

بررسی و نقد امکان تحقق هدایت تشریحی در عصر غیبت کبرا، در پرتو اندیشه

اجماع لطفی

اسدالله مصطفوی^۱

چکیده:

«اجماع لطفی» به عنوان راهی برای کشف قول معصوم، اولین بار توسط شیخ طوسی طرح گردید. وی با طرح آن، به دنبال راهی برای حل اشکالی بود که در حجیت اجماع وجود داشت و آن این که اجماع علما، به خودی خود و بدون انضمام قول امام به آن، حجیت ندارد و با شناخت قول امام نیز به اقوال دیگران نیازی نیست. شیخ طوسی برای رفع این اشکال، از «قاعده لطف» کمک گرفته و معتقد است اتفاق علما بر امری، به معنای موافقت امام عَلَيْهِ السَّلَام با آن‌ها است؛ زیرا در صورتی که سخن اجماع‌کنندگان با واقعیت مخالفت داشته باشد، به مفاد قاعده لطف، بر امام لازم است حق را به کسی بیاموزد و به تعبیر بعضی از نویسندگان، «القای خلاف» کند. اگر این سخن شیخ را بپذیریم، می‌توان ادعا کرد باب هدایت تشریحی امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام در زمان غیبت کبرا به کلی بسته نیست و همچنان (اگر چه در قالب اجماع لطفی) استمرار دارد. این تحقیق به روش کتابخانه‌ای، به بحث از هدایت تشریحی در عصر غیبت در پرتو اجماع لطفی پرداخته است.

واژگان کلیدی: اجماع لطفی، هدایت تشریحی، غیبت کبرا، قاعده لطف.

مقدمه

یکی از مباحث مهدویت، موضوع «هدایت تشریحی» در عصر غیبت کبرا است. بی تردید هدایت تشریحی (بیان احکامی الهی) در زمان غیبت کبرا به صورتی که در زمان غیبت صغرا جریان داشته است، وجود ندارد؛ ولی بعضی از مباحث مطرح در علم اصول فقه، به نوعی با هدایت تشریحی در عصر غیبت کبرا ارتباط دارد. از همین رو لازم است این امور به عنوان مصادیق احتمالی هدایت تشریحی در عصر غیبت کبرا مورد بررسی و تحلیل قرار بگیرند و در صورتی که حجیت آن‌ها را بپذیریم، می‌توان ادعا کرد که هدایت تشریحی؛ هر چند در مواردی بسیار اندک، در زمان غیبت کبرا نیز استمرار دارد و به طور کلی تعطیل نشده و یکی از این امور، «اجماع لطفی» است. در صورتی که حجیت اجماع لطفی را بپذیریم، می‌توان ادعا کرد که هدایت تشریحی در زمان غیبت کبرا نیز محقق بوده و فلسفه امامت، از این زاویه با علامت سؤال روبه‌رو نخواهد شد. از همین رو ناچاریم ابتدا به تعریف «اجماع» و ریشه‌های حجیت آن بپردازیم.

بزرگان علم اصول فقه در کتاب‌های خود، در این زمینه مباحث متنوعی عنوان کرده‌اند؛ اما این پژوهش بررسی این مسئله را از زاویه مباحث مهدویت دنبال می‌کند. از همین رو، برای آن سابقه‌ای وجود ندارد.

تعریف اجماع

«اجماع» در لغت به معنای عزم و تصمیم بر انجام دادن کاری است (جوهری، ۱۹۵۶: ج ۳، ص ۱۱۹۸). همچنین به معنای اتفاق نظر عده‌ای بر انجام دادن کاری خاص به کار می‌رود (یوسف: ۱۵).

معنای اصطلاحی اجماع نیز از معنای لغوی آن (اتفاق نظر بر یک امر)، اخذ شده و به معنای اتفاق دیدگاه بر اجرای امری از امور دینی است و شیعه و سنی بر این تعریف، اجماع و اتفاق دیدگاه دارند. با این همه، در چگونگی تحقق آن اختلاف دیدگاه دارند؛ حتی بین خود اهل سنت در این موضوع اختلاف شدیدی وجود دارد. بعضی از آن‌ها، اجماع را «اتفاق رأی همه امت اسلامی» دانسته‌اند (غزالی، ۱۴۱۷: ص ۱۳۷)؛ ولی روشن است که چنین چیزی ممکن نیست و در واقع این سخن به معنای انکار تحقق اجماع است؛ زیرا امت محمد ﷺ، همه کسانی هستند



که تا قیامت از آن حضرت پیروی می‌کنند و کسانی که در یک عصر زندگی می‌کنند، بعضی از امت به حساب می‌آیند و برای تشخیص وجود اجماع درباره چیزی باید تا زمانی که آخرین پیرو دین مبین اسلام پا به عرصه حیات می‌گذارد (و بلکه تا هنگام مرگ او) صبر کنیم (آمدی، ۱۴۰۲: ج ۱، ص ۱۹۵). همچنین اجماع امت اسلامی بر اجرای امری، تنها در صورتی ممکن است که آن چیز از «محکمت» اسلام باشد و البته روشن است که چنین چیزی برای اثبات، به اجماع نیازی ندارد.

آمدی تحقق اجماع را به اتفاق دیدگاه اهل حل و عقد از امت محمد ﷺ که در یک عصر زندگی می‌کنند، می‌داند (همان). بعضی از اهل سنت دایره کسانی را که اتفاق آرای آن‌ها در تحقق اجماع اعتبار دارد، به مجتهدان یک عصر محدود می‌دانند و بعضی دیگر نیز اتفاق دیدگاه اهل مکه و مدینه را برای تحقق اجماع کافی عنوان می‌کنند. بعضی نیز اتفاق دیدگاه اهل کوفه و بصره را برای این مهم کافی می‌دانند و عده‌ای نیز اتفاق آرای اهل مدینه‌النبی را (مظفر، بی تا: ج ۳، ص ۱۰۹-۱۱۰). بعضی دیگر، اتفاق دیدگاه خلفای چهارگانه را برای این منظور کافی می‌دانند (فخر رازی، ۱۴۱۲: ج ۴، ص ۱۷۴). عده‌ای از اهل سنت نیز به استناد حدیثی ساختگی از قول پیامبر ﷺ، مبنی بر این که لازم است بعد از پیامبر به ابو بکر و عمر اقتدا شود؛ به اتفاق آرای ابو بکر و عمر برای تحقق اجماع بسنده می‌کنند (همان).

علت تشویش دیدگاه اهل سنت در باب اجماع این است که هدف اصلی آن‌ها از تأسیس آن، به عنوان یک دلیل مستقل؛ توجیه خلافت خلفا بوده است. آن‌ها با این مسئله که خلافت خلفا مورد اجماع بوده و اجماع نیز حجت است، تلاش می‌کنند خلافت آن‌ها را مشروع جلوه دهند و مخالفت با آن را تخطئه کنند و از آن جا که با سخن غزالی و مانند آن، نمی‌توان به این مهم دست یافت، از تعریف وی عدول کرده‌اند (خمینی، ۱۳۶۷: ج ۲، ص ۱۶۷).

