جبر ضعف روایات به شهرت

آهنگران، محمدرسول

چکیده:

یک روایت ممکن است به خاطر داشتن ضعف، قابلیت اعتماد برای صدور حکم بر طبق آن را نداشته باشد که این ضعف یا در ناحیه سند آن است و یا دلالت.

خبر ضعیف به دلیل یکی از دو مورد فوق، اگر این امتیاز را پیدا کرد که مشهور فقهاء بر طبق آن عمل کردند، آیا این عمل فقهاء موجب می‏شود تا ضعف در ناحیه سند یا دلالت جبران شود و بسان یک دلیل معتبر مورد استناد قرار گیرد؟این مقاله به بررسی جابر بودن یا نبودن شهرت روایت می‏پردازد.

کلید واژه‏ها:شهرت، شهرت عملی، جبر، جابر، منجبر، انجبار، ضعف سند، ضعف دلالت.

مقدّمه:

روایات نقل شده از ائمه معصومین(ع)گاه از جهت سند و گاه از جهت دلالت دارای ضعف و اشکال بوده و نمی‏توان بر آن اعتماد نمود ولی برخی از آنها با وجود مشکل یاد شده مبنای فتوای فقهای مشهور قرار گرفته است.

حال سؤال این است که آیا عمل و فتوای مشهور فقها بر طبق روایت ضعیف موجب می‏شود که ضعف آن نادیده انگاشته شود و بتوان بدان استناد نمود.

این مقاله عهده‏دار طرح کلیه دلائلی است که به طور پراکنده در کتب فقهی و اصولی برای اثبات این مدعا وجود دارد و یا می‏تواند به عنوان دلیل مطرح شود و سپس هر یک را مورد نقادی قرار خواهد داد.

الف)جبر ضعف سند:

ادله جبر ضعف سند به قرار زیر است:

1-دلیل اول:

دلیل اول اینکه اگر خبری ضعیف در نزد فقهاء مورد عمل و افتاء قرار گیرد موجب می‏شود که ظن به صدق راوی پیدا شود:

«و اما الخبر الضعیف فذهب الاکثر الی منع العمل به مطلقا للامر بالتثبت عند اخبار الفاسق الموجب لردّه و اجازه آخرون و هم جماعة کثیرة منهم من ذکرناه مع اعتضاده بالشهرة روایة بان یکثر تدوینها و روایتها بلفظ واحد او الفاظ متغایرة متقاربة المعنی او افتی بمضمونها فی کتب الفقه لقوة الظن بصدق الراوی فی جانب الشهرة و ان ضعف الطریق، فان الطریق الضعیف قد یثبت الخبر مع اشتهار مضمونه کما یعلم مذهب الفرق الاسلامیة کقول ابی حنیفة و الشافعی و مالک و احمد باخبار اهلها مع الحکم بضعفهم عندنا و ان لم یبلغوا حدّ التواتر و بهذا اعتذر للشیخ فی عمله بالخبر الضّعیف و هذه حجّة من عمل بالموثّق ایضا بطریق اولی» (مجاهد طباطبائی، بی‏تا، ص 505).

از این گفتار چند مطلب استفاده می‏شود:

1-قائلین به عدم حجیت خبر ضعیف مطلقا چه مورد عمل فقهاء باشد و چه نباشد اکثریت را تشکیل می‏دهند، هر چند قائلین به مقوله جبر ضعف سند هم عده زیادی هستند ولی بر اساس این اظهار نظر قول کسانی که این نظریه را قبول نکردند سخن اکثریت می‏باشد.

2-بحث از جبر اختصاص به شهرت عملی ندارد بلکه جابریّت شهرت روائی هم مورد بحث است، پس اینکه برخی اعاظم نظیر مرحوم آقا ضیا فرمودند که فقط شهرت عملی است که جابر بودن آن از برای خبر ضعیف مورد بحث است، با این ادعای مرحوم شهید ثانی سازگار نیست.(کرباسی، 1411 ق، ج 3، ص 176)

3-مرحوم شیخ به مقوله جبر ضعف سند قائل بوده است.

4-شهرت از آن جهت موجب جبر می‏شود که موجب تقویت مظنّه به صدق راوی می‏گردد.

اشکال بر دلیل اول:

اما مقصود از کسانی که این دلیل را مطرح کردند چیست؟و این چه معنی دارد که مفید ظن بودن دلیل بر نظریه جبر مطرح شود و یا بالاتر از آن اصل بر حجیت هر ظنی دانسته شود(مجاهد طباطبائی، بیتا، ص 505)با وجودی که نصّ قرآن کریم است که ظنّ مغنی از حقّ نیست؟احتمال دارد که مقصود این عده بنابر انسداد باشد که اگر نظریه انسداد با تمامیت مقدمات آن پذیرفته شود، هر ظنّی حجّت می‏شود و اگر مقصود ایشان این باشد، جواب آن روشن است، چون فرض کلام در صورت انفتاح باب علم و علمی است و در فرض انسداد تمامیت این دعوی به دون هیچ تأملّی، قابل اذعان است و شاید هم مقصود ایشان این باشد که در فرض مزبور اطمینان حاصل می‏شود و مقصود از ظن همان اطمینان است که از آن به علم عادی تعبیر می‏شود و اگر مقصود این باشد بطلان آن خواهد آمد.

2-دلیل دوم:

دومین دلیل را صاحب کفایه(ره)مطرح نموده است.ایشان اینگونه وارد بحث می‏شود که گاه ظن طوری است که دلیل بر عدم اعتبار آن بالخصوص قائم شده و گاه به گونه‏ای است که دلیل خاصی بر عدم اعتبارش قائم نشده است.قسم اول که دلیل خاص بر عدم اعتبار قائم شده مثل ظنّ حاصل از قیاس که این ظن از منظر شارع مقدس بدون اثر است و هیچ تأثیری در احکام شرعی از برای آن نخواهد بود.نه جابر می‏تواند باشد و نه موهن و کاسر.اما ظنی که دلیل خاص بر عدم اعتبارش قائم نشده بلکه به دلیل عام نظیر آیات ناهیه از عمل به ظن از اعتبار ساقط است، اثر جابریت از برای ضعف سند را دارد، هر چند آثار دیگر نظیر جبر دلالت و یا موهنیّت و یا مرجحیّت را چنانکه بعد خواهد آمد دارا نیست و اما اینکه چرا ظنّ خارجی‏ای که دلیل خاص بر عدم اعتبار آن قائم نشده جبران کننده ضعف سند است(مانند شهرت که دلیل خاص بر عدم اعتبارش قائم نشده)، اینکه این نوع ظن چه به صدور تعلق بگیرد و چه به مضمون، در هر دو صورت خبر ضعیف السند را مشمول دلیل حجیت می‏کند، چرا که مستفاد از ادله اعتبار خبر واحد این است که خبر باید به نحوی باشد تا مشمول دلیل حجّیّت باشد و آن زمانی است که خبر موثوق الصدور باشد که اگر خبر موثوق الصدور بود، ادله اعتبار خبر آن را حجت می‏کند و بدان اعتبار می‏بخشد و ظن خارجی هم(مانند شهرت)موجب می‏شود تا وثوق به صدور خبر حاصل شود(خراسانی، بی‏تا، ج 2، ص 203).

اشکال بر استدلال محقق خراسانی:

از کلام ایشان یک حکم کلی استفاده می‏شود که به طور کلی ظنّ خارجی موجب قرار گرفتن خبر تحت عنوان موثوق الصدور می‏شود.اشکال وارد بر محقق خراسانی بی‏دلیل بودن این ادّغاست.به چه دلیل همیشه ظن خارجی موجب می‏شود که نسبت به یک خبر ضعیف السند وثوق و اطمینان شخصی حاصل شود و اگر مقصود حصول ظن نوعی است که دلیلی بر حجیت ظن نوعی قائم نشده است.بعلاوه اینکه ظن چه به دلیل عام و چه به دلیل خاص وقتی ممنوع شد و اتباع از آن جائز شمرده نشد، چه فرقی میان این دو ظن وجود دارد و اینکه ایشان فرق گذاشتند، بین ظنّی که دلیل عام بر عدم اعتبار آن قائم شده و ظنّی که دلیل خاص بر عدم اعتبار آن وجود دارد، صحیح به نظر نمی‏رسد.

