

# فقه نظام ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی  
سال اول؛ شماره چهارم؛ زمستان ۱۴۰۱

## تواتر نظام مند

یحیی عبداللهی<sup>۱</sup>

### چکیده

«تواتر نظام مند» را می توان روشی در مسیر توسعه و ارتقاء روش های استنباط از شریعت به منظور دستیابی به معارف کامل تر دانست که بر پایه روش های متقن و یقینی پیشین استوار می گردد. این مقاله سعی دارد با شناسایی مناط «تواتر»، آن را از محدوده اقسام سه گانه تواتر توسعه داده و قسم نوینی از تواتر را ارائه دهد. «تواتر نظام مند» می تواند مبتنی بر دو عامل کمی - کثرت عددی - و کیفی - هماهنگی و انسجام - میان ادله احتمال تبانی بر کذب و دیگر احتمالات مشابه را منتفی ساخته و اصالت و اعتبار مفادی را که برآیند این نظام ادله است، اثبات کند. واژگان کلیدی: تواتر، نظام مند، کثرت عددی، هماهنگی.

۱. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۸ \* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۸



## مقدمه

بیان دیدگاه و منظر دین می‌بایست از طریق کاربست «روش اجتهادی» در استناد به کتاب و سنت باشد و اجتهاد و استنباط در حوزه دین می‌بایست مبتنی بر «اصول و روش‌های متقن و جامع» صورت پذیرد. شاخصه «روش اجتهادی»، به کارگیری بالاترین ظرفیت معرفتی و دقت عقلی در تحصیل مرادات شارع به نحو روشمند با تکیه بر علم و یقین در احراز حجیت است؛ به گونه‌ای که از روش‌های ظنی که فاقد حجیت هستند، پرهیز شود. در استناد به شرع، «نگاه جامع» به ادله ضروری است که می‌بایست به فحص از ادله و تجمیع قرائن و جمع‌بندی میان آن‌ها و در نهایت قضاوت منجر شود.

متأسفانه امروزه «روش اجتهادی»، به علم فقه در حوزه احکام تکلیفی محدود شده است و در علوم دیگر همچون کلام، تفسیر، اخلاق، استناد به نقل به صورت اجتهادی و با کاربست قواعد استنباط و تجمیع همه ادله و عرضه آن‌ها به یکدیگر کمتر صورت می‌پذیرد و از این منظر، روش‌های علمی آن‌ها با روش فقهی در استنباط احکام شرعی فاصله دارد. آفت فاصله گرفتن از «روش اجتهادی» در فهم دین، برخورد گزینشی با ادله و نگاه انتزاعی و دچار شدن به ذوقیات و استحسان و تکیه بر مبانی و ارتکازات غیرمستند است.

«روش اجتهادی» موجود می‌بایست از جهات مختلف تکامل پیدا کند تا بتواند در حوزه‌های معرفتی دیگر همچون معارف توصیفی و ارزشی نیز مؤثر واقع شود؛ به‌عنوان نمونه، خروجی روش اجتهادی موجود، «حکم» است؛ در حالی که امروزه با توسعه نیازمندی‌های اجتماعی و بسط معرفت‌های دینی، نیازمند استنباط «نظریه» در حوزه‌های مختلف دانش هستیم. استنباط یک «نظریه» غیر از استنباط یک «حکم» از منابع دینی است. استناد یک حکم می‌تواند محدود به یک موضوع واحد باشد که توسط جعل بسیط از سوی شارع صورت می‌گیرد و توسط خطابات مشخصی ابراز می‌شود؛ اما استناد یک «نظریه» به شارع از پیچیدگی‌های بیشتری برخوردار است، چراکه «نظریه»، ابعاد و شؤن مختلفی دارد که همین امر کار استناد را دشوار می‌سازد؛ به‌عنوان مثال، نظریه اسلام در حوزه هستی‌شناسی، فلسفه تاریخ، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، مدیریت و دیگر عرصه‌های حیات اجتماعی تفاوت‌های چشمگیری با احکام رساله دارد.



هم‌چنین اگر این نظریه، یک نظریه بنیادین - مثل حوزه فلسفه و روش معرفت‌شناسی - باشد، در ابعاد و لایه‌های دیگر معرفتی تأثیر به‌سزایی خواهد داشت. از این رو می‌بایست هماهنگی و انسجام آن با دیگر موضوعات و مؤلفه‌های دینی احراز شود.

یک «نظریه» ممکن است به نحو مستقیم توسط خطابات شارح بیان نشده باشد و آنچه در خطابات شرعی موجود است، موارد و مصادیق آن و تطبیقات آن نظریه باشد. در این صورت می‌بایست از مجموعه‌ای از ادله و با دلالتی خاص به آن نظریه دست یافت که تفتیح این نحو از استناد از منظر روشی بسی پیچیده‌تر است و کمتر مورد دقت قرار گرفته است.<sup>۱</sup> اصول فقه موجود به‌عنوان دانشی که به روش استنباط و اجتهاد می‌پردازد، در حصار منطق انتزاعی باقی مانده و ظرفیت چندانی در ملاحظه مجموعه‌نگر ادله و کشف روابط میان آن‌ها و لایه‌های معرفتی دیگر ندارد. علم اصول فقه موجود، روش تفقه در سطح «موضوعات» است به نحوی که برای هریک از موضوعات، به نحو مستقل، یک حکم استنباط می‌نماید. این روش برای سطوح فراتر تفقه همچون «فقه نظامات» و «فقه سرپرستی» کفایت نمی‌کند و نیازمند بسط و تکامل مقیاس است.<sup>۲</sup>

تحقیق حاضر درصدد ارائه یک نمونه بدیع از روش‌های تفقه در مسیر تکامل و ارتقاء ظرفیت‌های روشی است که می‌تواند دامنه استناد به کتاب و سنت را ارتقا بخشد و در عین حال از اتقان و استحکام روش اجتهادی برخوردار باشد. «تواتر نظام‌مند» روشی در مسیر قاعده‌مند ساختن استنباط در سطح فقه نظامات است که می‌تواند از منظر مجموعه‌نگری به ادله، دریافت‌های کامل‌تری از منابع دین به‌دست آورد.

## تبیین مسأله و مفهوم‌شناسی

### تواتر

«تواتر» از متقن‌ترین حالت‌های روایات است که مفید علم و یقین است. «تواتر» از ریشه «و ت ر» (واژه وتر / وثر به معنای «فرد») و «تتها» و «یگانه») است که معنای در پی هم

۱. شهید صدر را می‌توان از پیشگامان این عرصه معرفی کرد. بنگرید: المدرسه القرآنیه، ص ۳۴. هم‌چنین بنگرید: الغفوری، خالد، «فقه النظریه لدی الشهید الصدر»، ص ۱۲۲.

۲. بنگرید: میرباقری، سید محمد مهدی، «درآمدی بر رویکردهای فقه حکومتی».



آمدن و پیاپی شدن می‌دهد. این واژه و واژه هم‌ارز آن (مواتره) در جایی به کار می‌رود که افراد یک چیز یکی پس از دیگری، با اندکی فاصله زمانی پدید می‌آیند.

«تواتر» در اصطلاح علم اصول فقه به روایتی اطلاق می‌شود که از طرق و افراد مختلف و فراوان گزارش شود؛ به گونه‌ای که به‌طور معمول تبانی و هماهنگی آن‌ها بر کذب و جعل خبر، غیرممکن و منتفی است. شهید صدر رحمه‌الله خبر متواتر را چنین تعریف کرده است: «قد عَرَفَ الخبر المتواتر أو القضية المتواتره بأنها اجتماع عدد كبير من المخبرين على قضيه بنحو يمتنع تواطؤهم على الكذب نتيجة كثرتهم العددية» (صدر، ۱۴۲۱ ه. ق: ۳۲۷)؛ خبر متواتر و قضیه متواتره این‌گونه تعریف شده است که آن اجتماع عدد زیادی از مخبرین بر یک قضیه است به نحوی که تبانی آن‌ها بر کذب ممتنع باشد و این، نتیجه کثرت عددی آن‌ها است.

اگر روایتی متواتر باشد، علم‌آور و پذیرفته شده است و استناد به آن صحیح است و ضعف سند، اعتبارش را از میان نمی‌برد.

شهید سید محمدباقر صدر به تحلیل دقیق یقین‌آوری از متواترات پرداخته است. او این مسئله را بر پایه حساب احتمالات و در نتیجه استقرا توضیح داده است. وی براساس نظریه ابداعی خود (توالّد ذاتی) علم‌آفرینی، خبر متواتر را اثبات کرده است (صدر، ۱۴۲۱ ه. ق: ۳۲۹-۳۳۶). چنین متداول است که برای حدیث متواتر سه قسم برمی‌شمارند: ۱. متواتر لفظی که الفاظ و عبارات آن یکسان است؛ ۲. متواتر معنوی که اگرچه الفاظ تفاوت دارند، اما همگی در افاده یک معنای یکسان مشترک هستند؛ ۳. متواتر اجمالی در صورتی است که دسته‌ای از روایات از نظر دلالت یکسان نباشند، ولی دارای قدر مشترک باشند؛ به‌نحوی که از مجموع آن‌ها به صدور یکی از آن‌ها قطع حاصل شود.<sup>۱</sup> در دو صورت اول و دوم، دلالت مجموعه اخبار بر معنای مشترک، به یکی از دوگونه دلالت تضمینی و دلالت التزامی است.

۱. در تعریف و دسته‌بندی اصولیان از اقسام تواتر اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی همچون مرحوم نائینی وجود قسم سوم تواتر (تواتر اجمالی) را رد می‌کند (نائینی، أجودالتقریرات، ۲: ۱۱۳). شهید صدر رحمه‌الله تواتر را به دوگونه: ۱. بدون اشتراک در اخبار و ۲. با لحاظ اشتراک در اخبار تقسیم می‌کند که دومی شامل تواتر لفظی و معنوی است. (صدر، ۱۴۱۷ ه. ق: ۴: ۳۳۵). برخی تواتر اجمالی را در مقابل تواتر تفصیلی می‌دانند و این دسته‌بندی را در عرض دسته‌بندی به تواتر لفظی و معنوی قرار داده‌اند (سبحانی، ۱۴۲۸ ه. ق: ۳۷). هم‌چنین بنگرید: (حسن‌بن‌زین‌الدین، بی‌تا: ۱۸۴؛ بروجردی، ۱۴۱۵ ه. ق: ۴۸۶؛ خویی، ۱۴۲۲ ه. ق: ۱: ۲۲۴).



