

گفتمان اجماع و تقریب بین مذاهب اسلامی

دکتر خالد زهری*

چکیده:

«اجماع» یکی از منابع قانون‌گذاری در اسلام است که علمای مذاهب اسلامی در مباحث‌گوناگون فقهی و غیرفقهی به آن تمسک می‌کنند؛ اما اجرای نادرست آن، یکی از عوامل ایجاد تفرقه میان مذاهب اسلامی به شمار می‌رود.

در این مقاله با توصیه بر تجدید نظر در دعاوی «اجماع» و ارزیابی کاربرد آن، تأکید شده است که کاربرد حقیقی «اجماع»، می‌تواند عاملی برای وحدت میان مسلمانان باشد. از همین رو سه نمونه از دعاوی اجماع (۱. دعوی اجماع بر بیعت ابوبکر؛ ۲. دعوی اجماع بر کفر ابوطالب به هنگام مرگ؛ ۳. دعوی اجماع بر حجیت قیاس یا عدم حجیت آن) بررسی گردیده و با اثبات بطلان هر سه مورد، احکام بی‌پایه‌ای که بر اساس آن، مخالفان به کفر و فسق متهم شده‌اند، رد شده است. هم‌چنین در این نوشتار، نگاه متفاوت مذاهب اسلامی به مسئله «اجماع»، تبیین گردیده است.

کلیدواژه‌ها: اجماع، تقریب بین مذاهب اسلامی، ابوبکر، ابوطالب، قیاس، کفر، ایمان.

مقدمه

اجماع، یکی از منابع قانون‌گذاری در اسلام است که علمای مذاهب اسلامی در حجیت آن تردید ندارند؛ اما اجرای نادرست آن، یکی از عوامل ایجاد تفرقه بین مذاهب اسلامی به شمار می‌رود، زیرا هر کس که در احتجاج و استدلال بر موضع فکری، کلامی و عقیدتی خود کم آورده، به این اصل متوسل شده است.

بنابراین، تجدید نظر در دعاوی اجماع و ارزیابی استعمال آن - پس از قرن‌ها به کارگیری در ایجاد تفرقه بین مسلمانان - می‌تواند سبب ایجاد وحدت بین مسلمانان گردد. این بحث می‌تواند طرحی

* محقق و پژوهش‌گر مغرب.

علمی و عملی برای جمع‌آوری همهٔ اجماعات پراکنده در میراث اسلامی و ارزیابی دوبارهٔ آنها باشد که در راه تقریب و نزدیکی بین مسلمانان و خنثی کردن عوامل تفرقه، سهمی به سزا دارد. در این مقاله سه نمونه از دعاوی اجماع بررسی شده است:

۱- دعوی اجماع بر بیعت ابوبکر؛

۲- دعوی اجماع بر کفر ابوطالب به هنگام مرگ؛

۳- دعوی اجماع بر حجیت قیاس یا عدم حجیت آن.

سپس بطلان هر سه مورد اثبات گردیده و در نتیجه، احکام بی‌پایه‌ای که بر اساس آن، مخالفان به کفر و فسق متهم شده‌اند، رد گردیده است. واقعیت آن است که هر سه مورد از مسایل خلافی است و اجماعی در مورد آن، جز صرف ادعا و توهم، منعقد نشده است.

در ابتدا اشاره می‌کنیم که پس از کتاب و سنت، اجماع نزد همهٔ مذاهب اسلامی اصلی از اصول قانون‌گذاری و تشریح است^۱، البته با اختلافاتی که در تفصیلات و خصوصیات آن وجود دارد. ادلهٔ این امر مشهورتر از آن است که در این بحث موجز به آن پرداخته شود. برخی از اهل سنت قول به منع را به امامیه نسبت داده‌اند، ولی در این نسبت، اقوال آنها مضطرب است: برخی مثل «ابواسحاق شیرازی شافعی» (ابو اسحاق شیرازی، ۱۴۰۵ ق، ص ۸۷) گفته‌اند: امامیه به طور مطلق مخالف اجماع‌اند، و برخی دیگر مثل «ابن بدران دمشقی حنبلی» (المدخل الی مذهب الامام احمد ابن حنبل، ص ۱۲۹) این قول را به بعضی از علمای امامیه نسبت داده‌اند.

اما واقعیت آن است که علمای امامیه اجماع را به عنوان یکی از منابع تشریح قبول دارند (غراوی، ۱۴۱۲، ص ۱۴۳-۱۴۱) هم‌چنان که سید مرتضی - در کتاب «انتصار» - و نیز ابن زهره، آن را مبنا قرار داده‌اند و ابوجعفر طوسی نیز در برخی مسایل خلافی به اجماع استدلال نموده است. (پیشین، ص ۱۴۲) با این حال، مفهوم اجماع نزد امامیه که وجود امام معصوم در بین مجمعین و کشف از رأی او را در حجیت آن شرط می‌دانند (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۶۲۸؛ حلی، ۱۴۰۶ ق، ص ۱۹۰؛ حر عاملی، ۱۳۷۸ ق، ص ۲۱۳؛ مظفر، بی تا، ص ۳۵۷؛ فقیه، ۱۴۰۷ ق، ص ۱۸۸؛ سبزواری، ۱۴۰۶ ق، ج ۲، ص ۷۲؛ مغنیه، ۱۹۸۰ م، ص ۲۲۷؛ حسنی، ۱۹۷۸ م، ص ۱۳۳ و ۱۶۶. حسنی، ۱۹۷۳ م، ص ۲۱۳؛ حسنی، ۱۹۵۶ م، ص ۲۰۵ و غراوی، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۷۱)، آن را هم ردیف حدیث متواتر قرار می‌دهد. (مظفر، بی تا، ص ۴۵۸)

بنابراین، هیچ‌گونه تردیدی در اصالت اجماع شایسته نیست^۲ و ایراد خدشه بر این اصل به منزلهٔ

۱- جز آنچه از «نظام» معتزلی حکایت شده است که قایل به عدم حجیت اجماع بوده است (نظام معتزلی، ۱۴۱۴ ق، ص ۸۹ امام غزالی، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۵۹؛ ابواسحاق شیرازی، ۱۴۰۵ ق، ص ۸۷ و ابن بدران دمشقی حنبلی، بی تا، ص ۱۲۹).

۲- شیخ مفید می‌گوید: اما اجماع، اختلافی بین اهل اسلام نیست که شناخت ائمه مثل همه واجبات دینی بر عموم مردم فرض است (الافصح فی امامة علی ابن ابی طالب علیه السلام، دارالمنتظر، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۳).

فرو ریختن بنای معرفتی‌ای است که میراث تمدنی، به ویژه میراث اصولی و فقهی ما بر آن استوار شده است. البته باید بین «اجماع» و «دعوی اجماع» فرق گذاشت، زیرا بسیاری از مردم، هم‌چنان که شیخ فلانی مالکی می‌گوید، عدم علم به خلاف را اجماع می‌نامند و آن را بر حدیث صحیح مقدم می‌دارند. (فلانی مالکی، ۱۳۹۸ق، ص ۱۱۶).

شبیبه این موضوع نزد امامیه، سخن «عبد الاعلی سبزواری» است که در ضمن گفتارش پیرامون ادله استصحاب، در تعلیقه‌ای بر دلیل اول می‌گوید:

«اول ادعای اجماع است، ولی این به بنای عقلا برمی‌گردد. بنابراین، دلیل مستقلاً در برابر آن نیست و اجماع تعبدی به شمار نمی‌رود، زیرا مدرک آن معلوم است. علاوه بر این، مخالف هم زیاد دارد». (پیشین، ج ۲، ص ۲۳۰).

این «ادعای اجماع» به گونه‌ای به کار گرفته شده است که نقش بسیاری در تحجر اندیشه اسلامی و نابود ساختن قدرت ابداع و نوآوری آن و نیز تفرقه افکنی بین مسلمانان ایفا نموده است، زیرا هرکس که اندیشه یا عقیده‌ای را پذیرفته و ادله عقلی یا نقلی لازم برای اثبات آن پیدا نکرده، ادعا نموده که مستند وی «اجماع» است.

«ابن حزم» بعد از آن که پرده از برخی افکار فاسد در ادعای اجماع بر می‌دارد، درباره اصحاب این اندیشه‌ها می‌گوید:

«اینان به این جهت نام مستند خود را اجماع نهاده‌اند که از روی فتنه‌گری و عناد و در تنگنای نیافتن حجت و برهان نخواستند افکار فاسدشان را رها سازند». (ابن حزم، بی‌تا، ص ۱۰).

از این رو «امام احمد بن حنبل» مدعیان اجماع را تکذیب نموده و تقدیم اجماع بر حدیث ثابت را جایز ندانسته است (فلانی مالکی، پیشین، ص ۱۱۶). پسرش عبدالله می‌گوید:

«از پدرم شنیدم که هر چه را در آن ادعای اجماع کنند دروغ است. هر کس ادعای اجماع کند دروغ‌گو است. شاید مسئله اختلافی باشد! از کجا می‌دانند؟ هنوز به حقیقت آن پی نبرده‌اند. باید بگویند خلافتی از مردم در این موضوع نمی‌دانیم. این ادعای «بشر مریسی» و «اصم» است، ولی او می‌گوید: قول خلافتی از مردم در این موضوع نمی‌دانیم، به ما چیزی نرسیده است.» (پیشین، ص ۱۱۶).