3-دلیل سوم:

دلیل سوم را علامه نائینی مطرح فرموده که نخست بخش مهم کلام ایشان نقل و سپس با توضیح مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت:

«اما الشهرة الروائیة فلا ریب ان کثرة روایة اصحاب الائمة(ع)لروایة معینة و لو کان فی سندها من لا یوثق به یوجب الظن الاطمئنانیّ باحتفافها بقرینة اوجبت اشتهارها بین الاصحاب‏ لقرب عهدهم من زمان صدورها فیکشف ذلک عن تثبتهم فیها و وقوفهم علی ما یوجب اطمئنان النفس بصدورها و حینئذ فالشهرة الروائیة توجب دخول الخبر الضعیف الغیر الموثوق بصدوره فی نفسه فی الخبر الموثوق بصدوره فیکون بذلک حجة.نعم شهرة الروایة بین المتأخرین البعیدین عن عصر الصدور لا یکشف عن ذلک و لا یدخل الروایة بها فی موضوع الحجیة و لذا قیّدنا الشهرة الجابرة بکونها بین القدماء مع کون الروایة ضعیفة فی نفسها فیکشف بحسب العادة عن اطّلاعهم علی قرائن فیها اوجبت اطمئنانهم بصدورها حتی صارت مدرکا لفتواهم فلا محالة تکون الروایة بذلک داخلة فیما یوثق بصدور فیشملها دلیل الحجیة. نعم الشهرة المطابقیة و لو کانت من القدماء او الشهرة الاستنادیة من المتأخرین البعیدین عصرهم عن عصر الصدور بحیث یبعد عادة اطّلاعهم علی قرائن موجبة للاطمئنان بالصّدور و ان کانوا بحسب النظر ادقّ من القدماء خصوصا الطبقة الوسطی منهم قدس سرّهم لا توجب دخول الروایة فیما یوثق بصدوره حتی یشملها دلیل الحجیة اذ غایة ما یحصل من الشهرة هو الظن بمطابقة مضمون الروایة للحکم الواقعی و این ذلک من الوثوق بصدور الروایة الذی هو موضوع دلیل الحجیة»(خوئی، 1933 م، ج 2، ص:160-159).

ترجمه:شهرت روائی جابر ضعف سند است و دلیل بر آن این است که شهرت اگر در بین قدماء بود، کاشف است از وجود قرینه‏ای که آن قرینه موجب وثوق به صدور می‏شود، پس شهرت روائی مستلزم جبر ضعف سند روایت ضعیف السند است و همچنین است شهرت استنادی که اگر قدماء استنادی به یک روایت بنمایند، چون آنها نزدیک عصر معصومین(ع)می‏زیستند، کشف از قرینه‏ای می‏شود که آن قرینه محصّل اعتماد ایشان به صدور شده ولی شهرت فتوائی اثری ندارد.نه خودش اعتباری دارد و نه کاشف از قرینه‏ای است که موجب اطمینان در نزد قدماء اصحاب باشد.اشکالی در اینجا وجود دارد و آن این که شهرت روائی هر چند معقول است ولی شهرت استنادی در مورد قدماء تعقل نمی‏شود، چرا که روش قدماء استدلال نبوده و استدلال در میان متأخرین شایع شده که از زمان شیخ طوسی به بعد روش استدلالی معمول گردید و متون قدما خالی از استدلال بوده پس شهرت استنادی و استدلالی قابل تحقق نیست و تنها شهرت استنادی در میان متأخرین امکان‏پذیر است که آن هم مفید نیست.چون کاشف از قرینه‏ای نیست و تنها شهرت قدمائی اگر استنادی باشد مفید است.

پاسخ اشکال این است که اگر حکمی برخلاف اصل و قاعده باشد و قدماء اصحاب فتوی داده باشند و در مورد هم روایت ضعیفی باشد، قطعا آن فتوی مستند به همین روایت است و احتمال خلاف غیر عقلانی است، چون فتوائی داده شده و برخلاف اصل هم هست و فقط فتوی با آن روایت ضعیفة السند توافق دارد که اگر قائل به استناد نشویم، لازم می‏آید فتوای قدماء-که برخلاف اصل است-بدون دلیل باشد، پس شهرت استنادی معقول بوده و در مورد قدماء هم امکان‏پذیر است.

اشکال بر کلام محقق نائینی

به جز اشکالی که می‏توان بر فرمایش ایشان در باب شهرت روائی وارد نمود و آن اینکه صرف نقل هر چند به نحو متعدد دلیل بر تمامیت آن روایت نزد ایشان نیست، بلکه در مواردی نظیر کار علامه مجلسی سعی در حفظ احادیث داشتند و چه بسا نقل آنها در مورد یک روایت صرفا به خاطر حفظ آن روایت و جلوگیری از تضییع آن بوده، نه آنکه روایت مورد قبول ایشان است.از این اشکال هم که بگذریم، اشکال دیگری وجود دارد و آن اینکه اگر هم شهرت روائی قدمائی و یا شهرت استنادی قدمائی کاشف از وجود قرینه‏ای باشد، از کجا می‏توان ثابت کرد که آن قرینه حتما اگر به ما می‏رسید، در نظر ما نیز قرینیّت داشته، چنانکه مرحوم شیخ طوسی در مورد وجود قرائن و نحوه تأثیر آن که موجب می‏شود علم به یک خبر پیدا شود، می‏فرماید:

«و القرائن اشیاء کثیرة منها ان تکون مطابقة لادلة العقل و مقتضاه و...»(طوسی، 1406 ق، ج 1، ص 4 و 3)

ترجمه:قرائن زیادی بر اعتبار روایت وجود دارد، که یکی از آن قرائن عبارت است از مطابقت آن با عقل.در مورد همین قرینه مرحوم شیخ طوسی اختلافی را بین علماء نقل می‏نماید: «منها ان تکون موافقة لادلة العقل و ما اقتضاه لان الاشیاء فی العقل اذا کانت اما علی الحظر او الاباحة علی مذهب قوم او الوقف علی ما نذهب الیه فمتی ورد الخبر...»(طوسی، 1312، ج 1، ص 54)

ترجمه:یکی از قرائن که بر صدق قرائن دلالت دارد، موافقت روایت است با عقل ولی اینکه حکم عقل عبارت است از منع و یا اباحة و یا توقف، اختلاف وجود دارد.

پس با این اختلاف که مثلا در مورد این قرینه وجود دارد، چگونه کسی که مبنایش با مرحوم شیخ در مورد دلیل عقلی یکسان نیست، بر اصل اینکه نقل او یا استناد وی متکی بر قرینه‏ای است می‏تواند نظر شیخ را بپذیرد، چون هر چند قرینه‏ای مورد اعتماد مرحوم شیخ بوده ولی این قرینه در نزد همگان قرینیت نداشته و یا اجماع فرقه را نیز که مرحوم شیخ به عنوان قرینه می‏داند، با نپذیرفتن مبنای مرحوم شیخ در باب اجماع که متکی بر قاعده لطف است، چگونه می‏توان بر قرائن مرحوم شیخ اعتماد کرد و یا حتی موافقت با کتاب و سنت که چه بسا استظهاری که ایشان از کتاب یا سنت نموده-اگر معلوم شود-موافق با استظهار در نزد ما نباشد.

