

سر مقاله

قلمرو حجّیت حدیث از نگاه عالمان شیعه

حجّیت «حدیث» یا «سنت»، به عنوان دومین منبع دین، نزد مسلمانان، جای تردید ندارد و بجز فرقه‌ای اندک در گذشته و حال - که آن را انکار کردند و می‌کنند -^۱ جمهور مسلمانان، با تمامی اختلاف دیدگاه‌ها، بر این حجّیت، اتفاق نظر دارند. آنچه در این جا موضوع سخن است، نه از اصل حجّیت، که دایره، قلمرو و گستره حجّیت است و برای کاوش درست این مسأله، نخست باید میان حجّیت ثبوتی حدیث (سنت) و حجّیت اثباتی آن، تفکیک قایل شد و جلوی برخی از خلط‌ها و مغالطه‌ها را گرفت.

حجّیت ثبوتی و حجّیت اثباتی

مراد از حجّیت ثبوتی، اعتبار داشتن هر آن چیزی است که از پیامبر ﷺ و امامان ﷺ به حقیقت، صادر شده است و صدور آن، جای هیچ گونه تردیدی ندارد؛ مانند شرایط کسی که خود، در عصر حضور معصوم، زندگی می‌کرده و سخن یا فعل معصوم را ناظر و شاهد بوده است.

و مراد از حجّیت اثباتی، احراز سنت واقعی برای غیر شاهدان و ناظران است؛ یعنی حجّیت آنچه امروزه به عنوان میراث حدیثی در اختیار مسلمانان قرار دارد. به سخن دقیق‌تر، می‌توان حجّیت ثبوتی را چنین تعبیر کرد: معتبر بودن آنچه از پیامبر و امام، به حقیقت، صادر شده و جنبه دینی و تشریعی دارد (یعنی جنبه بیان حکم از سوی خداوند را دارد، در مقابل آنچه از پیامبر و امام، به عنوان حاکم و زعیم جامعه صادر شده یا توصیه و ارائه مشورتی برای فردی خاص بوده و یا مطلبی است که بر حسب برخی مصالح، بازگو شده است و یا از امور طبیعی و جبلی است که هیچ کدام، حجّیت ثبوتی ندارد).

به تعبیر سوم، بحث از حجّیت ثبوتی، برای کسانی است که امروز با این میراث، مواجه‌اند. از این رو، مواردی را که به عنوان حکم موقت و محدود به زمان خاص، صادر شده‌اند و امروزه عمومیت و شمول تشریعی ندارند، می‌توان فاقد حجّیت ثبوتی قلمداد کرد.

مرحوم آخوند خراسانی به دقت و روشنی بر این تفکیک، تأکید می‌ورزد. وی در حاشیه بر فراز *الأصول* شیخ انصاری می‌نویسد:

1. در این زمینه رک: «رابطه قرآن و حدیث»، فصلنامه علوم حدیث، ش 29، ص 4.

اعلم أنَّ إثبات الأحكام الشرعية بالأخبار المروية عن الأئمة □ و إن كان يتوقف على جهات شتى لا يكاد استنباطها منها إلا باحرازها، إلا أنها على أقسام: منها ما فرغ عنه على علم الكلام، و هو حجّة السنّة. و منها ما هو مفروغ منه بلا كلام، و هو أصالة عدم الصدور منهم. و منها ما يبحث عنه في هذا العلم، و هو مباحث الألفاظ في غير مبحث و مقام، فلم يبق منها إلا صدور ما حكى منهم □، فعقد له هذا المبحث في المقام ليبحث فيه عن أنّ السنّة المحكيّة فيما لم يعلم بتواتر الاخبار بالقرائن و الآثار، هل يثبت بخبر الواحد أو لا؟²

بدان که اثبات احکام شرعی به وسیله اخباری که از امامان □ روایت شده، بر جهات مختلفی متوقف است که استنباط احکام از اخبار، ناگزیر از احراز آنهاست. آن جهات بر چند قسم است: برخی از آنها در علم کلام به اثبات رسیده است؛ مثل حجیت سنت. برخی دیگر، بی هیچ سخنی، پذیرفته شده است؛ مثل اصل عدم صدور روایات از امامان □. و از دسته‌ای دیگر در این علم (اصول فقه) بحث می‌شود؛ مانند مباحث الفاظ که در مباحث و جاهای متعددی بدان پرداخته می‌شود. پس آنچه می‌ماند، فقط مسأله صدور سنت‌هایی است که از ایشان حکایت شده است. این مبحث برای این موضوع در نظر گرفته شده است تا در آن بحث شود که آیا اعتبار سنت حکایت شده، آنجا که با اخبار متواتر و قراین و آثار، معلوم نشده، به وسیله خبر واحد به اثبات می‌رسد یا نه؟

چنان که در کلام آخوند خراسانی بدان اشارت رفته، بحث حجیت ثبوتی، مسأله‌ای کلامی است و در حقیقت به شؤون پیامبر و امام و مباحث مرتبط با آن (چون عصمت و علم) برمی‌گردد؛ در حالی که حجیت اثباتی، مسأله‌ای تاریخی و علم الحدیثی است. از اصطلاح حجیت ثبوتی و اثباتی، گاه با تعبیر «سنت محکی» و «سنت حاکی» و گاه، با تعبیر «سنت» و «روایت»، یاد می‌شود.

مسأله قلمرو و گستره حجیت، در هر دو مرحله ثبوتی و اثباتی قابل طرح است و هم شامل سنت محکی و هم سنت حاکی می‌گردد. در این نوشتار، اشاره‌ای کوتاه و بدون اظهار نظر و نقد و تحلیل، به دیدگاه‌ها و آرای عالمان شیعی در قلمرو و گستره حجیت سنت، ثبوتاً و اثباتاً خواهیم داشت.

یک. قلمرو حجیت ثبوتی حدیث

می‌توان ادعا کرد که قاطبه شیعیان، حجیت ثبوتی حدیث را به صورت مطلق و بدون تقیید و تحدید، پذیرفته‌اند؛ ولی در لابه‌لای سخنان برخی از آنان، تقیید و تحدیدهایی به چشم می‌خورد که می‌توان آنها را در پنج گروه (دیدگاه)، دسته‌بندی کرد. گروهی میان افعال عادی و جبلی و سایر افعال، فرق گذاشته، دسته اول (افعال عادی و جبلی) را از حوزه تشریع، خارج می‌دانند. گروه دوم، میان امور تبلیغی و ولایی، فرق گذاشته، دسته اول را حکم ثابت می‌شمارند و دسته دوم را محدود به همان زمان می‌دانند. گروه سوم، در خصوص روایات پزشکی، قابل به تفکیک شده، بخشی از آنها را از دستورهای دینی و ثابت می‌دانند و برخی دیگر را موقت و مقطعی می‌شمارند. گروه چهارم، تقسیمی دیگر را به میان کشیده، میان امور ارشادی و مولوی فرق می‌گذارند،

2. ر.ک: فرائد الاصول، ص ۵۸ (حاشیه الاخوند).

