کند و آنها را به دلیلی بروایات مضایقه رجحان دهد که در این فرض اتفاق فقها را بر مواسفه و عدم فوریت وجوب قضای نمازهای فوت شده حدس می زند و بر خلاف بینش سابق نقل اجماع می نماید.

و اینکه در برخی از کتب فقهی گاه دیده می شود که دو نقل اجماع متخالف در مسأله ای واحد صورت گرفته است سرش در همین است که اجماع مورد ادعای ایشان اجماع محصل نیست بلکه اجماع اجتهادی است. و به همان علتی که گفته شد، اجماع اجتهادی گاه به ادعای دو اجماع متخالف می انجامد.

نمونه این گونه اجماع های متخالف در کلمات بزرگان کم نیست و این جانب حدود هفتاد مورد از این قبیل اجماع ها را یاد داشت کرده ام.

مثلاً سید مرتضی در کتاب انتصار ادعای اجماع می کند بر اینکه آخرین حد نصاب شتر ۱۳۰ می باشد ولی در کتاب ناصریاتش خلاف آن را (۱۲۰) ادعای اجماع کرده است.

شیخ صدوق در کتاب امالی، بحث تیمم ادعای اجماع می کند که در تیمم بدل از وضو، زدن دو کف دست بر زمین یک مرتبه برای مسح صورت بهیشت دو دست کافی است ولی در تیمم بدل از غسل برای مسح صورت یک مرتبه و برای مسح دستها مرتبه دیگر لازم است.

القاء خلاف بر امام لازم باشد.

واما بنا بر شیوه اجماع حدسی- که شیوه شیخ انصاری است- اجماع مرکب نیز حجت نمی‌باشد، زیرا از اجماع مرکب حدس قطعی به رأی امام حاصل نمی‌شود.

حجیت اجماع سکوتی

اجماع سکوتی دارای حجیت نیست، زیرا صرف سکوت فقها در برابر فتوای فقیه دیگر نمی‌تواند دلیل رضایت و هم رأیی آنان باشد، چرا که برای سکوت محمل‌های دیگری نیز وجود دارد، مانند: تقیه، جهل به حکم، عدم اعتقاد به وجوب بیان حکم برای دیگران، غفلت و

گروهی از فقهای جامعه اهل سنت مانند فقهای امامیه این گونه اجماع را حجت ندانسته‌اند، مانند شافعیان. از اینرو علامه سیف الدین آمدی شافعی در کتاب الاحکام فی اصول الاحکام (ج ۱، ص ۱۳۰) می‌گوید: اجماع سکوتی موجب ظن و گمان است و استدلال به آن سبب قطع و یقین نمی‌شود.

و نیز علامه ابو حامد محمد غزالی شافعی در کتاب المستصفی (مبحث اجماع) می‌گوید: نظر ما این است که اجماع سکوتی نه حقیقتاً اجماع است و نه حجیت دارد.

در مقابل این گروه، دسته دیگری از اهل سنت اجماع سکوتی را هم اجماع دانسته‌اند و هم حجیت، مانند بیشتر حنفیان. بلکه در کشف الاسرار شرح اصول علی بن محمد بزودی (ج ۳، ص ۲۲۸) می‌گوید: اجماع سکوتی نزد اکثر اصحاب مقطوع است.

ولی حق این است که اجماع سکوتی حقیقتاً اجماع نیست و نمی‌توان این امر مشکوک را زیر بنای شناخت احکام الهی قرار داد و آن را حجت دانست.

حجیت اجماع تشریفی

اجماع تشریفی از جهت وحدت راوی همانند اجماع

منقول است و کسانی که خبر واحد را حجت نمی‌دانند یا ادله حجیت خبر واحد را شامل اجماع منقول نمی‌شناسند اجماع تشریفی را نیز حجت نمی‌دانند. ولی کسانی که خبر واحد را مطلقاً حجت می‌دانند، اجماع تشریفی را نیز دارای ارزش و اعتبار و حجیت خواهند دانست.