مرحوم علامه وحید بهبهانی در مورد اینکه هر آنچه که در نزد قدماء قطعی الصدور است معلوم نیست که در نزد دیگران هم هم همینطور باشد می‏فرماید:

«علی انا لو سلّمنا کون الصحیح عند القدماء بمعنی القطعی الصدور لکن نقول لا یستلزم قطعهم حصول القطع لغیرهم و هذا فی غایة الظهور و سیّما مع ملاحظة ما صدر من الشیخ و غیره من الغفلات و الاشتباهات و وقع منهم الاضطرابات فی المقامات و خصوصا مع ملاحظة ما اشرنا الیه آنفا من الشیخ و غیره من قطعیة الخبر اذا کان له شاهد من الکتاب و غیره»(وحید بهبهانی، 1416 ق، ص 174)

ترجمه:اگر بپذیریم که روایت صحیح نزد قدما عبارت است از قطعی الصدور، اما ملازمه‏ای وجود ندارد که هر آنچه نزد آنها صحیح است، نزد ما نیز صحیح باشد.و این امر کاملا واضح است، مخصوصا با ملاحظه اشتباهات و غفلتهایی که از آنها صورت گرفته است.

چنانکه در مورد قرینیت مطابقت با کتاب و سنت، ضمن آنکه از سید مرتضی نیز مطلبی را نقل می‏کند، می‏فرماید:

«و ممّا یدل علیه ان الحدیث الذی له شاهد من الکتاب و السنة مثلا کان عند القدماء صحیحا قطعا و لا خفاء فیه مع انه بمجرّد ذالک لا یقطع بالصدور»(وحید بهبهانی، پیشین، ص 170)

ترجمه:اگر حدیثی از قرآن و سنّت شاهد داشت و میان آنها هماهنگی بود، این چنین حدیثی در نزد قدما صحیح تلقی می‏شود، حال آنکه به صرف مطابقت و وجود شاهد مزبور، قطع به صدور و روایت پیدا نمی‏شود.

و به عنوان شاهدی دیگر بر اینکه هر آنچه نزد قدماء قطعی بود، معلوم نیست نزد ما هم قطعی باشد، هر چند یقینا بپذیریم که نقل و استناد ایشان متّکی بر قرائنی بوده، اختلافی است که در میان خود آنها وجود دارد و ایشان چنان نبودند که بر یک رأی در همه فتاوی و روایات متفق القول باشند:

«و هذا مع مشاهدة شدّة الاختلاف بینهم فی تصحیح الاحادیث و تضعیفها بل نقول هؤلاء مع معرفتهم باحوال الاحادیث و مهارتهم فیها و قرب عهدهم بها کثیرا ما یضعّف کل واحد منه الاحادیث التی صحّحها الاخر فاذا کان هؤلاء هکذا حالهم فکیف یحصل لنا فی امثال زماننا القطع بصدور الاحادیث»(وحید بهبهانی، پیشین، ص 174).

ترجمه:به علاوه اینکه بین قدماء اختلاف زیادی در مورد تصحیح و تضعیف روایات وجود دارد و چه بسیارند از احادیثی که از سوی برخی از ایشان صحیح تلقی شده ولی برخی دیگر آن را ضعیف می‏پندارند.و اگر آن زمان این‏گونه بود، دیگر در این زمان چگونه قطع به صدور حاصل می‏شود.

بعد استشهاد به کتاب کافی می‏شود که مرحوم کلینی با وجودی که کتاب کافی را در مدت بیست سال با اعمال دقت و صرف زحمت فراوان تألیف نمود و مسافرتهای زیادی کرد تا جمیع احادیث معتبر را جمع‏آوری کند و با قرب عهدی که به اصول اربع مائة داشته و ارتباطی که با نواب خاصه حضرت حجت(عج)برای وی بوده، با این وجود همه احادیثی که مشایخ دیگر نقل کردند را نقل نمی‏کند.نیز مرحوم صدوق رحمه اللّه همه آنچه را که مرحوم کلینی رحمة اللّه و شیخ و غیر ایشان نقل کردند، نقل ننموده و راضی نشده که کتاب فقیه وی به عنوان تکمله‏ای برای کتاب کافی مرحوم کلینی باشد، به علاوه اینکه در مواردی تصریح به این امر می‏کند که همه آنچه مرحوم کلینی آورده مورد عمل و فتوی نمی‏تواند باشد، برای نمونه:

«قال(مرحوم صدوق)فی باب الرجلین یوصی الیهما فینفرد کل واحد منهما نصف الترکة بما هذا لفظه:و فی کتاب محمد بن یعقوب الکلینی عن احمد بن محمد و نقل الحدیث الی آخره ثم قال:لست افتی بهذا الحدیث بل افتی بما عندی بخط الحسن بن علی(ع)و لو صحّ الخبران جمیعا لکان الواجب الاخذ بقول الاخیر...»(وحید بهبهانی، پیشین، ص 175)

و یا در موارد زیادی مرحوم شیخ بر مرحوم صدوق و مرحوم کلینی رحمة اللّه خدشه و اشکال می‏کند که از آن دسته روایات زیر است و چنانکه در نقل ذیل هم معلوم می‏شود با وجودی که روایت مزبور در نزد مرحوم کلینی قطعی الصدور است و با همه تأکیداتی که در صحت آن می‏نماید، مرحوم شیخ طوسی بر ایشان خرده می‏گیرد و اشکال می‏نماید:

«الکلینی رحمه اللّه فی کتاب الصوم قال:باب نادر و ذکر الاحادیث الدالة علی ان شهر رمضان لا ینقص ابدا مثل روایة حذیفة بطریقین عن الصادق(ع)و روایته عن معاذ بن کثیر عنه(ع)و روایة محمد بن اسماعیل عن بعض اصحابه عنه(ع)...و الصدوق فی کتاب الصوم فی باب النوادر اورد هذه الاحادیث الا انه اورد بدل محمد بن اسماعیل عن بعض اصحابه روایة محمد بن اسماعیل عن محمد بن یعقوب عن شعیب عنه(ع)و هما متغایران و متنهما متقاربان و لا یبعد ان یکونا واحدین ثم قال:من خالف هذه الاخبار و ذهب الی الاخبار الموافقة للعامة اتّقی منه کما یتقی من العامة الی آخر ما قال فتکون هذه الاخبار صحاحا عنده بمقتضی ما ذکره فی المقام...و الحال ان الشیخ رحمه اللّه بالغ فی الطعن علی هذه الاخبار فی کتابه جمیعا...»(وحید بهبهانی، پیشین، ص 180)

و یا مرحوم مفید نیز بر این اخبار و کسی که بر اساس آن حکم به ناقص بودن ماه‏ رمضان کمتر از 30 روز کند نیز اشکال می‏گیرد و می‏فرماید:

«و قال المفید فی رسالته فی الرّد علی الصدوق:فامّا ما یتعلّق به اصحاب العدد من ان شهر رمضان لا یکون اقل من ثلاثین یوما فهی احادیث شاذة قد طعن نقلة الاثار من الشیعة فی سندها و هی مثبتة فی کتب الصیام فی ابواب النوادر و النوادر هی التی لا عمل علیها و انا اذکر جملة ما جاءت به الاحادیث الشاذة و ابیّن عن خللها و فساد التعلق بها فی خلاف الکافّة ان شاء...فمن ذلک حدیث...»(وحید بهبهانی، پیشین، ص 181).

و مرحوم شیخ مفید سخت بر استدلال به روایاتی که مورد استناد و تعرض صدوق و کلینی است، اشکال می‏نماید.