بدین سان که امور مولوی را ثابت و دایمی می‌دانند و امور ارشادی را خیر. گروه پنجم نیز با تقسیم‌بندی قضایا به حقیقیه و شخصییه، به این مسأله پرداخته‌اند که قسم اول را دایمی و جاودان و قسم دوم را مقطعی و موقت می‌دانند و از آن، با تعبیر «قضیه فی واقعه» یاد می‌کنند.

اینک نمونه‌ای از این دیدگاه‌ها را گزارش می‌کنیم:

۱. تفکیک افعال جبلی و عادی، از سایر افعال

شهید اول در قاعده ۶۱ از *القواعد والفوائد* می‌گوید:

أفعال النبي □ حجة، كما أن أقواله حجة. و لو تردد الفعل بين الجبلي و الشرعي، فهل يحمل على الجبلي، لأصالة عدم التشريع أو على الشرعي، لأنه □ بعث لبيان الشرعيات؟^۳

افعال پیامبر □ حجت است؛ همچنان که سخنان آن حضرت حجت است. و اگر تردید شود که فعل صادر از پیامبر، از افعال جبلی است یا افعال شرعی، آیا بر جبلی حمل می‌شود، به دلیل اصالت عدم تشريع یا بر شرعی بودن حمل می‌شود، از آنجا که پیامبر □ برای بیان مسائل شرعی مبعوث شده است؟

در این سخن، این مطلب، مفروض و مسلم دانسته شده که افعال جبلی، در حیطه امور شرعی قرار ندارند.

همین سخن را میرزای قمی، در *قوانین الأصول* آورده است:

قانون: فعل المعصوم □ حجة كقوله؛ لكن الشأن في تحقيق محله و تعيين ما يحكم بمتابعته.

ف نقول أما الافعال الطبيعية كالأكل و الشرب و النوم و الاستيقاظ، فالكل مباح له و لنا بلا إشكال، و ذلك إذا لم يلحقه حيشة و اعتبار و خصوصية كالاستمرار على القبلولة و أكل الزبيب على الریق مثلاً، فإنها بذلك تندرج في الأقسام الآتية، و أما ما يتردد بين كونه من أفعال الطابع أو من الشرع، ففي حمله على أيهما و جهان نظراً إلى أصالة عدم التشريع و إلى أنه - صلى الله عليه وآله - بعث لبيان الشرعيات... فأمّا ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعتة مطلقاً أو يستحب مطلقاً أو يباح أو يجب التوقف فيه أقوال، أقواها القول الثاني؛^۴

فعل معصوم □ حجت است؛ همچون قول او. اما بحث بر سر تشخیص جایگاه فعل معصوم و تعیین فعلی است که به پیروی از آن حکم می‌شود.

می‌گوییم: افعال طبیعی مانند خوردن، نوشیدن، خوابیدن و بیدار شدن، بی‌تردید، برای معصوم □ و ما مباح است؛ البته اباحه در صورتی است که به افعال طبیعی، حیثیت، اعتبار و خصوصیتی ضمیمه نگردد؛ مانند استمرار بر خواب قبلوله و خوردن کشمش در حالت ناشتا. این افعال، به دلیل همراهی با این خصوصیت‌ها از اقسام دیگر به شمار می‌آیند (حالت اباحه خود را از دست می‌دهند). و اما در باره افعالی که مردد است میان آن که از افعال طبیعی محسوب شوند و یا از افعال شرعی به حساب آیند، دو دیدگاه وجود دارد؛ یک دیدگاه به اصالت عدم تشريع استناد می‌کند و دیدگاه دیگر، بر این باور است که پیامبر □ برای بیان مسائل

۳. *القواعد والفوائد*، ج ۱، ص ۲۱۱.

۴. *قوانین الأصول*، ص ۲۳۳.

شرعی مبعوث شده است... اما وظیفه ما در قبال افعالی که وجه طبیعی یا شرعی بودن آنها معلوم نیست، آیا وجوب متابعت مطلق است و یا استحباب مطلق یا اباحه یا وجوب توقف است؟ دیدگاه‌های متفاوتی در این خصوص مطرح شده که صائب‌ترین دیدگاه، دیدگاه دوم (یعنی استحباب مطلق) است.

۲. تفکیک میان اوامر ولایی و تبلیغی

از مباحث ارزشمند و درخور تحقیق، توجه به این نکته است که فرمان‌های صادر شده از پیامبر ﷺ و امامان بر دو دسته‌اند: دسته‌ای حکم خدا را بیان می‌کنند و به تعبیری دیگر، «تبلیغی»‌اند؛ و دسته‌ای دیگر از آنان، به عنوان حاکم و ولی امر جامعه صادر شده‌اند. شهید اول، تا آن جا که نگارنده جستجو کرده، نخستین کسی است که به این مسأله پرداخته است. وی در کتاب *القواعد والفوائد* نوشته است:

فائدة: تصرف النبي ﷺ «تارة» بالتبليغ، و هو الفتوى. و «تارة» بالإمامة، كالجهاد، و التصرف في بيت المال. و «تارة» بالقضاء، كفصل الخصومة بين المتداعين بالبينّة أو اليمين أو الاقرار:

و كل تصرف في العبادة فإنه من باب التبليغ.

و قد يقع التردد في بعض الموارد بين القضاء و التبليغ:

فمنه: قوله ﷺ: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له». فقيل: تبليغ و افتاء، فيجوز الاحياء لكل أحد، إذن الامام فيه أم لا. و هو اختيار بعض الأصحاب. و قيل: تصرف بالإمامة، فلا يجوز الاحياء إلا باذن الامام، و هو قول الأكثر.

و منه: قوله ﷺ لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان حين قالت له: إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني و ولدى ما يكفيني. فقال لها: «خذى لك و لولدك ما يكفيك بالمعروف». فقيل: افتاء، فتجوز المقاصة للمسلط، بإذن الحاكم و بغير اذنه. و قيل: تصرف بالقضاء، فلا يجوز الاخذ إلا بقضاء قاض.

و لا ريب أن حمله على الافتاء أولى، لان تصرفه ﷺ بالتبليغ أغلب، و الحمل على الغالب أولى من النادر.

فان قيل: فلا يشترط إذن الإمام في الاحياء حينئذ.

قلنا: اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل.

و منه: قوله ﷺ: «من قتل قتيلاً فله سلبه». فقيل، فتوى، فيعم، و هو قول ابن الجنيد. و قيل: تصرف بالإمامة، فيتوقف على إذن الإمام، و هو أقوى هنا، لان القضية في بعض الحروب، فهي مختصة بها. و لان الأصل في الغنيمة أن تكون للغانمين لقوله تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ...» الآية. فخروج السلب منه ينافي ظاهرها. و لأنه كان يؤدي إلى حرصهم على قتل ذى السلب دون غيره، فيختل نظام المجاهدة، و لأنه ربما أفسد الاخلاص

المقصود من الجهاد. و لا يعارض بالاشتراط «بإذن الامام»، لأن ذلك إنما يكون عند مصلحة غالبية على هذه العوارض؛⁵

تصرف پیامبر ﷺ (گاهی) به قصد تبلیغ است، که فتوا شمرده می‌شود. (و گاهی) به دلیل امام بودن ایشان است؛ مانند [صدور فرمان] جهاد و تصرف در بیت المال. (و گاهی) به منظور قضاوت است؛ مانند داوری کردن میان طرفین دعوا بر اساس دلیل و سوگند و اقرار. تمامی تصرفات (اعمال) عبادی پیامبر، از باب تبلیغ است.