ملاک حجیت اجماع، نزد اهل سنت

اهل سنت، ارزش اجماع را ذاتی می‌دانند و معتقدند که اگر عدد اجماع کنندگان به حد نصاب برسد، اجماع آن‌ها حجیت شرعی دارد و برای اثبات آن به آیه ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (نساء: ۱۱۵)،



استناد می‌کنند. استدلال مذکور چنین است که خداوند در این آیه، به کسی که از غیر مؤمنان پیروی کند، وعده عذاب داده و او را در ردیف کسانی عنوان ساخته است که با پیامبر ﷺ مخالفت و ستیزه می‌کند. این امر گواه این نکته است که پیروی نکردن از راهی که مؤمنان می‌پیمایند، حرام است و اتخاذ رویکردی غیر از این، هم‌ردیف ستیز با پیامبر ﷺ است و ترک آن مستلزم عذاب می‌باشد (آمدی، ۱۴۰۲: ج ۱، ص ۲۰۰). اهل سنت به آیات دیگری نیز برای اثبات حجیت اجماع استناد می‌کنند (آمدی، ۱۴۰۲: ج ۱، ص ۲۱۲؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۲: ج ۲، ص ۶۲۱ و حکیم، ۱۹۷۹: ص ۲۶۰).

آن‌ها همچنین برای اثبات حجیت اجماع به روایاتی مانند «امتی لاجتمع علی الضلالة» (آمدی، ۱۴۰۲: ج ۱، ص ۲۱۹) و «لم یکن الله لیجمع امتی علی الضلالة» (کاشانی، بی‌تا: ج ۱، ص ۲۱) و «سئلت الله ان لاجتمع امتی علی الضلالة فاعطانیها» (هیثمی، ۱۴۰۸: ج ۱، ص ۱۷۷)؛ استناد می‌کنند (فخر رازی، ۱۴۱۲: ج ۴، ص ۸۰ و غزالی، ۱۴۱۷: ص ۱۳۹)؛ که همگی یا به ضعف سند دچارند و یا از موضوع بحث خارج و به منظور استناد برای حجیت اجماع فاقد شرایط لازم هستند (حکیم، ۱۹۷۹: ص ۲۶۱-۲۶۴ و شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۶۲۵).^۱

ملاک حجیت اجماع، نزد شیعه

شیعه بر این باور است که امت اسلامی هیچ‌گاه بر امر خطا و اشتباهی اجتماع و اجماع نمی‌کند و اگر بر چیزی اجماع کند، قطعاً آن اجماع حجیت دارد و لازم‌الاتباع خواهد بود (همان، ص ۶۰۲)؛ ولی حجیت اجماع را به این دلیل نمی‌داند که همه امت اسلامی و یا همه اهل حل و عقد و یا همه مجتهدان به باوری مشترک رسیده‌اند. (زیرا نزد شیعه اجماع امت اسلامی و یا اهل حل و عقد و یا مجتهدان، به خودی خود دارای ارزش نیست و هیچ‌یک از دلایل اهل سنت نیز برای اثبات آن کافی نمی‌باشد)؛ بلکه حجیت اجماع نزد شیعه به این دلیل است که در بین اجماع‌کنندگان، کسی است که قول و عمل او حجیت دارد؛ زیرا وقتی گفته می‌شود امت اسلامی

۱. بعضی از اهل سنت تلاش کرده‌اند برای اثبات حجیت اجماع دلیل عقلی نیز ذکر کنند (حکیم، ۱۹۷۹: ص ۲۶۴)؛ ولی در این راه موفق نبوده‌اند.

بر امری اجماع دارد؛ به این معنا است که امام معصوم که دارای جایگاه پیامبر ﷺ است، نیز با امت اسلامی و یا اهل حل و عقد و یا مجتهدان، همسو و همراه است و این امر باعث ارزش و حجیت این اجماع خواهد بود (همان). بنابراین، ارزش علمی اجماع از منظر شیعه ذاتی نیست، بلکه به خاطر وجود امام است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ص ۲۸۸). از این رو، اگر امام یک طرف باشد و همه امت اسلامی طرف دیگر، قطعاً قول امام بر رأی و نظر دیگران ترجیح خواهد داشت.

مشکل ملاک حجیت اجماع، نزد شیعه

این نوع نگرش نسبت به اجماع، با مشکلی اساسی روبه‌رو است و آن، این که چنانچه بپذیریم حجیت اجماع به دلیل وجود امام معصوم بین اجماع‌کنندگان است؛ در حقیقت ماهیت اجماع را به عنوان یک دلیل مستقل با تردید مواجه کرده‌ایم؛ زیرا اگر قول امام برای ما معلوم باشد، در واقع حجت واقعی، قول امام است و آن‌گاه به اقوال سایر علما احتیاجی نخواهیم داشت و اگر اقوال همه علما را به دست بیاوریم؛ ولی در قول و رأی امام شک داشته باشیم. (چنان‌که در بسیاری از موارد چنین است) در واقع به حجت محکم و معذری دست نیافته‌ایم و این سخن بدان معنا است که اجماع، هیچ ارزش و اعتباری ندارد و در تقسیم دلایل شرعی قابل‌الخذ و معذر، جزء اقسام سنت خواهد بود، نه قسیم آن. در نتیجه تقسیم دلایل شرعی نیز، ثلاثی بوده و سه قسم خواهد داشت، نه این که رباعی باشد و دارای چهار قسم. بنابراین، یا باید از قید اجماع به عنوان دلیلی مستقل برای استنباط احکام صرف نظر کرد و یا باید چاره‌ای اندیشید و مشکل عدم آگاهی از قول امام در حجیت اجماع را حل کرد.

علمای شیعه تا قبل از شیخ طوسی به «اجماع دخولی» باور داشتند؛ به این معنا که شخص امام معصوم؛ اگر چه برای ما شناخته شده نیست؛ به طور یقین می‌دانیم که در جمع اجماع‌کنندگان داخل است و در واقع یکی از این اجماع‌کنندگان، امام معصوم است؛ هر چند ما او را نمی‌شناسیم. شیخ مفید و سید مرتضی و ابن زهره از قداما و از متأخران صاحب معالم بر این باور بودند (حجتی، ۱۴۱۲: ج ۲، ص ۸۰)؛ ولی این عقیده با یک مشکل اساسی روبه‌رو است و آن، این‌که شخص امام باید برای کسی که به دنبال به دست آوردن رأی امام از راه اجماع است؛ مجهول و ناشناخته باشد تا بتوان گفت رأی امام از راه اجماع به دست آمده است؛ در حالی‌که



امامان معصوم علیهم السلام مشهورتر از آن هستند که در جمع اجماع کنندگان حاضر باشند و شناخته نشوند؛ زیرا امامان شیعه در زمان حیات خود کاملاً شناخته شده بودند و رأی و دیدگاه آن‌ها نیز معلوم و قابل دسترسی بود و نیازی احساس نمی‌شد که برای به دست آوردن رأی آن‌ها از اجماع کمک گرفته شود. در مورد امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز این نکته معلوم و قطعی نیست که آن حضرت به صورت ناشناس و به عنوان یک مجتهد در بین مردم زندگی می‌کنند؛ بلکه می‌دانیم که آن حضرت، هرگز به عنوان یک مجتهد در بین مردم زندگی نمی‌کنند.^۱ از این رو، نمی‌توان به این گونه اجماع اقناع وجدان حاصل کرد و درحقیقت، اعتراف و التزام به چنین اجماعی، به معنای نفی آن است؛ زیرا بسیار بعید می‌نماید که چنین اجماعی تحقق یابد.