و یا روایت دالّ بر سهو پیامبر مکرم اسلام(ص)که هم مرحوم کلینی و هم مرحوم صدوق آن روایت را نقل کرد:

«فمن ذلک حدیث سهو النبی(ص)الذی رواه الکلینی و الصدوق رحمه اللّه مع مبالغته فی تصحیحه کما یظهر من الفقیه و اصراره فیه و تشنیعه علی من تأمل فیه و کذا شیخه ابن الولید و الشیخ بعد ان اورد الروایة المتضمنة لان رسول اللّه(ص)لم یسجد سجدتی السهو قط، قال:الذی افتی به ما تضمنّه هذا الخبر فامّا الاخبار التی قدمناها من انّ ما تتضمنّه من الاحکام معمول بها علی ما بینّاه»(وحید بهبهانی، پیشین، ص 184-183)

و مرحوم سید مرتضی و یا شیخ در رساله‏ای سخت بر نظریه سهو النبی(ص)خرده گرفته و ناقلان آن احادیث را از ناصبه و مقلده شمردند و بعد از نقل اخبار مربوطه اظهار نمودند که:

«من الاخبار الآحاد التی لا تثمر علما و لا توجب عملا و من عمل علی شی‏ء منها فعلی الظن یعتمد فی عمله بهادون الیقین و نهی اللّه تعالی عن العمل علی الظن فی الدین...» (وحید بهبهانی، پیشین، ص 184).

و همچنین است خرده‏گیرهای مرحوم شیخ طوسی بر مراسیل و خبرهای مرسلی که جماعتی که اجماع است بر تصحیح اخبار از آنها-نظیر ابن ابی عمیر و یا عبد اللّه بن مغیره-ناقل آنند. و نیز عدم تصحیح اخبار ابن ولید نسبت به آنچه که محمد بن عیسی از یونس متفردا نقل می‏کند و ظاهر از اقوال رجالیون و جناب شیخ این است که این از مختصات اوست و یا در ترجمه احمد بن عمر حلال مرحوم شیخ اصل او را نادرست دانست، در حالی که دیگران مثل نجاشی چنین خدشه ننمودند و یا در مورد زید زرّاد مرحوم صدوق اصل او را مجعول و موضوع معرفی می‏کند و نیز اصل زید نرسی در حالی که اصل زید نرسی را ابن غضائری مروی از ابن ابی عمیر دانسته و نسبت وضع مرحوم صدوق را غلط و اشتباه می‏خواند.

پس اولا این چنین نیست که اگر هم بپذیریم، قطعا عمل قدما و انقل ایشان کاشف از قرینه‏ای است، حتما اگر آن قرینه به ما می‏رسید، نزد ما هم قرینیت داشت، چنانکه به برخی از قرائن اشاره شد و طی آن معلوم گردید که همه قرائن موجود در اختیار و استناد قدما اینگونه نیست که نزد همگان قرینیت داشته باشد و شاهد بر این ادعا اختلافی است که میان خود ایشان است که روایات بسیاری را برخی تصحیح نمودند و در حکم به صحت آن راه مبالغه را در پیش گرفتند ولی در نظر برخی دیگر از خود قدما در مورد آن روایات حکم به جعلی و نادرست بودن صادر شد و این بدان معنا است که دسته اول روایات مورد قبول را موافق قرائن نظیر عقل و کتاب و سنت و یا اجماع دانستند ولی دسته دوم آن روایات مردود از نظر را، در مخالفت با آن قرائن دیدند.پس با این اختلاف و عدم تسالمی که بین خود قدماء هست که یکی روایتی را می‏پذیرد و در مورد آن مبالغه می‏کند که صحت روایت مزبور قابل خدشه نیست ولی دیگری از خود ایشان آن را مردود و مجعول می‏داند و یا یکی از ایشان رجال حدیثی را توثیق ولی دیگری بر اساس قرائنی حکم به تفسیق و کاذب بودن او صادر می‏کند و یا در نظر یکی از ایشان کتابی صحیح ولی دیگری آن کتاب حدیثی را موضوع و مجعول می‏خواند پس با توجه به این امور چگونه می‏توان حکم کرد که اگر هم با عمل قدما کشف از وجود قرینه‏ای بشود، آن قرینه اگر به ما می‏رسید ایرادی نداشت و قرینیت آن در نزد ما تمام و بی‏کم و کاست بود.

مرحوم کاشف الغطاء نیز بر این مطلب صحّه گذارده و اظهار می‏دارد که معلوم بودن‏ حدیثی در نزد قدما باعث نمی‏شود که نزد ما هم معلوم تلقی شود.(کاشف الغطاء، بی‏تا، ص 40) (1)

بی‏مناسبت نیست اگر ذیلا به نقل احادیثی پرداخته شود که گویای جعل و دسّ در کتب حدیثی شیعه از سوی مخالفین است که با ملاحظه این روایت و استفاده و تذییلی که از مرحوم علامه وحید بهبهانی نقل می‏گردد معلوم می‏شود که با وجود زیادی اخبار مجعوله و نشر اکاذیب حتی در قالب روایت مشهور، اعتماد بر اینکه روایتی صرفا شهرت پیدا کرد، شایسته نیست.

(1)-«...و اما من جهة القرائن فهی غیر مفیدة للعلم لکثرة الکذابة علی نبیّنا و ائمتنا کما روی عنهم و ا ختلاط اخبارهم المرویة عنهم صدقها بکذبها فوجب علی العلماء فی علمهم تبیینها لیعرف غثّها من سمینها فتوجه لتصحیحها خلفهم بعد سلفهم علی وجه ترکن النفس الی العمل بها و الا فالعلم عزیز لا یحصل الا فی اقل القلیل منها و علی تقدیر حصول العلم لهم یلزم حصوله لنا لنفی العصمة عنهم و جواز وقوع الخطأ منهم فی المسموع من الرواة السابقین او من الائمة الهداة المهدیین و بعد جواز التصرف فی المبانی و الاکتفاء بنقل المعانی یجوز علیهم الخطأ فی مفهوماتهم فضلا عن مسموعاتهم بالنسبة الی جمیع الطبقات المتقدمة علیهم او الی ائمتنا صلوات اللّه علیهم و لو منعنا من النقل بالمعنی اعنی احتمال تجویزهم له ثم کیف یحصل لنا العلم بتقلیدهم فی معرفة احوال الرجال و معرفة المضمرات و الموقوفات و تمییز المشترکات و سلامة السند من ترک بعض الطبقات و من غلط الکتّاب و فی الاعتماد فی ذالک علی الکتّاب فان علمهم لا یؤثر فی علمنا و قطعهم لا یؤثر فی قطعنا و المحمّدون الثلاثة رضوان اللّه علیهم کیف یعول فی تحصیل العلم و بعضهم یکذّب روایة بعض بتکذیب بعض الرواة فی بعض الطبقات فلا تعلم ان القطع یحصل بقول القائل او بقول من نسب الروایة الی الباطل روایاتهم بعضها تضاد بعضا کروایة ان دم الحیض من الایمن و القرح من الایسر و روایة العکس من الشیخ و الکلینی و ما استندوا الیه ممّا ذکروا فی اوایل الکتب الاربعة من انهم لا یرون الا ما هو الحجة بینهم و بین اللّه تعالی او ما یکون من قسم المعلوم دون المظنون فبناءه علی ظاهره لا یقتضی حصوله بالنسبة الینا او علمهم لا یؤثر فی علمنا مع انه یظهر من تضاعیف کلامهم فی کتبهم خلاف ما ذکروه فی اوائلها فهو مبنّی اما علی العدول او التنزیل علی ارادة الجنس او ارادة العلم بالحکم الظاهری او تسمیته المظنون معلوما ثم ان کتبهم قد اشتملت علی اخبار یقطع بکذبها کاخبار التجسیم و التشبیه و قدم العالم و ثبوت المکان و الزمان»

«...و فی المغیرة بن سعید عن یونس انه قال له بعض اصحابنا ما اشدّک فی الحدیث و اکثر انکارک لما یرویه اصحابنا فما الذی یحملک علی ردّ الاحادیث؟فقال حدثنی هشام بن الحکم انه سمع ابا عبد اللّه(ع)یقول لا تقبلوا علینا حدیثا الا ما وافق القرآن و السنة او تجدون معه شاهدا من احادیثنا المتقدمة فان المغیرة بن سعید دسّ فی کتب اصحاب ابی احادیث لم یحدّث بها انتهی.