او هرگاه فتوایی از برخی صحابه می‌دید و مخالفی در آن نمی‌یافت، ادعای اجماع نمی‌کرد، بلکه از شدت ورع در تعبیر می‌گفت: «من چیزی که این فتوا را رد کند، نمی‌شناسم» یا تعبیری شبیه به این. (پیشین) از این رو، اساس فتاوی او را بر پنج اصل می‌یابیم که اجماع در بین آنها جایی ندارد:

۱- نصوص کتاب و سنت؛

۲- فتوای صحابی که مخالف نداشته باشد؛

۳- اختیار نزدیک ترین قول اصحاب به کتاب و سنت، در جایی که بین آنها اختلاف باشد؛
 ۴- عمل به حدیث مرسل و ضعیف^۱ در صورتی که خلاف آن یافت نشود؛ (پیشین، ص ۱۱۵ و ابن
 بدران دمشقی حنبلی، پیشین، ص ۴۵).

۵- قیاس، که در هنگام ضرورت آن را به کار می‌گرفت.
 ابن بدران دمشقی حنبلی تلاش کرده انکار اجماع را که به امام احمد نسبت داده می‌شود، توجیه
 نماید؛ او گفته: دلیل این انکار را «ورع» یا «عدم علم به خلاف»، یا «عدم امکان شناخت هر چیز» و
 یا «عدم علم نطقی» و یا سایر عذرها دانسته‌اند (ابن بدران دمشقی حنبلی، پیشین، ص ۱۲۹) و البته این
 توجیه بی وجه است، زیرا مبنای امام احمد انکار اجماع نیست. او دعای اجماع را انکار می‌کند و
 می‌گوید زمینه اجماع عملاً تنگ تر از این همه ادعاها است.
 امام شافعی نیز همین موضع را در پیش گرفته است. او در رساله جدید خود می‌گوید: «هر چه در
 آن خلاقی یافت نشود، اجماع نیست.» (فلانی مالکی، پیشین، ص ۱۱۶).

و از سخنان او است که: «من نمی‌گویم و هیچ یک از اهل علم هم نمی‌گویند که «این مجمع
 علیه است» مگر زمانی که هیچ عالمی را نیابی جز این که به تو بگوید و از پیشینیان خود نیز حکایت
 کند، مثل قضیه «نماز ظهر چهار رکعت است» و «شراب حرام است» و مانند اینها.» (ابن ادریس شافعی،
 ۱۳۹۹ ق، ج ۳، ص ۵۳۴) و نیز می‌گوید: «اجماع آن است که وقتی می‌گویی «اجمع الناس»، در اطراف
 خود هیچ کس را نیابی که به تو بگوید این اجماع نیست.» (امام شافعی، بی تا، ص ۴).
 می‌توان نتیجه گرفت که تقریباً اجماع منحصر می‌شود به آن چه بالضرورة از دین شناخته شده
 است.^۲ و این معنا با قول شافعی هم منطبق است، آن جا که می‌گوید:

«اجماع بر هر چیزی حجت است، زیرا امکان خطا در آن وجود ندارد.» (پیشین، ص ۳۸).
 و این گفته نیز بر آن صادق است که: «در حقیقت منکر امر «اجماعی ضروری» و «مشهور
 منصوص علیه» به یقین کافر است.» (ابن بدران دمشقی حنبلی، پیشین، ص ۱۳۲) و به طور حتم این اجماع
 یقینی هیچ مخالفی ندارد، بلکه رکنی علمی و عملی است که امت را از تفرقه و پراکندگی مصون نگاه
 می‌دارد.

۱- منظور امام احمد از ضعیف، حدیث باطل یا منکر یا حدیثی که در طریق آن شخص متهمی باشد، که عمل به آن
 جایز نباشد، نیست؛ بلکه مراد او از ضعیف، در مقابل صحیح و قسمتی از اقسام حسن است، زیرا حدیث نزد او به
 صحیح و حسن و ضعیف تقسیم نمی‌شود، بلکه حدیث یا صحیح است، یا ضعیف و ضعیف دارای مراتبی است. (فلانی
 مالکی، پیشین، ص ۱۱۷ و ابن بدران دمشقی حنبلی، پیشین، ص ۴۳).
 ۲- محمد رضا مظفر گوید: «...این از ضروریات دین است و از اجماع مورد بحث محسوب نمی‌شود و در اثبات حکم
 به آن نیازی به پذیرش حجیت اجماع نیست» (مظفر، پیشین، ص ۳۵۵).

باز باید تأکید نمود که آن چه احمد حنبل و شافعی منکر شده‌اند، «دعوی اجماع» است و همان طور که «فلانی» گوشزد کرده است، نباید از سخن آنان استبعاد وجود اجماع را استنباط نمود. (فلانی مالکی، پیشین، ص ۱۱۶).

همین موضع علمی را نزد محققان از امامیه نیز می‌یابیم؛ آنان هم بعد از اعتراف به حجیت اجماع، در بسیاری از موارد ادعایی و استنباطات مبتنی بر دعوی اجماع، تحفظ به خرج داده‌اند. برای مثال، «آخوند» بسیاری از مسایل را ذکر می‌کند و بر آن تعلیقه می‌زند که «مجالی برای دعوی اجماع نیست» (آخوند خراسانی، ۱۴۲۰ ق، ص ۵۳۰) یا این که دلیل اجماع را در مسئله‌ای یادآور می‌شود، سپس اضافه می‌کند: «بنا بر آن چه ادعا شده است؛ مثل این مورد: «... بل الاجماع علی الاجزاء فی العبادات، علی ما ادعی» (پیشین، ص ۵۳۷) به طور قطع، این عبارت، افادۀ ضعف استدلال به اجماع در این مورد نموده و آن را در ردیف ادعا قرار می‌دهد. و گاهی از ادعای اجماع این گونه تعبیر می‌کند: «... بعد تحصیل الاجماع فی مثل هذه المسألة؛ تحصیل اجماع در مثل این موضوع بعید است.» (پیشین، ص ۵۳۹).

مثالی دیگر در این مورد آن است که ایشان موضوع نقل اجماع بر تعیین تقلید افضل را یادآور شده، در تعلیق بر آن می‌گوید: «ضعف این اجماع پوشیده نیست... زیرا احتمال قوی آن است که دلیل قول به تعیین برای همه یا اکثر، اصل باشد. بنابراین، با دست‌یابی به اتفاق، مجالی برای تحصیل اجماع نیست، در نتیجه، نقلش ضعیف است، ضمن این که اگر ضعیف هم نباشد، حجیت ندارد.» (پیشین، ص ۵۴۳). بنابراین، محققان امامیه با بسیاری از دعاوی اجماع صاحب جواهر، موافق نیستند^۱، زیرا او این دعاوی را بدون بررسی کامل و نظر در مقتضا و اطمینان از صحت آنها نقل کرده است.

برای مثال، وی می‌گوید: «... بل علیه الاجماع، فی «المعتبر» و «المنتهی» و «الذکری» و عن «التذکره» (نجفی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۳۷۸) و در مسئله مسح سر می‌گوید: «... بل فی «التهذیب» الاجماع ممن قال بوجوب المسح علیه، و هما معقد الشراک، کما فی «الاشارة» و «المراسم» و عن الکافی...» (پیشین، ص ۳۷۹) بدون آن که این اجماع ادعایی را بررسی نموده و از صحت آن اطمینان پیدا کند. حتی گاهی اجماعی را نقل می‌کند که خود نسبت به صحت آن مردد است؛ چنان چه از عبارت زیر بر می‌آید: «... و کیف کان، فالعمدة فی المقام الاجماع، لو تم» (پیشین، ص ۶۸۷) و یا در مسئله مربوط به عصیر

۱- عبدالاعلی سبزواری در این باره می‌گوید: «در کتب فقهی به ویژه «جواهر» تعبیر «نقل اجماع درباره آن مستفیض بلکه متواتر است» رایج است. این تعبیر تنها زمانی اجماع را از نقل به خبر واحد خارج می‌سازد که استفاضه یا تواتر در تمام طبقات آن باشد و حصول آن از ابتدای حدوث استفاضه و تواتر عرضی باشد. اما اگر در طبقات لاحق (استفاضه و تواتر) حاصل شود، یا شک در آن واقع شود، از قسم اجماع منقول به خبر واحد خواهد بود» (سبزواری، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۷۸).

عربی می‌گوید: «و بنا بر اظهر، نزد اکثر اصحاب ما - امامیه - نجاست را پاک نمی‌کند، آن چنان که در «خلاف» آمده است و این فتوای مشهور است، آن گونه که نقل شده، بلکه شهرت محصل است به گونه‌ای که نزدیک است به اجماع برسد، بلکه مسئله اجماعی است.» (پیشین، ص ۱۹۶).