شیخ طوسی به قائلان این نظریه، از جمله استاد خود، سید مرتضی، اشکال می‌کند که پذیرش این نظریه که ممکن است دیدگاه امام با رأی همه اجماع کنندگان متفاوت باشد؛ در واقع به معنای انکار امکان استناد به اجماع است. وی می‌گوید:

سید مرتضی در این اواخر می‌گفت: جایز است حق، نزد امام علیه السلام باقی بماند و اقوال دیگر، همگی باطل باشند و بر امام نیز واجب نیست ظهور کند و حق را آشکار سازد؛ زیرا ما خودمان باعث غیبت آن حضرت شده‌ایم و هر حکمی که به این دلیل از ما فوت شود، از ناحیه خود ما است و اگر ما علت غیبت امام را مرتفع کنیم، از آن حضرت منتفع می‌شویم و احکامی را که نزد او باقی مانده است، برای ما بیان خواهد کرد؛ ولی به عقیده من این مطلب درست نیست؛ زیرا در این صورت داخل بودن امام در جمع اجماع کنندگان معلوم نخواهد بود و لازمه این حرف، آن است که نتوان هیچ‌گاه به اجماع استناد و احتجاج کرد. پس اگر پذیرفتیم که امکان دارد رأی امام بر خلاف اجماع

۱. درباره این‌که امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در دوران غیبت چگونه و در کجا زندگی می‌کنند، دو احتمال وجود دارد: یک احتمال این که آن حضرت در بین مردم عادی و به صورت ناشناس زندگی می‌کنند؛ بعضی از روایات نیز این امر را تأیید می‌کند. احتمال دوم این است که آن حضرت به صورت ناپیدا در بین مردم زندگی می‌کنند و کسی را توان آن نیست که آن حضرت را ببیند و بعضی از روایات نیز این احتمال را تأیید می‌کند. به نظر می‌رسد غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف دائماً به یک صورت نیست. گاهی به صورت ناشناس است و پاره‌ای از اوقات نیز به صورت ناپیدایی. ولی آنچه مسلم به نظر می‌رسد، این است که هیچ‌گاه آن حضرت در کسوت یک مجتهد در میان مردم ظاهر نمی‌شود.

کنندگان باشد و ظهور را هم بر امام واجب ندانیم؛ در واقع از احتجاج و استناد به اجماع منع کرده‌ایم (شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۶۳۱).

شیخ انصاری همچنین از قول وی می‌افزاید:

دیدگاه کسانی که معتقدند رأی امام می‌تواند با رأی همه علما متفاوت باشد، در صورتی صحیح است که ما در اکثر احکام به اجماع شیعه تمسک نکنیم. در غیر این صورت، مخالفان به ما اشکال خواهند کرد که شما وقتی احتمال می‌دهید دیدگاه امام با رأی اجماع کنندگان هماهنگ نباشد و ظهور و اظهار حق را هم بر امام واجب نمی‌دانید؛ چگونه به اجماع استناد می‌کنید؟! (شیخ انصاری، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۱۹۵).

استناد به قاعده لطف

از این رو شیخ طوسی تلاش می‌کند تا راهی بیابد که همراهی همیشگی امام معصوم را با علمای شیعه اثبات کند؛ به این صورت که هرگاه علمای شیعه بر حکمی اجماع کنند، قطعاً رأی امام معصوم نیز باید همان چیزی باشد که مورد اجماع واقع شده است و برای این امر از «قاعده لطف» کمک گرفته که یک قاعده کلامی است. در غیر این صورت، برای اثبات همراهی امام با اجماع کنندگان راهی وجود ندارد. شیخ طوسی بر این باور است که هرگاه امام معصوم دارای عقیده‌ای بود غیر از آنچه دیگران باور دارند؛ اگر در بین دلایل شرعی موجود، دلیلی وجود داشت که با دیدگاه امام همسویی داشته باشد؛ در این صورت، تکلیفی متوجه امام نخواهد بود؛ ولی اگر چنین نبود، بر امام واجب است با ظهور خود، حق را بیان و یا آن را توسط کسی آشکار کند (شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۶۳۱) و در صورتی که حق را به واسطه دیگری آشکار کند، باید مقدماتی فراهم آورد تا حرف او مورد قبول دیگران قرار بگیرد؛ مثلاً علمی به او بیاموزد که دیگران از داشتن آن، بدون تعلیم امام عاجز هستند (همان، ص ۶۳۰). در واقع شیخ طوسی به وجود «ملازمه عقلی» بین اجماع شیعه و همراهی قول امام با اجماع کنندگان باور دارد. او معتقد است یکی از وظایف امام عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحِمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ حفظ شیعه از گمراهی است و لذا اگر در بین آیات قرآن و یا روایات موجود، دلیلی وجود داشت که بتوان از آن حکم شرعی واقعی را استنباط کرد، در این صورت، امر هدایت امت، تحقق یافته و وظیفه‌ای بر عهده امام نخواهد بود؛ ولی اگر چنین نبود، به ضرورت قاعده لطف - که یکی از فلسفه‌های نصب امام را بیان احکام می‌داند - امام می‌بایست حکم واقعی را



به شکلی به مردم برساند. به همین دلیل اگر علمای شیعه بر امری اجماع کنند و مخالفی هم وجود نداشته باشد، به حکم عقل کشف می‌شود که رأی امام با اجماع کنندگان هماهنگ است. در غیر این صورت، امام می‌بایست حقیقت را به شکلی آشکار سازد. اهمیت دیدگاه شیخ طوسی در این است که براساس این دیدگاه، احتمال خطا و اشتباه در این روش به صفر می‌رسد؛ زیرا ملازمه‌ای که در این روش بین اجماع علما و همراهی رأی امام با آن، وجود دارد؛ بر عقل مبتنی است و در ملازمه عقلی جای هیچ‌گونه تخلفی وجود ندارد. بنابراین، اگر اجماع تحقق یافت، بدون هیچ شک و شبهه‌ای رأی امام همان خواهد بود که مورد اجماع واقع شده است.

بررسی و نقد برداشت علما از نظریه استناد به قاعده لطف

نکته‌ای که در توضیح و سپس نقد و بررسی عقیده شیخ طوسی حائز اهمیت است، تلقی بعضی از علما از این عقیده است. وقتی به بررسی عقیده شیخ طوسی توسط این عده می‌نشینم، نکته‌ای ملاحظه می‌شود تقریباً متفاوت با آنچه گفته شد. آن‌ها در توضیح عقیده شیخ طوسی به مسئله القای خلاف توسط امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشريف بین اجماع کنندگان اشاره کرده و به شیخ طوسی نسبت می‌دهند که وی در اجماع بر این باور است که وقتی فقهای شیعه بر امر اشتباهی اجماع کنند، بر امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشريف واجب است با افکندن اختلاف بین فقها، جلو اجماع آنان را که بر خلاف واقع است، بگیرد و اصلاً علت ضعف نظریه شیخ طوسی را از همین ناحیه دانسته و به مسئله لزوم ایجاد اختلاف اشکال می‌کنند. محقق نائینی در این زمینه چنین می‌گوید:

ضعف مسلک لطف به این دلیل است که این مسلک بر این پایه استوار است که بر امام واجب است وقتی که امت بر امر خلافی اجتماع کردند، بین آن‌ها القای اختلاف کند؛ ولی این مبنا از اساس باطل است؛ زیرا آنچه بر امام واجب است، بیان احکام از راه‌های متعارف است و آن حضرت وظیفه خود را انجام داده است و اگر بعضی از احکام به دلیل بعضی مسائل از امت اسلامی پوشیده مانده است، به امام ربطی ندارد تا القای اختلاف بر او واجب باشد (خوبی، ۱۳۶۸: ج ۲، ص ۹۸).