و فیه دلالة علی ان الاصول المعتمدة کانت بحیث لا مانع من ان یدسّ فیها الاحادیث الموضوعة فتدبّر.

ثم قالوا و اتیت العراق فوجدت فیها قطعة من اصحاب ابی جعفر(ع)و وجدت اصحاب ابی عبد اللّه(ع)متوافرین فسمعت منهم احادیث فعرضتها علی ابی الحسن علی الرضا(ع) فانکر منها احادیث کثیرة ان تکون من احادیث ابی عبد اللّه و قال لی ان ابا الخطاب قد کذب علی ابی عبد اللّه(ع)و کذالک اصحاب ابی الخطاب یدسّون هذه الاحادیث الی یومنا هذا فی کتب اصحاب ابی عبد اللّه(ع)و فیه ایضا الدلالة التی اشرنا الیها بالنسبة الی کتب اصحاب ابی عبد اللّه(ع).

عن هشام بن الحکم عن الصادق(ع):ان اصحاب المغیرة کانوا مستترین باصحاب ابی یأخذون الکتب من اصحاب ابی فیدفعونها الی المغیرة و کان یدسّ الکفر و الزندقة و یسندهما الی ابی ثم یدفعها الی اصحابه ثم یأمرهم ان یبثّوها فی الشیعة.

و فیه زرارة عن الصادق(ع):ان اهل الکوفة قد نزل فیهم کذّاب یعنی المغیرة فانه یکذب علی ابی حدیثا ان نساء آل محمد(ص)ان حضن قضین الصلاة و کذب و اللّه علیه لعنة اللّه انه ما کان شی‏ء من ذالک و اما ابو الخطاب فکذب و قال انّی امرته ان لا یصلّی هو و اصحابه المغرب حتی یروا الکواکب کذا.

و فی ابن ابی عمیر:اصحابنا قد سمعوا علم العامة و علم الخاصة فاختلط علیهم حتی کانوا یرون حدیث العامة عن الخاصّة و حدیث الخاصّة عن العامة»(وحید بهبهانی، پیشین، ص 192-190)

توضیح:با ملاحظه جعل و غیر واقعی بودن بسیاری از احادیث و نشر آن در کتب‏ حدیثی چگونه می‏توان صرف نقل مکرر یک روایت را جابر ضعف آن دانست، به علاوه اینکه چنانکه از احادیث فوق الذکر معلوم می‏شود ائمه(ع)امر فرمودند که چون روایات جعلی و ساختگی زیاد است، لذا حدیثی را از ما قبول نکنید مگر آن که آن را با قرآن و سنت مقایسه کنید و قدماء نیز یقینا به این دستور امام(ع)عمل می‏کردند و مقایسه با قران و سنت نیز بر اساس نوعی اجتهاد صورت می‏گرفت که چه بسا آیه یا سنتی که در حدیثی بر آن مقایسه صورت گرفت، اگر به ما می‏رسید، معلوم می‏شد که قیاس باطل و تأیید و یا ردّ صورت گرفته ناصحیح بوده است و نیز از نقلی هم که مرحوم وحید از رجال کشی آوردند، معلوم می‏شود که یکی دیگر از اشتباهاتی که در مورد قدما امکان تحقق داشت، خلط بین آراء خاصّه و عامّه است و این ناشی از شیوع روایات و انظار عامّه در میان خاصّه بود که با توجه به این امر نیز تکیه بر قرائنی که مرحوم نائینی فرمودند مشکل می‏شود و نمی‏توان به صرف اینکه قطعا قدماء در شهرت روائی و استنادی بر قرینه اعتماد داشتند، حکم کرد که آن قرینه اگر در اختیار ما هم قرار می‏گرفت، همان حکم را دارا بود.

4-دلیل چهارم:

دلیل چهارمی که برای اثبات جبر ضعف سند به شهرت اقامه شده عبارت است از تمسک به آیه شریفه نبأ که تقریب استدلال آن به قرار زیر است در آیه شریفه چنین آمده: «ان جاءکم فاسق بنبأ فتبیّنوا...».

بر اساس این آیه شریفه خدای متعال به تبیّن امر فرموده در وقتی که اخبار از فاسق باشد و معنای تبین عبارت است از وضوح که از اعم از علمی و ظنی می‏باشد چرا که ظن نیز تفسیر کننده و واضح کننده مظنون است، چنانکه علم مبیّن و بیان کننده معلوم است.پس با ملاحظه اینکه ظن نیز در بردارنده نوعی تبیّن نسبت به مظنون خود می‏باشد، آیه شریفه آنرا شامل می‏گردد و چنانکه اگر در هنگام تبیّن علمی اخذ به قول‏ فاسق جائز بود، در وقتی که بیان کننده ظن باشد باز جائز است.این از یک طرف و از طرف دیگر هم، آیه شریفه نسبت به اسباب تبیّن اطلاق دارد که چه سبب بیان، علم باشد و چه ظن آنچه که لازم است تحقّق تبیّن است که معلوم شد چنانکه به علم تبیّن حاصل می‏شود به ظن نیز نوعی تبیّن محقق می‏گردد، پس به طوری که گذشت ظن نیز تفسیر کننده مظنون است.

اشکال نقضی بر وجه چهارم:

بر این استدلال نیز نقضا و حلاّ می‏توان اشکال نمود به اینکه اگر با عمل مشهور به یک خبر ضعیف تبیّن محقق می‏شود، دیگر خصوصیتی از برای شهرت قدمائی نخواهد بود و حال آنکه جمله کسانی که قائل به جبر ضعف سند به شهرت شدند، جابر را تنها شهرت قدمائی دانستند نه شهرت در میان متأخرین و حال آنکه بر اساس این استدلال باید هم شهرت متأخرین را جابر دانست و هم شهرت قدمائی را.

و اما اشکالی حلّی:

تبیّن چنانکه مستدلّین به این وجه هم اعتراف دارند عبارت است از وضوح و وقتی معنای تبیّن وضوح و روشنی است تنها با علم قابل تحقق است نه با آنچه که در آن تردید و تحیّر وجود دارد و چون ظنّ به همراه خود تردید و تردّدی را همراه دارد، با آن وضوح محقق نمی‏شود، پس مصداق منحصر تبیّن عبارت است از آنچه که به وسیله اخبار علمی حاصل می‏شود نه ظنّی.

5-دلیل پنجم:

«...ان عمل المشهور بخبر ضعیف توثیق عملیّ للمخبر به فیثبت به کونه ثقة فیدخل فی موضوع الحجیّة»(سرور بهسودی، 1412 ه.ق، ج 2، ص 202).

ترجمه و توضیح:

امروزه در میان فقهاء و اصولیین مسلم است که توثیقات قولی رجالیین یعنی اقوال مثل نجاشی، شیخ و کشی در توثیقات روات حدیث مقبول و پذیرفتنی است، چرا که ادله اعتبار خبر واحد، اقوال علماء علم رجال در توثیق راویان حدیث را شامل می‏شود، زیرا اقوال ایشان هر چند با واسطه، ولی بالاخره در طریق حکم شرعی قرار می‏گیرد و لذا به حکم ادله حجیت خبر واحد مثل آیة نبأ و سیره عقلاء و...قول رجالی در توثیق اعتبار و حجیّت می‏یابد، حال وقتی قول رجالی مانند شیخ طوسی رحمه اللّه در حکم به اینکه فلان راوی ثقه است پذیرفته می‏شود، اگر این توثیق، قولی نبود بلکه عملی بود یعنی شیخ اگر عملا اثر و نتیجه ثقه بودن روات حدیث را بر حدیثی مرتب کرد، باید به همان ملاک جائز الاخذ باشد، چطور اگر می‏گفت فلان کس ثقه است قولش حجت بود، توثیق عملی هم اگر در اعتبار بخشیدن با ارزش‏تر نباشد لااقل مثل توثیق قولی است.