در این جا صاحب جواهر هم در فتوای خویش قاطع نیست و هم در دعوای اجماع. با این وضعیت، آیا برای این گونه اجماع، ارزشی باقی می‌ماند؟!

اما سخنان صریح او به این که دلیل عمده در مسایل فقهی، «اجماع محصل یا منقول» است، بسیار می‌باشد. (به عنوان مثال: ر. ک: پیشین، ص ۵۲۲).

عبدالأعلی سبزواری به دعوی اجماع شهید ثانی و مسایلی که در جایی ادعای اجماع بر آن کرده و در جای دیگر ادعای اجماع بر خلاف آن نموده، اشاره کرده و می‌گوید:

«فقیه باید در حصول اعتماد به امثال این اجماعت جست‌وجو کرده، یقین حاصل نماید.» (سبزواری، پیشین، ص ۷۹).

حقیقت آن است که دعوی اجماع در راه دور ساختن مذاهب مخالف از سوی این یا آن مذهب، مورد سوء استفاده قرار گرفته، به گونه‌ای که پیوسته اقوال مذاهب مخالف، شاذ و بی‌اعتبار یا استثنایی که نافی قاعده نیست بلکه مؤید و مؤکد آن می‌باشد شمرده شده است.

ابن حزم در شناخت این تکیه‌گاه ویران‌گر کاخ اندیشه دینی، که تکامل و استواری آن در گرو ارایه دیدگاه‌های مخالف و آرای متباین است، بسیار موفق بوده است و در پرتو این توفیق، در موضوع اجماع مناقشه نموده و این گونه حکم صادر کرده است:

«ما کسانی را که عدالت و تتبع شان در افتا برایمان ثابت شده، از زمره علما خارج نمی‌کنیم هر چند مخالف مذهب ما باشند، بلکه به مخالفت آنان مثل سایر علما بدون هیچ فرقی اعتنا می‌کنیم؛ کسانی مانند عمرو بن عبید، محمد بن اسحاق، قتاده بن دعامه سدوسی، شبابه بن سوار، حسن بن حی، جابر بن زید و امثال اینها، هر چند در بین این ها قدری، شیعی، اباضی و مرجئی وجود دارد، زیرا همه اینها اهل فضل، علم، نیکی و اجتهاد هستند؛ خداوند همه را رحمت کند. اشتباه اینها در مسایلی که با ما اختلاف دارند، مثل اشتباه سایر علما در حلال و حرام الهی است، بدون هیچ تفاوتی.» (ابن حزم، پیشین، ص ۱۵).

شافعیه از این هم فراتر رفته و بر شرط اجتهاد تأکید نموده‌اند، هر چند مجمعی فاقد عنصر عدالت باشند.^۱ ابواسحاق شیرازی شافعی می‌گوید: «در صحت اجماع، اتفاق نظر تمامی مجتهدان

۱- این قول بر خلاف قول حنابله است. ابن بدران دمشقی از کتاب مختصر طوفی حنبلی نقل می‌کند که رأی فاسق در عقیده یا عمل مثل اعتزال، زنا و سرقت، داخل در اجماع نیست. (ابن بدران دمشقی حنبلی، پیشین، ص ۱۳۰) همین موضع را امام موفق‌الدین بن قدامة مقدسی، از علمای بزرگ حنبلی، تأیید می‌نماید؛ تحریم النظر فی کتب الکلام، تحقیق عبدالرحمن بن محمد بن سعید دمشقیه، دارعالم الکتب، ریاض، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق، ص ۴۷).

شرط است، چه مدرس و مشهور باشند، یا ناشناس و گمنام، عادل و امین باشند یا فاسق و بی‌پروا، زیرا تکیه گاه این مسئله، اجتهاد است و در این موضوع مهجور با مشهور و فاسق با عادل مساوی است.» (ابو اسحاق شیرازی، پیشین، ص ۹۱).

او تنها مجتهدی را از دایره اهل اجماع خارج می‌سازد که از روی تأویل یا هر علت دیگری از دین خارج شده باشد. (پیشین، ص ۹۱ و ۹۲).

صاحب «فواتح الرحموت» نیز در گفتار زیر همین موضع را در پیش گرفته است: «در اجماع، عدالت مجتهد شرط نیست. بنابراین، اجماع متوقف بر غیر عادل هم هست، چنان که «آمدی» و امام غزالی (قدس سرهما) که هر دو از شافعیه هستند، این قول را اختیار کرده‌اند، زیرا ادله‌ای که بر حجیت اجماع دلالت می‌کند از حیث عدالت نسبت به امت اطلاق دارد. بنابراین، اجماع عدول حتی با مخالفت یک فاسق، مدرک شرعی ندارد و هر حکمی که مدرکی از شرع نداشته باشد، نفی آن واجب است.» (انصاری، ۱۳۲۵ ق، ج ۲، ص ۲۱۸).

این اشکالات وارد بر اجماع، امام غزالی را واداشته که حکم به کفر و فسق یا بدعت منکر اجماع را رد نماید. سخن او چنین است:

«اگر کسی حکم ثابت شده به استناد اجماع را منکر شود [کفر یا فسق یا بدعت گذاری او] مورد تردید است، زیرا شناخت اجماع به عنوان حجتی قاطع از مسایل غامض و پیچیده ای است که تنها دانش آموختگان علم اصول فقه آن را درک می‌کنند و «نظام» به کلی آن را انکار نموده است. بنابراین، حجیت اجماع مورد اختلاف است.» (نظام معتزلی، ص ۸۹ و امام غزالی، پیشین، ص ۱۵۸-۱۶۱).

مثال برای نقش منفی «دعوی اجماع» بیشتر از آن است که به شمار آید، ولی ما در این جا تنها برخی از موارد به کار رفته آن را که پرده از این نقش منفی در رکود افکار و اندیشه‌ها و بسته شدن خرده‌ها برمی‌دارد، ذکر می‌نماییم:

اجماع بر خلافت ابوبکر

اولین اجماعی که در تاریخ مسلمانان مبنای استدلال قرار گرفته، اجماع بر بیعت ابوبکر می‌باشد. ابن خلدون درباره اجماع بر وجوب نصب امام و اجماع بر بیعت ابوبکر می‌گوید:

«نصب امام واجب است و وجوب آن در شرع از اجماع صحابه و تابعان شناخته می‌شود، زیرا اصحاب پیامبر ﷺ هنگام وفات ایشان مبادرت به بیعت با ابوبکر و تسلیم امور خود به او کردند. این مسئله در تمامی اعصار بعد از آن ادامه داشت. مردم در هیچ عصری از اعصار به حال خود رها نشدند و این اجماع دلیل بر وجوب نصب امام است.» (المقدمة، بی تا، ص ۱۹۱ و نیز ر. ک: ماوردی، ۱۴۰۵ ق، ص ۵ و ابن حزم، ۱۹۸۹ م، ص ۹۵-۹۶).

ملاحظه می‌شود که این ادعا کاملاً با آن چه که قبلاً از غزالی نقل گردید، مخالف است. به هر صورت، هر یک از امامیه (این بابویه قمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۵ و امام خمینی، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۰۱، ۱۰۵) و اهل سنت در قول به وجوب نصب امام علاوه بر «نص»، به اجماع استناد می‌کنند، در حالی که آنها «اصم» از علمای معتزله و برخی از خوارج را از این اجماع مستثنا می‌سازند. (المقدمه، ص ۱۹۲).

ابن خلدون در رد این استثنا و ادله آن (پیشین، ص ۱۹۲، ۱۹۳) می‌گوید:

«ما در مخالفت با این اجماع تردید داریم، زیرا اختلاف در آن راه یافته است.»

موضوع امامت^۱، در نزد اهل سنت مستند به اصل شوری است (خضری بک، ۱۹۸۲ م، ص ۱۴-۲۰) زیرا یکی از مصادیق سیاست شرعی است و بدون شک می‌توان گفت رتبه اول را در مراتب سیاست شرعی احراز کرده است. ما در پی مناقشه در ادله‌ای که اهل سنت در اثبات خلافت ابوبکر به آن استناد کرده‌اند نیستیم، بلکه تنها سست‌ترین آن ادله را که دلیل اجماع است، مورد اهتمام قرار می‌دهیم. جمهور اهل سنت قایل به اجماع صحابه بر بیعت ابوبکر هستند^۲ و تا آن جا پیش رفته‌اند که آن را تا حد آیه قرآن یا حدیث متواتر معتبر دانسته، علم و عمل به آن را واجب و منکر آن را کافر می‌پندارند؛ چنان چه «عبدالعلی انصاری» به صراحت می‌گوید:

«اجماع صحابه مثل آیه «قرآن» و خبر متواتر است. مثال آن اجماع بر خلافت امیرالمؤمنین و امام الصدیقین بعد از پیامبر، افضل اولیای گرامی، ابوبکر صدیق «رض»، است.» (انصاری، پیشین، ص ۲۴۴). این در حالی است که عده‌ای از آنها به صراحت می‌گویند برخی از صحابه از بیعت امتناع کردند؛ چنان که ابن حبان بستی تصریح می‌کند:

«پس از رسول الله - صلی الله علیه وسلم - [ابوبکر] نزول کرد و فرمان را در اختیار گرفت و مردم با او بیعت کردند و به او راضی شدند و او را خلیفه پیامبر نامیدند جز گروهی اندک که همراه با علی بن ابی طالب از بیعت با او سرباز زدند.» (ابن حبان بستی، ۱۴۰۷ ق، ص ۴۲۶).