محقق شهیر، مرحوم خوبی نیز در این زمینه بیانی شبیه بیان استاد خود محقق نائینی دارد (بهسودی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۱۳۸). شبیه این مطلب در سخنان دیگران نیز یافت می‌شود. (موسوی بجنوردی، بی‌تا: ج ۲، ص ۸۷ و روحانی، ۱۴۱۲: ج ۳، ص ۱۱۲). شاید علتی که باعث



این برداشت از سوی این عده شده است، عبارت خود شیخ طوسی در کتاب *عدة الاصول* باشد. وی در این کتاب به مسئله اظهار خلاف توسط امام عَنْكَاللَّهِ تَعَالَى وَرَحْمَةُ الشَّرِيفِ اشاره کرده و چنین می گوید: اگر قول معصوم با اجماع امت مخالف باشد، بر امام واجب است که آن را اظهار کند (شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۶۴۲)؛ ولی به نظر می رسد سخنان دیگر شیخ طوسی، به خوبی منظور وی را از وجوب اظهار مخالفت بر امام بیان می کند. منظور شیخ طوسی از لزوم اظهار و القای خلاف در این عبارت، به استناد سخنان دیگر وی لزوم بیان حکم واقعی الهی توسط امام، هنگام اجماع بر حکم مخالف با واقع است. محقق بزرگ میرزای قمی نیز به این مهم توجه کرده و در جواب کسانی که بر شیخ طوسی خرده گرفته و معتقدند برای القای خلاف بین امت، کافی است امام عَنْكَاللَّهِ تَعَالَى وَرَحْمَةُ الشَّرِيفِ عقیده خود را آشکار کند. و نیز توجه علما به این امر که این عقیده مخالف، دیدگاه امام است نیز هیچ موضوعیتی در این جا نداشته و حتی کافی است اگر مخالفت، توسط فقیهی که اصل و نسب وی معلوم است، ظاهر شود؛ و وظیفه ای متوجه امام عَنْكَاللَّهِ تَعَالَى وَرَحْمَةُ الشَّرِيفِ نخواهد بود؛ آری، به این دیدگاه چنین اشکال می کند که این ایراد وقتی بر شیخ وارد است که مبنای او را این بدانیم که چون اجماع بر خطا امر باطلی است، بر امام لازم است از آن جلوگیری کند و این امر با پیدایش یک مخالف تحقق می یابد؛ در حالی که مبنای عقیده شیخ طوسی در اجماع لطفی این است که لطف الهی که علت نصب امام است، ایجاب می کند امت را از باطل حفظ کند و این امر حاصل نمی شود، مگر به واسطه چیزی که سبب انجام دادن این کار است و از آن جا که ردع و منعی از سوی امام مشاهده نشده است؛ معلوم می شود که امام نسبت به چیزی که مورد اجماع قرار گرفته است، رضایت دارد (میرزای قمی، بی تا: ص ۳۵۳). به عبارت دیگر، آنچه شیخ طوسی در بحث اجماع لطفی به دنبال آن است، مسئله لزوم هدایت مردم به حکم واقعی توسط امام زمان عَنْكَاللَّهِ تَعَالَى وَرَحْمَةُ الشَّرِيفِ، در زمانی است که برای دستیابی مردم به حکم واقعی روزنه امیدی وجود ندارد و آن، هنگامی است که امت بر امر خطایی اجماع کنند. به همین دلیل معتقد است در این هنگام یا باید امام زمان عَنْكَاللَّهِ تَعَالَى وَرَحْمَةُ الشَّرِيفِ ظهور نماید و حکم واقعی را بیان کند و یا حکم واقعی را به شخصی بیاموزد و آن شخص نیز آن حکم را برای مردم بیان کند و از آن جا که این مقدار برای هدایت مردم کافی نیست (زیرا ممکن است سخن آن شخص مورد توجه علما و مردم قرار نگیرد) امام عَنْكَاللَّهِ تَعَالَى وَرَحْمَةُ الشَّرِيفِ می بایست به او حجت و نشانه ای عطا کند که به واسطه آن، مردم و علما سخن او را



بپذیرند.

با توجه به آنچه بیان گردید، به خوبی آشکار می‌شود که نمی‌توان از راه ایجاد تردید در مسئله القای خلاف، به عقیده شیخ طوسی درباره روش تحصیل اجماع خرده گرفت و اشکالاتی مانند این اشکال بر شیخ طوسی وارد نیست که تبلیغ احکام به طور متعارف بر امام واجب است و راهی مثل راه القای خلاف را نمی‌توان راه متعارف نامید (بهسودی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۱۳۸) و یا این اشکال که اگر به استناد قاعده لطف، القای خلاف واجب باشد، باید امام عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى حکم واقعی را به تک تک افراد ابلاغ کند؛ زیرا قاعده لطف اقتضا می‌کند که حکم برای همه افراد بیان شود (روحانی، ۱۴۱۲: ج ۳، ص ۱۱۲). زیرا مسئله اصلی شیخ طوسی، بیان احکام واقعی برای مردم است، نه مسئله القای خلاف و شکستن اجماع مخالف با واقع. بنابراین، نمی‌توان با نقض مسئله القای خلاف بر مبنای شیخ طوسی در اجماع اشکال کرد.

تحلیل صحیح استناد به قاعده لطف

با توجه به سخنان خود شیخ طوسی در کتاب عده الاصول، می‌توان مبنای او را در باب اجماع این‌گونه بیان کرد: با توجه به این که نصب امام از مصادیق لطف خداوند بر بندگان است و محور اصلی لطف نیز هدایت انسان‌ها می‌باشد؛ هر گاه در بین آیات و روایات موجود که قابل استناد هستند، چیزی وجود نداشت که امت اسلامی به واسطه آن، به حکم واقعی برسد؛ بر امام واجب است به هر شکل ممکن حقیقت را آشکار کند؛ به این صورت که یا خود ظهور کند و حق را ظاهر سازد و یا آن را به کسی بیاموزد و ترتیبی فراهم کند که سخن او مورد قبول واقع شود. در غیر این صورت، قاعده لطف، متزلزل و با چالش مواجه خواهد شد و در دو حالت ممکن است این اتفاق رخ دهد: نخست هنگامی است که بر امر خطایی اجماع حاصل شود که در این صورت، امام عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى باید به یکی از دو راهی که توضیح آن گذشت، حقیقت را آشکار کند و حالت دیگر، زمانی است که اجماع مرکب بر امور اشتباهی شکل بگیرد؛ یعنی هنگامی که امت اسلامی بر امر واحدی اجماع ندارند؛ ولی همه اقوالی که بین آن‌ها رواج دارد، اشتباه و خطا می‌باشد و شیخ طوسی، اگر چه به مورد دوم هیچ اشاره‌ای نکرده است؛ اگر مبنای او را بپذیریم، ناگزیر می‌بایست در مورد دوم، یعنی اجماع مرکب هم بپذیریم که لطف بر امام واجب خواهد بود؛ زیرا



پذیرش این مبنا که هر جا روزنه هدایتی برای مردم وجود نداشت، امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌بایست حقیقت را آشکار کند؛ مورد دوم را هم در بر می‌گیرد؛ در حالی که اگر مبنای لزوم القای خلاف را به عنوان مبنای شیخ طوسی بپذیریم؛ مورد دوم از دایره اجماع لطفی خارج است و هیچ لطفی بر امام در این حالت واجب نیست؛ زیرا در مورد دوم، خود به خود در بین امت اختلاف وجود دارد و احتیاجی نیست امام عجل الله تعالی فرجه الشریف وارد کار شود؛ مگر این‌که معتقد شویم القای خلاف در مورد دوم با ایجاد قولی متفاوت با همه اقوال موجود، تحقق می‌یابد.