اشکال بر وجه پنجم:

خدشه در این وجه هم روشن است چون چنانکه قبلا گذشت، در اعتبار یک حدیث دو راه وجود دارد یا وثاقت خبر باید ثابت شود و یا وثاقت مخبر.از عمل قدما و فتوای ایشان بر طبق یک حدیث کشف نمی‏شود که معتبر بودن یک حدیث در نزد ایشان به مناط توثیق مخبری است یا خبری و اگر معلوم شود که مناط وثاقت مخبری است یعنی بدان جهت بر آن حدیث ضعیف السند عمل کردند که وثاقت رجال آن در نزد ایشان ثابت شده که اگر ثابت شود روی این جهت به آن خبر ضعیف عمل شده خوب است و توثیق عملی وزان توثیق قولی می‏شود و قابل اشکال نیست، اما ممکن است عمل قدما بر طبق یک حدیث، بر اساس وثاقت خبری باشد، یعنی چون برای ایشان ثابت شده که آن حدیث به خاطر قرائن، قطعی الصدور است، لذا قائل به اعتبار آن شده‏اند که اگر این احتمال داده شد، یعنی احتمال دادیم که عمل قدما شاید به خاطر وثاقت خبری باشد و به خاطر وجود قرائنی حکم نمودند به مقبولیت و حجیت یک حدیث، آن وقت استدلال‏ مزبور تمام نمی‏شود.

6-دلیل ششم:

ششمین دلیل که به نظر نگارنده قابل طرح است، اینکه حجیت یک حدیث یا به مناط وثاقت خبری است و یا مخبری یعنی یا قدما اگر بر یک خبری فتوی دادند و عمل کردند از این باب بوده که وثاقت رجال آن حدیث در نزد ایشان ثابت شده و یا به اطمینان رسیده و بر اساس قرائنی صدق آن خبر را کشف کردند و ما علم اجمالی داریم که با توجه به تقوای زاید الوصف قدما مخصوصا در اجتناب از افتراء بر شارع مقدس که از اعظم معاصی است، عمل ایشان بر یک خبر ضعیف خالی از یکی از این دو وجه نیست و هر کدام که باشد هر چند برای ما خصوص هر یک معلوم نباشد، باز حجت خواهد بود.

اشکال بر وجه ششم:

از آنچه قبلا گذشت خدشه و ایراد این دلیل هم ظاهر می‏شود، چون هر چند مناط حجیت یک خبر به یکی از دو وجه وثاقت خبری و مخبری است ولی اگر قدما بر اساس وثاقت خبری حکم به صحت و صدق یک حدیث نمودند و بر اساس قرائنی که نزد ایشان مفید اطمینان بود، قائل به اعتبار یک خبر شدند، معلوم نیست که اگر آن قرائن به ما می‏رسید، برای ما هم مفید اطمینان بود، چون وثاقت خبری مفید است که شخصی باشد، یعنی اگر اطمینان شخصی به صدق یک خبر حاصل شود آن خبر به خاطر بناء و سیره عقلاء بر اعتبار وثاقت و اطمینان شخصی ولی اگر وثاقت نوعی بود دلیلی بر حجیت و اعتبارش نیست، پس اگر مناط وثاقت شخصی حجّت می‏شود یک خبر است، از کجا می‏شود حکم کرد که هر آنچه در نزد قدماء مفید وثوق و اطمینان بوده، در نزد ما هم مفید اطمینان و وثوق شخصی خواهد بود، پس بدین ترتیب ملاحظه شد که این وجه نیز کافی برای اثبات دعوای جبر نیست.

حاصل اینکه از ملاحظه شش وجهی که برای اثبات جبر ضعف یک خبر ضعیف به‏ عمل مشهور وجود دارد، معلوم می‏گردد که هیچکدام از آن شش وجه کافی و قابل اعتماد برای پذیرش این ادعا نیست.

ب)جبر ضعف دلالت:

در استدلال به یک حدیث گذشت که دومین مرحله پس از بحث از تمامیت سند عبارت است از بحث از دلالت.اگر ثابت شد که سند یک حدیث برای اثبات حکمی از احکام تمام و غیر قابل خدشه و اشکال است باید بحث از دلالت آن حدیث بشود که آن خبر آیا به یکی از انواع دلالات بر مطلب مورد نظر دلالتی دارد و آیا مفاد آن حدیث همان است که در حکم مورد نظر به دنبال آنیم یا خیر؟

دلالت یک خبر یا به نحو مبیّن است و یا مجمل.اگر دلالت مبیّن بود و ابهامی در شمول و دلالت آن خبر نسبت به حکم مورد نظر وجود نداشت که بحثی نیست ولی اگر خبر مورد نظر مجمل بود که اجمال یک خبر یا به این است که از الفاظی در آن استعمال شده که مشترک لفظی است و تعیین یکی از معانی از میان معانی متعدد مقدور نیست و یا استعمال مجازی است که تعیین مراد را با مشکل مواجه ساخته و یا در عود و برگرداندن ضمیر دچار اشکال شده‏ایم و یا در یک حدیث اختلال در ترکیب و جابجائی فعل و فاعل و مفعول و باقی ادوات موجب اجمال و ابهام شده و یا متکلم درصدد اهمال و اجمال است و یا اسباب زیادی که ممکن است موجب نامعلوم بودن مراد یک حدیث شود که اگر خبر مورد نظر به خاطر یکی از اسبابی که اشاره شد اجمال داشته باشد و دلالت آن روشن نباشد، آیا این ضعف به عمل مشهور یعنی به اینکه قدماء از فقهاء بر طبق آن حکم کرده و فتوی داده باشند قابل جبران است یا خیر؟

مرحوم صاحب کفایه و عده‏ای به تبع ایشان قائل شدند که اگر دلالت خبری دچار ضعف باشد عمل مشهور نمی‏تواند آن ضعف و احمال را برطرف نماید که استدلال ایشان با توضیح چنین است:

دلیل صاحب کفایة بر عدم جبر:

محقق خراسانی رحمه اللّه قائل است که شهرت جبران کنده ضعف سند هست ولی جابر ضعف دلالت خبری که از نظر دلالت قصور و اجمال داشته باشد نیست و دلیلی که ایشان برای عدم جبر دلالت اقامه می‏کند عبارت است از:

«و عدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد لاختصاص دلیل الحجیة بحجیّة الظهور فی تعیین المراد و الظن من امارة خارجیة به لا یوجب ظهور اللفظ فیه ظاهر الا فیما اوجب القطع و لو اجمالا باحتفائه بما کان موجبا لظهوره فیه لو لا عروض انتفائه»(خراسانی، پیشین، ج 2، ص 305)

ترجمه و توضیح:یک خبر زمانی از نظر دلالی حجت می‏شود که به حد ظهور برسد و ظهور عبارت از قالببیت لفظ برای معنائی می‏باشد که اگر به این حد رسید به سیره عقلاء حجت است و با ظن خارجی که یکی از افراد آن شهرت می‏باشد ظهور یعنی قالبیت لفظ برای معنا ایجاد نمی‏شود ولی اگر بر حسب اتفاق قطع به مراد حاصل شود قهرا حجت است ولی به طور کلی آنچه که بدان در مقام دلالت یک خبر احتیاج می‏باشد ظهور است که با قرائن خارج از خبر ظهور محقق نمی‏شود و چون موضوع حجیت خبر، ظهور است و با شهرت ظهور منعقد نمی‏شود، روایت ضعیف الدلالة بر ضعف خود باقی مانده و با شهرت تغییری در آن حاصل نمی‏شود.