و گاهی میان قضایی بودن یا تبلیغی بودن افعال پیامبر ﷺ تردید حاصل می‌شود. از جمله آن موارد، سخن پیامبر ﷺ است که فرمود: «هر کس زمین مرده‌ای را احیا کند، از آن خود او می‌شود». گفته شده که این فرمایش پیامبر ﷺ در مقام تبلیغ بیان شده و فتوا به شمار می‌آید. پس احیای زمین‌های موات برای هر کس مجاز است؛ چه امام در این خصوص اذن داده باشد یا نداده باشد. این دیدگاه برخی از فقهاست. و گفته شده که این فرمایش پیامبر اکرم ﷺ حکم حکومتی است [که برای مورد خاصی بیان شده است]. پس احیای زمین‌های موات، بدون اذن امام جایز نیست. این دیدگاه اکثر فقهاست.

همچنین از آن موارد است فرمایش پیامبر ﷺ به هند دختر عتبه همسر ابی سفیان، آن گاه که او به پیامبر ﷺ عرض کرد: ابو سفیان مرد بخیلی است. به من نفقه‌ای نمی‌دهد که برای خودم و فرزندم کافی باشد: «برای خودت و فرزندت به اندازه متعارف که برای تو پس باشد، [از اموال او] بردار». گفته شده که این فرمایش، فتواست. پس جایز برای کسی که بر اموال دیگری تسلط دارد، تقاص کند؛ با اجازه حاکم یا بدون اجازه او. و گفته شده که این تصرف، ناشی از قضاوت است. که در این صورت، برداشت از مال دیگری جز با حکم قضایی قاضی جایز نیست.

تردیدی نیست که حمل تصرفات پیامبر ﷺ بر فتوا اولویت دارد؛ تصرفات آن حضرت با هدف تبلیغ، بیشتر رخ داده است و حمل بر بیشترین نسبت به حمل بر موارد نادر اولاست.

اگر گفته شود که در خصوص احیای اراضی موات اذن امام شرط نیست، پاسخ می‌دهیم که شرط نبودن اذن امام از دلیل دیگری دانسته می‌شود، نه از این دلیل. باز از همین موارد است، سخن پیامبر ﷺ: «هر کس [در جهاد] کسی را بکشد، اموالش از آن اوست». گفته شده که این سخن، فتواست، و عمومیت دارد. این دیدگاه ابن جنید است. و گفته شده: تصرف به دلیل امام بودن است [و حکم حاکم شرع است]. پس متوقف بر اذن امام است. این قول در خصوص این حدیث قوی‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا واقعه‌ای است که در برخی از جنگ‌ها رخ داده و مختص به همان موارد است. زیرا اصل در غنیمت آن است که به غنیمت گیرندگان برسد؛ به دلیل آیه: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ...» و خارج شدن اموال از اصل، با ظاهر

آیه منافات دارد. ممکن است اختصاص مال مقتول به قاتل، به مشتاق شدن جهادگران به کشتن مالداران بیانجامد، نه دیگران، و نظام مجاهدت را با اختلال مواجه سازد. و شاید سبب از بین رفتن اخلاص مورد نظر در جهاد گردد. احتمالات یاد شده، با شرط بودن اذن امام تعارض ندارد؛ زیرا ممکن است اذن امام به هنگام رخ دادن مصلحتی باشد که بر این عوارض غلبه دارد.

میرزای قمی نیز همان مطلب شهید اوّل را پذیرفته و عین آن مطلب را با جابه‌جایی‌هایی اندک، در کتاب *قوانین الأصول* آورده است.^۶

مرحوم نایینی نیز در کتاب *تنبیه الأئمة و تنزیه الملة* - که مبانی فقهی نظام سیاسی اسلام و مشروطیت را به بحث کشیده -، چنین نگاشته است:

بدان که مجموع وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور است، خواه دستورات اولیه متکفله اصل دستور العمل‌های راجعه به وظایف نوعیه باشد، و یا ثانویه متضمنه مجازات بر مخالفت دستورات اولیه. علی کل تقدیر، خارج از دو قسم نخواهد بود؛ چه بالضرورة یا منصوصاتی است که وظیفه عملیه آن، بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است، و یا غیر منصوصی است که وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابطه خاص و میزان مخصوص، غیر معین، و به نظر و ترجیح ولیّ نوعی موکول است. و واضح است که همچنان که قسم اوّل، نه به اختلاف اعصار و امصار قابل تغییر و اختلاف، و نه جز تعبد به منصوص شرعی الی یوم القیامة وظیفه و رفتاری در آن متصور تواند بود، همین طور قسم ثانی هم [تابع] مصالح و مقتضیات اعصار و امصار، و با اختلاف آن، قابل اختلاف و تغییر است، چنان که با حضور و بسطید ولیّ منصوب الهی - عزّ اسمہ -، حتی در سایر اقطار هم به نظر و ترجیحات نواب عام یا کسی که در اقامه وظایف مذکوره عن مقام ولایة الاذن، مأذون باشد، موکول خواهد بود... . همچنان که در عصر حضور و بسطید، حتی ترجیحات ولات و عمال منصوبین از جانب ولیّ کل، هم ملزم قسم دوم است و به همین جهت است که اطاعت ولیّ امر را در آیه مبارکه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»، در عرض اطاعت خدا و رسول، و بلکه اطاعت مقام رسالت و ولایت را با هم در عرض اطاعت خلاق عالم - عزّ اسمہ - تعداد فرموده‌اند، و بلکه از وجوه و معانی اکمال دین به نصب ولایت یوم الغدیر هم همین است؛ همین طور در عصر غیبت هم ترجیحات نواب عام یا مأذونین از جانب ایشان لامحاله به مقتضای نیابت قطعیه علی کل تقدیر، ملزم این قسم است.^۷

آیه الله بروجرودی نیز از کسانی است که این تفکیک را پذیرفته‌اند و از آن، به عنوان «نکته‌ای ظریف و لطیف»، یاد می‌کند:

امر و نهی صادر شده از پیامبر و امامان بر دو گونه است: یکی، امر و نهی صادر شده در زمینه اظهار سلطنت و ولایت؛ مانند امر و نهی رهبران اجتماعی نسبت به فرمانبرداران خود. از این قبیل است تمام فرمان‌های صادر شده در میدان‌های نبرد و جهاد، و تمام فرمان‌های مربوط به امور زندگی دنیایی. و دیگری، امر و نهی صادر شده به عنوان تبلیغ حکم خدا.