## نظام مند

اصطلاح «نظام» در ساده‌ترین وجه، معادل «هماهنگی و انسجام» است و به مجموعه عناصری اطلاق می‌شود که گسسته، مستقل و بی‌ارتباط از یکدیگر نباشند؛ بلکه اولاً، به یکدیگر مرتبط باشند؛ ثانياً، نظم خاصی میان آن‌ها برقرار باشد و یک کل منسجم را تشکیل دهند. در این صورت که محصول این نظام، غیر از آثار تک‌تک عناصر است که به برآیند این مجموعه مستند می‌گردد. در حال حاضر، شیوه‌های متعددی از نظام‌سازی مطرح شده است که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

## تواتر نظام مند

در این تحقیق قسم نوبنی از تواتر را تعریف می‌کنیم که با اقسام ذکر شده تفاوت داشته و در عین حال از منای اصلی تواتر نیز بهره‌مند است. این قسم از تواتر را «تواتر نظام‌مند» نام نهاده‌ایم. مقصود از «تواتر نظام‌مند» تواتری است که مفاد و مضمونی که در نهایت اثبات می‌شود، برآیند مجموعه‌ای از اخبار و ادله است که به صورت هماهنگ با یکدیگر ترکیب شده و یک نظام را پدید آورده‌اند. در این صورت تک‌تک خبرها به تنهایی بر آن مضمون نهایی دلالت ندارند. به بیان دیگر، از مجموع ادله یک مرکب نظام‌مند و منسجم پدید می‌آید که این هماهنگی و انسجام میان عناصر کثیر، انسان را به علم و یقین و یا اطمینان در صحت کلیت این ترکیب‌سازی و همچنین نتیجه آن می‌رساند؛ مانند: یک پازل که وقتی قطعات آن کنار یکدیگر قرار گرفتند و پازل کامل شد، تصویر آن شکل می‌گیرد و نفس تکمیل پازل، دلیل بر انتخاب درست و جای‌گیری صحیح قطعات است. در این مثال، شکل و تصویر به دست آمده، محصول و برآیند تمام قطعات پازل است. هرچند هر قطعه، در این تصویر نهایی نقش ایفا می‌کند؛ اما هر کدام جزئی ناقص از تصویر هستند که در کنار دیگر قطعات کامل می‌شوند.

## تفاوت تواتر نظام مند و تواتر معنوی

ممکن است در بدو امر تواتر نظام‌مند نوعی از تواتر معنوی به حساب آید که لازم است به بیان تفاوت این دو پردازیم. در تواتر معنوی غالباً این‌گونه است که تک‌تک اخبار، دلالت



بر نتیجه دارند هرچند به نحو تضمینی یا التزامی؛ اما در تواتر نظام‌مند هر یک از عناصر و اخبار دلالتی بر نتیجه ندارند؛ بلکه بعد از پیوند اخبار و تکمیل یکدیگر، دلالت جدیدی پدید می‌آید که پیش از آن وجود نداشت. بنابراین، در تواتر معنوی «مجموعه اخبار از حیث جمعی» دلالت جدیدی را افاده نمی‌کنند؛ بلکه صرفاً موجب علم و یقین به یک معنای مشترک می‌شوند؛ اما در تواتر نظام‌مند، اجتماع اخبار معنای جدیدی را دلالت می‌کند که برخاسته از ترکیب آن‌ها است.

ممکن است در برخی موارد از تواتر معنوی چنین به نظر برسد که «دلالت» بعد از جمع و ترکیب عناصر پدید می‌آید. در این خصوص عبارت مرحوم میرزای قمی رحمه‌الله را مرور خواهیم کرد. ایشان بعد از ذکر اقسام تواتر به این نکته اشاره می‌کند: «علی‌هذا فجميع أقسام التواتر یجمعها قسمان: أحدهما: أن يدلّ علیّ آحاد الأخبار علی شیء یوجب کثرتها مع دلالتها علی ذلك الشیء، القطع بحصول ذلك الشیء، ... و الثاني: أن یحصل من مجموع آحاد متکثره الدلاله علی شیء و کانت مقطوعاً بها و یمكن أن یمثل للوجه الثاني بالأخبار التي وردت فی نجاسة الماء القلیل بالخصوصیات المعینة من جهة النجاسة و من جهة الماء معاً، فإنّ بملاحظه مجموعها یمکن دعوی القطع بأنّها تدلّ علی نجاسة مطلق الماء القلیل، بل الظاهر أنّ الحکم كذلك و لو کان الحکم بالنجاسات المخصوصه کان وارداً فی مطلق الماء القلیل كما هو مضمون بعض الأخبار، فإنّ عموم الموضوع لا ینفع مع خصوص الحکم» (میرزای قمی، ۱۴۳۰ ه. ق، ۲: ۳۹۱)؛ همه اقسام متواتر بر دو قسم است: اول، آحاد اخبار دلالت می‌کند بر شئی که کثرت آن‌ها و دلالت آن‌ها بر آن شیء، موجب قطع به حصول آن شیء می‌شود؛ دوم، حاصل شود از مجموع آحاد متکثر، دلالت بر شیء قطعی باشد. ممکن است برای وجه دوم، به این مثال زد که اخباری که در نجاست ماء قلیل با خصوصیات معین از دو حیث نجاست و آب آمده است که با ملاحظه مجموع آن‌ها ممکن است ادعای قطع شود که بر نجاست مطلق آب قلیل دلالت می‌کند و ظاهراً حکم همین است. اگر چنین می‌بود که حکم به نجاسات مخصوص بر مطلق آب قلیل وارد شده است، چنانچه مضمون بعض اخبار است، عموم موضوع با خاص بودن حکم سازگار نیست.

مثال دیگری که ایشان از این قسم ذکر کرده‌اند، چنین است: «مثل أن یقال: أنّ فلانا

۱. ظاهراً «علی» اضافی است.



قتل في حرب كذا رجلا و قال آخر: أنه قتل في حرب آخر رجلا و هكذا، فبعد ملاحظه المجموع؛ يحصل العلم بأن مثل ذلك الاجتماع ناشئ عن ملكه نفسانيه هي الشجاعه و ليس ذلك بمحض الاتفاق أو مع الجبن أو لأجل القصاص و نحو ذلك)) (ميرزای قمی، ۱۴۳۰ هـ.ق، ۲: ۳۸۸)؛ مثل این که گفته شود: فلانی در جنگ یک نفر را کشت و دیگری بگوید: او در جنگ دیگری، یکی را کشت و... بعد از ملاحظه مجموع اخبار، علم حاصل می شود که چنین اجتماعی ناشی از ملكه نفسانی شجاعت است و اتفاقی نیست یا از روی ترس و یا قصاص و... نبوده است.

در این دو مثال، چنین به نظر می رسد که دلالت خبر متواتر بعد از ملاحظه مجموع اخبار شکل می گیرد؛ اما در واقع چنین است که تک تک ادله بر مطلوب دلالت دارد؛ اما در ابتدا (قبل از تجمیع ادله) تردید داریم که در دلالت، قید دیگری نیز دخیل است یا خیر. در نمونه اول تردید داریم که خصوصیات ماء هم دخیل در حکم نجاست هست یا خیر. هم چنین در نمونه دوم شک داریم که قتل ها، ناشی از ملكه شجاعت بوده یا احتمال های دیگر؛ اما بعد از ملاحظه مجموع ادله، دلالت خاصی متعین می شود و می فهمیم که خصوصیات ماء دخیل نیست و مصب حکم نجاست، قلیل بودن ماء است؛ هم چنین در نمونه دوم، به شجاعت او بی می بریم و احتمال های دیگر منتفی می شود. بنابراین، تجمیع ادله موجب رفع شک و تردید و نفی احتمال های دیگر شده و دلالت مطلوب را متعین می سازد، نه این که تک تک ادله، دلالتی بر مطلوب نداشته باشند و دلالت، مستند به مجموع من حیث المجموع باشند. بنابراین، تفاوت تواتر نظام مند با تواتر معنوی را می توان این گونه بیان کرد که در تواتر نظام مند چنین نیست که همه اخبار، دلالت یکسانی داشته باشند؛ بلکه دلالت ها متفاوت و متنوع است و از این جهت به تواتر اجمالی شبیه می شود؛ اما این دلالت ها، پراکنده، متشتت و بی ربط نیستند؛ بلکه در عین تنوع، منظومه ای منسجم هستند که مکمل یکدیگر هستند و پس از ترکیب، در کنار یکدیگر دلالت واحدی پیدا می کنند که محصول کل است. در مثال پازل که گذشت، تصویر پازل محصول ترکیب و چینش مناسب همه قطعات در کنار یکدیگر است؛ برخلاف تواتر لفظی و معنوی که دلالت ها یکسان و مشابه است. در مثال فوق از تواتر معنوی، علم به ملكه نفسانی «شجاعت» پس از تکرار وقایعی است که تک تک آن ها



دلالت ضعیفی (ظنی) بر شجاعت فرد دارد، هرچند نفی احتمال‌های دیگر و علم و یقین به وجود این صفت نفسانی، نیازمند تکرار است؛ اما در تواتر نظام‌مند، تک‌تک عناصر به نحو مستقل، فاقد دلالت نسبت به برآیند کل هستند. در تمامی موضوعات سیستمی و نظام‌مند چنین است که عناصر به‌رغم تنوع و تفاوت با یکدیگر، انسجام و هماهنگی داشته و یک محصول و برآیند واحد را نتیجه می‌دهند.

### مناطق تواتر در تواتر نظام‌مند

ممکن است این سؤال به ذهن خطور کند که اگر اخبار مختلف هستند، چرا نام «تواتر» را بر آن نهاده‌ایم؟! آیا تواتر نظام‌مند، حقیقتاً از سنخ تواتر است؟ برای پاسخ به این سؤال می‌بایست مناطق اصلی تواتر را به دقت بشناسیم، سپس آن را بر تواتر نظام‌مند تطبیق دهیم. طبق نظر مشهور فقها، مناطق اصلی تواتر، «کثرت عددی» است که این خصوصیت را داشته باشد: «یمتنع تواطؤهم علی الکذب عاده» و در نتیجه مفید علم و یقین باشد. شهید صدر رحمه‌الله تصریح می‌کند که جوهر تواتر، «کثرت عددی» است: «قد اتّضح مما سبق أنّ جوهر التواتر اکثره العدديه» (صدر، ۱۴۱۷.ق، ۴: ۳۳۵)؛ از آنچه گذشت واضح گردید که جوهر تواتر، کثرت عددی است.

آیا لازم است که این «کثرت عددی»، در دلالت به نحو مشابه و یکسان باشد، چنانچه در تواتر لفظی و معنوی این‌گونه است؟ پاسخ فقها به این سؤال منفی است؛ چراکه در تواتر اجمالی، روایات، مشابه و یکسان نیستند. البته می‌بایست یک مفهوم جامع از آن‌ها به دست آورد و إلا اخبار متباین محض، هیچ نفعی ندارند. آیت‌الله شبیری زنجانی تواتر اجمالی را چنین مثال می‌زند: «مثلاً وقتی حادثه‌ای اتفاق می‌افتد و یک نفر خبر می‌دهد «زید» در این حادثه فوت کرده، دیگری خبر می‌دهد «عمرو» فوت نموده و نفر سوم از فوت «بکر» خبر می‌دهد. هر کدام از مخبرین تنها بر یک امر شهادت می‌دهند و مخبر به‌های ایشان نیز با یکدیگر تفاوت دارد. مخبر به یکی خصوص فوت زید، دیگری خصوص فوت عمرو و سومی خصوص فوت بکر می‌باشد. حال اگر تعداد این مخبرین مثلاً به ده نفر برسد و بتوان در خارج، قدر مشترکی از خبر آنان انتزاع کرد (مثل این‌که تمام این افرادی که خبر از فوت‌شان داده شده، اهل قم هستند)، ما به این قدر مشترک یقین پیدا می‌کنیم، هرچند که



خود مخبرین به آن التفات نداشته باشند»<sup>۱</sup>.