سر این تردید در حجیت اجماع تشریفی در این است که انسان ممکن است به صرف ادعای اجماع تشریفی نتواند قطع به تشریف و یقین به رأی امام (ک) پیدا کند. و گرنه چنانچه از اجماع تشریفی قطع به قول امام (ک) حاصل شد نفس قطع دارای حجیت است و نیازی به حجیت اجماع ندارد.

حجیت اجماع ریاضتی

اجماع ریاضتی نیز از یک سو خبر واحد است و از سوی دیگر امکان اثبات احکام شرعی از طریق ریاضت، نه اجتهاد و استنباط از منابع شرعی، که خود جای بحث دارد.

و نهایت امر ممکن است که شناخت حکم از راه ریاضت برای شخص ریاضت دیده حجت باشد، آنهم به دلیل اینکه برای خود او علم آور است و لسی برای دیگران فاقد اعتبار می‌باشد.

بنابراین اجماع ریاضتی نیز دارای حجیت نمی‌باشد.

حجیت اجماع مدرکی

اجماعی که دارای مدرک عقل یا روایی باشد، نفس اجماع دارای اعتبار نیست، زیرا نمی‌توان رأی امام (ک) را از آن به دست آورد.

ارزش اجماع مدرکی همانند ارزش مدرک آن است و جز آن اعتبار بیشتری ندارد و فقیه برای استنباط حکم نمی‌تواند به چنین اجماعی تکیه کند، بلکه باید به مدرک آن مراجعه کند و آن مدرک را با موازین علمی بسنجد و حجیت و عدم حجیت آن را معلوم سازد.

حجیت اجماع تقیهای

اجماع تقیهای نیز مانند اجماع تشریفی از مقوله خبر واحد است و حکمش مانند اجماع منقول به خبر واحد است، این در صورتی است که از اجماع تقیهای علم به رأی امام (ع) حاصل نشود و گرنه نفس علم دارای حجیت است و حجیت علم نیازی به حجیت اجماع ندارد.

کتابهای تألیف شده در زمینه اجماع

در پایان این نوشته، جا دارد که به برخی از رسالههایی که توسط اندیشمندان امامیه در زمینه اجماع تألیف شده است اشاره‌ای داشته باشیم:

• رساله‌ای از شیخ مفید (م ۴۱۳ هـ) که نجاشی از آن بعنوان «مسألة فی الاجماع» یاد کرده است.

• رساله‌ای از فقیه بزرگ، عبدالله بن علی بن زهره حسینی حلبی (م ۵۳۱ هـ) که اندیشمند و محقق بزرگ سید محسن امین در کتاب خود اعیان الشیعه، از آن رساله به عنوان «المحجة فی کون اجماع الامامیه حجة» یاد کرده است.

• رساله‌ای از شهید دوم، زین الدین علی بن احمد عاملی (م ۹۶۶ هـ) که صاحب کتاب امل الامل از آن به

عنوان: «رسالة فی تحقیق الاجماع» یاد کرده است.

• رساله‌ای از محقق بزرگ سید حسین خوانساری (م ۱۱۹۱ هـ) که علامه سید محمد باقر خوانساری (م ۱۳۱۳ هـ) در روضات الجنات از آن بعنوان «رسالة الاجماع» نام برده است.

• رساله استاد کل وحید بهبهانی (م ۱۲۰۶/۵ هـ) که در روضات الجنات از آن نیز بعنوان «رسالة الاجماع» یاد شده است.

• رساله‌ای از سید علی طباطبائی (م ۱۲۳۱ هـ) صاحب کتاب پر ارج ریاض المسائل.

• رساله بسیار مفصلی از آیتالله شیخ اسدالله دزفولی معروف به کاظمی (م ۱۲۳۷ هـ) که آن را «کشف القناع فی حجیة الاجماع» نامیده است، و اخیراً تجدید چاپ شده است.

• رساله‌ای از مرحوم آیتالله حاج شیخ احمد احسائی (م ۱۲۴۱ هـ.ق).

البته جز اینها رساله‌های دیگری نیز در باب اجماع تألیف شده است که برای استقصای آنها می‌توان به اثر پراج و گرانسنگ علامه شیخ آقا بزرگ تهرانی، الذریعه (ج ۶، ص ۲۶۷) مراجعه کرد.