از این قبیل است فرمان به خواندن نماز و انجام غسل و غیره، که در این موارد، اعمال ولایت در میان نبوده، بلکه مانند فقیه که برای مقلد، حکم خدا را بیان می‌دارد، آنان نیز بازگو کننده حکم الهی بوده‌اند.^۸

امام خمینی نیز در بحث «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» فرموده است:

پیامبر در میان امت منصب‌های متعددی داشت: منصب تبلیغ احکام الهی، منصب ریاست و رهبری جامعه و منصب قضاوت... . تمام آنچه در روایات از

۶. قوانین الأصول، ص ۲۳۵.

۷. تنبیه الأئمة و تنزیه الملة، ص ۶۷-۶۸.

۸. نهایة الأصول، ص ۹۷.

پیامبر ﷺ و حضرت امیر ﷺ با لفظ «قضی» و «حکم» و «امر» و مانند اینها وجود داشته باشد، تبیین حکم شرعی نیست؛ مگر به گونه‌ای مجازی، همان طور که گاهی فرمانی حکومتی با کلمه «قال» ذکر شده و از قرینه‌ها فهمیده می‌شود.^۹

شهید صدر از دیگر فقیهان و دین‌شناسانی است که در موارد متعددی از نوشته‌هایش، این تفکیک را در نظر گرفته و در مقدماتی که برای «نظام اقتصادی اسلام» طراحی نموده، بر این تفکیک و نقش آن، تأکید می‌ورزد:

دوم، این که نوع قانون‌هایی که از ناحیه پیامبر ﷺ برای پر کردن «منطقة الفراغ» دین، به عنوان ولی امر صادر شده، قانونی همیشگی نیست؛ زیرا اینها از پیامبر ﷺ به عنوان مبلغ حکم ثابت، سرزده، بلکه ناشی از منصب ولایت است. بر این اساس، چنین دستورهایی را نباید جزء تئوری‌های ثابت اقتصادی اسلام شمرد. بلی! این قبیل قانون‌ها، تا حد زیادی، شیوه پر ساختن «منطقة الفراغ» (میدان باز) را که در هر شرایط باید بدان توجه نمود، نشان می‌دهد و فهم اهداف اصلی پیامبر را نیز آسان می‌سازد.^{۱۰}

و آن گاه که می‌خواهد ذهنیت مجتهد را در نوع برداشت از نصوص دینی نشان دهد، باز به این مطلب، به عنوان نمونه اشاره می‌کند و می‌گوید:

اگر پیامبر ﷺ اجازه نداد که مردم مدینه از رسیدن اضافی آب خود به دیگران جلوگیری کنند، می‌توان این را حکم ثابت دایمی دینی به حساب آورد و می‌شود آن را دستوری ویژه برای شرایط خاص دانست و این دو گونه برداشت، ریشه در این دارند که پیامبر ﷺ را مبلغ حکم خدا در این واقعه بدانیم یا زعیم و رهبر جامعه.^{۱۱}

همچنین در جای دیگر، ضمن بررسی زیان‌های «یک سونگری» در اجتهاد رایج حوزه‌ها، خاطرنشان ساخته است:

تأثیر یک سونگری و تنها یک نیمه از هدف را دیدن و فردگرایی در تفسیر شریعت بر روش فهم نصوص شرعی نیز قابل توجه است، چنان که از یک سو می‌بینیم در روشنگری نصوص، شخصیت پیامبر ﷺ یا امام را به عنوان فرمانروا و سرپرست دولت، ندیده می‌گیرند و در هر جا که از ناحیه پیامبر ﷺ منعی صادر شده باشد - مثلاً منع مردم مدینه از این که از رسیدن زیادتی آب متعلق به خود به دیگران جلوگیری نمایند - آن را بر ناروا بودن یا ناخوشایند بودن (حرمت یا کراهت) کاری در نزد پیامبر ﷺ حمل می‌نمایند؛ با آن که گاهی هیچ یک از این دو نبوده و بلکه پیامبر ﷺ تنها به این اعتبار که سرپرست دولت بوده، از کاری نهی کرده و منع او، حکم دینی عامی به دست نمی‌دهد.^{۱۲}

علامه طباطبایی می‌نویسد:

مقرراتی که از کرسی ولایت، سرچشمه گرفته‌اند و به حسب مصلحت وقت، وضع و اجرا می‌شوند، در بقا و زوال خود، تابع مقتضیات و موجبات وقت‌اند و حتماً با پیشرفت مدنیت و تغییر مصالح و مفاسد، تغییر و تبدل پیدا می‌کنند.^{۱۳}

۹. الرسائل، ج ۱، ص ۵۰-۵۶.

۱۰. اقتصادنا، ص ۴۰۱.

۱۱. همان، ص ۴۱۴.

۱۲. همراه با تحول اجتهاد، ترجمه علی اکبر ثبوت، ص ۱۵. نیز، ر.ک: دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة، ج ۳، ص ۳۳ (ذیل مندخل: الاجتهاد).

۱۳. بررسی‌های اسلامی، ص ۱۸۱.

شهید مطهری، در باره افعال پیامبر □ می‌گوید:

آن جا که میان مردم قضاوت می‌کند، دیگر قضاوتش نمی‌تواند وحی باشد. دو نفر اختلاف می‌کنند. پیغمبر، طبق موازین اسلامی، بین آنها حکم می‌کند و می‌گوید حق با این است یا با آن. این جا دیگر این طور نیست که جبرئیل به پیغمبر، وحی می‌کند که در این جا بگو حق با این هست یا نیست. حالا اگر یک مورد استثنایی باشد، مطلب دیگری است؛ ولی به طور کلی، قضاوت‌های پیغمبر □ بر اساس ظاهر است، همان طوری که دیگران قضاوت می‌کنند، منتها در سطح خیلی بهتر و بالاتر. خودش هم فرمود من مأمورم که به ظاهر حکم کنم؛ یعنی مدعی و مُنکری پیدا می‌شوند و مثلاً مدعی، دو تا شاهد عادل دارد. پیغمبر، بر اساس همین مدرک، حکم می‌کند. این، حکمی است که پیغمبر □ کرده - نه این که به او وحی شده باشد -^{۱۴}

یکی از بهترین شاهدها برای این نظریه، روایت معروف و منقول از پیامبر □ است که در مصادر حدیثی شیعه و اهل سنت آمده است، آن جا که می‌فرماید:

إِنَّمَا أُضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْإِيمَانِ، وَبَعْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَأَيُّمَا رَجُلٍ قَطَعْتَ لَهُ مِنْ مَالِ أَخِيهِ شَيْئًا، فَإِنَّمَا قَطَعْتَ لَهُ بِهْ قِطْعَةٍ مِنَ النَّارِ؛^{۱۵}

من در میان شما با دلایل و سوگندها قضاوت می‌کنم. و برخی از شما در ارائه دلیلش زبان‌آورتر است. پس هر چیزی از مال برادرش برای خودش جدا سازد، با آن، قطعه‌ای از آتش را برای خویش جدا کرده است.

۳. تفکیک روایات پزشکی

شیخ صدوق، بخشی از روایات طبّی را از حوزهٔ وحیانی بودن، خارج می‌داند:

اعتقادنا فی الأخبار الواردة فی الطبّ أنها علی وجوه:

منها ما قیل علی هواء مکه و المدینة و لا یجوز استعماله علی سائر الأهویة.