اگر گفته شود: «این تک روی و جدایی قابل اعتنا نیست»، با سخن ماوردی معارض است، زیرا او می‌گوید: «بیعت ابوبکر با اجتماع پنج تن منعقد شد، سپس سایر مردم از آنها پیروی کردند. آن پنج تن عبارت‌اند از: عمر بن خطاب، ابو عبیده جراح، اسید بن حفیر، بشر بن سعد و سالم مولی ابی حذیفه» (ماوردی، پیشین، ص ۷).

۱- امامت نزد جمهور اهل سنت یکی از اصول دین است. ماوردی می‌گوید: امامت اصلی است که قواعد دین بر آن استوار و مصالح امت بدان برقرار است، تا آن‌جا که امور کلی به وسیله آن تثبیت می‌شود و ولایت خاصه از آن صدور می‌یابد، پس باید بر هر حکم دیگری مقدم گردد. (ص ۵) اما امامیه در مورد آن اختلاف دارند؛ برخی آن را از اصول دین و برخی دیگر از اصول مذهب می‌دانند.

۲- در حالی که شیخ مفید قایل به اجماع بر امامت علی بن ابی طالب است. (شیخ مفید، ص ۱۵-۱۹).

محدثان و مورخان اسلامی تأکید کرده‌اند که علی بن ابی طالب و برخی از صحابه از بیعت با ابوبکر صدیق سر پیچی کردند. (به عنوان مثال ر. ک: ابن حبان بستی، پیشین، ص ۴۲۶).
هم‌چنین آنها گفته‌اند: «او با ابوبکر به صلح و سازش بر نخاست، تا آن گاه که فاطمه زهرا علیها السلام شش ماه پس از بیعت وفات نمود.» (بخاری، ۱۴۰۱ ق، ج ۵، ص ۸۳-۸۲؛ مسلم، ۱۲۹۰ ق، ج ۲، ص ۵۳ و ۵۵، طبری، ۱۹۷۹ م، ج ۳، ص ۲۰۸؛ ابن اثیر، ۱۲۹۰ ق، ج ۲، ص ۱۳۸ و موسوی، ۱۴۱۶ ق، ص ۳۵۵).
اگر گفته شود: اجماع پس از پایان یافتن نزاع و دست‌یابی به صلح منعقد شد، دو گونه پاسخ عرضه می‌شود:

۱- اجماع پس از استقرار، خلاف ظن را افاده می‌کند (انصاری، پیشین، ص ۲۴۴) و در این صورت مجالی برای تکفیر مخالفان این اجماع باقی نمی‌ماند، زیرا حکمی این چنین [تکفیر] باید مبتنی بر یقین باشد نه ظن.

۲- یکی از صحابه - ابوثابت سعد بن عبادہ انصاری - که بزرگ خزرچ بود، خشمگین به سوی شام شتافت و با هیچ یک از دو خلیفه - ابوبکر و عمر - بیعت نکرد، تا این که در زمان خلیفه دوم، در حوران ترور شد. (طبری، پیشین، ص ۲۲۲-۲۲۳؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ ق، ج ۴، ص ۱۵۳؛ ابن عبدالبر اندلسی، ج ۴، ص ۱۵۹؛ ابن اثیر، ۱۲۸۰ ق، ج ۲، ص ۲۸۴؛ ابن اثیر، تاریخ الکامل، ج ۲، ص ۱۳۷-۱۳۵؛ ابن قتیبة، ۱۳۳۱ ق، ج ۱، ص ۱۱-۱۰؛ سیوطی، ۱۳۰۵ ق، ص ۲۸-۲۶؛ مظفر، پیشین، ص ۳۵۶؛ موسوی، پیشین، ص ۳۶۵).

اگر بنا را بر این بگذاریم که «هر کس با اجماع مخالفت کند از دین خارج شده است»، آیا این بدین معنا است که تمامی اصحابی که با تصمیم سقیفه مخالفت کردند، از دین خدا خارج شده‌اند؟!
زیرا چنان که ابن حزم می‌گوید: «از شرایط اجماع صحیح آن است که مخالفان آن به اتفاق مسلمانان کافرند.» (مراتب الاجماع، ص ۱۰).

به ناچار نتیجه شیوه اهل سنت در جرح و تعدیل آن است که این پرسش لغو به نظر آید، زیرا یکی از مقومات اندیشه سنی، عدالت همه صحابه است.^۱
بنابراین، امر دایر بین دو چیز است:
یا باید حکم مذکور را شامل سعد بن عبادہ که از بیعت امتناع کرد بدانیم و یا باید ادعای این اجماع موهوم را نپذیریم.^۲

۱- ابن صلاح می‌گوید: صحابه همگی دارای این ویژگی هستند که از عدالت هیچ یک از آنها سؤال نمی‌شود، بلکه عدالت آنها امری مفروغ عنه تلقی می‌گردد، زیرا همگی آنها علی الاطلاق به دلیل کتاب و سنت و اجماع ائمه اهل اجماع، عادل هستند. (ابن صلاح، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۴۶-۱۴۷).

۲- محمد رضا مظفر می‌گوید: اولین اجماعی که در تاریخ مسلمانان به مثابه دلیل پذیرفته شده، اجماع ادعایی بر بیعت ابوبکر به عنوان خلیفه مسلمانان بود، زیرا هنگامی که بدون هیچ‌گونه پشتوانه‌ای از کتاب و سنت با او بیعت کردند، ناچار شدند از طریق اجماع برای آن مشروعیت درست کنند. (مظفر، پیشین، ص ۳۵۳).

بدون شک وجه دوم متعین است، زیرا پذیرش شق اول یکی از مهم‌ترین پایه‌های بنای فکری و شیوه معرفتی اهل سنت را فرو می‌ریزد.

از این جا است که اختلاف در مسئله به ناچار باید در چارچوب مسایل اجتهادی و اختلافی باقی بماند، زیرا ادعای اجماع در موضوع خلافت، نتیجه معکوس در بردارد و به اختلاف کلمه مسلمانان و استمرار نزاع تاریخی بین آنان به ویژه بین اهل سنت و شیعیان می‌انجامد و این اختلاف هم‌چنان با بهره‌گیری از عوامل رشد و گسترش، به قوت خود باقی خواهد ماند.

شاید سالم‌ترین موضع در این مسئله، موضع امام غزالی است که این سخن او مبین آن است: «بدان که خطای در امامت و شرایط تحقق و موضوع‌های پیرامون آن موجب حکم به کفر احدی نمی‌شود. این کیسان، اصل وجوب امامت را انکار کرده، ولی لازمه این سخن، کفر او نیست. به گفته آنانی هم که در امر امامت مبالغه کرده‌اند، اعتباری نیست، زیرا در هر دو قول اسراف و تندی است، به خاطر این که هیچ یک از اثبات کنندگان و انکارکنندگان امامت، منکر رسول خدا(ص) نشده‌اند.» (نظام معتزلی، پیشین، ص ۸۹ و نیز ر. ک: امام غزالی، پیشین، ص ۱۵۸-۱۵۹).

او هم‌چنین به صراحت می‌گوید: «منکران وجود ابوبکر و خلافت او کافر نیستند، زیرا هیچ اصلی از اصول دین را که تصدیق به آن واجب است، انکار نکرده‌اند؛ به خلاف منکران حج و نماز و سایر ارکان اسلام.» (امام غزالی، پیشین، ص ۱۵۹).

پوشیده نیست که این تمایلات افراطی که با ادعای اجماع هم همراه است مخالفان را سراسیمه و هراسان می‌کند و راهی جز تعصب، عاطفه و احساسات نابه‌جا برای دفاع از عقیده برای آنها باقی نمی‌گذارد و آنان را از به کارگیری ابزار خرد و استدلال و برهان دور می‌سازد.

بنابراین، می‌توان گفت: اختلاف شیعیان با اهل سنت در موضوع خلافت، اختلاف در سیاست دینی و از مصادیق قاعده‌ای است که پیرامون «گفت‌وگو» از شیخ محمد رشید رضا رحمته‌الله به میراث به ما رسیده است که: «تعاون فیما اتفقنا علیه و یعذر بعضنا بعضاً فیما اختلفنا فیه؛ در مواردی که اتفاق نظر داریم با هم همکاری می‌کنیم و در موارد اختلافی عذر یک‌دیگر را می‌پذیریم».