در تواتر نظام‌مند نیز این قدر مشترک به نحو جامع وجود دارد و الا نظام بر محور واحد شکل نمی‌گرفت؛ اما لزوماً نمی‌بایست عناصر این نظام، مشابه و یکسان باشند. شهید صدر رحمه‌الله بعد از آن‌که جوهر تواتر را «کثرت عددی» معرفی می‌کند، یک نوع از کثرت عددی را در جایی مثال می‌زند که مجموعه‌ای پراکنده از روایات را از ابواب مختلف جمع می‌کنیم که هیچ اشتراکی نداشته باشند.

«قد اُتضح مما سبق أنَّ جوهر التواتر اکثره العدديه و هذه اکثره تتصور علی أنحاء:

الاول: ان نأخذ عشوائياً كثره من الاخبار كالأحاديث المرويه في الكتب الأربعة بلا اشتراك فيما بينها في مضمون أصلاً و هنا رغم عدم وجود مدلول مشترك فيما بينها لكونها في مواضع مختلفه لإشكال ان احتمال صدق واحد منها احتمال كبير جداً و احتمال كذبها جميعاً صدفه احتمال ضعيف جداً بنفس ملاك حساب الاحتمالات...» (صدر، ۱۷/۴، دق، ۴: ۳۳۵). از آنچه گذشت واضح گردید که جوهر تواتر، کثرت عددی است و این کثرت، انحائی دارد: اول، کثیری از روایات را به صورت تصادفی از احادیث کتب اربعه جمع کنیم به نحوی که هیچ اشتراکی میان مضمون آن‌ها نباشد. در این جا هر چند مدلول مشترکی میان آن‌ها نیست، چون از مواضع مختلف جمع شده است، به ملاک حساب احتمالات، احتمال صدق یکی از این‌ها بسیار زیاد و احتمال کذب جمیع آن‌ها بسیار ضعیف است... .

در ادامه ایشان صرف کثرت عددی را فاقد حجیت می‌دانند و معتقد هستند که می‌بایست علاوه بر «مضعف کمی»، «مضعف کیفی» هم وجود داشته باشد. مقصود ایشان از «مضعف کمی»، عوامل کمی (کثرت عددی) و از «مضعف کیفی»، عوامل دیگری که موجب ازدیاد حصول قطع و یقین می‌شود، است. ایشان با تأکید بر نقش مضعف کیفی و مضاعف بودن ارزش احتمالی آن در مقایسه با مضعف کمی، ترکیب این دو را حجت می‌دانند.<sup>۲</sup>

۱. کتاب اصول، (تقریرات درس حضرت آیت‌الله شبیری زنجانی)، سال اول، جلسه ۴۱. به نقل از: «خبر متواتر از دیدگاه آیت‌الله العظمی شبیری زنجانی»، سایت اینترنتی مرکز فقهی امام محمدباقر علیه‌السلام.

۲. «و قد اُتضح من مجموع ما تقدم أنَّ التواتر لا يكفي فيه مجرد المضعف الكمي بل لابد أيضاً من المضعف الكيفي علی ما يظهر من شرح الحالات القادمة، كما أنه لابد و أن يعلم بأنَّ المضعف الكيفي قيمته الاحتماليه أكبر بكثير من المضعف الكمي، بمعنى أنه يضافه عدد واحد علی المخبرين المضعف الكمي يتضاعف إلى مستوى ضعف ما كان عليه سابقاً حيث إنَّ كلَّ الصور السابقه تضرب في تقديرين إلا أنَّ المضعف الكيفي



فارغ از بررسی صحت مدعای فوق، این نکته تطبیق کامل و دقیقی بر تواتر نظام‌مند پیدا می‌کند؛ چراکه در تواتر نظام‌مند، علاوه بر کثرت عددی (مضعف کمی)، «هماهنگی و انسجام» میان عناصر یک مضعف کیفی قوی به حساب می‌آید. از این رو می‌توان گفت که مناط اصلی تواتر نظام‌مند، «کثرت هماهنگ» است به نحوی که عامل کمی و کیفی توأمان و متقوم به یکدیگر وجود دارد. بنابراین، انسان با تجمیع تعداد زیادی از اخبار که به نحو هماهنگ و منسجم گرد هم آمده‌اند، به یقین می‌رسد؛ چراکه این هماهنگی در تعداد زیادی از اخبار نمی‌تواند مبتنی بر تصادف یا تبانی باشد. در این صورت، یقین حاصل شده مبتنی بر دو محور است: ۱. جعل «تعداد زیادی» از اخبار ممکن نیست؛ ۲. جعل این تعداد از اخبار به نحو «هماهنگ» ممکن نیست. از این رو، از منظر عامل دوم یعنی «هماهنگی»، می‌توان این نوع از تواتر را از انواع دیگر تواتر در صورتی که صرفاً بر کثرت عددی مبتنی باشند، اقوی دانست.

### یقینی بودن تواتر نظام‌مند

هرچند از مباحث گذشته کیفیت یقینی بودن تواتر نظام‌مند روشن می‌شود، اما در این جا به تبیین بیشتر آن خواهیم پرداخت. تذکر این نکته ضروری است که سنخ اطمینان و یقین حاصل از تواتر، علم و یقین منطقی و فلسفی نیست؛ بلکه یقین عرفی و عقلایی است که در نهایت موجب اطمینان و آرامش نفس می‌گردد. به بیان دیگر، مفاد تواتر در نهایت، احتمال عقلی توطی بر کذب را نفی نمی‌کند، چنانچه اجتماع نقیضین محال است! بلکه با کثرت خبر، به تدریج احتمال توطی بر کذب کاسته شده و میل به صفر پیدا می‌کند، احتمالی که عقلاً بدان اعتنا نمی‌کنند. شهید صدر رحمه‌الله با بیان این اشکال، حجیت تواتر را مبتنی بر حساب احتمالات اثبات کرده است (صدر، ۱۴۱۷ ه.ق، ۴: ۳۲۸). به گونه‌ای که با هر بار تکرار یک خبر، بر احتمال صدق مفاد آن افزوده شده است تا جایی که انسان به اطمینان و یقین می‌رسد. در تواتر نظام‌مند نیز چنین است هر مقدار که «کثرت» و «هماهنگی» بیشتر باشد، احتمال صدق بیشتر شده است تا جایی که عادتاً احتمال عدم صدور آن از شارع

یتضاعف إلى مستوى أكثر من الضعف بكثير لأنّ هذا من إجراء حساب الاحتمالات والعلم الإجمالي في عوامل الاتفاق والتباين الموجودة بين هذا المخبر والسابقين وهي كثيرة أي أكثر من عاملين كما هو واضح (صدر، ۱۴۱۷ ه.ق، ۴: ۳۳۷).



به صفر میل می‌کند و لایعنتابه می‌شود. بنابراین، نمی‌بایست از تواتر نظام‌مند انتظار علم و یقین فلسفی داشت، چنانچه در دیگر اقسام تواتر نیز چنین است.

تها تفاوت تواتر نظام‌مند با تواتر لفظی و معنوی در این است که فاقد «تکرار یکسان» است؛ اما - چنانچه گذشت - عنصر کیفی «هماهنگی» می‌تواند این خلأ را پر کند؛ بلکه عادتاً «هماهنگی»، در مقایسه با «تکرار یکسان»، سهم تأثیر بیشتری در افاده قطع و یقین دارد؛ به‌عنوان مثال، یک فرد ممکن است با سی مورد «تکرار یکسان» احراز تواتر کند و به قطع و یقین برسد؛ اما با ده مورد «هماهنگ و منسجم» به همان مرتبه از یقین دست پیدا کند. چراکه عامل کیفی هماهنگی، نقش مؤثرتری در افاده یقین ایفا می‌کند. از طرفی دیگر، احتمال تبانی بر کذب توسط بیست نفر نسبت به یک موضوع ممکن است؛ اما احتمال تبانی بر کذب توسط ده نفر در موضوعات مختلف و هماهنگ منتفی است. در مثالی که از پازل گذشت، نفس هماهنگی قطعات با یکدیگر و تشکیل یک تصویر کامل، قرینه مهمی است بر این که قطعات در جای صحیح خود قرار گرفته‌اند. هم‌چنین می‌توان در مصنوعات بشری این‌گونه مثال زد که مهم‌ترین قرینه بر این که قطعات یک دستگاه در جای صحیح خود قرار گرفته‌اند، این است که این دستگاه روشن می‌شود و به نحو مطلوب کار می‌کند.

بنابراین، تواتر نظام‌مند از منظری دیگر بر مبنای «تجمیع شواهد وثاقت به صدور» و یا اثبات خبر «موثوق الصدور» تکیه دارد؛ چراکه هماهنگی و انسجام مضامین روایات - به‌عنوان یک قرینه مضمونی - موجب می‌شود که در حقیقت هر روایت، مؤید و شاهدهی بر صحت دیگر روایات باشد، در این صورت با افزایش تعداد روایات، بر تعداد شواهد صدق افزوده شده و میزان اعتماد به مضمون، به‌صورت تصاعدی افزایش می‌یابد.<sup>۱</sup> البته «قرینه مضمونی» ممکن است در یک روایت به کار رود - به‌عنوان مثال، انسجام و هماهنگی زیارت جامعه کبیره - در این صورت چون فاقد عامل «کثرت عددی» است، نمی‌توان آن را «تواتر نظام‌مند» نامید، هرچند موجب اطمینان به اعتبار آن روایت شود.

توجه به این نکته نیز ضروری است که کبرای نهفته در تواتر نظام‌مند، شبیه کبرای

۱. رشد تصاعدی از آن جهت است که به‌عنوان مثال، روایت سوم، نه تنها - همانند دو شاهد قبلی - شاهدهی دیگر بر صحت مضمون است، بلکه شاهدهی بر صدق دو روایت قبلی نیز هست و بر اعتبار آن دو نیز می‌افزاید. بنابراین، در یک شبیه‌سازی کمی می‌توان گفت که اگر با روایت اول ۱۰ درصد به مضمون روایت اعتماد حاصل می‌شود، روایت دوم ۱۵ درصد بر آن می‌افزاید و روایت سوم ۲۰ درصد و این چنین افزایش می‌یابد.



برهان نظم است که این نظم و هماهنگی نه می‌تواند صدقه و اتفاق باشد و نه خلق جاعلان و کذابین؛ بلکه همان‌گونه که از نظم این عالم به وجود ناظمی حکیم پی می‌بریم، از نظم و نظام روایات نیز به مصدری معصوم و حکیم یقین پیدا می‌کنیم: «فَمَا تَتَأَفَّصُ أَفْعَالُكَ وَ لَا اِحْتَلَفْتُ أَقْوَالُكَ وَ لَا تَقَلَّبْتُ أَحْوَالُكَ» (ابن‌مشهدی، ۵۱۶۹:ق. ۳۶۸). از این رو می‌توان برهان نظم را پشتوانه این روش به حساب آورد و یا این دو را از یک سنخ دانست.