و منها ما أخبر به العالم - الامام - علی ما عرف من طبع السائل و لم یعتقد موضوعه إذ کان أعرف بطبعه منه؛^{۱۶}

اعتقاد ما در خصوص روایاتی که در موضوع طب وارد شده، این است که آن روایات چندگونه‌اند: برخی از آن روایات، متناسب با شرایط زیستی مکه و مدینه بیان شده است و روا نیست که در سایر مناطق آب و هوایی به کار رود. برخی دیگر از آن روایات، سخنانی است که امام با اطلاع از وضعیت جسمی و روحی سؤال‌کننده بیان فرمود و اشاره‌ای به موضوع آن نکرده، زیرا که او از طبع سؤال‌کننده آگاه‌تر از خود اوست.

۴. تفکیک اوامر، به ارشادی و مولوی

اصطلاح ارشادی و مولوی، در کتب اصول فقه، در دورهٔ اخیر، رواج یافته است؛ ولی علامه میرزا ابو الحسن شعرانی، با مطرح کردن آن، به برخی از نمونه‌ها و آثار فقهی آن، اشاره می‌کند. وی در کتاب المدخل إلی عذب المنهل می‌نویسد:

14. امامت و رهبری، ص ۴۸.

15. الکافی، ج ۷، ص ۴۱۴؛ تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۲۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۳۲.

16. الاعتقادات، ص ۸۹ - ۹۱؛ بحار الأنوار، ج ۵۹، ص ۷۴.

التكليف الإرشادي هو ما لا يترتب على تركه تبعة إلا عدم حصول الفائدة الذاتية في الفعل، والمولوى هو ما يترتب عليه مع ذلك تبعة أخرى من حيث مخالفة الأمر... ومما يناسب ذكره أن علان الكليني خال الشيخ أبي جعفر صاحب *الكتاب* في استجاز الناحية في الحج، فلم يؤذن له فخرج و قتل، وربما يستشكل فيه أنه كيف وثقه أهل الرجال مع هذا العصبان، والجواب أن النهي كان إرشاداً.

و الأمر المولوى في اصطلاح بعض الفقهاء يسمى تعبداً ففتح.

و إذا دار الأمر الشرعى بين كونه إرشاداً أو تعبداً حمل على التعبد، فإن الشارع يأمر من حيث إنه شارع، و ذلك كالمنع عن الوضوء بالماء المشمس و الأمر بغسل اليد قبل الاغترب من الاناء للوضوء. فراجع *جامع المقاصد و الروضة*. و قد يقوم قرائن على كونه إرشادياً مثل أن الدم إذا ظهر مطوقاً على الكرسي فهو من العذرة و مثل ما ورد في حديث على بن أبي حمزة إذا بقي أثر دم الحيض في الثوب اصغبه بمشق حتى يختلط و يذهب، و مثل الأوامر الواردة بأكل بعض الفواكه و الأطعمة لخواص فيها. و مما يشتهب الأمر فيه عندى ما ورد في أن الدم إذا خرج من الأيمن فهو من قرحة، و مقتضى الاعتبار أن الدم إذا خرج من جانب بالخصوص فهو من القرحة و ان خرج من جميع النواحي فهو حيض. و لفظ الأحاديث هنا مختلف، ففي بعضها أنه إن خرج من الأيسر فهو من القرحة، و في بعضها من الأيمن، و منها ما ورد في سنن اليأس أنه خمسون إلا في القرشية فستون، و فهم كثير من الفقهاء، منه الإرشاد على ما أظن، لأنهم حكموا بأن حد اليأس في النبطية أيضاً ستون مع أنه لم يرد فيها نص فكأنه تحقق لديهم بالتجربة و التواتر أنها تحيض بعد الخمسين، و الحيض موضوع عرفي معلوم للناس كالمنى و البول و الغائط، و إذا تحقق لديهم كون الدم حيضاً ثبت له حكمه الشرعى. و حد اليأس بالخمسين في الشرع إرشادي راجع إلى الغالب. و حكى عن العلامة $\square$ في *المنتهى* أنه حد اليأس بالسنتين مطلقاً؛¹⁷

تكليف إرشادي، تكليفى است كه تركش عاقبت بدى را در پى ندارد، جز آن كه فايده ذاتى نهفته در فعل عايد ترك كننده نمى شود. و تكليف مولوى، تكليفى است كه ترك آن علاوه بر عدم حصول فايده ذاتى نهفته در فعل، عاقبت سويى را به دليل مخالفت با امر مولا در پى دارد. آنچه مناسب است كه در اینجا ذكر شود، آن است كه علان كلينى، دابى شيخ ابو جعفر، صاحب كتاب *الكتاب* في از امام عصر اجازه خواست كه حج بگزارد، به وى اجازه داده نشد، ولى او [به قصد حج از شهر خویش] خارج شد و كشته شد. ممكن است در باره او اشكال شود كه چگونه، با وجود ارتكاب اين نافرمانى، اهل دانش رجال او را توثيق مى كنند؟ پاسخ آن است كه اين نهى ارشادى بوده است. امر مولوى، در اصطلاح برخى از فقهاء، تعبد ناميده مى شود.

17. المدخل إلى عذب المنهل، ص 242-244.

۵. تفکیک میان قضایای کلیه حقیقیه و قضایای شخصی

13

و فعل علی □ قضیه فی واقعه، فلا یتعدی.^{۱۸}

صاحب جو / هر نیز در کتاب جو / هر / الکلام، این تعبیر را فراوان به کار برده است، به عنوان نمونه در «کتاب الجهاد»، در ضمن این مسأله که اگر مشرکی مبارز طلبید، ولی شرط نکرد که کسی هم‌اوردش را یاری نکند، مسلمانان می‌توانند او را یاری کنند، ولی اگر شرط کرد و مسلمانان پذیرفتند، باید به این شرط، پایبند باشند. حال اگر در صورت شرط، مسلمان، فرار کرد و کافر در پی او افتاد، می‌توان کافر را به عقب راند. همچنین اگر مسلمان در معرکه مجروح شود، ولی باز نگردد، علامه حلی گفته است که یاری او جایز نیست؛ زیرا اقتضای شرط و جنگ، همین است. صاحب جو / هر، آن گاه روایتی را نقل می‌کند که «امیر المؤمنین □ به مجروحی یاری رساند» و سپس در باره این روایت می‌گوید:

قضیه فی واقعه لم یحک فیها الشرط.^{۱۹}

این فقیه نام‌آور شیعه، در این کتاب، در بیش از پنجاه مورد، این اصطلاح (قضیه فی واقعه) را به کار برده است.^{۲۰}

تذکر

در پایان این بخش، تذکر چند نکته ضروری است:

۱. برخی از این عناوین پنجگانه می‌توانند متداخل باشند؛ در مثل، عنوان «قضیه شخصی» می‌تواند بر حکمی ولایی، یا حدیثی پزشکی و یا فعلی جبلی و طبیعی منطبق گردد.