ضمن این‌که شرایط موضوع و مناقشاتی که پیرامون آن از زمان سقیفه تا به حال صورت گرفته، ما را بر آن می‌دارد که توجه به «اصل مصلحت» را مناسب‌ترین شیوه برای بررسی و فهم مسئله خلافت بدانیم؛ زیرا، همان‌گونه که بیان شد، این یکی از مصادیق سیاست شرعی است و صحابه‌ای که از آن سرپیچی کردند، از جمله علی بن ابی طالب رضی‌الله‌عنه در نهایت مجبور شدند برای رعایت مصالح عمومی مسلمانان و حفظ حوزه اسلام از نابودی و از هم پاشیدگی، در آن شرایط دشوار بالاخره نظر سایرین را بپذیرند. (آل یاسین، بی‌تا، ص ۴۰؛ موسوی، پیشین، ص ۳۵۵؛ زهری، ۱۴۱۸ ق، ص ۵۵۵۴).

بالا تر از آن، شیعیان زیدی به رغم نقل احادیثی پیرامون وصایت برای علی بن ابی طالب علیه السلام تسلیم واقعیت موجود شده و قایل به جواز تولیت مفضول با وجود افضل شدند، و این بیان گر عمق دیدگاه «مصلحت جویانه» در احکام شرعی ولایی است.

بنابراین، اگر نتیجه ادعای اجماع چیزی جز بیهوده پنداشتن بحث و گفت‌وگو و دور ساختن مسلمانان از یک‌دیگر نباشد - زیرا دیگر مجالی برای دیگران باقی نمی‌گذارد تا موضع خویش را بیان کنند، بلکه به طور کلی درهای بحث و مناقشه را می‌بندد - ولی تکیه بر اصل مصلحت نه تنها موضوع را به مسیری عادی و بدیهی برمی‌گرداند، بلکه راه را برای اظهار نظر دیگران باز می‌کند تا موضع خویش را بیان کنند و اختیار دفاع کردن از آن را داشته باشند و البته شاید بتوان از این رهگذر به راه‌حل‌های میانی و مورد قبول دو طرف، مثل جواز امامت مفضول با وجود افضل، دست یافت.

شاید پذیرش دعوی اجماع هم‌چون وسیله‌ای برای احتکار فکری و سلطه مذهبی باعث شد که ابن حزم حجیت اجماع را رد کرده و در این میان تنها اجماع صحابه را بپذیرد. (زهری، ۱۴۲۴، ص ۲۳-۱۶).

او بعد از آن که اجماع را قاعده‌ای از قواعد دین حنیف بر می‌شمارد که به آن رجوع می‌شود و در [استیباط احکام شرع] به آن متوسل می‌شوند و اگر با دلیل و برهان «اجماع» بودن آن ثابت شد، مخالفت با آن موجب کفر می‌گردد (ابن حزم، پیشین، ص ۷)، به مناقشه وجوه ضعف و سستی اجماعات ادعایی می‌پردازد و می‌گوید:

«قومی آن چه را اجماع نیست اجماع شمردند، قومی دیگر قول اکثر را اجماع پنداشتند، برخی نظری را که علیه آن رأی مخالف نیافتند، هر چند قطع به عدم خلاف نداشتند، به اجماع نسبت دادند، برخی دیگر قول رایج و مشهور صحابه را که علم به مخالفت سایر صحابه با آن نداشتند، اجماع انگاشتند، هر چند در میان تابعان و علمای بعد از آنان کسانی بودند که مخالف آن قول بودند، گروهی قول یک صحابی را که در میان سایر صحابه مخالفی با آن نمی‌یافتند، اجماع به حساب آوردند، هر چند آن قول مشهور و منتشر نباشد و هم‌چنین برخی قول اهل مدینه، یا اهل کوفه، یا اتفاق نظر علمای یک عصر بر یکی از دو قول یا یکی از اقوال علمای قبل از خود را اجماع نامیدند». (پیشین، ص ۹-۱۰).

۱- این موضع همه پیروان ظاهریه و در رأس آن‌ها امام مذهب، داود بن علی است. (ابو اسحاق شیرازی، پیشین، ص ۹۰؛ ابن بدران دمشقی حنبلی، ص ۱۳۰).

این حزم پس از ذکر مطالب بالا، به صدور حکم پرداخته و تمامی این آرا را «آرای فاسده» می‌نامد. (پیشین، ص ۱۰).^۱

با توجه به این منطق در می‌یابیم که چرا ابن حزم در کتاب «مراتب الاجماع» از امامت ابوبکر نامی به میان نیاورده، زیرا اگر موضوع آن چنان بود که دیگران پنداشتند، او در یادآوری و حمایت از آن تردید نمی‌کرد.

همین ملاحظه را در کتاب «الاجماع» ابن منذر، که مسایل فقهی را در زمره اجماعات ذکر کرده، می‌توان یافت^۲ و این یادآور گفته ابواسحاق شیرازی شافعی است که می‌گوید:

«اجماع در احکام فقهی مثل عبادات، معاملات، احکام دماء و فروج و سایر موضوعات حلال و حرام و فتاوا و احکام، حجت شرعی است.» (ابواسحاق شیرازی، پیشین، ص ۸۸).

و این گفته، مخالف نظر ابن حزم است که در کتاب یاد شده برخی مسایل مربوط به اصول دین را هم آورده است. البته باید در نظر داشت که بسیاری از موضوعاتی که این دو آنها را از قبیل اجماع دانسته‌اند، موضوعاتی «متفق علیه» می‌باشند نه اجماعی و بین اجماع و اتفاق تفاوت بسیار است.^۳ از این رو، ابن حزم کتاب خویش «مراتب الاجماع» را با عبارت زیر به پایان می‌رساند:

«جمهور علمای حدیث که پیشوایان ما هستند، اتفاق نظرهای دیگری نیز دارند که ما در این جا ذکر نکردیم؛ زیرا آنها اجماع بر تفسیق مخالفان آن آرا نکردند، چه رسد به تکفیر ایشان. هم‌چنان که آنان در تکفیر مخالفان آرای گفته شده در این [اجماع] هیچ اختلافی با هم ندارند و خواننده باید از سخن ما دریابد که بین دو عبارت «لم یجمعوا» و «لم یتفقوا» تفاوت بسیار است.» (ابن حزم، پیشین، ص ۱۷۸).

موضوع تفضیل ابوبکر بر علی علیه السلام یا بالعکس هم با هدف ما در این بحث متناسب است. اهل

۱- همین موضع را نزد ابواسحاق شیرازی می‌یابیم؛ او می‌گوید: «برخی از مردم می‌گویند: اگر عدد مخالفان از موافقان کمتر باشد، به مخالفت آنان اعتنایی نمی‌شود. برخی دیگر می‌گویند: اگر مخالفان به تعدادی باشند که از خیر دادن آنها علم حاصل نشود... سپس رأی قایلان به اجماع اهل مدینه و اجماع اهل حرمین - مکه و مدینه - و اجماع اهل مصرین - بصره و کوفه - و... را ذکر کرده و در آخر نسبت به همه این آرا حکم به فساد صادر نموده است. (ابواسحاق شیرازی، پیشین، ص ۹۱).

۲- وی این کتاب را به شیوه کتاب‌های فقهی تنظیم نموده است و آن را با «کتاب الوضو» آغاز و با «کتاب الوکالة» به پایان رسانده است. (ابن منذر، ۱۴۰۸ ق).

۳- فلانی می‌گوید: سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نزد امام احمد و سایر ائمه حدیث بسی شرافتمندتر از آن است که توهم اجماعی که محتوایش عدم علم به خلاف است، بر آن مقدم شود. اگر چنین چیزی جایز بود، نصوص معطل می‌ماند و هر کس که در موضوعی علم به نظر مخالف نداشت، می‌توانست آن را بر نص مقدم بدارد. (فلانی مالکی، پیشین، ص ۱۱۶).

سنت در قول به تفضیل ابوبکر بر علی علیه السلام به اجماع استناد می‌کنند.^۱ شیعیان هم در تفضیل علی علیه السلام بر ابوبکر بر همین اصل انگشت گذاشته‌اند.^۲ و همه آن چه که درباره «ادعای اجماع» در مسئله امامت گفته شد، بر این مسئله هم صدق می‌کند و از تکرار آن خودداری می‌کنیم. اما نکته‌ای که باید به آن اشاره کرد، آن است که بعضی گمان کرده‌اند تفضیل علی علیه السلام بر عموم صحابه، به خصوص بر ابوبکر و عمر، که از سوی شیعیان اظهار می‌شود، به معنای سب صحابه و استخفاف مقام آنان است، در حالی که تفضیل با سب و تجریح تفاوت دارد و سب و شتم و جرح از لوازم آن هم به شمار نمی‌رود. ابن خلدون به این نکته توجه داشته و می‌گوید:

«اینها امامیه هستند که از شیخین بیزار می‌جویند و آنها را بر علی مقدم نمی‌دارند، بلکه به مقتضای این نصوص با علی بیعت می‌کنند و امامت آن دو را کوچک می‌شمرند. البته نباید به اقوالی که در قدح شیخین از سوی غلات شیعه نقل شده، اعتنا کرد، زیرا هم ما [اهل سنت] این اقوال را رد می‌کنیم و هم آنها [شیعیان]» (المقدمه، ص ۱۹۷).