## روش نظام‌سازی

«نظام‌سازی» در مقام استنباط از آن‌جا حائز اهمیت است که این «نظام» می‌بایست به شارع مقدس استناد داده شود. این‌که گفته شد در تواتر نظام‌مند تک‌تک عناصر، دلالتی بر نتیجه و برآیند کل ندارند، بدان معنا نیست که شارع مقدس نیز چنین قصد و غرضی نداشته و ملحوظ او واقع نشده است! بلکه حتما «ترکیب به‌دست آمده» و «نتیجه و برآیند آن» از سوی شارع لحاظ شده است، در غیر این صورت استناد مفاد تواتر به شارع و حجیت آن مخدوش خواهد بود. بنابراین، بین دلالت تک‌تک عناصر در مقام اثبات و قصد و لحاظ شارع در مقام جعل تفاوت وجود دارد. در تواتر نظام‌مند حتما تک‌تک عناصر معطوف به نقشه کل، جعل شده‌اند؛ هرچند چنین دلالتی در تک‌تک آن‌ها نباشد و هماهنگی آن‌ها از موضعی دیگر واقع شود و دلالت نهایی آن‌ها پس از ترکیب شکل گیرد.

امروزه روش‌های متعددی از صاحب‌نظران معاصر پیرامون نظام‌سازی طرح گردیده که تبیین و بررسی آن‌ها از هدف این مقاله خارج و نیازمند مجال دیگری است؛ اما به اجمال می‌توان به این موارد اشاره کرد:

### نظام‌سازی مبتنی بر نظریه‌ها و اندیشه‌های مبنایی اسلام؛<sup>۱</sup>

۱. از جمله صاحب‌نظران این اندیشه می‌توان به این موارد اشاره کرد: سید محمدباقر صدر (فقه‌المنظریه زیربنای مکتب)، محسن اراکی (جهان‌بینی، مکتب، علم؛ جهان‌بینی، زیربنای مکتب)، مهدی هادوی تهرانی (نظریه مدون اسلام)، علیرضا اعرافی (تحلیل منظومه گزاره‌های حول یک موضوع، قوانین و اصول کلان و حاکم بر دیگر گزاره‌ها)، احمد مبلغی («استکشاف» اعتبارات مبنایی شارع در موضوع جامعه و چارچوب و روح تشریع احکام)، عبدالحمید واسطی (محورهای نه‌گانه «هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، ارزش‌شناسی، تاریخ‌شناسی، آینده‌شناسی و دین‌شناسی» / ارائه «کلان‌نظریه» و «خردنظریه‌ها» در موضوعات از طریق منطق نظریه‌پردازی)، سید مصمص‌الدین قوامی (ایجاد یک اندیشه نظام‌مند، روشمند، هدفمند و چند وجهی، برگرفته از مبانی بینشی و ارزشی و روشی خاص که یک مدل فکری منسجم را شکل می‌دهد).



نظام‌سازی احکام از طریق حرکت از یک «موضوع جامع»؛<sup>۱</sup>

نظام‌سازی از طریق ارائه الگوی طبقه‌بندی ادله؛<sup>۲</sup>

نظام‌سازی احکام از طریق اعتبارات قانونی؛<sup>۳</sup>

نظام‌سازی از طریق توسعه در دلالت ادله با نگاه مجموعی به ادله؛<sup>۴</sup>

استفاده از «مقاصد شریعت»، «مصلحت»، «ملاکات» یا «عدالت».<sup>۵</sup>

آنچه مسلم است این‌که روابط پیچیده‌تری از روابط میان ادله از آنچه تاکنون در علم اصول به‌دست آمده است قابل دستیابی است. استاد علی‌دوست در این خصوص با اشاره به نمونه‌ای از عرضه دو آیه قرآن به یکدیگر توسط امیرالمومنین علیه‌السلام به ضرورت کشف دلالت‌های بدیع از ادله اشاره می‌کنند: «در حالی‌که نوع دیگری از تجمیع برای اسناد نیز قابل تصور است که در آن چند سند در کنار یکدیگر قرار نمی‌گیرند تا فقط مفاد یکدیگر را تأکید و تکرار کنند، بلکه مدعای فقیه به پازلی شبیه است که هر سند، یکی از قطعه‌های

۱. این شیوه نظام‌سازی دارای چند قسم است: اول، حرکت از موضوع کلیت «جامعه» به سمت زیرساخت‌ها و زیر موضوعات آن که در آثار برخی اندیشمندان آمده است: شهید سید محمدباقر صدر (جامعتنا)، احمد مبلغی (فقه الاجتماع «مادر»)، قوام‌بخش و انسجام‌دهنده همه فقه‌های اجتماعی). دوم، شناخت حکم هر عنوان، در فرض وجود «حکومت اسلامی» و استقرار نظامات اجتماعی اسلامی: امام خمینی (الاسلام هو الحکومه / حکومت فلسفه عملی فقه)، سعید ضیایی فر (رویکرد حکومتی به فقه)، سوم، نظام‌سازی از طریق «نظام ولایت»: سید منیرالدین حسینی (نظام اصطلاحات فلسفه نظام ولایت) و سید مهدی میرباقری (نظریه دین‌شناسی «الوہیت، ولایت، شریعت» و «نظام ولایت و امامت»). چهارم، نظام‌سازی از طریق تمثیل به قوای انسانی: مرحوم نائینی (تبیہ الامه).

۲. از جمله صاحب‌نظران این اندیشه می‌توان به این موارد اشاره کرد: سید محمدباقر صدر (نظریه‌ها و احکام)، سید منیرالدین حسینی (گزاره‌های «آسنادی، استنادی، اسنادی» و احکام «جهت، مقومات، تناسبات»)، ابوالقاسم علی‌دوست («نصوص مبین حکم، نصوص مبین مقاصد»)، عبدالحمید واسطی («نگرش‌ساز، راهبر‌ساز، راهکار‌ساز»)، خسروپناه («ایدئولوژیکی»، «قانون‌سازی»، «راهبر‌سازی» و «ساختار‌سازی»).

۳. از جمله صاحب‌نظران این اندیشه می‌توان به سید علی سیستانی (اعتبارات قانونی) و سید احمد مددی (نظام قانونی ولایتی) اشاره کرد. (البته در آثار آقای سیستانی تصریحی به بحث نظام‌سازی نیافتیم).

۴. از جمله صاحب‌نظران این اندیشه می‌توان به این موارد اشاره کرد: سید محمدباقر صدر (ملاحظه نظام‌مند ادله برای دستیابی به احکام مکتب)، محسن اراکی (جعل ترکیبی)، ابوالقاسم علی‌دوست (توسعه قواعد نگاه مجموعی به ادله همچون تعاضد «حلقوی» و «هرمی» ادله)، سید منیرالدین حسینی (منطق تکاملی کل‌نگر)، واسطی (منطق مدل‌سازی و نگاه سیستمی؛ با استفاده از «منطق سیستم‌ها» در «جمع دلالتی»)، مهدی هادوی (کلان‌نگری و رویکرد سیستمی در حل مسأله)، سید علی سیستانی و سید احمد مددی (فریضه و سنت).

۵. از جمله صاحب‌نظران این اندیشه می‌توان به این موارد اشاره کرد: سید محمدباقر صدر (اشعاع نصوص شریعت / ابتنای مکتب اقتصادی بر عدالت)، ابوالقاسم علی‌دوست (فقه المقاصد / عدالت / مصلحت)، علی‌اکبر رشاد (اصل ابتنای احکام اسلام بر مصالح و مفاسد - هرچند فی‌الجمله - و ضرورت توجه به «مقاصد الشریعه» در حد معلوم / اصل «عدالت‌محوری تکوین و تشریح»).



پازل را مورد دلالت قرار می‌دهد و همان‌طور که قطعه‌های پازل (مدلول‌ها) با یکدیگر تعامل دستگاه‌واره‌ای را سامان می‌دهند که برآیندش شکل یافتن یک مدعای مرکب است، سندها نیز با یکدیگر تعامل دستگاه‌واره‌ای را رقم می‌زنند. چنین اسنادی را می‌توان در کنار یکدیگر قرار داد و همه آن‌ها را با یکدیگر یک دستگاه دلالت‌کننده انگاشت.

عالمانی که با فهم متن سروکار دارند (مانند تفسیر قرآن کریم، فقه‌الحديث و...)، خوب می‌دانند که فهمنده نصوص گاه با کنار هم نشانیدن دو متن، آنان را وادار می‌کند که غیر از دلالت مستقلی که در هنگام جدا بودن از یکدیگر بر معنای خود داشته‌اند، با ملازمات قطعی و غیرقابل انکاری بر یک معنای سوم نیز دلالت کنند. این نوع دلالت‌ها از ساده‌ترین دستگاه‌های دلالت‌کننده هستند. شاید در تاریخ علوم اسلامی نخستین بار چنین دستگاه ساده‌ای به‌وسیله بزرگ‌آموزگار تفسیر قرآن، امیرمؤمنان علی<sup>علیه‌السلام</sup> تشکیل شده باشد؛ زیرا حضرت در محاجّه با خلیفه دوم، برای رهانیدن زن بی‌گناهی که به سنگسار محکوم شده بود، با پیوند دادن دو سند «والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین» و «حمله و فصاله ثلاثون شهرا»، دستگاه بسیار ساده‌ای تشکیل داد و به‌وسیله این دستگاه از برآیند آن دو سند، معنای سومی - اقلّ حمل، شش ماه است - را فهماند که اگر آن دو سند به‌صورت جداگانه بررسی می‌شدند، هیچ‌کدام توان دلالت بر معنای سوم را نداشتند» (ابوالقاسم علی‌دوست و محمد عشایری منفرد، ۱۳۸۸: ۲۸).