دیدگاه علما درباره اجماع لطفی

عقیده شیخ طوسی، با دیدگاه مثبت عده‌ای از علما، از جمله فخرالمحققین (محمد بن حسن بن یوسف بن مطهر حلی، فرزند علامه حلی) و شهید اول و محقق ثانی^۱ روبه‌رو شده است و همچنین به عده‌ای از قدما نیز نسبت داده شده است (شیخ انصاری، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۱۹۳)؛ ولی با انتقادهای زیادی از سوی سایر علما نیز مواجه شده است. چنان‌که اشاره شد، تلقی عده‌ای از علما، از نظریه شیخ طوسی در باب اجماع لطفی، وجود شکستن اجماع و لزوم القای خلاف بوده است. از همین رو، تعدادی از اشکالات بر شکل القای خلاف از سوی امام عجل الله تعالی فرجه الشریف اشاره داشته و این مسئله را با تردید مواجه کرده است. اشکال دیگری که بر عقیده شیخ طوسی وارد کرده‌اند، وارد کردن خدشه به اصل قاعده لطف، به معنایی است که مورد نظر شیخ است. توضیح این اشکال آن است که قاعده لطف (آن‌گونه که به کار شیخ در بحث اجماع لطفی می‌آید) این است که معتقد شویم عدم انجام دادن فعلی که لطف شمرده می‌شود، از خدا قبیح، و صدور قبیح از خداوند محال است؛ در حالی که چنین نبوده و هر چیزی که از خدا صادر می‌شود، صرفاً فضل و رحمت او نسبت به بندگان است و وقتی که اصل قاعده لطف درباره خدا با مشکل روبه‌رو باشد، قطعاً درباره امام عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز سودمند نبوده و تکلیفی را به عهده آن حضرت نخواهد گذاشت (بهسودی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۱۳۸).

۱. شیخ انصاری براین باور است که این افراد، وجود حتی یک مخالف در اجماع را مضر می‌دانند و این امر کشف می‌کند که آن‌ها به نظریه شیخ طوسی در باره اجماع اعتقاد دارند (شیخ انصاری، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۱۹۶).

اشکال دیگری که بر شیخ طوسی وارد کرده‌اند، این است که آنچه بر امام واجب است، تبلیغ احکام از راه متعارف است نه از هر راه ممکن؛ و راهی مانند راه القای خلاف را نمی‌توان راه متعارف نامید (روحانی، ۱۴۱۲: ج ۳، ص ۱۱۲ و بهسودی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۱۳۸).

میرزای قمی نیز بر این باور است که بیان احکام بر امام، در صورتی واجب است که بر سر این امر مانعی وجود نداشته باشد و حکمتی باعث غیبت آن حضرت نشود. وی همچنین می‌گوید: این همان سخنی است که پیش‌تر سید مرتضی به استناد آن، وجوب اظهار حق بر امام را رد کرده بود. بنابراین، ظهور بر امام واجب نخواهد بود؛ زیرا ما خود باعث شده‌ایم امام غایب شود و هر چیزی که به این خاطر از ما فوت شود از ناحیه خودمان خواهد بود (میرزای قمی، بی‌تا: ص ۳۵۳).

مرحوم آیت‌الله خویی در جواب شیخ طوسی سخن دیگری به این مضمون ذکر می‌کند: اگر منظور شیخ طوسی این است که امام عَلَيْهِ السَّلَام به همراه القای خلاف و بیان حکم واقعی، هویت خود را نیز آشکار کرده و خود را به مردم بشناساند؛ بدون شک چنین چیزی اتفاق نخواهد افتاد و اگر منظور وی این است که امام عَلَيْهِ السَّلَام در عین حال که هویت خود را مخفی نگه می‌دارد، القای خلاف کرده و حقیقت را آشکار می‌کند؛ در این صورت، این امر فایده‌ای نخواهد داشت؛ زیرا اثری که به دنبال آن هستیم، یعنی ارشاد و هدایت بر قول مخالف حاصل نخواهد شد (بهسودی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۱۳۹).

اشکال دیگری که بر نظریه شیخ طوسی وارد کرده‌اند، این است که در خصوص این عقیده: هر گاه بین علمای شیعه بر سر التزام به یک قول اختلافی نباشد و برای آن قول هم دلیلی قابل استناد در بین دلایل موجود وجود نداشته باشد؛ کشف می‌شود که قول امام عَلَيْهِ السَّلَام، همان است که مورد توافق قرار گرفته؛ لازمه این عقیده، آن است که اگر در عصری تنها یک فقیه وجود داشت، باید قول آن فقیه حجیت داشته باشد؛ زیرا هیچ مخالفی وجود ندارد. بنابراین، کشف می‌شود که قول امام عَلَيْهِ السَّلَام، همان است که آن فقیه به آن فتوا داده است و پذیرش چنین امری ممکن نیست (همان، ص ۱۳۸).

نکته‌ای که در نقد نظریه اجماع لطفی قابل ملاحظه بوده، این است که تقریباً اکثر کسانی که با مبنای شیخ طوسی مخالفت کرده‌اند، در پاسخ وی، به این نکته پرداخته‌اند که ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام تمام احکام را از راه متعارف بیان و وظیفه خود را ادا کرده‌اند و پنهان بودن بعضی از آن‌ها به هر



دلیلی که باشد به امام ربطی نداشته و وظیفه دوباره‌ای را بر عهده آن حضرت نخواهد گذاشت (کاظمی خراسانی، ۱۴۱۶: ج ۳، ص ۱۵۰؛ بهسودی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۱۳۸ و خوبی، ۱۳۶۸: ج ۲، ص ۹۸)؛ ولی به نظر می‌رسد چندان نمی‌توان به این حرف معتقد بود؛ زیرا ائمه علیهم‌السلام هرگز مسئله‌سازی نمی‌کردند و فقط به مطالبی که از آن‌ها پرسیده می‌شد، جواب می‌دادند و قطعاً در مدت حضور امامان و همچنین در مدت غیبت صغرا که طرح سؤال از امام، ممکن بود، همه فروعات فقهی، تحقق نیافته بود تا جواب همه آن‌ها از سوی امامان بیان شده باشد و معلوم نیست کلیاتی هم که از سوی آن‌ها بیان شده - حتی اگر همه آن‌ها به دست ما رسیده باشد - جوابگوی همه فروعاتی باشد که برای جامعه پیش می‌آید. از سوی دیگر، پذیرش این ادعا که ائمه علیهم‌السلام حکم همه مسائل را - هر چند در قالب بیان کلیاتی که استنباط حکم فروعات از آن‌ها ممکن گردد - بیان کرده‌اند؛ به معنای بی‌نیازی از امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌وآخروا - حداقل - در این بعد است، یعنی جامعه اسلامی با توجه به میراث گذشته خود، در بعد هدایت تشریحی از امام و معصوم بی‌نیاز خواهد بود و این امر، با اصلی‌ترین فلسفه نصب امام که همان نیاز به هدایت تشریحی است؛ در تضاد می‌باشد و این سخن که اگر چه در بیانات امامان گذشته، حکم همه مسائل بیان شده است؛ استنباط آن‌ها به نحو ظنی بوده و احتمال خطا در آن وجود دارد و این امر مشکل بی‌نیازی از هدایت تشریحی امام را حل می‌کند؛ نیز نمی‌تواند این مشکل را حل کند و دست نیافتن به حکم واقعی به معنای کافی نبودن میراث گذشته برای استنباط حکم همه فروعات است. از این گذشته، به نظر می‌رسد روایات موجود برای استنباط همه احکام، کافی نیست و گواه درستی این سخن نیز استناد فقها به اصول عملیه به صورت وسیع و در طیف بسیار گسترده است.