۲. پژوهش در این مسأله، تأثیر فراوانی در چگونگی تعامل با احادیث دارد و می‌تواند پاسخگوی پاره‌ای از ایرادها و شبهاتی که امروزه نسبت به برخی از مضامین و مفاهیم منسوب به دین مطرح است، باشد.

۳. پژوهش در این زمینه، حدّ اقل باید این موارد را شامل گردد: مستند کردن، تحدید عناوین، تعیین مرجع تشخیص، تعیین کمیت و میزان تأثیرگذاری بر فهم معارف حدیثی.

دو. قلمرو حجّیت اثباتی حدیث

احادیث صادر از پیامبر □ و امامان □ از زمان شکل‌گیری تا دوره تدوین‌های رسمی و حتی پس از آن، با مشکلاتی جدی همراه بوده‌اند، که استناد به آنها را در دوره‌های متأخر و امروزه، با سختی‌هایی همراه ساخته است. این سختی‌ها مانع تمسک به احادیث و استفاده از آنها نیستند؛ لکن سبب شده‌اند که در میان عالمان و متفکران و فقیهان، بر سر آنها، دسته‌بندی‌هایی بروز کند. به تعبیر دیگر: اختلاف نظر‌هایی که در تمسک به احادیث و حجّیت آنها در مقام اثبات و احراز شکل گرفته‌اند، با مسلم انگاشتن حجّیت ثبوتی احادیث، امکان ظهور یافته‌اند. این، بدان معناست که صاحبان این دیدگاه‌ها، در مقام ثبوت، چنین رأی و نظری ندارند.

مشکلاتی که سبب ظهور این دیدگاه‌ها شده‌اند، فهرستوار، عبارت‌اند از:

18. شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۳۱۴.

19. جو / هر / الکلام، ج ۲۱، ص ۹۱.

20. برای نمونه‌های دیگر، ر.ک: معان، ج ۴، ص ۷ و ۲۶۹؛ ج ۱۲، ص ۵۹؛ ج ۱۹، ص ۱۷ و ۴۰۲.

۱. شفاهی بودن نقل‌ها یا عدم کتابت در قرون اولیه؛
 ۲. مشکلات کتابت، از قبیل: خطاها و مشکلات استنساخ، نبود نقطه‌گذاری، دشواری‌های خط کوفی، تصحیف و...؛
 ۳. جعل و وضع؛
 ۴. نقل به معنا.
 این مشکلات چهارگانه، در طول تاریخ، برای احادیث، مشکلاتی را به بار آورده و سبب پیدایش برخی از دانش‌های حدیثی، چون علم رجال (برای شناسایی احادیث صحیح از سقیم) و درایة الحدیث (برای شناسایی تصحیف و تحریف و تدلیس) شده‌اند.
 با این همه، در باره برخی از این موضوعات، مانند مسأله نقل به معنا و تطبیق آن بر احادیث یا مشکلات کتابت و استنساخ (چون عدم نقطه‌گذاری و دشواری‌های خط کوفی)، تاکنون کارهای جدی صورت پذیرفته است. به هر روی، این امور، سبب پیدایش دیدگاه‌هایی در قلمرو تمسک به اخبار (احادیث) موجود شده است که در زیر، فهرستوار به آنها اشاره می‌گردد.
 پیشاپیش باید یادآوری کرد که آخاری‌ها، برای تمامی احادیث (اخبار)، حجّت اثباتی قایل‌اند و از اعتبار همه آنها دفاع می‌کنند؛ گرچه میان خود، اختلاف نظرهای دارند.
 و نیز باید توجه کرد که همه عالمان شیعه و صاحبان دیدگاه‌های پیش گفته، برای احادیث فقهی‌ای که واجد شروط مذکور در کتب اصول فقه و رجال باشند، اعتبار اثباتی قایل‌اند و اختلافی در این باره ندارند.

دیدگاه‌ها در باره قلمرو تمسک به اخبار

۱. عدم حجّت مطلق خبر واحد، به صورت مطلق

این نظر، در حوزه شیعی بغداد، رواج داشت و عالمانی چون سید مرتضی بر آن، تأکید داشتند. سید مرتضی چندین رساله در عدم حجّت خبر واحد، تحریر کرد.^{۲۱} پس از مکتب بغداد، این نظر تا قرن ششم نیز پیروانی جدی داشت که می‌توان به ابن ادریس، ابن زهره و... اشاره کرد.^{۲۲}

ابن ادریس در مقدمه کتاب *السرایر*، پس از نقل سخنان سید مرتضی در منع از عمل به خبر واحد می‌نویسد:

فعلى الأدلة المتقدمة أعمل، وبها آخذ وأفتى وأدين الله تعالى، ولا ألتفت إلى سواد مسطور، وقول بعيد عن الحق مهجور، ولا أقلد إلا الدليل الواضح والبرهان اللائح، ولا أعرج إلى أخبار الآحاد، فهل هدم الإسلام إلا هي؟!^{۲۳}

من بر اساس دلایل پیشین عمل می‌کنم و آنها را اخذ می‌کنم و فتوا می‌دهم و نسبت به خدای تعالی دین‌داری می‌کنم و توجهی به نوشته‌ها نمی‌کنم. سخنی که از حق به دور باشد، غیر قابل اعتناست. و از چیزی جز دلیل روشن و برهانی که دلیل

21. *الذريعة إلى أصول الشريعة*، ج ۲، ص ۴۲، ۵۲، ۵۳، ۱۸۱؛ *رسائل الشريف المرتضى*، ج ۱، ص ۲۰۲؛ ج ۲، ص ۳۰.

22. *نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي*، ص ۸۵-۹۶.

23. *كتاب السراير*، ج ۱، ص ۵۲.

حقیقت آن واضح است، تقلید نمی‌کنم و به اخبار آحاد نمی‌پردازم. آیا اسلام را چیزی جز اینها از بین می‌برد؟

۲. عدم حجیت خبر واحد در غیر فقه (تفسیر، تاریخ، عقاید، فضایل و...)

این دیدگاه را علامه طباطبائی، به صراحت، در موارد متعددی از تفسیر /المیزان/ و برخی تعلیقه‌های بحر /الأنوار/، بیان داشته است. ایشان در تعلیقه خویش بر بحر /الأنوار/ می‌نویسد:

و لا دلیل علی حجة الآحاد فی غیر الأحكام الفرعية من المعارف الأصلية، لا من طریق سيرة العقلاء و لا من طریق الشرع، علی ما بین فی الأصول؛^{۲۴}
دلیلی بر حجیت خبرهای واحد در غیر احکام فرعی از معارف اصیل نیست؛ نه از راه سیره عقلا و نه از طریق شرع؛ بنا بر آنچه در علم اصول بیان گردیده است.

و در موارد فراوان از تفسیر /المیزان/، این تعبیرها را مشاهده می‌کنیم:

و قد عرفت من أبحاثنا المتقدمة أننا لا نعول علی الآحاد فی غیر الأحكام الفرعية علی طبق المیزان العام العقلانی الذی علیه بناء الانسان فی حياته؛^{۲۵}

در بحث‌های پیشین ما دانستی که بنای ما بر این نیست که در غیر احکام فرعی بر این گونه اخبار اعتماد کنیم، و این نه ما تنهائیم، بلکه اصولاً همه عقلاً بنایشان بر این است، اگر در همه طوایف بشری تفحص کنیم خواهیم یافت که همه آنها بنایشان بر این است.