سپس ایشان به تفاوت این سنخ از دلالت با «دلالت اشاره» در دانش اصول اشاره می‌کنند و معتقد هستند که این روش امیرالمومنین<sup>علیه‌السلام</sup> در جمع ادله، قابل تکرار و توسعه است. «باید از طرف فقیهان نیز چنین نگاهی به نصوص مختلف با پیوند دادن آن‌ها به یکدیگر برای بازآفرینی دستگاه‌های دلالت‌کننده تکرار می‌شد و توسعه‌پذیر یعنی دستگاه‌سازی از نصوصی که در آغاز نامربوط به‌نظر می‌آیند، به مرتبط کردن دو متن محدود نیست؛ بلکه فقیه باید در هنگام نیاز، توانایی پیوند دادن چندین سند گسسته‌نما به یکدیگر را هم داشته باشد تا علاوه بر دستگاه‌های دو جزئی، دستگاه‌های سه جزئی و چهار جزئی ... نیز در روند استنباط به پارادایم فقهی تبدیل شود» (ابوالقاسم علی‌دوست و محمد عشایری منفرد،



ایشان مدل‌های ساده پیوند میان ادله را در تخصیص و تقیید، حکومت و ورود و یا تجمیع ظنون در فقه شیعه ریشه‌یابی می‌کنند؛ اما تأکید دارند که نمی‌بایست به این دستگاه‌های رایج اکتفا کرد؛ بلکه کشف دستگاه‌های جدید می‌تواند فقه را از گرفتار شدن به نهادهای سلیقه‌ای همچون مذاق شریعت نجات دهد. «یک دستگاه دلالت‌کننده ممکن است از پیوند سندهای هم‌عرضی تشکیل شود که سندیت و دلالت یکی از آن‌ها مقدمه‌ای برای سندیت و دلالت دیگری نیست، چنان‌که گاهی ممکن است از پیوند چند سند طولی تشکیل شود که سند بودن و دلالت داشتن هر کدام، مقدمه‌ای برای سند بودن و دلالت دیگری باشد. ما در این نوشتار نوع اول از دستگاه‌های دلالت‌کننده را دستگاه‌های «تعاضدی حلقوی» و نوع دوم را دستگاه‌های «هرمی» نامگذاری می‌کنیم» (همان).

پیش از این، شهید صدر رحمه‌الله نیز به ملاحظه مجموع‌نگر ادله به نحوی که هر دلیل، جزئی از کل باشد، اشاره کرده بودند: «وَأَمَّا حِينَ يَكُونُ دَرَسْنَا لَتَلِكِ الْأَحْكَامِ وَ عَرْضْنَا لَهَا جِزْءًا مِنْ عَمَلِيَّهِ اِكْتِشَافِ الْمَذْهَبِ الْاِقْتِصَادِي فَلَا يَجْدِي عَرْضُ الْمَفْرَدَاتِ فَحَسْبُ لَاكْتِشَافِ الْمَذْهَبِ وَ اِنْ اِكْتَفَتْ بَحُوثُ كَثِيرٍ مِنَ الْاِسْلَامِيِّينَ بِهَذَا الْقَدْرِ، بَلْ يَتَحْتَمُّ عَلَيْنَا اَنْ نَنْجِزَ عَمَلِيَّهِ تَرْكِيبَ بَيْنِ تَلِكِ الْمَفْرَدَاتِ، اَيُّ اَنْ نَدْرَسَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا بِوَصْفِهِ جِزْءًا مِنْ كُلِّ وَ جَانِبًا مِنْ صَيْغِهِ عَامَّةً مُتْرَابَطَةً، لِنُنْتَهِيَ مِنْ ذَلِكَ اِلَى اِكْتِشَافِ الْقَاعَدَةِ الْعَامَّةِ الَّتِي تَشَعُّ مِنْ خِلَالِ الْكُلِّ اَوْ مِنْ خِلَالِ الْمَرْكَبِ وَ تَصْلِحُ لَتَفْسِيْرِهِ وَ تَبْرِيْرِهِ» (صدر، ۱۴۲۱ ه. ق، ۳: ۴۳۸).

به هر حال باید توجه داشت که نظام‌سازی میان ادله در نخستین گام‌های حرکت است و دستیابی به روش‌های متقن و مستحکم در این عرصه به تدریج واقع می‌شود.

## پاسخ به سه اشکال

در پایان به سه اشکال احتمالی به این نظریه پاسخ می‌دهیم:

### اشکال اول، امکان مجعول بودن عده‌ای از روایات هماهنگ

اشکال: چگونه می‌توان از هماهنگی چند روایت، اطمینان به صدور آن‌ها از معصوم پیدا کنیم، در حالی که ممکن است همه آن‌ها جعل عده‌ای خاص همچون غلات باشد که به نحو منسجم و هماهنگ جعل کرده باشند.



پاسخ به این اشکال را در دو مقام می‌توان بیان کرد: اول این‌که این نظریه قصد ندارد از تواتر نظام‌مند، صحت کل روایات هماهنگ را نتیجه بگیرد، چه این‌که در تواتر لفظی و معنوی، صحت کل روایات اثبات نمی‌شود؛ بلکه صحت مفاد مشترک آن‌ها اثبات می‌گردد. بله، برخی نظریات نوپدید قصد دارند از طریق «هماهنگی روایات درون نظام و شبکه معرفتی دین»، اعتبار و صحت روایت را اثبات کنند؛ اما روش تواتر نظام‌مند چنین مقصودی را دنبال نمی‌کند. به اعتقاد نگارنده، هماهنگی با شبکه معرفتی دین، تنها به‌عنوان یک قرینه و مؤید ظنی قابل بررسی است و نه یک روش قطعی. لذا می‌بایست در کنار دیگر شواهد و قرائن بررسی شود؛ اما روش تواتر نظام‌مند دو نتیجه قابل اطمینان خواهد داشت: ۱. صحت کلیت روایات که به لحاظ کمیت، معادل حداکثر روایاتی است که تشکیل نظام می‌دهد و با حداقل مخالف سازگار است؛ ۲. صحت نتیجه و برآیند کل نظام. این دو نتیجه اختصاصی به روش تواتر نظام‌مند نیستند و در همه اقسام تواتر قابل اثبات هستند؛ به‌عنوان مثال، اگر یک روایت به تواتر لفظی یا معنوی اثبات شد، نمی‌توان به صحت تک‌تک روایات حکم کرد؛ بلکه می‌توان به «کلیت» این مجموعه و یا با کمی تسامح در تعبیر، به صحت «مجموع من حیث المجموع» از روایات حکم کرد که نتیجه آن، اعتبار دو چیز است: اولاً، اعتبار مضمون برآمده از آن روایات است؛ ثانیاً، صحت اکثر روایات است، هرچند ممکن است تعداد اندکی از آن‌ها معجول یا تصادفی باشد. تواتر نظام‌مند نیز بیش از این ادعایی ندارد! دوم این‌که «ممکن است مجموعه روایات هماهنگ، جعل گروهی خاص باشد». همین احتمال در اقسام دیگر تواتر نیز وجود دارد و می‌توان گفت: ممکن است همه روایات تکرار شده جعل عده‌ای خاص باشند! بلکه در اقسام دیگر تواتر به طریق اولی این احتمال قابل طرح است؛ چراکه جعل یک روایت و تکرار آن مأونه کمتری از جعل هماهنگ عده‌ای از روایات دارد. پاسخ به این اشکال از سوی قائلین به تواتر لفظی و معنوی، پاسخ ما نیز هست. تواتر آن‌گاه مفید اطمینان خواهد بود که مجموع کثرت عددی و عوامل کیفی مختلف، به نحوی باشد که عادتاً امکان تواطی بر کذب وجود نداشته باشد و نتوان آن را به یک فرد یا گروهی خاص مستند ساخت. در تواتر نظام‌مند نیز، روایات متکثر از همه جهت (همچون امام، راوی، طریق، کتاب، طبقه) اگر هماهنگی پیدا کردند، آن‌گاه برای انسان



اطمینان حاصل می‌شود که این هماهنگی نه صدفه و اتفاق و نه جعل و صناعت عده‌ای خاص است.

### اشکال دوم، حدسی و اجتهادی بودن نظام‌سازی روایات

اشکال: ترکیب‌سازی و نظام‌بخشی روایات یک فعل اجتهادی و حدسی است و به‌حسب افراد، مختلف می‌شود، چگونه ممکن است با چنین ترکیبی که محصول گزینش و چینش یک فرد است، به یقین رسید؟ به بیان دیگر، با همان تعداد ادله‌ای که شما آن را با «چیدمان خاصی» به «نظام الف» منجر کرده‌اید، ممکن است در دست مجتهد دیگری با «چیدمان خاص» دیگری به «نظام ب» منجر شود! هر کدام هم برای خود آن مستنبط قابل اطمینان و یقین عقلایی است.

پاسخ این است که حدس و اجتهاد در همه مراحل استنباط حضور دارد، حتی در استظهار از یک روایت ممکن است دو مجتهد اختلاف پیدا کنند (شاید بتوان فهم از نص را استثناء کرد). لذا صرف حضور اجتهاد و امکان اختلاف نظر، نمی‌تواند خدشه‌ای بر نظریه باشد؛ بلکه می‌بایست حدود آن را تعریف کرد. در تواتر لفظی و معنوی نیز تصریح شده است که نمی‌توان برای تعداد آن، حد و اندازه‌ای مشخص کرد؛ بلکه به‌حسب افراد مختلف است. ممکن است یک نفر با بیست مورد روایت به اطمینان برسد و دیگری با صد مورد و پذیرش این اختلاف، ناشی از فرآیند طبیعی پیدایش اطمینان و یقین در انسان است که متأثر از عوامل متعددی است. در روش تواتر نظام‌مند نیز به‌حسب اصل امکان اختلاف نظر مجتهد پذیرفته شده است؛ اما می‌بایست با قاعده‌مندسازی آن، این اختلاف نظر را به حداقل رساند.

نکته حائز اهمیت در این‌جا این است که ترکیب‌سازی روایات یک کار هنری صرف نیست که مبتنی بر ذوق و سلیقه و قریحه افراد تنوع پیدا کند؛ بلکه همچون اجتهاد مصطلح در تفقه، تلاش برای رسیدن به مرادات شارع است و فرض مسأله بر این است که معارف دینی به نحو نظام‌مند، جعل شده است و قصد داریم در فرآیند استنباط به آن دست پیدا کنیم. بنابراین، در این مسیر می‌بایست بذل جهد کرد و با کاربست قواعد به حجیت رسید و از اختلاف‌ها کاست و به تفاهم حداکثری نائل آمد. تحقق این امر نیازمند تنقیح قواعد



و اصول نظام‌سازی است که می‌بایست مورد دقت و پژوهش جامعه علمی - حوزوی قرار گیرد. بر این اساس، به میزانی که روش و قواعد نظام‌سازی منقح شود، از اختلاف‌نظرهای اجتهادی کاسته می‌شود، هرچند هیچ‌گاه به صفر نرسد. بنابراین، چنان‌که قواعد و روش‌های علم اصول موجود نمی‌تواند تنوع در استنباط را به وحدت رساند و این تنوع و اختلاف، حجیت روش‌ها را مخدوش نمی‌سازد، در نظام‌سازی فقهی نیز اختلاف‌نظر منافی حجیت آن نیست؛ بلکه با دستیابی به علم اصول فقه نظام می‌بایست حدس و اجتهاد را قاعده‌مند نمود.

### اشکال سوم، تفاوت این روش با عناوین مشابه

در این بخش به چند اشکال مشابه پاسخ می‌دهیم:

اشکال ۱: استناد به «مجموع ادله» برای اثبات یک حکم شرعی (نه نظام) از دیرباز در فقه وجود داشته است. تنها فرق بین آن تجمیع ادله و تواتر نظام‌مند این است که در آن‌جا تجمیع ادله منجر به نظام نمی‌شود، بلکه منجر به یک حکم شرعی می‌شود؛ اما در این‌جا منجر به نظام می‌شود. بنابراین، تواتر نظام‌مند کاملاً شبیه به همان استناد فقهی به «مجموع ادله» است و اگر این شیوه، نوعی تواتر است، باید آن شیوه قدیمی را هم تواتر بدانیم! با این تفاوت که این‌جا «تواتر نظام‌مند» است، اما شیوه آقایان «تواتر غیر نظام‌مند»! چرا در تاریخ دانش فقه «استناد به مجموع ادله» نوع خاصی از تواتر یا دست کم ملحق به تواتر قلمداد نشده است؟

پاسخ به این اشکال از سیراستدلال نظریه به دست می‌آید. تواتر نظام‌مند از آن‌جا نوعی از تواتر به حساب می‌آید که دارای مناط اصلی تواتر یعنی «کثرت عددی» به علاوه عامل کیفی «هماهنگی» است. در نتیجه «کثرت هماهنگ» که منجر به یقین و اطمینان شود، مصب اصلی تواتر نظام‌مند است. بر این اساس، تفاوت آن با استناد به «مجموع ادله» چیست؟

«مجموع ادله» از دو حال خارج نیست: ۱. تک‌تک ادله بر مفادی که اثبات می‌شود، دلالت دارد؛ ۲. تک‌تک ادله چنین دلالتی ندارد.

در صورت اول، اگر تعداد ادله به میزانی است که احتمال تبانی بر کذب منتفی شده



و به یقین و اطمینان می‌رسیم، این همان تواتر لفظی یا معنوی است و اگر به این درجه نمی‌رسد، حدنصاب تواتر را کسب نمی‌کند و ممکن است صرفاً نوعی استظهار به حساب آید. بنابراین، این فرض از «مجموع ادله» قابلیت انطباق بر تواتر را دارد؛ به عنوان نمونه، مرحوم علامه طباطبایی رحمه‌الله در «تفسیر المیزان» گاهی به مجموع ادله استناد می‌کند: «الأخبار الداله علی وقوع شفاعه النبي صلی‌الله‌علیه‌وآله یوم القیامه من طرق أئمه أهل البیت و کذا من طرق أهل السنه و الجماعه باللغه حدالتواتر و هی من حیث المجموع إنما تدل علی معنی واحد و هو الشفاعه علی المذنبین من أهل الإیمان إما بالتخلیص من دخول النار و إما بالإخراج منها بعد الدخول فیها و المتیقن منها عدم خلود المذنبین من أهل الإیمان فی النار» (طباطبایی، بی‌تا، ۱: ۱۸۳). اخباری که بر وقوع شفاعت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله دلالت می‌کند در روز قیامت از طرق اهل بیت علیه‌السلام و هم‌چنین اهل سنت به حد تواتر می‌رسد و آن‌ها در مجموع دلالت می‌کنند بر معنای واحدی و آن این‌که شفاعت بر مذنبین از اهل ایمان واقع می‌شود چه با رهایی از ورود به آتش و چه با اخراج از آن بعد از ورود. متیقن از آن، عدم خلود مذنبین اهل ایمان در آتش است.

نمونه فوق در واقع «تواتر معنوی» است و تفاوت آن با روش تواتر نظام‌مند در این است که تک‌تک ادله بر مطلوب دلالت دارد هرچند بعد از تجمیع با دیگر روایات، افاده یقین کند؛ اما در تواتر نظام‌مند، دلالت، نتیجه و برآیند کل و مجموع است. اما در صورت دوم (تک‌تک ادله دلالت بر مطلوب نداشته باشند)، شقوق مختلفی قابل تصور است که تحت عناوینی همچون: مذاق شریعت، روح شریعت، جعل مرکب و... طرح شده است که در ادامه به تفاوت آن‌ها خواهیم پرداخت. البته یکی از اقسام صورت دوم می‌تواند نظام‌مندی ادله باشد؛ یعنی نظام ادله بر مقصود دلالت کند که آن را تواتر نظام‌مند نامیدیم.

فقها در بسیاری از موارد به «مذاق شریعت» یا «مذاق شارع» تمسک کرده‌اند که در واقع، فهم و برداشتی است از مجموع ادله به نحوی که آن ادله دلالت مستقیمی بر مقصود ندارند. در ادامه به دو نمونه اشاره می‌کنیم. مرحوم خوئی رحمه‌الله شرط بودن عقل، ایمان و عدالت برای مرجعیت را به مذاق شارع نسبت می‌دهند: «مقتضای تأمل دقیق آن است که



عقل، ایمان و عدالت را هم در آغاز احراز مقام مرجعیت به‌وسیله فقیه شرط بدانیم و هم در امتداد آن. دلیل این مدعا آن است که آنچه در ارتکازات متشرعین وجود دارد و سینه به سینه از گذشتگان به‌دست‌شان رسیده است این است که قانونگذار دینی به رهبری کسی که آراسته به عقل، ایمان و عدالت نباشد، راضی نیست؛ بلکه اصلاً هر عیبی را که به پایگاه اجتماعی و وقار و منزلت انسان آسیب می‌زند، شارع برای یک رهبر دینی نمی‌پسندد؛ زیرا مرجعیت یکی از سترگ‌ترین جایگاه‌های دینی بعد از مقام ولایت است. چگونه ممکن است یک قانونگذار حکیم به‌دست‌رسی چنین افرادی به این موقعیت فخیم راضی شود؟! آیا ممکن است قانونگذار حکیم مردم را به‌سوی کسی سوق دهد که رقاص قهوه‌خانه و بازار و نوازنده‌ای دوره‌گرد و اهل امور ناپسند باشد؟ یا شخصی باشد که به امامان بزرگوار شیعه اعتقاد نداشته باشد و اهل فرقه‌های باطل باشد؟! بنابراین، آنچه از مذاق شارع به‌دست می‌آید، این است که شارع مقدس حتی به امام جماعت شدن چنین کسانی هم راضی نیست... با این حال، درباره رهبری مذهبی مسلمانان که بعد از مقام ولایت از بزرگ‌ترین جایگاه‌های اجتماعی است، چه باید گفت؟ پس عقل، امامی بودن و عدالت، هم در آغاز احراز مقام مرجعیت و هم در امتداد آن شرط است. شاید منظور شیخ انصاری نیز - که مدعی اجماع بر اشتراط این سه وصف در مرجعیت شده است - همین سخن ما باشد! زیرا پیدایش اجماع تعبدی بر اشتراط این امور بعید به‌نظر می‌رسد)) (التقیح فی شرح العروه الوثقی، الاجتهاد والتقلید، بی‌تا: ۲۲۳؛ به نقل از: ابوالقاسم علی‌دوست و محمد عشایری منفرد، ۱۳۸۸: ۴).

ایشان هم‌چنین مرجعیت زنان را مخالف مذاق شارع نسبت به جایگاه و شؤون زن می‌داند: «از مذاق شارع درمی‌یابیم که وظیفه‌ای که شارع از زنان انتظار دارد، خودمصون‌سازی از راه پرده‌نشینی و اشتغال به خانه‌داری و پرهیز از کلیه اشتغالاتی است که با مصونیت و خانه‌داری منافات داشته باشند. از سوی دیگر، ناگفته پیدا است که مقام مرجعیت سرشار از مراجعه مقلدان و پرسش‌های آنان است و هرگز شارع راضی نمی‌شود که زنان در معرض چنین اموری قرار بگیرند. اصلاً شارعی که امامت زن برای جماعت مردان را در نماز نپذیرفته است، چگونه ممکن است به اداره امور مذهبی مردان، شؤون اجتماعی و رهبری آنان به‌وسیله یک زن راضی شود؟! با همین ارتکاز قطعی که در ذهن متشرعین وجود



دارد {منظور همان مذاق است}، اطلاق ادله مرجعیت مورد تقييد و سيره عقلايی که در رجوع جاهل به زن يا مرد عالم وجود دارد، مورد ردع قرار می‌گیرد» (التنقيح في شرح العروه الوثقى، الاجتهاد والتقليد، بی تا: ۲۲۶؛ به نقل از: ابوالقاسم علیدوست و محمد عشایری منفرد، ۱۳۸۸: ۱۲).

این‌گونه کاربرد مذاق شارع در فقه که تعداد آن کم نیست، در جایی است که حکم جزئی یا قاعده کلی نه‌تنها مستند به دلیل خاصی در کتاب و سنت یا حداقل یکی از عمومات کتاب و سنت نیست، بلکه حتی اجماع قابل اتکایی هم برای آن وجود ندارد؛ اما با این وجود فهم و برداشتی است که با اطمینان می‌توان آن را به شارع نسبت داد و این فهم، از مجموع کثیری از ادله شرعی به‌دست آمده است.

استاد علیدوست مذاق شارع را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «فقیه، مدعای خود را به‌صورت کلی و بیان‌ناپذیری به مجموعه دین مستند می‌کند و با تکیه بر حاصل تجربه‌ای که از جستار در ادله فقهی و تعامل نامرئی آن‌ها در نهان‌خانه ذهن خود دارد، حکم شرع را درمی‌یابد؛ اما بیان آکادمی‌پسندی برای این دلیل هم ندارد... فقیه در چنین مواردی با تکیه بر تجربه‌ای که از تحقیق در ادله فقهی و تعامل نامرئی و تعریف نشده آن‌ها با یکدیگر دارد، از روح آن اسناد که اتفاقاً در قالبی آکادمی‌پسند قابل بیان هم نیست، مدعای فقهی خود را با قطع و یقین درمی‌یابد» (ابوالقاسم علیدوست و محمد عشایری منفرد، ۱۳۸۸: ۱۲).

استاد علیدوست بر ضرورت قاعده‌مندسازی استناد مذاق شارع تأکید می‌کنند تا از ظهور و بروز عوامل شخصی در فهم مذاق شارع جلوگیری شود: «در همین موارد هم باید کوشید تا خاستگاه مذاق کشف شود و همان خاستگاه، خود به‌صورت مستقیم به‌عنوان سند استنباط معرفی شود. چنین کوششی می‌تواند از سازوکارهای مناسب، قابل اعتماد و خریدپسندی بهره‌بردار و به‌جای عنوان مبهمی مانند مذاق که به‌خاطر شخصی بودنش گاهی ممکن است به تعداد فقیهان تعدد یابد و در عین حال، نه نقدپذیر باشد و نه اثبات‌پذیر، از دلالت‌های شناخته‌شده و قابل اعتمادی بهره‌بردار».

فرض دیگر این است که مقصود از «مجموع ادله» را غرض و روح کلی ادله بدانیم؛ چنانچه آیت‌الله سیستانی مراد روایات عرضه به کتاب و سنت را «موافقت روحی» تفسیر می‌کنند. از منظر ایشان مراد از موافقت، توافق با ظواهر قرآن مانند اطلاق و عمومات



آن نیست؛ بلکه مقصود از آن، موافقت از حیث هدف و روح است. این موافقت براساس برنامه‌ای است که قرآن کریم برای هدایت بشر به لحاظ جوانب فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی وضع نموده است. اهداف والایی که در قرآن تبلور یافته و به جهت لحاظ کردن این جهات است که قرآن مایه هدایت، نور و شفای صدور می‌گردد (هاشمی، ۱۳۹۶: ۴۸۱). طبق این مبنا، می‌توان استناد به مجموعه ادله کتاب و سنت را استناد به اهداف کلی دانست و قسم دیگری از استناد به «مجموع ادله» را فرض کرد.