با توجه به آنچه ذکر گردید، به خوبی آشکار می‌شود که نمی‌توان بر اجماع لطفی شیخ طوسی اشکال کرد که امام معصوم از قبل وظیفه خود را انجام داده و حکم همه مسائل را بیان کرده است و غیبت حضرت به خاطر ظلم ستمگران و کینه توزی دشمنان، به آن حضرت ربطی نداشته و وظیفه دوباره‌ای بر عهده آن حضرت نخواهد گذاشت.

نکته دیگری که در نقد پاسخ‌هایی که به شیخ طوسی داده شده، قابل دقت است و در این جا به اجمال به آن اشاره می‌شود؛ این است که کسانی مانند میرزای قمی و بعضی از علمای دیگر،



همه تقصیرات را متوجه مردم کرده و خود آن‌ها را باعث غیبت امام و محروم شدن‌شان از هدایت‌های آن حضرت دانسته‌اند.^۱ به همین دلیل عقیده دارند در صورتی که امت، بر خلاف هم اجماع داشته باشد، هیچ وظیفه‌ای متوجه امام عجل‌الله‌تعالی فرجه‌الشریف نخواهد بود و تنها راه برخورداری آن‌ها از هدایت‌های آن حضرت این است که علت غیبت را که در رفتار خود آنان ریشه دارد، برطرف کنند. ولی به نظر می‌رسد این سخن قابل خدشه بوده و علت غیبت فقط در خوف بر نفس خلاصه نمی‌شود، بلکه در روایات ما امور دیگری مانند امتحان مردم (صدوق، ۱۳۶۳: ص ۲۷-۲۸ و همان، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۲۴۴-۲۴۵) و یا نبودن بیعت هیچ ظالمی بر گردن آن حضرت، هنگام ظهور (صدوق، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۲۴۵)؛ نیز به عنوان فلسفه غیبت شمرده شده است. همچنین در روایات به این نکته اشاره شده که غیبت امام زمان عجل‌الله‌تعالی فرجه‌الشریف سری از اسرار الهی است که علت آن مانند غیبت سایر انبیا بعد از ظهور آشکار خواهد شد (همان، ص ۲۴۶).

همچنین در روایات وارد شده است که ظهور امام زمان عجل‌الله‌تعالی فرجه‌الشریف بعد از این که مردم نا امید شده‌اند، اتفاق خواهد افتاد (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱، ص ۳۷۰). این روایات به خوبی نشان می‌دهد که مردم، هنگام ظهور، اصولاً برای ظهور فاقد برنامه‌ریزی‌اند و اگر هم برنامه‌ای داشته‌اند، برنامه آن‌ها جواب نداده و از ظهور ناامید شده‌اند. در روایت دیگری، امام صادق علیه‌السلام مردم را از نا امید شدن از ظهور نهی کرده و به راوی فرموده است:

امیدت نسبت به آنچه به تحقق آن امید نداری، بیش‌تر باشد. موسی بن عمران به کوه طور رفت، به امید این که برای خانواده خود آتش بیاورد؛ ولی به سوی آن‌ها برگشت، در حالی که پیامبر بود. خداوند امر او را در یک شب اصلاح کرد. خداوند همین کار را درباره قائم انجام خواهد داد. امر او را در یک شب اصلاح و او را از حیرت و غیبت به نور فرج و ظهور خارج خواهد کرد (مجلسی، ۱۴۰۳: ص ۴۲).

این روایت به خوبی بر این نکته دلالت دارد که تحقق ظهور امام زمان عجل‌الله‌تعالی فرجه‌الشریف در گرو

۱. این عقیده طرفداران فراوانی دارد و از گذشته‌های دور در بین شیعه رواج داشته است (حلی، ۱۴۱۷: ص ۴۹۲) و بعضی از روایات نیز ظاهراً آن را تأیید می‌کنند، مانند روایتی که همگان را به آماده شدن برای یاری امام علیه‌السلام حتی با تهیه یک تیر فرا می‌خواند (نعمانی، ۱۴۲۲: ص ۳۳۵)؛ در عین حال، همه کسانی که به مهدویت باور دارند، چنین عقیده‌ای نداشته و امر ظهور را صرفاً به اختیار و انتخاب و عمل مردم وابسته نمی‌دانند.

برنامه‌ریزی نیست و ممکن است زمانی اتفاق بیفتد که مردم اصلاً انتظار آن را نداشته‌اند. از دیگر سو، وابستگی تحقق ظهور به تلاش مردم به برنامه‌ریزی برای آن نیازمند است و برنامه‌ریزی برای تحقق یک چیز، زمانی جواب می‌دهد که بین امور انجام شده به عنوان مقدمه تحقق آن و بین آن امر، رابطه علیت برقرار باشد و هیچ امر دیگری در تحقق آن دخیل نباشد؛ یعنی امور انجام شده، واقعاً مقدمه تحقق آن امر باشند و غیر از آن مقدمات، اراده دیگری در تحقق آن دخالت نداشته باشد؛ درحالی که هیچ کدام از این دو شرط در برنامه‌ریزی برای تحقق ظهور وجود ندارد؛ یعنی نمی‌توان یقین کرد افعالی که از سوی برنامه‌ریزان و سایر مردم، برای نزدیک شدن امر ظهور انجام می‌شود؛ واقعاً مقدمه تحقق ظهور بوده و آن را نزدیک و در دسترس قرار خواهد داد. به عبارت دیگر، کسی نمی‌تواند ادعا کند ضرورتاً بین عملی که انجام می‌دهد و حتی بین دعایی که می‌خواند و بین تحقق ظهور، «رابطه علیت» وجود داشته و عمل او یکی از مقدمات تحقق ظهور است؛ زیرا ممکن است عملی که به نظر او تحقق ظهور را نزدیک می‌کند، در واقع چنین نباشد و این احتمال در برنامه‌ریزی‌های کلان برای تحقق ظهور نیز وجود دارد و اگر چنین نیز نبوده و اشتباهی در تشخیص مقدمات صورت نگرفته باشد؛ باز هم نمی‌توان ادعا کرد ظهور نزدیک شده است؛ زیرا چنان که اشاره شد، امتحان مردم و سنجش میزان پای بندی آن‌ها به عقیده به امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در روایات به عنوان یکی از دلایل غیبت معرفی شده است و این نشان می‌دهد که نمی‌توان با برنامه‌ریزی خاص و انجام دادن بعضی کارها، ادعا کرد ظهور نزدیک شده است؛ زیرا تحقق ظهور به اراده خاص خداوند - غیر از اراده‌ای که به اراده افعال بندگان برای تحقق ظهور تعلق گرفته - نیز نیاز دارد و تحقق چنین اراده‌ای از سوی خداوند احراز نشده است. ناگفته نماند این عقیده که افعال مردم فی الجمله در تعجیل ظهور اثر دارد، قابل انکار نیست. از همین رو امر شده است که مردم برای تعجیل فرج دعا کنند (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۹۲). در غیر این صورت، این دستور لغو خواهد بود؛ ولی کسی نمی‌تواند ادعا کند که دعا و عمل من باعث تعجیل در ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف شده است.