سپس اضافه می‌کند:

«ائمه شیعه در بر خورد با غلات از ما کفایت می‌کنند، زیرا آنان به آرای غلات معتقد نیستند و استدلالات آنها را باطل می‌شمارند.» (پیشین، ص ۱۹۹).

اختلاف پیرامون ایمان ابوطالب

آیا ابوطالب مؤمن از دنیا رفت یا کافر؟

اسم ابوطالب در دایرة المعارف‌های اهل سنت که پیرامون زندگی‌نامه صحابه است، مثل «الاصابة فی تمییز الصحابة» ابن حجر عسقلانی و «الاستیعاب فی معرفة الاصحاب» ابن عبدالبر اندلسی و «أسد الغابة فی معرفة الصحابة» ابن اثیر، وارد نشده است.

اهل سنت در اثبات ادعای خویش مبنی بر کفر ابوطالب به ادله‌ای استناد کرده‌اند که ما سست‌ترین آن را که اجماع است، ذکر می‌کنیم.

آیا واقعاً اجماعی بر این ادعا حاصل شده است؟

اگر به این نکته توجه کنیم که شیعیان امامیه بر خلاف اهل سنت معتقد به ایمان ابوطالب هستند، و نیز اگر در نظر داشته باشیم که برخی از اهل سنت هم با مدعای این اجماع مخالفت کرده و معتقدند او با ایمان از دنیا رفت، آیا دیگر جایی برای اجماع و توجیه حجیت آن باقی می‌ماند؟

۱- تفصیل مطلب در کتاب «الرد علی الرافضة» از محمد بن خلیل مقدسی، تحقیق احمد حجازی سقا، المکتب الثقافی -

دارالجیل، قاهره، چاپ اول، ۱۹۹۸ م، ص ۱۵۸-۱۶۸ آمده است.

۲- تفصیل مطلب در کتاب «الافصاح» ص ۱۹-۲۴ و ۱۰۹-۱۵۳ آمده است.

حتی یکی از علمای بزرگ مغرب دور، یعنی محمد بن محمد بن عبدالسلام جنون مالکی (متوفای ۱۳۲۸ ه. ق / ۱۹۱۰ م) کتابی به نام «اتحاف الطالب بنجاة ابي طالب» تألیف کرده است؛ البته این کتاب خلاصه‌ای از کتاب «اسنی المطالب فی نجات ابي طالب» تألیف دانشمند فقیه و مورخ، شیخ احمد بن زینی دحلان، مفتی شافعی مکه مکرمه (متوفای ۱۳۰۴ ق / ۱۸۶۶ م) می‌باشد.^۱ ابن طولون هم کتابی دارد به نام «الروض التریه فی الاحادیث التي رواها ابوطالب عم النبی ﷺ عن ابن اخیه».^۲

شاید اولین سؤالی که با خواندن این کتاب به ذهن خطور می‌کند این باشد که آیا ممکن است روایات کسی که کافر از دنیا رفته، مورد قبول واقع شود، با این حال نام صحابی بر او صدق نکند؟^۳ بدون شک پاسخ منفی به این سؤال بسیار بعیدتر از آن است که از مصادیق اجماع باشد و ادعای اجماع در این مسئله نیز نیازمند دلیل و برهان است. بنابراین، مسئله اختلافی است و اجماع در آن از احتمالات است.

و بدیهی است که هرگاه احتمال در دلیل راه یابد، استدلال به آن باطل است [اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال]. پس باید موضوع را از جمله مسایل اختلافی برشمیریم و هریک دیگری را در

۱- شمس الدین ابوعلی فخر بن معد الموسوی می‌گوید: شیخ دحلان کتاب «اسنی المطالب» را از خاتمه کتاب علامه محمد بن رسول برزنجی کردی (م ۱۱۰۳) خلاصه کرده است. وی این کتاب را پیرامون نجات پدر و مادر پیامبر ﷺ تألیف کرده است و خاتمه‌ای در نجات ابوطالب بر آن افزوده است. «اسنی المطالب» در سال ۱۳۰۵ ق. در مصر به چاپ رسیده است. (الحجة علی الذاهب الی تکفیر ابي، ۱۳۵۱ ق، ص ۱۲۸).

۲- علامه محمد عبدالحی کنانی در «فهرس الفهارس و الاثبات» نام این کتاب را ذکر کرده است. (تحقیق احسان عباس، دار الغرب الاسلامی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۲ ق، ج ۱، ص ۴۷۴).

۳- در تعریف صحابی اختلاف است؛ مشهور در نزد اهل حدیث آن است که: هر مسلمانی که رسول خدا ﷺ را دیده باشد، از اصحاب است. بخاری در صحیح می‌گوید: هر یک از مسلمانان که با پیامبر ﷺ هم‌نشینی داشته یا او را دیده باشد، از اصحاب اوست. و نقل کرده‌اند که ابوالمظفر سمعانی مروزی گفته است: اهل حدیث اسم صحابی را به کسی اطلاق می‌کنند که از پیامبر حدیثی یا کلمه‌ای نقل کرده باشد. سپس موضوع را گسترش داده، به هر کس که یک بار او را دیده باشد، صحابی می‌گویند. این به خاطر شرافت جایگاه پیامبر ﷺ است که به هر کس او را دیده باشد حق هم‌نشینی می‌بخشند. او می‌گوید: اسم صحابی در لغت و ظاهر به کسی اطلاق می‌شود که همراهی اش با پیامبر به درازا کشیده و هم‌نشینی اش با او فراوان اتفاق افتاده باشد و از او متابعت کرده، سخنش را فرا گرفته باشد. و نیز می‌گوید: این شیوه اصولیون است. هم‌چنین از سعید بن مسیب نقل شده که او به کسی صحابی اطلاق نمی‌کرده، مگر این که یک یا دو سال با پیامبر ﷺ به سر برده و در یک یا دو جنگ او را همراهی کرده باشد. شاید مراد از این سخن، اگر نقل آن از او صحیح باشد، به حکایت رأی اصولیون بر گردد. البته در عبارت او نوعی تنگ نظری مشاهده می‌شود، به گونه‌ای که مثلاً جریر بن عبدالله بجلی را، که هیچ کس با شمارش او در زمره اصحاب مخالف نیست، به خاطر فقدان برخی شرایط ذکر شده، از جمله آنها خارج می‌سازد. (ابن صلاح، پیشین، ص ۱۴۶) اگر قایل شویم که ابوطالب با ایمان به اسلام از دنیا رفته است، نام صحابی با همه معیارهایش بر او منطبق می‌شود؛ هم‌چنان که همه تعریفات ذکر شده برای این کلمه، بر او صادق خواهد بود.

عقیده خویش معذور بداریم و به این حادثه تاریخی عنصر قداست نبخشیم تا از هر بحث و مناقشه‌ای به دور باشد.

نفی و اثبات قیاس به وسیله اجماع

اهل سنت برای اثبات حجیت قیاس به ادله‌ای استناد کرده‌اند که از جمله آن، اصل «اجماع» است. جمهور اهل سنت گفته‌اند که صحابه بر حجیت آن اجماع کرده‌اند. (غزالی، المستصفی من علم الاصول، ص ۲۷۷؛ ابو اسحاق شیرازی، پیشین، ص ۹۷؛ ابو الولید باجی، ۱۴۰۷ ق، ص ۵۸۵؛ کلودانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۳۸۵-۳۸۹؛ نشریسی، ۱۴۰۱ ق و زهری، ۱۴۲۴ ق، ص ۴۹-۳۹).

در مقابل اهل سنت، امامیه نیز ادعای اجماع صحابه بر بطلان قیاس نموده‌اند (حلی، پیشین، ص ۲۱۵-۲۱۶ و ارشاد الفحول، ص ۲۹۷) و اجماع طایفه امامیه را نیز در این مورد اثبات نموده‌اند. (شیخ طوسی، پیشین، ص ۶۶۶؛ حلی، پیشین، ص ۲۱۶؛ ارشاد الفحول، ص ۲۹۷ و زهری، ۱۴۲۴، ص ۴۱-۴۰) و در این ادعا به حجیت اجماع عترت که مورد اختلاف شیعه و سنی است، تکیه کرده‌اند. (شیخ طوسی، ۱۳۸۲ ق، ج ۱، ص ۵).^۱ این تضارب بین آرای دو گروه ما را وادار می‌کند به جست‌وجوی اصل «عدم تناقض» بگردیم که بنا بر منطق کلاسیک، «ام القضا یا» است. چگونه ممکن است یک اصل در یک مسئله و یک موضوع و یک مورد هم مستند اثبات باشد و هم مستند نفی؟

آیا این ادعا ما را وادار به تجدیدنظر در دعوی اجماع نمی‌کند؟

با مراجعه به مذهب اهل سنت در می‌یابیم که آنها نیز در مسئله، گرفتار تضارب آرا هستند، زیرا در همان حال که ادعای اجماع بر حجیت قیاس می‌نمایند، این حزم مخالفت خود را با این حجیت اعلام می‌کند و دلیل خود را نیز اجماع صحابه ذکر می‌نماید. (ابن حزم، بی‌تا، ج ۸، ص ۵۴۷ و ابن حزم، ۱۴۰۵ ق، ص ۶۸۶۷ و زهری، پیشین، ص ۴۰).