استناد به «مجموع ادله» برا دستیابی به یک حکم کلی گاهی می‌تواند به معنای تنقیح مناظ و دستیابی به مصب اصلی حکم باشد؛ به‌عنوان مثال، شهید صدر تصریح دارد که کار در ثروت‌های طبیعی، اساس و سبب مالکیت آن‌ها است و این نکته، از استقرای احکامی نظیر موجبیت احیای زمین بر مالکیت آن و نیز سببیت کار در احیای معادن برای مالکیت آن‌ها و نیز علیت سعی در کندن چاه و به‌دست آوردن آب نسبت به مالکیت آن و مانند این‌ها به‌دست می‌آید. در این صورت می‌توان گفت: از خلال این احکام می‌توان به یک کبرای کلی دست یافت که مناظ اصلی حکم (وضعی) است و آن این که «کار، سبب مالکیت است». به بیان دیگر، شارع مقدس این حکم وضعی را به‌صورت مستقیم بیان نکرده است؛ بلکه در ضمن تعدادی مصادیق و تطبیقات به آن اشاره شده است و فقیه می‌بایست با لحاظ «مجموع ادله» به آن کبرای کلی دست یابد.

بنابراین، آنچه تحت عنوان استناد به «مجموع ادله» قابل تصور است، اقسام مختلفی دارد که به برخی از آن‌ها اشاره شد و موارد دیگری نیز قابل ذکر است. از این میان، برخی از آن‌ها می‌تواند شاخصه‌های تواتر را داشته باشد. البته اصطلاح «مجموع الادله» در کتب فقهی بسیار پرکاربرد است که عمدتاً به معنای «نتیجه نهایی از بررسی همه ادله به شیوه سنتی» به کار می‌رود که در این صورت از محل بحث خارج است.

نکته حائز اهمیت در روش تواتر نظام‌مند - که در این‌جا نیاز به تأکید مجدد است - این که «نظام‌مندی» و «هماهنگی» یک رکن تواتر به حساب می‌آید و آن را به‌عنوان عامل کیفی، دخیل در فرآیند پیدایش یقین دانستیم؛ بلکه این سنخ از تواتر، از حیث وجود این عامل کیفی بر دیگر اقسام تواتر ترجیح و مزیت دارد؛ چراکه انسجام، هماهنگی و



نظام‌مندی کثیری از ادله، احتمال اشتباه، صدفه یا تبانی راویان این روایات را به حداقل می‌رساند. بنابراین، آنچه در این روش مطمح نظر است، صرف «مجموع ادله» نیست که بتوان آن را «تواتر غیرنظام‌مند» نامید!

## تطبیق

در این بخش سعی داریم نظریه فوق را به اجمال بر یک مورد تطبیق دهیم تا تصویر روشن‌تری از این روش نمایان گردد. اگر بخواهیم تعریف دین را از روایات معصومین به دست آوریم یک طریق این است که روایاتی که به صورت مستقیم دین را تعریف کرده‌اند جمع کرده و مورد دقت قرار دهیم. علاوه بر این ضروری است که دیگر ابعاد دین را نیز ملاحظه کرده و نسبت مفاهیم دینی را با یکدیگر بررسی نماییم؛ به عنوان مثال، نسبت «ولایت امام» و «شریعت» در دین چیست؟ جایگاه «ولایت» در «دین» کجا است؟ بررسی مجموعه روایات پیرامون امام‌شناسی با روش تواتر نظام‌مند ما را به این نتیجه می‌رساند که «ولایت»، محور و کانون اصلی «دین» به حساب می‌آید. در ادامه با چینش نظام عناوین روایات امام‌شناسی نشان خواهیم داد که می‌توان این نظریه دین‌شناسی را به مجموع ادله مستند ساخت. روایات ذکر شده از «کتاب الحجّه» و «کتاب کافی» اخذ شده است که در بالاترین درجه اعتبار می‌باشد. این روایات را در هشت مقام دسته‌بندی کرده‌ایم.

مقام اول: خداوند متعال اراده کرده است تا جریان «هدایت» از طریق ائمه معصومین واقع شود (کلینی، ۵۴۲۹ ه. ق. ۱: ۴۷۱)،<sup>۱</sup> از طریق «معرفت» به آن‌ها شناخته شود و از طریق طاعت آن‌ها اطاعت شود. لذا آن‌ها را «صراط» و «سبیل» و «باب» و «وجه» خود قرار داده است (همان، ۱: ۴۵۱ و ۳۴۹). حضرات معصومین «آیات» و «نشانه»های حضرت حق در این عالم هستند، «خورشید» تابان، «ماه» منیر و «ستارگانی» که می‌درخشند و مسیر هدایت را روشن می‌کنند، حقیقت «اسماء و صفات الهی» امامان هستند که ظهور و تجلی خداوند در این عالم می‌باشند.<sup>۲</sup> آنان، «حجت بالغه» حضرت حق بر خلق هستند و دیگر

۱. «بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ هُمْ الْهَدَاةُ».

۲. همان: ۵۱۳؛ «بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ هُمْ الْعَلَامَاتُ الَّتِي ذَكَرَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ»؛ هم‌چنین: همان: ۵۱۴؛ «بَابُ أَنَّ الْآيَاتِ الَّتِي ذَكَرَهَا اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - فِي كِتَابِهِ هُمْ الْأَئِمَّةُ».



حجت‌هاذیل آن‌ها تعریف می‌شود.<sup>۱</sup>

مقام دوم: در نظام تکوین، امام معصوم دارای جایگاه و منزلت محوری است که از بدو خلقت و در همه عوالم، این شأن و جایگاه محوری امام محفوظ است. «خلقت امام» مقدم بر همه مخلوقات و از اعلیٰ علیین است (کافی، ۵۴۲۹: ۲، ۲۹۸).<sup>۲</sup> ائمه «ارکان زمین» هستند (همان، ۱: ۴۸۳).<sup>۳</sup> که «کانون مدبرات و مقدرات خلق» (همان، ۹: ۳۱۳) و «واسطه فیض» میان زمین و آسمان نیز می‌باشند (همان، ۱: ۳۵۲). «ملائکه» از جنود و خادمان آن‌ها به حساب می‌آیند (همان، ۲: ۳۱۰).<sup>۴</sup> «شاهد بر خلق» هستند و بر همه امور خلق اشراف و سیطره دارند.<sup>۵</sup> در یک کلمه می‌توان گفت که ائمه معصومین «خلیفه‌الله» و «ولی امر الهی» هستند.<sup>۶</sup>

مقام سوم: امام «مبدأ و کانون همه خیرات و برکات» است و همه امور ارزشی بر محور امام تعریف می‌شود. ائمه، «نور الهی» در آسمان‌ها و زمین هستند. نوری که در تمام عوالم جریان پیدا کرده و عوالم با آن نورانی می‌شوند و همه افعال و صفات پسندیده، شعاعی از نور ولایت امام است (همان، ۱: ۴۷۷).<sup>۷</sup> هم‌چنین امام معصوم «ملاک و معیار حق و باطل» است، هرآنچه از آستان امام صادر و نازل شود، حق است و غیر آن باطل است (همان، ۲: ۳۲۶).<sup>۸</sup> بنابراین حُسن و قبح‌ها در این عالم به‌صورت ذوات مستقل و پراکنده نیست؛ بلکه نظم و نظامی دارد و بر محور اولیای حق و اولیای باطل انسجام می‌یابند. از این‌رو ائمه حق، کانون همه خیرات و اعمال نیکو هستند و ائمه جور، کانون همه شرور و قبیاح و فواحش می‌باشند (همان، ۱: ۵۳۵).<sup>۹</sup>

۱. همان: ۴۰۹؛ «بَابُ الْأَضْطِرَارِ إِلَى الْخُجَّةِ»؛ هم‌چنین: همان: ۴۳۲؛ «بَابُ أَنَّ الْخُجَّةَ لَا تَقُومُ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ إِلَّا بِإِمَامٍ».

۲. «بَابُ خَلْقِ أَبْدَانِ الْأَئِمَّةِ وَ أَرْوَاحِهِمْ وَ قُلُوبِهِمْ».

۳. «بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ هُمْ أَرْكَانُ الْأَرْضِ».

۴. «بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيوتَهُمْ وَ تَطَأُ بُسْطَهُمْ وَ تَأْتِيهِمْ بِالْأَخْبَارِ».

۵. کافی، ۵۴۲۹: ۱، ۴۶۶؛ «بَابُ فِي أَنَّ الْأَئِمَّةَ شُهَدَاءُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى خَلْقِهِ»؛ هم‌چنین: همان، ۱: ۵۴۶؛ «بَابُ عَرْضِ الْأَعْمَالِ عَلَى النَّبِيِّ وَ الْأَئِمَّةِ».

۶. همان، ۱: ۴۷۳؛ «بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ وَ لِدَاءَ أَمْرِ اللَّهِ وَ حَزَنَهُ عَلَيْهِ»؛ هم‌چنین: همان، ۱: ۵۱۰؛ «بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ وَ لِدَاءَ الْأَمْرِ وَ هُمْ النَّاسُ الْمُحْسُودُونَ الَّذِينَ ذَكَرَهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ»؛ هم‌چنین: همان، ۱: ۴۷۶؛ «بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ خُلُقَاءُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي أَرْضِهِ وَ أَبْوَابُهُ النَّبِيِّ مِنْهَا يُؤْتَى».

۷. «بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ نُورُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ».

۸. «بَابُ أَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْحَقِّ فِي يَدِ النَّاسِ إِلَّا مَا خَرَجَ مِنْ عِنْدِ الْأَئِمَّةِ وَ أَنْ كُلَّ شَيْءٍ لَمْ يَخْرُجْ مِنْ عِنْدِهِمْ فَهُوَ بَاطِلٌ».

۹. «بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِمَامَانِ إِمَامٌ يَدْعُو إِلَى اللَّهِ وَ إِمَامٌ يَدْعُو إِلَى النَّارِ».