غیر آن الآحاد من الروایات لا تكون حجة عندنا إلا إذا كانت محفوفة بالقرائن المفيدة للعلم، أعنی الوثوق التام الشخصی، سواء كانت فی أصول الدین أو التاریخ أو الفضائل أو غيرها، إلا فی الفقه؛ فإن الوثوق النوعی كاف فی حجة الروایة، کل ذلك بعد عدم مخالفة الكتاب، و التفصیل موكول إلى فن أصول الفقه؛^{۲۶}

ما در غیر از مسائل فقهی به طور کلی در هیچ مسأله‌ای چه اعتقادی و چه تاریخی و چه فضائل و چه غیر آن به خبر واحد عمل نمی‌کنیم، مگر این که همراه خبر واحد قرینه‌هایی باشد که یا مفید علم و یا حداقل مفید اطمینان و وثوق شخصی باشد، تنها در مسائل فقه است که در حجیت روایاتش به وثوق نوعی اکتفا می‌کنیم. آن هم بعد از آن که به دست بیآوریم که روایت، مخالفتی با قرآن کریم ندارد. تفصیل این بحث در اصول فقه موجود است.

و ثانیاً: آن روایات التفسیر إذا كانت آحاداً لا حجة لها إلا ما وافق مضامین الآیات بقدر ما یوافقها علی ما بین فی فن الأصول؛ فإن الحجية الشرعية تدور مدار الآثار الشرعية المترتبة، فتتصر فی الأحكام الشرعية، و أما ما وراءها كالروایات الواردة فی القصص و التفسیر الخالی عن الحكم الشرعی فلا حجة شرعية فیها.

۲۴. بحر /الأنوار/، ج ۶، ص ۳۳۶، پاورقی.

۲۵. /المیزان/، ج ۶، ص ۵۷.

۲۶. همان، ج ۸، ص ۱۴۱.

و أما الحجية العقلية - أعني العقلانية - فلا مسرح لها بعد توافر الدس و الجعل في الاخبار سيما اخبار التفسير و القصص إلا ما تقوم قرائن قطعية يجوز التعويل عليها على صحة متنه، و من ذلك موافقة متنه لظواهر الآيات الكريمة.

فالذى يهم الباحث عن الروايات غير الفقهية ان يبحث عن موافقتها للكتاب فان وافقتها فهي الملاك لاعتبارها و لو كانت مع ذلك صحيحة السند فإنما هي زينة زينتها و إن لم توافق فلا قيمة لها في سوق الاعتبار. و أما ترك البحث عن موافقة الكتاب، و التوغل في البحث عن حال السند - إلا ما كان للتوصل إلى تحصيل القرائن - ثم الحكم باعتبار الرواية بصحة سندها ثم تحميل ما يدل عليه متن الرواية على الكتاب، و اتخاذها تبعا لذلك كما هو دأب كثير منهم فمما لا سبيل إليه من جهة الدليل؛²⁷

و ثانياً، روایاتی که پیرامون تفسیر آیات است اگر واحد باشند حجیت ندارند، مگر این که با مضمون آیات موافق باشد، که در این صورت به قدر موافقتشان با مضامین آیات حجیت دارند، و این خود در فن اصول، حلاجی شده است، سرش هم این است که حجیت شرعی دایره مدار آثار شرعی‌ای است که بر آن حجت مترتب می‌شود، و وقتی چنین شد قهراً حجیت روایات منحصر می‌شود در احکام شرعی و بس، و اما آنچه روایات در باره غیر احکام شرعی از قبیل داستان‌ها و تفسیر وارد شده و هیچ حکم شرعی را در آن متعرض نشده به هیچ وجه حجیت شرعی نخواهد داشت.

همچنین حجیت عقلی یعنی عقلانی، زیرا بعد از آن همه دسیسه و جعلی که در اخبار و مخصوصاً اخبار تفسیر و قصص سراغ داریم دیگر عقلاً کجا و چگونه به آن اخبار و صحت متن آنها اعتماد می‌کنند؟ پس در نزد عقلا هم حجیت ندارد، مگر آن روایتی که متش با ظواهر آیات کریمه موافق باشد.

پس کسی که متعرض بحث روایات غیر فقهی می‌شود در درجه اول باید از موافقت و مخالفتش با کتاب بحث کند، آنگاه اگر دید روایتی با ظاهر کتاب موافق است، آن را اخذ کند و گر نه طرح و طرد کند.

پس، ملاک اعتبار روایت تنها و تنها موافقت کتاب است، و اگر موافق با کتاب نبود هر چند سندش صحیح باشد معتبر نیست و نباید فریب صحت سندش را خورد.

والذى استقر عليه النظر اليوم فى المسألة إن الخبر إن كان متواتراً أو محفوظاً بقرينة قطعية فلا ريب فى حجيتها، و أما غير ذلك فلا حجية فيه إلا الأخبار الواردة فى الأحكام الشرعية الفرعية إذا كان الخبر موثق الصدور بالظن النوعى فإن لها حجية. و ذلك أن الحجية الشرعية من الاعتبارات العقلانية فتتبع وجود أثر شرعى فى المورد يقبل الجعل و الاعتبار الشرعى و القضايا التاريخية و الأمور الاعتقادية لا معنى لجعل الحجية فيها لعدم أثر شرعى و لا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علماً و تعييد الناس بذلك، و الموضوعات الخارجية و إن أمكن أن يتحقق فيها أثر شرعى إلا أن آثارها

جزئیة و الجعل الشرعی لا ینال إلا کلیات و لیطلب تفصیل القول فی المسألة من علم الأصول؛²⁸

و نظریه‌ای که امروز در این مسئله حاکم است این است که خبر اگر متواتر باشد و یا همراه با قرآنی باشد که خبر را قطعی الصدور سازد چنین خبری بدون شک حجت است و انواع دیگر اخبار حجت نیست مگر اخبار وارد در احکام شرعی که نوعاً ظن و اطمینان (ظن نوعی) به صدور آنها باشد؛ زیرا حجیت شرعی یکی از اعتبارات عقلایی است و در مورد اخبار، تابع وجود اثر شرعی‌ای است که قابل جعل و اعتبار باشد ولی حجت قرار دادن این گونه اخبار در امور قضایای تاریخی و امور اعتقادی بی‌معناست زیرا فاقد اثر شرعی است و معنا ندارد که شارع حکم کند که غیر علم، علم است و مردم را متعبد به آن سازد و موضوعات خارجی هر چند ممکن است دارای اثر شرعی باشند ولی این آثار، آثار جزئی است و جعل شرعی فقط در مسائل کلیات می‌شود و گفتار مفصل را در این مسئله باید در علم اصول جست.