اما جمهور اهل سنت، کلام او را قولی «شاذ» می‌پندارند که به اجماع آنها آسیب نمی‌رساند. آیا ابن حزم از علمای بزرگ و یکی از امامان و مجتهدان اهل سنت نیست؟^۲ پس چرا رأی او این گونه بی اعتبار و چرا موضعش مردود شمرده می‌شود؟

۱- تفصیل سخن پیرامون اجماع عترت نزد امامیه را در معانی الاخبار تألیف ابن بابویه قمی، تصحیح علی اکبر غفاری بینید (دارالمعرفه، بیروت، ۱۳۹۹ ق، ص ۹۰ به بعد).

۲- اجتهاد از مهم‌ترین شرایط معتبر در تحصیل اجماع است و این شرطی است که مقلد را [از دایره اهل اجماع] خارج می‌سازد، زیرا مقلد نزد اهل اصول از عوام است و موافقت و مخالفتش اعتباری ندارد. (ابن بدران دمشقی حنبلی، ص ۱۲۸، و نیز مراجعه کنید به کتاب «تحریم النظر فی کتب الکلام»، ص ۴۹). این هم‌چنین یکی از مهم‌ترین مفرداتی است که عهده دار تعریف اجماع است، که می‌گویند: اجماع اتفاق نظر مجتهدان امت محمد ﷺ در یکی از اعصار بر حکمی شرعی است. تفتازانی، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۹۵؛ محبوی، ج ۲، ص ۹۵ و اسنوی، ۱۴۰۷ ق، ص ۴۵۱).

آیا این گونه نظریه پردازی، ما را به آن جا رهنمون نمی‌شود که ادعای اجماع، تنها برای پوشیده نگاه داشتن جنبه‌های سستی و ضعف در حجیت قیاس است؟
 آیا علمای دیگری از اهل سنت وجود ندارند که حجیت قیاس را منکر شده باشند؟^۱ افرادی هم چون داوود ظاهری^۲، محی الدین بن عربی و سایر اصحاب ظاهر (غزالی، ۱۴۱۳ق، ص ۳: التلویح، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۲۳ و التوضیح، ج ۲، ص ۱۲۳-۱۲۵).
 در نقطه مقابل، شیعیان هم برای نفی حجیت قیاس به ادله‌ای استناد می‌کنند که یکی از آنها اجماع است؛ یعنی اجماع پیروان مکتب اهل بیت. (جمال‌الدین حلی می‌گوید: اهل بیت پیوسته عمل به قیاس را منکر می‌شدند و عمل کنندگان به آن را مذمت می‌فرمودند و اجماع عترت حجت است. (حلی، پیشین، ص ۲۱۶).
 امامیه نیز در برابر مخالفان اجماع، همان موضعی را گرفته‌اند که اهل سنت در برابر ظاهری‌ها گرفته‌اند.

آنان نیز قول مخالف را شاذ و تک‌روی دانسته و به آن توجه نمی‌کنند.
 ابوجعفر طوسی به صراحت می‌گوید:

«هیچ کس حق ندارد با این اجماع [بر عدم حجیت قیاس] مخالفت کند، نه زیدی‌ها و نه معتزلیان که قایل به قیاس‌اند، زیرا اعتباری به امثال اینها نیست، چون هر کس در اصولی که به کفر و فسق می‌انجامد به مخالفت برخیزد، رأیش در جمله اهل اجماع داخل نیست و حجیت ندارد.» (شیخ طوسی، پیشین، ص ۶۶۶-۶۶۷).

پس آیا اجماع اینان نیز در مسئله به اثبات رسیده است؟
 جواب منفی است، زیرا برخی از شیعیان امامیه مثل ابن جنید نیز به همان طریق اهل سنت به قیاس عمل کرده‌اند.

از این جا است که به یقین در می‌یابیم که ادعای اجماع، اصلی نیست که خط فارق بین این یا آن مذهب بوده و در اعتبار بخشیدن به این یا آن اصل حجت باشد.

بنابراین، تجدیدنظر در تمامی دعاوی اجماع که در بسیاری از احکام کلامی و فقهی مدرک استدلال قرار گرفته، ضروری است تا از این رهگذر برخی مواضع تاریخی که سبب به وجود آمدن شکاف عمیق در کیان امت اسلام و ایجاد فاصله بین مذاهب و جریان‌های فکری اسلامی شده‌اند، تغییر یابد.

۱- تفصیل مطلب را در کتاب «جامع بیان العلم و فضله» ببینید. (ادارة الطباعة المنبرية - دارالکتب العلمیة، بیروت، بی تا، ج ۲، ص ۷۸۶۱).

۲- ابن عبدالبر می‌گوید: داود ابن علی بن خلف اصفهانی، از اهل سنت در نفی قیاس از آنان پیروی کرده است. البته او «دلیل» را که نوعی از قیاس است می‌پذیرد. (پیشین، ص ۶۲).

منايع و مأخذ:

- ١- آخوند خراسانى، كفاية الاصول، موسسه انتشارات اسلامى، قم، چاپ پنجم، ١٤٢٠ ق.
- ٢- آل ياسين، راضى، صلح الحسن، تحقيق صادق حسن زاده، انتشارات فيروز آبادى، چاپخانه اعتماد، قم، چاپ اول، بى تا.
- ٣- ابن اثير، اسد الغابة فى معرفة الصحابة، تصحيح مصطفى وهبى، جمعية المعارف، المطبعة الوهبية، ج ٢، ١٢٨٠ ق.
- ٤- تاريخ الكامل، ج ٢، ١٢٩٠ ق.
- ٥- ابن ادريس شافعى، الرسالة، تحقيق احمد محمد شاكر، مكتبة دارالتراث، قاهره، چاپ دوم، ج ٣، ١٣٩٩ ق.
- ٦- ابن بابويه قمى، علل الشرايع، مقدمه و تعليق محمد صادق بحر العلوم، دار البلاغة، ج ١، بى تا.
- ٧- ابن بابويه قمى، معانى الاخبار، تصحيح على اكر غفارى، دارالمعرفه، بيروت، ١٣٩٩ ق.
- ٨- ابن بدران دمشقى حنبلى، المدخل الى مذهب الامام احمد بن حنبل، ادارة الطباعة المنبرية، داراحياء التراث العربى، چاپ افسست، بى تا.
- ٩- ابن حبان بستى، اخبار الخلفاء، تحقيق سيد عزيز بك، درالفكر- موسسه الثقافة الدينية، بيروت، چاپ اول، ١٤٠٧ ق.
- ١٠- ابن حجر عسقلانى، الاصابة فى تمييز الصحابة، تحقيق طه محمد زينى، مكتبة الكليات الازهرية، قاهره، چاپ اول، ج ٤، ١٣٩٠ ق.
- ١١- ابن حزم، الاحكام فى اصول الاحكام، دارالكتب العلمية، بيروت، ج ٨، بى تا.
- ١٢- النبذة الكافية فى احكام اصول الدين، تحقيق محمد احمد عبدالعزيز، دارالكتب العلمية، بيروت، چاپ اول، ١٤٠٥ ق.
- ١٣- علم الكلام على مذهب اهل السنة والجماعة، تحقيق احمد حجازى سقا، المكتب الثقافى، قاهره، ١٩٨٩ م.
- ١٤- مراتب الاجماع، دارالكتب العلمية، بيروت، بى تا.
- ١٥- ابن صلاح، مقدمه ابن صلاح، دارالكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٩ ق.
- ١٦- ابن عبدالبر اندلسى، الاستيعاب فى معرفة الاصحاب، بيروت، چاپ على محمد بجاوى، ١٤١٢.
- ١٧- جامع بيان العلم وفضله، ادارة الطباعة المنبرية، دارالكتب العلمية، بيروت، ج ٢، ١٣٩٨.