بنابراین دلیل جبر دلالی ثابت نیست، حال باید دید آیا راهی برای اثبات جبر وجود دارد یا خیر؟

در استدلال برای اثبات جبر در کتب اصولی وجهی دیده نشد ولی از مجموع گفتار چه بسا بتوان به دو وجه برای آن اقامه برهان نمود و به این دو وجه جبر دلالی را از شهرت نتیجه گرفت.

دلیل اول:

قدما قریب عصر ائمه طاهرین(ع)بودند و بهتر می‏توانستند استظهار کنند و این در حالی است که خود ایشان هم اهل لسان بودند و عمل آنها به یک روایت کشف می‏کند از تمام بودن ظاهر یک خبر و با تحقق ظهور موضوع حجیت فراهم می‏شود.

دلیل دوم:

عمل قدما به یک خبر در حالی که آن خبر دلالتش ضعیف باشد، کاشف از این است که نزد قدما هر چند شاید از نظر ظهور قصور داشته ولی قرینه‏ای داشته‏اند که کاشف از مراد جدی شارع بوده است، پس چون ملاحظه می‏کنیم که به خبری ضعیف الدلالة از سوی قدما عمل شده و بر اساس آن فتوی دادند با توجه به ورع و تقوائی که در مورد آنها قطعی است، کشف می‏شود که یا آن خبر ظهوری در آن زمان داشت که به مرور رو به اجمال رفت و یا اینکه قرائنی بر تعیین مراد جدی وجود داشت که از دید ما مخفی شده و از دست رفته و الا محال است بدون ظهور و یا معیّن بودن مراد جدی افتراء به شاعر مقدس از سوی کسانی زده شود که در شبهات نیز احتیاط می‏نمودند تا چه برسد به این معصیت بیّن و بزرگ.و اگر هم نتوان یکی از این دو وجه را بالخصوص ثابت کرد، اجمالا می‏دانیم که به خاطر یکی از این دو جهت فقهاء بزرگ بر اساس روایتی که به نظر ما با اجمال و ابهام همراه است حکم کرده و فتوی دادند و این در حالی است که آنها در فهم احادیث خبرویّت داشتند و بدین جهت از عمل ایشان به یک روایت ثابت می‏شود که یا آن روایت ظاهر در معنای مورد نظر است و یا قرینه بر اراده جدی در اختیارشان بوده است.

اشکال بر استدلال جبر دلالی:

استظهار قدما از یک خبر و یا اعتماد آنها به قرینه‏ای اثبات نمی‏کند که حتما آن خبر باید نزد ما ظاهر باشد و یا آن قرینه اگر در اختیار قرار می‏گرفت بی‏تأمل برای ما نیز قرینیت داشت، ذیلا به مواردی اشاره می‏شود تا طی آن معلوم شود که قدما حتی مانند مرحوم شیخ صدوق که بیشتر چهره حدیثی دارد و اخباریین او را از خود می‏دانند نیز اجتهاد می‏کرده و در فهم احادیث بر استنباطات خویش اعتماد داشته و از این موارد معلوم می‏شود که اگر به فهم وی در برداشت از یک حدیث اعتماد شود، امری است که شبهه حرمت در آن خواهد بود، چون تقلید مجتهد از مجتهد دیگر قطعا باطل است.

مورد اول:مرحوم صدوق بابی را در کتاب فقیه خود باز نمود، تحت عنوان کراهت وصیت به زن در حالی که روایات آن باب دو روایت است که هر دو ظاهر در حرمت است:

«باب کراهیة الوصیة الی المرأة:

1-روی السکونی عن جعفر بن محمد عن ابیه عن آبائه(ع)قال قال امیر المؤمنین(ع) المرأة لا یوصی الیها لان اللّه عزّ و جل قال:و لا تؤتوا السفهاء اموالکم.

2-و فی خبر آخر:سئل ابو جعفر(ع)عن قول اللّه عزّ و جلّ و لا تؤتوا السفهاء اموالکم قال لا تؤتوها شارب الخمر و لا النساء ثم قال و ای سفیه اسفه من شارب الخمر.

قال مصنف هذا الکتاب رحمه اللّه انما یعنی کراهیة اختیار المرأة للوصیة فمن اوصی الیها لزمها القیام بالوصیة علی ما تؤمر به و یوصی الیها فیه ان شاء اللّه»(صدوق، 1390 ق، ج 4، ص 168)

مورد دوم:در جمع بین دو روایت ظاهرا متعارض در مورد اینکه اگر کسی که غسل جنابت کرد، پس از آن بللی مشتبه را ببیند، در کلام ایشان آمده:

«و سئل عن الرجل یغتسل ثم یجد بعد ذالک بللا و قد کان بال قبل ان یغتسل قال:لیتوضّأ و ان لم یکن بال قبل الغسل فلیعد الغسل.

و روی فی حدیث آخر ان کان قد رأی بللا و لم یکن بال فلیتوضّأ و لا یغتسل انما ذلک من الحبائل.

و قال مصنف هذا الکتاب اعادة الغسل اصل و الخبر الثانی رخصة»(صدوق، پیشین، ج 1، ص 48).

مورد سوم:در مورد حائض که اکثر فقها حکم به استحباب وضوء در وقت نماز و جلوس در مصلایش و ذکر گفتن نمودند، مرحوم صدوق قائل به وجوب این عمل برای‏ حائض شده است:

«و یجب علیها عند حضور کل صلاة ان تتوضأ وضوء الصلاة و تجلس مستقبلة القبلة و تذکر اللّه بمقدار صلاتها کل یوم»(صدوق، پیشین، ج 1، ص 50)

و استفاده از روایت زراره از امام ابی جعفر(ع)نموده که در آن چنین آمده:

«و نقل عن ابن بابویه القول بالوجوب لحسنة زرارة عن ابی جعفر(ع)قال:اذا کانت المرأة طامثا فلا تحلّ لها الصلاة و علیها ان تتوضأ وضوء الصلاة عند وقت کل صلاة ثم تقعد فی موضع طاهر فتذکر اللّه عزّ و جلّ و تسبّحه و تحمده و تهلّله کمقدار صلاتها ثم تفرغ لحاجتها» (عاملی، 1411 ق، ج 1، ص 362).

اولا این روایت که مرحوم صدوق از آن استفاده وجوب نمود؛به قرینه فلا تحل لها الصلاة وجوب از آن استفاده نمی‏شود و لفظ علیها ان تتوضأ نیز صراحتی در وجوب ندارد و ثانیا آن روایت معارض دارد که با وجود همه اینها صدوق حکم به وجوب کرده است.

مورد چهارم:

حکم به وجوب غسل روز جمعه که مرحوم صدوق بدان قائل شده(صدوق، پیشین، ج 1، ص 61)در حالی است که خود وی برخی روایات را نقل می‏کند که گویای مستحب بودن آن است نظیر:

«و قال الصادق(ع)غسل الجمعة طهور و کفارة لما بینهما من الذنوب من الجمعة الی الجمعة.و روی ان اللّه تبارک و تعالی اتمّ صلاة الفریضة بصلاة النافلة و اتمّ صیام الفریضة بصیام النافلة و اتم الوضوء بغسل الجمعة»(صدوق، پیشین، ج 1، ص 62)

از این دو روایت مخصوصا از روایت اخیر با توجه به قرینه سیاق استحباب غسل جمعه فهمیده می‏شود ولی مرحوم ایشان به برخی از روایات تمسک می‏کند و بر اساس آن حکم به وجوب می‏نماید که آن روایات از این قرار است:

«احتجّ ابن بابویه بحسنة عبد اللّه بن المغیرة عن ابی الحسن الرّضا(ع)قال:سألته عن الغسل یوم الجمعة فقال واجب علی کل ذکر و انثی من عبد او حرّ و صحیحة زرارة عن ابی‏ جعفر(ع)قال:الغسل واجب یوم الجمعة»(عاملی، پیشین، ج 2، ص 160).