مقام چهارم: امام «گنجینه علم و خزانه دار علم الهی» است؛ معدن علم الهی امام است و از آستان امام، علم ناب و حقیقی بر دیگران جاری می‌شود. تمام علومى که بشر بدان محتاج است، نزد امام حاضر است و علوم همه انبیا و اوصیای گذشته و جمیع کتب آسمانی به امام ارث رسیده است. «اهل علم» و «راسخین در علم» و «اهل ذکر» و دیگر عناوین مشابه در قرآن همگی بر امام تطبیق شده است (کافی، ۵۴۲۹، ق. ۱، ۴۷۳).۱

مقام پنجم: امام باطن قرآن است. «حقیقت قرآن» با جمیع علوم مرتبط به آن تنها نزد امام حاضر است. از این رو تنها امام به حقیقت قرآن و اعماق معارف آن راه دارد؛ علم به تأویل و تزیل، ناسخ و منسوخ، ظاهر و باطن آیات و... همگی منحصر به امام است. آیات قرآن ذو وجوه است و قابل تأویل و تفسیرهای مختلف است که آراء مختلف می‌توانند به آن تمسک کنند. به همین دلیل، قرآن در احتجاج نیازمند به امام است؛ هم قرآن به امام هدایت می‌کند و هم امام به قرآن تمسک پیدا می‌کند. بنابراین، قرآن و عترت دو میراث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله هستند که در مقام احتجاج به یکدیگر وابسته و متقوم می‌باشند.<sup>۲</sup>

[مقام ششم] ولایت امام، امتداد ولایت الهی و طریق پرستش و عبودیت خدای متعال است. اولاً، ولایت امام معصوم، «امتداد ولایت الهی» است (کافی، ۵۴۲۹، ق. ۲، ۴۲۶)؛ لذا تولى به ولایت امام، تولى به ولایت الهی و تبری و اعراض از آن، تبری از ولایت الهی است. ثانیاً، دستیابی به همه مقامات و کمالات در گرو سیر در وادی ولایت امام است. حتی «انبیا» نیز با تولى به ولایت امام به مدارج قرب الهی نائل شده‌اند. ولایت امام، «طریق معرفت و عبودیت خداوند متعال» است و بدون امام شناخت و عبادت خداوند ناممکن است (همان، ۴۴۱: ۳).

مقام هفتم: تولى به ولایت امام، اصل و اساس هدایت و عبادت خداوند است (همان، ۲: ۳۶۴).<sup>۴</sup> این تولى از «تبعیت» و «اطاعت» آغاز می‌شود و تا «تسلیم محض» دارای درجاتی است. سرچشمه ارتباط مؤمن با امام خود در عوالم گذشته است؛ چراکه طینت امام و قلب

۱. «أَنَّ الْأَيْمَةَ وُلَّاهُ أَمْرَ اللَّهِ وَحَزَنَهُ عِلْمُهُ»؛ کافی، ۵۴۲۹، ق. ۱، ۶۷۲: ۱۵؛ ۷۴۳.  
 ۲. «بَابُ أَنَّهُ لَمْ يَجْمَعْ الْقُرْآنَ كُلَّهُ إِلَّا الْأَيْمَةُ وَ أَتَهُمْ يُعَلِّمُونَ عِلْمَهُ كُلَّهُ»؛ کافی، ۵۴۲۹، ق. ۱، ۵۶۶: ۱؛ «أَنَّ الْأَيْمَةَ قَدْ أَوْثَرُوا الْعِلْمَ وَ أَتَيْتَ فِي سُدُورِهِمْ» همان، ۵۳۱: ۱؛ «بَابُ فِي أَيِّ مَنْ اصْطَفَاهُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ وَ أَوْثَرْتَهُمْ كِتَابَهُ هُمُ الْأَيْمَةُ» همان، ۵۳۳: ۱؛ «بَابُ أَنَّ الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلْإِيمَانِ» همان، ۵۳۷: ۱.  
 ۳. «بَابُ مَعْرِفَةِ الْإِيمَانِ وَ الرَّذِّ إِلَيْهِ».  
 ۴. «بَابُ مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مِنْ أَيْمَتِهِ الْهُدَى...».



مؤمن هردو از علیین است و این ارتباط با میثاق ولایت مستحکم شده است (همان، ۲: ۴۳۶).  
 تولی به امام موجب طهارت و نورانیت قلب می‌شود. ولایت امام است که قلوب را نورانی  
 می‌کند؛ چراکه با تولی به این ولایت، شعاعی از این خورشید تابان به قلب انسان می‌تابد  
 و مبدأ همه اخلاق و صفات حمیده در وجود انسان می‌گردد. از این‌رو بدون شناخت و  
 «معرفت امام»، انسان در وادی جهل و ظلمات سیر می‌کند و همواره در گمراهی و ضلالت  
 به سر می‌برد. بر این اساس، «ایمان آوردن»، به تسلیم محض بودن در مقابل جریان ولایت  
 نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و اولیای معصومین تفسیر شده و معرفت و عبادت خدای متعال جز با  
 معرفت و تبعیت از امام ناممکن دانسته شده است.<sup>۱</sup>

مقام هشتم: ولایت امام، باطن شریعت و رکن و اساس دین است. خداوند متعال امر  
 دین و تشریح را به حضرات معصومین «تفویض» کرده است.<sup>۲</sup> تفویض دین به معنای مقام  
 اطاعت محض از آن‌ها و اختیار داشتن آن‌ها در پاسخ‌گویی است.

ولایت امام با تعابیر مختلفی به‌عنوان اصل و اساس دین و اسلام معرفی شده است.  
 عناوینی همچون «دعائم الاسلام»، «اساس اسلام»، «عمودالدین»، «کمال‌الدین» و  
 «حقیقت ایمان» و... اگر اساس دین را به جریان ولایت امام بدانیم، شریعت، فرع بر  
 ولایت بوده که در حقیقت مناسک تولی به امام را بیان می‌کند. به همین دلیل، «شریعت  
 بدون ولایت»، باطل است؛ ولی «ولایت، با کاستی در شریعت» قابل اغماض خواهد  
 بود.<sup>۳</sup>

از مجموع محورهای هشت‌گانه فوق می‌توان به یک نظریه کلان پیرامون «دین» دست  
 یافت که جایگاه ولایت امام در «دین»، جایگاه محوری و اصلی است و حقیقت دین  
 چیزی جز ولایت امام نیست و «شریعت» و وجوه سه‌گانه آن یعنی «اخلاق، اعتقادات و  
 احکام»، فرع بر ولایت امام ارزش پیدا می‌کند. در نتیجه «دین»، عبارت است از «ولایت

۱. «بَابُ مَا فَرَضَ اللَّهُ - عَزَّ وَ جَلَّ - وَرَسُولُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنَ الْكُونِ مَعَ الْأَيْمَةِ» کافی، ۵۱۴۲۹: ۱، ۵۱۵: ۱؛ «بَابُ  
 مَعْرِفَةِ الْإِمَامِ وَ الرَّذِّ إِلَيْهِ» همان، ۴۴۲: ۱؛ «بَابُ فَرَضِ طَاعَةِ الْأَيْمَةِ» همان، ۴۵۵: ۱؛ «بَابُ أَنَّ أَهْلَ الذِّكْرِ الَّذِينَ  
 أَمَرَ اللَّهُ الْخَلْقَ بِسُؤَالِهِمْ هُمْ الْأَيْمَةُ» همان، ۵۲۲: ۱.  
 ۲. «التَّفْوِيضُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ وَ إِلَى الْأَيْمَةِ فِي أَمْرِ الدِّينِ» کافی، ۵۱۴۲۹: ۱، ج ۱، ص ۶۶۰؛ «بَابُ فِي مَعْرِفَتِهِمْ  
 أَوْلِيَاءَهُمْ وَ التَّفْوِيضُ إِلَيْهِمْ» همان، ۴۶۷: ۳ و ۴۲۹: ۲.  
 ۳. «بَابُ فِيمَنْ دَانَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِغَيْرِ إِمَامٍ مِنَ اللَّهِ جَلَّ جَلَّالُهُ» کافی، ۵۱۴۲۹: ۲، ۲۵۹: ۲.



و شریعت) و نسبت میان این دو، نسبت میان اصل و فرع و یا باطن و ظاهر است.<sup>۱</sup>

## نتیجه‌گیری

بنابر آنچه گذشت می‌توان مناظ تواتر را که «کثرت عددی مفید قطع» است، به «مجموعه‌ای هماهنگ و نظام‌مند از ادله» تعمیم داد و قسم دیگری از تواتر را ارائه نمود. این فرد جدید تواتر دارای دو عامل کمی «کثرت عددی» و عامل کیفی «هماهنگی و انسجام» است و از تقویم این دو، «کثرت هماهنگ» پدیدار می‌شود. در این صورت می‌توان گامی کوچک و ابتدایی در مسیر توسعه روش‌های علم اصول فقه در مسیر نظام‌سازی فقهی برداشت؛ به گونه‌ای که پایه‌های اعتبار و حجیت آن، بر مبانی مستحکم فقاقت موجود استوار گردد. البته می‌دانیم که نظام‌سازی فقهی در نخستین گام‌های خود به سر می‌برد و نیازمند مجاهدت جمعی علما و فضلالی حوزوی در عرصه روش‌شناسی است تا این مسیر خطیر با انضباط کامل علمی پیموده شود.

۱. البته این بدان معنا نیست که امام معصوم، شارع است بلکه شارع در فرایض، خداوند متعال است و سنن نیز توسط نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله جعل شده است؛ اما باطن این شریعت، جریان ولایت الهی است که تا ولایت امام امتداد پیدا می‌کند.



## منابع

۱. ابن مشهدی، محمدبن جعفر (۵۱۴۹ق)؛ المزار الکبیر، محقق و مصحح: جواد قیومی اصفهانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. بروجردی، حسین (۵۱۴۵ق)؛ نهایه الأصول، تهران، نشر تفکر.
۳. حسن بن زین الدین، جمال الدین (بی تا)؛ معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴. خویی، ابوالقاسم (۵۱۴۲۲ق)؛ مصباح الأصول، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۵. سبحانی، جعفر (۵۱۴۲۸ق)؛ اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرايه، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۶. الصدر، محمدباقر (۵۱۴۲۱ق)؛ المدرسه القرآنیه، موسوعه الشهدید الصدر، قم، مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیه.
۷. \_\_\_\_\_ (۵۱۴۱۷ق)؛ بحوث فی علم الأصول، تقریرات محمود حسینی شاهرودی، ۷ جلد، قم، مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیه السلام.
۸. طباطبایی، محمدحسین (؟)؛ تفسیر المیزان، ج ۱، ؟.
۹. میرباقری، سیدمهدی (۱۳۹۶)؛ درآمدی بر رویکردهای فقه حکومتی، تحقیق: یحیی عبداللهی، قم، تمدن نوین اسلامی.
۱۰. میرزای قمی، ابوالقاسم (۵۱۴۳۰ق)؛ القوانين المحکمه فی الأصول، قم، احیاء الکتب الاسلامیه.
۱۱. کلینی، محمدبن یعقوب (۵۱۴۲۹ق)؛ کافی، قم، دارالحدیث.
۱۲. هاشمی، سیدهاشم (۱۳۹۶)؛ تعارض الأدله واختلاف الحدیث (تقریرات درس آیت الله سیدعلی سیستانی)، بی نا، بی جا.
۱۳. علیدوست، ابوالقاسم و محمد عشایری منفرد (۱۳۸۸)؛ «استناد فقهی به مذاق شریعت در بوته نقد»، حقوق اسلامی، سال ششم، شماره ۲۲، پاییز.
۱۴. الغفوری، خالد (بی تا)؛ «فقه النظریه لدى الشهدید الصدر (قدس سره)»، فقه أهل البیت: (بالعریبه)، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، شماره ۲۰.