بنابراین، نمی‌توان عملکرد مردم را تنها دلیل غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف دانست؛ چنان که نمی‌توان استمرار و طولانی شدن غیبت را تاکنون به دلیل باقی بودن خوف بر نفس و ترس از گزند دشمنان دانست (صدوق، ۱۳۶۳: ص ۴۸۰ - ۴۸۱) و چه بسا اکنون دلیلی برای خوف بر



نفس وجود نداشته و نیامدن امام عجل الله تعالی فرجه الشریف به دلایل دیگری باشد که به بعضی از آن‌ها به اجمال اشاره شد.

نقد و بررسی نظریه اجماع لطفی

به نظر می‌رسد صرف نظر از این مسئله که قاعده لطف پذیرفتنی است یا نه؛ باز هم نمی‌توان عقیده شیخ طوسی درباره اجماع را پذیرفت و این امر به این خاطر نیست که امام عجل الله تعالی فرجه الشریف همه احکام را از قبل بیان کرده و مخفی شدن بعضی از آن‌ها به امام ربطی ندارد، بلکه به این دلیل است که با مبانی غیبت همسویی ندارد؛ زیرا جوهر اصلی عقیده شیخ طوسی، بر پایه لزوم ظهور برای بیان حکم واقعی و یا آموختن آن به یک شخص و همراه کردن دلیل قانع کننده‌ای با او به منظور پذیرش سخن او از سوی سایر علما استوار است و هیچ کدام از آن‌ها با مؤلفه‌های غیبت کبری سازگاری ندارد و در صورتی پذیرفتنی است که اولاً، امر ظهور را در اختیار خود امام بدانیم و ثانیاً، بپذیریم که ارتباط رسمی با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در غیبت کبرا ممکن بوده و می‌توان از ناحیه آن حضرت، خبر رسمی آورد که البته هیچ کدام از آن‌ها قابل قبول نیست؛ زیرا نه امر ظهور در اختیار خود امام عجل الله تعالی فرجه الشریف است که هر وقت مشاهده کرد مردم به انحراف رفته‌اند، ظهور کند و نه ارتباط رسمی با آن حضرت در زمان غیبت کبرا ممکن می‌باشد، تا کسی بتواند از سوی آن امام گرامی، پیام رسمی برای مردم، آن هم در حوزه احکام بیاورد. درباره مطلب اول همین بس که بدانیم امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف برای ظهور، منتظر اجازه پروردگار است و خود آن حضرت نیز از زمان آن آگاهی ندارد؛ زیرا امر ظهور در روایات امامان معصوم عجل الله تعالی فرجه الشریف به قیامت تشبیه شده و آگاهی از زمان وقوع آن، مخصوص خداوند است (خصیبی، ۱۴۱۱: ص ۳۹۲ - ۳۹۳). ممکن است در جواب این سخن، گفته شود: عدم دخالت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در امر ظهور برای ادعای شیخ طوسی در اجماع لطفی مشکلی نخواهد داشت؛ زیرا این که گفته می‌شود اگر امت اسلامی بر امر باطلی اجماع کند، بر امام واجب است با ظهور خود حق را آشکار سازد؛ مراد این است که باید خداوند در این حالت، به امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف اجازه ظهور بدهد و در نتیجه، آن حضرت با اذن پروردگار ظهور می‌کند. به عبارت دیگر، اگر امت اسلامی بر امر باطلی اجماع کند، به ضرورت قاعده لطف، بر خداوند لازم است؛ ولی خود را آشکار کند و یا به شکل دیگری (آموختن حقیقت به شخص



دیگری و همراه کردن نشانه‌ای با او) حقیقت را ظاهر کند؛ ولی این توجیه هم نمی‌تواند مشکل را حل کند؛ زیرا خداوند حجت خود را به دلیل مسائل کوچک و پیش پا افتاده‌ای مخفی نکرده است که برای امری پیش پا افتاده ظاهر کند. به عبارت دیگر، غیبت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف دارای علل و عوامل بسیاری است که تا همه آن‌ها بر طرف نشود، ظهور ممکن نخواهد بود و تا شرایط لازم برای پیشبرد اهداف جهانی فراهم نگردد، طلوع خورشید هدایت و مهدویت امکان پذیر نمی‌باشد. مثلاً تا مردم جهان در تعیین نوع حکومت خود، همه راه‌ها را امتحان نکرده و به بن بست نرسیده باشند و آماده پذیرش سیستم حکومتی امام مهدی نگردند (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۷۲)؛ امام عجل الله تعالی فرجه الشریف ظهور نخواهد کرد و اجماع بر باطل؛ اگر چه امر مهمی است و امام وظیفه دارد (در صورت قبول این نظریه) امت را از چنین امری دور کند؛ این امر به تنهایی آن قدر اهمیت ندارد که باعث ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف شود.

از سوی دیگر، شاید بتوان از روایاتی که به توصیف آخر الزمان می‌پردازند، استفاده کرد که اجماع امت بر باطل، در زمان غیبت تحقق می‌یابد، بدون این که ظهوری را به دنبال داشته باشد؛ زیرا یکی از خصوصیات که برای آخر الزمان در این روایات به آن اشاره شده، این است که در این زمان دستورهای اسلام، ارزش معکوس و وارونه یافته (سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۱۰۳) و جای معروف و منکر در ارزش گذاری و تعهد به آن‌ها عوض شده و معروف، منکر می‌شود (حمیری، ۱۴۱۳: ص ۵۴-۵۵) و این امر حاکی از آن است که امت اسلامی به طور کلی به خطا رفته است. ممکن است اشکال شود که ارزش گذاری معکوس در آخر الزمان لزوماً به این معنا نیست که همه امت در آن زمان، دچار این انحراف شده و اجماع بر باطل و بلکه بر لزوم انجام حرام و ترک واجب تحقق یافته است؛ زیرا ممکن است عده‌ای - هر چند اندک - از این امر به دور بوده و از این انحراف مصون و محفوظ مانده باشند که در این صورت، دلیلی برای ظهور امام زمان از این جهت وجود نخواهد داشت؛ ولی به نظر می‌رسد روایاتی که اصلاحات فرهنگی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را به سان آوردن «امر جدید» و «کتاب جدید» (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۳۸۴)؛ معرفی کرده‌اند؛ این احتمال را از بین می‌برند؛ زیرا واژه «امر جدید» و «کتاب جدید» حاکی از این است که ارزش‌گذاری‌ها نزد همه، حتی علمای دین عوض شده و یا حداقل استنباط علما همواره به خطا بوده است.



دلیل دیگری که می‌توان به کمک آن، عدم وجوب اظهار حقیقت بر امام عَلَيْهِ السَّلَام را اثبات کرد؛ روایاتی است که علوم امام را عنایت و عطای خداوند به او دانسته و تعلیم آن‌ها را به مردم واجب و ضروری نمی‌دانند. چنان‌که زراره نقل می‌کند:

از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام درباره آیه مبارکه: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۴۳)؛ سؤال کردم که: آیا شما کسانی هستید که مورد سؤال [مسئول] قرار می‌گیرد؟ فرمود: «بله» پرسیدم: و ما هم باید سؤال کننده باشیم؟ فرمود: «بله» پرسیدم: پس بر ما واجب است که مطالب خود را از شما بپرسیم؟ فرمود: «بله» پرسیدم: و بر شما هم واجب است که به سؤال‌های ما پاسخ دهید؟ فرمود: «نه، بلکه این امر به اختیار ما گذاشته شده است؛ اگر خواستیم جواب می‌دهیم و اگر نخواستیم جواب نمی‌دهیم.» سپس این آیه مذکور را تلاوت کرد: این عطای ما است پس منت بگذار و عطا کن یا امساک و خود داری کن، بدون این که حساب پس بدهی (صفا، ۱۳۶۲: ص ۶۲).

از امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام نیز این مسئله نقل شده است (شیخ کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱، ص ۲۱۰-۲۱۱).

اظهار حق در زمان غیبت به شیوه دوم - یعنی اظهار حقیقت برای مردم به واسطه شخصی مطمئن و همراه کردن نشانه‌ای با او - هم ممکن نیست؛ زیرا یکی از خصوصیات غیبت کبرا این است که باب ارتباط رسمی با امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام در این زمان بسته بوده و هیچ کس نمی‌تواند برای مردم پیام رسمی از سوی آن حضرت بیاورد؛ زیرا زمانه غیبت کبرا در روایت به عنوان زمانه «غیبت تامه» (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۳۹۵)؛ معرفی شده است و غیبت تامه در مقابل «غیبت ناقصه» است که غیبت ناقصه خصوصیت دوران غیبت صغرا می‌باشد و آنچه غیبت صغرا را ناقصه می‌کرد، امکان ارتباط رسمی با امام عَلَيْهِ السَّلَام در این دوران است و تامه بودن غیبت کبرا به این معنا است که ارتباط رسمی با امام و خبر آوردن از سوی آن حضرت ممکن نبوده و با لوازم این بخش از غیبت، سازگاری ندارد. همچنین در بعضی از روایات، از عصر غیبت، به عنوان عصری که خبری از امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام به مردم نمی‌رسد و به اصطلاح خبر آن حضرت، قطع می‌شود، یاد شده است (صدوق، ۱۳۶۳: ص ۵۱۲).

با توجه به آنچه گفته شد، به خوبی روشن می‌شود که هیچ‌یک از دو امری که پذیرش اجماع لطفی به آن دو مشروط است، درست نیست و نظریه اجماع لطفی با مشکل مواجه می‌باشد و لذا قابل پذیرفتن نیست.



نتیجه گیری

براساس مطالبی که در این پژوهش مستنداً عنوان شد، نمی‌توان به کمک راهی که شیخ طوسی برای اصالت بخشیدن به اجماع و کشف قول معصوم طی کرده؛ یعنی کمک گرفتن از قاعده لطف؛ مشکل هدایت تشریحی در عصر عبیت کبرا را حل کرد و اجماع لطفی نمی‌تواند برای کشف قول معصوم در این عصر مستند مناسبی باشد.



منابع

قرآن کریم.

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق). *کفایة الأصول*، قم، مؤسسه آل البيت علیہ السلام الاحیاء التراث.
۲. آمدی، علی بن محمد (۱۴۰۲ق). *الإحكام في اصول الاحكام*، چاپ دوم، تحقیق: عبد الرزاق عقیفی، بی جا، المكتب الاسلامی.
۳. انصاری، مرتضی (۱۴۱۹ق). *فرائد الأصول*، چاپ اول، تحقیق: لجنه تحقیق تراث الشیخ الاعظم، قم، مجمع الفکر العالمی.
۴. بهسودی، سید محمدسرور (۱۴۱۷ق). *مصباح الأصول*، (تقریر درس آیت الله خویی)، چاپ پنجم، قم، مکتبه الداوری.
۵. جوهری، اسماعیل حماد (۱۹۵۶م). *الصحاح*، چاپ اول، بیروت، دارالعلم.
۶. حجتی بروجردی، بهاء الدین (۱۴۱۲ق). *حاشیه علی الكفایة*، قم، انصاریان.
۷. حکیم، سید محمدتقی (۱۹۷۹م). *الأصول العامة للفقہ المقارن*، چاپ دوم، قم، آل البيت علیہ السلام.
۸. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق). *كشف المراد في شرح تجرید الاعتقاد*، چاپ هفتم، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۹. حمیری قمی، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق). *قرب الاسناد*، چاپ اول، تحقیق: مؤسسه آل البيت علیہ السلام، قم، آل البيت علیہ السلام.
۱۰. خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۱ق). *الهدایة الكبرى*، چاپ چهارم، بیروت، مؤسسه البلاغ.
۱۱. خمینی، روح الله (۱۳۶۷). *تهذیب الأصول*، (تقریر سبحانی)، چاپ سوم، قم، دارالفکر.
۱۲. خویی، ابوالقاسم (۱۳۶۸). *أجود التقريرات*، (تقریر درس نائینی)، چاپ دوم، قم، انتشارات مصطفوی.
۱۳. روحانی، سید محمد صادق (۱۴۱۲ق). *زیادة الأصول*، چاپ اول، بی جا، مدرسة الامام الصادق.
۱۴. صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵). *علل الشرائع*، تحقیق: سید محمد صادق بحرالعلوم، نجف اشرف، المکتبه الحیدریة.
۱۵. _____ (۱۳۶۳). *کمال الدین وتمام النعمة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۶. الصفار، محمد بن الحسن (۱۳۶۲). *بصائر الدرجات*، تحقیق: حسن کوچه باغی، تهران، علمی.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق) *عدة الاصول*، چاپ اول، تحقیق: محمدرضا انصاری، قم، بی نا.



۱۸. _____ (۱۴۱۱ق). *الغيبية*، چاپ اول، تحقيق: عبدالله تهراني و احمد على، قم، مؤسسه معارف اسلامي.
۱۹. غزالي، محمد بن محمد (۱۴۱۷ق). *المستصفي تحقيق: محمد عبدالسلام*، بيروت، دارالكتب العلمية.
۲۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۲ق). *المحصل*، چاپ دوم، تحقيق: طه جابر، بيروت، مؤسسة الرسالة. <http://dl.islamicdoc.com/site/catalogue/457403>
۲۱. كاشاني، ابوبكر بن مسعود (بی تا). *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، بيروت، دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
۲۲. كليني، محمد بن يعقوب (۱۳۶۳). *الكافي*، چاپ پنجم، تحقيق: على أكبر غفاري، تهران، دار الكتب الإسلامية.
۲۳. كاظمي خراساني، محمد علي (۱۴۱۶ق). *فوائد الأصول*، چاپ اول، تحقيق: سيد علي جمال اشرف الحسيني، بی جا، دارالاسوة.
۲۴. مجلسي، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، چاپ سوم، بيروت، دار احیاء التراث العربي.
۲۵. مظفر، محمدرضا (بی تا). *أصول الفقه*، بی جا، جامعه مدرسین.
۲۶. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق). *الإرشاد*، چاپ دوم، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليه السلام، بيروت، دارالمفید.
۲۷. موسوی بجنوردی، حسن بن علی اصغر (بی تا). *منتهی الآمال*، بی جا، بی تا.
۲۸. میرزای قمی، ابوالقاسم (بی تا). *قوانین الأصول*، چاپ سنگی، بی تا، بی جا.
۲۹. نعمانی، ابن ابی زینب (۱۴۲۲ق). *الغيبية*، چاپ اول، قم، انوار الهدی.
۳۰. هیثمی، علی بن ابوبکر (۱۴۰۸ق). *مجمع الزوائد*، بيروت، دارالكتب العلمية.