و این در حالی است که اولا کلمه واجب ظهورش در وجوب حقیقی شرعی محل تأمل است، چون چه بسا وجوب اینجا به معنی اینکه در شریعت این غسل ثابت و تشریع شده باشد و ثانیا با روایاتی که از خود من لا یحضر جناب صدوق نقل شد منافات دارد، چون آنها اشعار به استحباب داشتند و ثالثا مرحوم شیخ روایتی را به قرار زیر نقل کرده که صحیحه هم هست:

«و ما رواه الشیخ فی الصحیح عن علی بن یقطین قال:سألت ابا الحسن(ع)عن الغسل فی الجمعة و الاضحی و الفطر قال:سنّة و لیس بفریضة»(عاملی، پیشین، ج 2، ص 159).

و با این همه مرحوم صدوق اجتهاد کرده که غسل جمعه واجب است.

مورد پنجم:در مورد قنوت رکعت دوم نماز جمعه مرحوم صدوق بعد از آنکه روایتی را از حریز از زرارة-دالّ بر اینکه در نماز جمعه در رکعت دوم قنوت بعد از رکوع انجام می‏شود-نقل می‏کند، خود می‏فرماید که مورد فتوی برای من و مشایخ من این است که در همه نمازها در رکعت دوم قنوت بعد از قرائت و قبل از رکوع است حتی در رکعت دوم نماز جمعه:

«...و علی الامام فیها قنوتان قنوت فی الرکعة الاولی قبل الرکوع و فی الرکعة الثانیة بعد الرکوع و من صلاها وحده فعلیه قنوت واحد فی الرکعة الاولی قبل الرکوع و تطرد بهذه الروایة حریز عن زرارة و الذی استعمله و افتی به و مضی علیه مشایخی هو ان القنوت فی جمیع الصلوات فی الجمعة و غیرها فی الرکعة الثانیة بعد القراءة و قبل الرکوع»(صدوق، پیشین، ج 1، ص 266).

از این موارد معلوم می‏شود که مرحوم صدوق هم اهل اجتهاد بوده و در فهم روایت و جمع بین روایات متعارض و استظهار از آن، استنباط حکم می‏نمود و در این موارد چه بسا نشود، استدلال او را پذیرفت، چه اینکه اکثر فقهاء با وی موافقت ننمودند، با این حال چگونه می‏توان به مقبولیت اجتهاد وی حکم کرد، در صورتی که دلیل و قرینه دالّه از نظر ما مخفی است.از کجا در آن موارد مثل این مواردی که از نظر گذشت، اگر دلیل به‏ تمام و کمال و با قرائن موجود به ما می‏رسید، استدلال ایشان را مردود ندانسته و وجه ایشان را غیر وجیه نمی‏شمردیم؟

و یا مرحوم شیخ مفید سر حلقه فقهاء، خبر واحد را در صورتی حجت می‏داند که مقترن به قرینه و دلیل شود و می‏فرماید:

«فاما الخبر الواحد القاطع للعذر فهو الذی یقترن الیه دلیل یفضی بالناظر فیه الی العلم بصحة مخبره و ربما کان الدلیل حجة من عقل و ربما کان شاهدا من عرف و ربما کان اجماعا بغیر خلاف فمتی خلا خبر الواحد من دلالة یقطع بها علی صحة مخبره فانه کما قدّمناه لیس بحجة و لا یوجب علما و لا عملا علی کل وجه»(مفید، 1413 ق، ج 9، ص 44).

از این گفتار استفاده می‏شود که مرحوم شیخ مفید در استخراج حکمی از خبر واحد وجود قرینه‏ای را لازم می‏دید که آنها را یکی حکم عقل می‏داند و دیگر شاهدی از عرف و یا اجماع.حال سؤال این است از کجا حکم عقل وی مورد پذیرش است؟اگر اعتماد ایشان به خبری برای ما ثابت شود، خواهیم گفت چه بسا حکم عقلی که مرحوم ایشان بدان اعتماد نمود و بر اساس آن روایت حکم کرد، اگر بدان وقوف پیدا می‏کردیم، باطلش می‏دانستیم و همین طور باقی قرائن.

و یا مرحوم علم الهدی شریف مرتضی در این خصوص اظهار می‏دارد:

«فاما ما اختلفت الامامیة فیه فهو علی ضربین ضرب یکون الخلاف فیه من الواحد و الاثنین...و الضرب الاخر من الخلاف ان تقول طائفة کثیرة لا تتمیز بعدد و لا معرفة الا الاعیان الاشخاص بمذهب و الباقون بخلافة فحینئذ لا یمکن الرجوع الی الاجماع و الاعتماد و یرجع فی الحقّ من ذلک الی نصّ کتاب او اعتماد علی طریقة تفضی الی العلم کالتمسک باصل ما فی العقل و نفی ما ینقل عنه و ما اشبه ذالک من الطرق...»(مرتضی، 1405 ق، ج 3، ص 313).

از این بیان مرحوم سید مرتضی نیز آنچه در مورد عبارت مرحوم شیخ گفته شده استفاده می‏شود و اشکال بدان وجهی که مطرح گشت، وارد می‏گردد و نیز می‏توان به این امر نکته‏ای دیگر را افزود و آن اینکه سید مرتضی همانند شیخ مفید یکی از قرائن و دلائل را اجماع می‏داند و بر آن در مسائل زیادی استدلال نموده است.برای مثال اگر به رساله جوابات المسائل الموصولیات وی مراجعه شود، ملاحظه می‏گردد که در مسائل زیادی به استناد اجماع حکم کرده که از آن قبیل است دیه قطع سر میّت، دیات اهل کتاب، احکام ارث و مسائل بسیاری که در همه آنها مستند را اجماع برشمرده، حال سؤال این است با توجه به مسلک سید مرتضی در اجماع که معتقد به اجماع دخولی است و اساس آن را با یک وجه عقلی ثابت می‏کند که امروزه فقیه و اصولی‏ای یافت نمی‏شود آن وجه و دلیل را در مورد اجماع دخولی، قبول داشته باشد، چگونه عمل بزرگی چون سیّد مرتضی به یک خبر ضعیف، اگر به خاطر قرینه اجماع باشد، موجب جبران ضعف آن می‏شود؟

پی نوشت:

1-مجاهد طباطبائی، محمد، مفاتیح الاصول، چاپ مؤسسه آل البیت، چاپ سنگی، بی‏تا، قم.

2-کرباسی، محمد ابراهیم، منهاج الاصول(تقریرات مرحوم آقا ضیاء عراقی)، دارالبلاغه، بیروت، چاپ اول، 1411 ق.

3-خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، چاپ مصطفوی، تهران، بیتا.

4-خوئی، ابوالقاسم، اجود التقریرات-(تقریرات درس مرحوم محمد حسین نائینی) -مطبعة العرفان، صیدا، 1933 م.

5-طوسی، محمّد، الاستبصار، دارالاضواء، لبنان، چاپ سوم، 1406 ق.

6-طوسی، محمد، عدة الاصول، چاپ سنگی، 1312 ق، بی‏جا.

7-وحید بهبهانی، محمد باقر، الرسائل الاصولیة، موسسه علامه وحید بهبهانی، قم، چاپ اول، 1416 ق.

8-کاشف الغطاء، جعفر، کشف الغطاء، انتشارات مهدوی، اصفهان، چاپ سنگی، بی‏تا.

9-سرور واعظ حسینی بهسودی، محمد، مصباح الاصول، (تقریرات درس سید ابو القاسم خوئی)-نشر داوری، قم، چاپ دوم، 1412 ق.

10-صدوق، محمد، من لا یحضره الفقیه، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ پنجم، 1390 ق.

11-موسوی عاملی، محمد، مدارک الاحکام، مؤسسة آل البیت، قم، چاپ اول، 1411.

12-مفید، محمد، التذکرة، (مصنفات الشیخ المفید)، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، چاپ اول، 1413 ق.

13-علم الهدی، مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، دار القران، قم، 1405 ق.