- ١٨- ابن قتيبة، الامامة والسياسة، مطبعة الفتوح الأدبية، قاهره، ج ١، ١٣٣١ ق.
- ١٩- ابن قدامة مقدسى، موفق الدين، تحريم النظر فى كتب الكلام، تحقيق عبدالرحمن بن محمد بن سعيد دمشقيه، دارعالم الكتب، رياض، چاپ اول، ١٤١٠ ق.
- ٢٠- ابن منذر، كتاب الاجماع، دارالكتب العلمية، بيروت، چاپ دوم، ١٤٠٨ ق.
- ٢١- ابواسحاق شيرازى، اللمع فى اصول الفقه، دارالكتب العلمية، بيروت، چاپ اول، ١٤٠٥ ق.
- ٢٢- اسنوى، جمال الدين، التمهيد فى تخريج الفروع على الاصول، تحقيق محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، چاپ چهارم، ١٤٠٧ ق.
- ٢٣- الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ١٥٩.
- ٢٤- الحجّة على الذاهب الى تكفير ابى طالب، تصحيح و حواشى طباطبايى حسنى، المطبعة العلوية، نجف اشرف، ١٣٥١ ق.
- ٢٥- المقدمة، دارالفكر، بى تا.
- ٢٦- امام خمينى، روح الله، رسالة فى الاجتهاد و التقليد، مؤسسه اسماعيليان، قم، ١٣٨٥ ش.
- ٢٧- امام شافعى، اجماع العلم، تحقيق محمد احمد عبدالعزيز، دارالكتب العلمية، بيروت، چاپ اول، بى تا.
- ٢٨- امام غزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، دارالكتب العلمية، بيروت، چاپ اول، ١٤٠٩ ق.
- ٢٩- انصارى، عبدالعلى محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت، چاپخانه اميريه، بولاق، ج ٢، ١٣٢٥ ق.
- ٣٠- باجى، ابوالوليد، احكام الفصول فى احكام الاصول، تحقيق عبدالمجيد تركى، دارالغرب الاسلامى، بيروت، چاپ اول، ١٤٠٧ ق.
- ٣١- بخارى، صحيح بخارى، دارالفكر، ج ٥، ١٤٠١ ق.
- ٣٢- تفتازانى، سعد الدين، التلويح الى كشف حقايق التنقيح، تصحيح محمد عدنان درويش، دارالارقم، بيروت، چاپ اول، ج ٢، ١٤١٩ ق.
- ٣٣- حسنى، هاشم معروف، المبادئ العامة للفقه الجعفرى، دارالقلم، بيروت، چاپ دوم، ١٩٧٨ م.
- ٣٤- _____، تاريخ الفقه الجعفرى، دارالكتاب اللبنانى، بيروت، چاپ دوم، ١٩٧٣ م.
- ٣٥- _____، عقيدة الشيعة الامامية: عرض و دراسة، دارالكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٥٦ م.
- ٣٦- حلى، جمال الدين، مبادئ الوصول الى علم الاصول، تحقيق عبدالحسين محمد على بقال، دارالاضواء، بيروت، چاپ دوم، ١٤٠٦ ق.

- ٣٧- خضرى بك، محمد، اتمام الوفاء في سيرة الخلفاء، تحقيق عبدالعزيز سيروان، دارالايمان، بيروت، چاپ اول، ١٩٨٢م.
- ٣٨- زهرى، خالد، تذييل العقبات في طريق التقريب بين اهل السنة والشيعة الامامية، مطبعة اكدال المغرب، رباط، چاپ اول، ج ٥٥، ١٤١٨ ق.
- ٣٩- زهرى، خالد، تحليل الشريعة بين السنة والشيعة، دارالهادى، بيروت، چاپ اول، ١٤٢٤ ق.
- ٤٠- سبزواري، عبدالاعلى، تهذيب الاصول، الدار الاسلامية، بيروت، چاپ دوم، ج ٢، ١٤٠٦ ق.
- ٤١- سيوطى، تاريخ الخلفاء القائمين بامر الدين، المطبعة الميمنية، قاهره، ج ٢٨، ١٣٠٥ ق.
- ٤٢- شيخ حر عاملى، الفصول المهمة فى اصول الائمة، مكتبة الحيدرية، نجف اشرف، چاپ دوم، ١٣٧٨ ق.
- ٤٣- شيخ طوسى، ابو جعفر، التبيان فى تفسير القرآن، تحقيق احمد حبيب قشير عاملى، مطبعة النعمان، نجف اشرف، ج ١، ١٣٨٢ ق.
- ٤٤- _____ العدة فى اصول الفقه، تحقيق محمد رضا انصارى قمى، موسسه بعثت، چاپخانه ستاره، قم، چاپ اول، ج ٢، ١٤١٧ ق.
- ٤٥- شيخ مفيد، الافصاح فى امامة على بن ابي طالب عليه السلام، دارالمنتظر، بيروت، چاپ دوم، ١٤٠٩ ق.
- ٤٦- طبرى، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، دارالمعارف، قاهره، چاپ چهارم، ج ٣، ١٩٧٩ م.
- ٤٧- غراوى، عبدالحسن محسن، مصادر الاستنباط بين الاصوليين والخباريين، مكتبة فخرآوى، دارالهادى، بيروت، چاپ اول، ١٤١٢ ق.
- ٤٨- غزالى، محمد، اساس القياس، تحقيق فهد بن محمد سرحان، مكتبة العبيكان، رياض، ١٤١٣ ق.
- ٤٩- _____ المستصفى من علم الاصول، ج ٢، بيروت، محمد سليمان اشقر، ١٤١٧.
- ٥٠- فقيه، محمدتقى، قواعد الفقيه، دارالأضواء، بيروت، چاپ دوم، ١٤٠٧ ق.
- ٥١- فلانى مالكى، ايقاظ همم اولى الابصار، دارالمعرفة، بيروت، ١٣٩٨ ق.
- ٥٢- كنانى، محمد عبدالحى، فهرس الفهارس والاثبات، تحقيق احسان عباس، دار الغرب الاسلامى، بيروت، چاپ دوم، ج ١، ١٤٠٢ ق.
- ٥٣- كلودانى، ابو الخطاب، التمهيد فى اصول الفقه، تحقيق محمد بن على بن ابراهيم، دارالمدنى، جده، چاپ اول، ج ٣، ١٤١٦ ق.

- ٥٤- ماوردی، ابوالحسن، الاحكام السلطانية والولايات الدينية، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ١٤٠٥ ق.
- ٥٥- محبوی، صدر الشریعہ، التوضیح شرح التنقیح، ج ٢.
- ٥٦- مسلم، صحیح مسلم، ج ٢، ١٢٩٠ ق.
- ٥٧- مظفر، محمدرضا، اصول الفقہ، تحقیق صادق حسن زاده، انتشارات فیروز آبادی، چاپخانہ اعتماد، قم، چاپ اول، بی تا.
- ٥٨- مغنیہ، محمدجواد، علم اصول الفقہ فی ثویہ الجدید، دارالعلم للملایین، بیروت، چاپ دوم، ١٩٨٠ م.
- ٥٩- مقدسی، محمد بن خلیل، الرد علی الرافضة، تحقیق احمد حجازی سقا، المکتب الثقافی، دارالجلیل، قاہرہ، چاپ اول، ١٩٩٨ م.
- ٦٠- موسوی، عبدالحسین شرف الدین، المراجعات، تحقیق محمد جمیل حمود، موسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اول، ١٤١٦ ق.
- ٦١- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، موسسة المرتضی العالمیة، دارالمورخ العربی، بیروت، چاپ اول، ج ١، ١٤١٢ ق.
- ٦٢- نشریسی، ابو عباس، المعیار المعرب والجامع المغرب، انتشارات وزارت اوقاف و امور اسلامی پادشاهی مغرب، رباط، ١٤٠١ ق.
- ٦٣- نظام معتزلی، فیصل التفرقة، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ١٤١٤ ق، ١٩٩٤.



تصريف
بیشگامان

یادآوری

یکی از راه‌های قدرتمندی اسلام، وحدت و همدلی مسلمانان است و معرفی عالمانی که در اصلاح امت اسلامی کوشش‌هایی کرده، و تلاش خود را در این راه و جهت همت خود قرار داده‌اند، نقش بسزایی در تحقق این آرمان دارد. در عصر حاضر سکوت در برابر هجوم‌های فرهنگی و اعتقادی دشمنان، اسلام را از هر زمان دیگر آسیب‌پذیرتر می‌سازد؛ چنان‌که در گذشته نیز در اثر بی‌کفایتی زمامداران حکومت‌های اسلامی و دامن زدن آنان به اختلافات فرقه‌ای، بسیاری از آثار ارزشمند اسلامی را از دست داده‌ایم و سال‌های درازی سرمایه‌های فکری و هنری خویش را صرف اختلافات بی‌اساس کرده‌ایم.

برای اسلام با همه غنا و دارایی بی‌نظیرش، هیچ‌گاه این موقعیت پیش نیامده که آرزوهای خود را آن‌طور که شایسته است میان مسلمان محقق سازد. اکنون وقت آن است که نگاهی واقع‌بینانه‌تر و بی‌پیرایه‌تر به اسلام بیفکنیم و با بازگشتی دوباره به اخلاص و ایمان صدر اسلام، مشترکات مذاهب گوناگون اسلامی را در دستور کار خود قرار دهیم تا شاید اسلامی یکپارچه، قدرتمند و قوی را به ارمغان آوریم.

رسیدن به این هدف، عوامل گوناگونی را می‌طلبد که معرفی عالمان و فرهیختگان کشورهای اسلامی یکی از این عوامل است. در ادامه به معرفی یکی از عالمان مسلمان می‌پردازیم که نقش مهمی در تقریب مذاهب اسلامی، دعوت مردم به وحدت و همدلی و بیداری اسلامی ایفا کرده است.