ثم إن فی علمهم بهذه الروایات و تحکیمها علی ظاهر الکتاب مغمضاً آخر و ذلک أنها أخبار آحاد لیست بمتواترة و لا قطعية الصدور، و ما هذا شأنه یتحتاج فی العمل بها حتی فی صاحبها إلى حجة شرعية بالجعل أو الامضاء، و قد اتضح فی علم الأصول اتضاحاً یتلو البدهة أن لا معنى لحجة أخبار الآحاد فی غیر الاحکام کالمعارف الاعتقادية و الموضوعات الخارجية. نعم الخبر المتواتر و المحفوف بالقرائن القطعية کالمسموع من المعصوم مشافهة حجة و إن کان فی غیر الاحکام لان الدلیل علی العصمة بعینه دلیل علی صدقه؛²⁹

علاوه بر این عمل کردن به ظاهر اینگونه روایات، و آن را بر ظاهر کتاب حکومت دادن، اشکال دیگری دارد و آن این است که این روایات اخبار آحاداند نه متواتر و قطعی الصدور، و خبری که چنین وضعی دارد حتی اگر از حیث سند خبر به اصطلاح صحیح هم باشد، مع ذلک دلیلی بر حجیت لازم دارد که به حکم آن دلیل شارع حجیت را برای آن جعل و یا امضاء کرده باشد و در علم اصول روشن شده و به حد بدهت رسیده که معنا ندارد شارع خبر واحد را در غیر احکام دینی، یعنی در معارف اعتقادی و موضوعات خارجی حجت کند. بله اگر خبر به حد تواتر رسیده باشد، و یا قرآنی قطعی همراه داشته باشد، مثل این که از امام شخصاً شنیده شده باشد، حجت است، هر چند در احکام نباشد، چون دلیلی که امام را معصوم می‌داند، بعینه دلیل بر این است که امام این مطلب را به من که شنونده از شخص اویم دروغ نگفته است.

۳. عدم حجیت خبر واحد در اعتقادات

شیخ طوسی در کتاب *المعتمد فی الأصول* اخبار آحاد را در عقاید، معتبر نمی‌داند و در پاسخ کسانی که بر وی اعتراض می‌کنند که اگر خبر واحد در فقه، حجت است، باید در اعتقادات نیز حجت باشد، نوشته است:

28. همان، ج ۱۰، ص ۳۵۱.

29. همان، ج ۱۴، ص ۱۳۳.

فان قيل: اعتباركم الطريقة التي ذكرتموها في وجوب العمل بخبر الواحد يوجب عليكم قبولها فيما طريقه العلم، لان الذين اشرتم إليهم إذا قالوا قولاً طريقه العلم من التوحيد والعدل والنبوة والامامة وغير ذلك، فاستلوا عن الدلالة على صحته احوالوا على هذه الاخبار بعينها. فان كان هذا القدر حجة، فينبغي أن يكون حجة في وجوب قبولها طريقة العلم، وقد أقررتم بخلاف ذلك. قيل له: لا نسلم أن جميع الطائفة تحيل على اخبار الاحاد فيما طريقه العلم مما عدتموه، وكيف نسلم ذلك وقد علمنا بالادلة الواضحة العقلية ان طريق هذه الامور العقل، او ما يوجب العلم من ادلة الشرع فيما يمكن ذلك فيه؟

... على أن الذي ذكره مجرد الدعوى من الذي أشير اليه ممن يرجع الى الاخبار في هذه المسائل، فلا يمكن اسناد ذلك الى قوم علماء متميزين، و ان قال ذلك بعض غفلة اصحاب الحديث، فذلك لا يلتفت اليه على ما بيناه.³⁰

و شهيد ثانی، با صراحت بیشتن می نویسد:

... و أما ما ورد عنه □ في ذلك [أي في معرفة تفاصيل البرزخ و المعاد] من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقاً و إن كان طريقه صحيحاً، لأن الخبر الواحد ظني، و قد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية، فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية؟!³¹

۴. عدم حجّیت خبر واحد در مسائل مهم فقهی

شیخ طوسی، در ضمن نقد و بررسی استدلال به آیه نبأ، نوشته است:

إنّ هذه الآية نزلت في فاسق أخبر برودة قوم و ذلك لا خلاف أنّه لا يقبل فيه أيضاً خبر العدل، لأنه لا يجوز أن يحكم بارتداد أقوام بخبر الواحد.³²

مرحوم سید احمد خوانساری، حجّیت خبر واحد را در دماء، محلّ تردید قرار داده است:

و في المقام شبهة أخرى و هي: أن اعتبار خبر الثقة أو العدل مع توثيق بعض علماء الرجال أو تعديله من جهة بناء العقلاء أو الاستفادة من بعض الأخبار لا يخلو عن الاشكال في الدماء، مع شدة الاهتمام في الدماء، ألا ترى أن العقلاء في الأمور الخطيرة لا يكتفون بخبر الثقة مع اكتفائهم في غيرها به؟!³³

محمدجواد مغنیه، در کتاب فقه الإمام جعفر الصادق □ همین نظر را دارد:

30. العدة في الأصول، ج ۱، ص ۱۳۰ - ۱۳۱.

31. المقاصد العلية، ص 25؛ فرائد الأصول، ص ۲۷۴.

32. العدة في الأصول، ج ۱، ص ۱۱۲ - ۱۱۳.

33. جامع المدارك، ج ۷، ص ۳۵.

و نحن لا نميل إلى العمل بخبر الواحد في الدماء و إن كانت من الفروع لا من الأصول.^{۳۴}

وی این رأی را در ذیل مسأله قتل زانی غیر محصن با محارم سببی بیان کرده است. همچنین آیه الله صانعی در کتاب *القصاص*، *مشابه* چنین نظری را ابراز می‌دارد: هذا مع أن العمل بالخبر الواحد المقام دلالة و سنداً المخالف للقواعد، إذا لم يزد عن الواحد و الاثنين مشكل، بل ممنوع.^{۳۵}

تذکر

در پایان این قسمت، چند نکته یادآوری می‌شود:

۱. نظریه نخست (یعنی منع حجیت خبر واحد، به صورت مطلق)، امروزه در میان شیعه منسوخ شده است، گرچه در میان اهل سنت، در یکصد ساله اخیر، این نظریه در حال نضج و رشد است.^{۳۶}
۲. در این دو سه دهه، در باره نظریه دوم و سوم، مطالعاتی صورت گرفته است، گرچه هنوز ابعاد موضوع، به درستی منقح و مستند نشده است.
۳. مسأله چهارم، از مباحث جدی و حائز اهمیت است که هیچ گونه مطالعه و پژوهشی در باره اش صورت نگرفته و نیازمند فعالیت‌های علمی - تحقیقی جدی است. امیدوارم طرح این مسأله بتواند زمینه را برای پژوهش‌های محققان و صاحب‌نظران، فراهم آورد.

جانشین سردبیر

مهدی مهریزی*

34. *فقه الامام جعفر الصادق*، ج ۶، ص ۲۶۵.

35. *فقه الثقلین*، کتاب القصاص، ص ۲۱۸.

36. در این زمینه، ر.ک: «رابطه قرآن و حدیث»، مهدی مهریزی، علوم حدیث، ش 29، ص 4 - 10، بررسی دیدگاه قرآنیون.

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات.