

بررسی اجتهاد پیامبر | در منابع فریقین*

چکیده

در این تحقیق، نخست حقیقت اجتهاد را از منظر لغت‌نویسان و عالمان علم اصول فریقین بررسی کردیم و از میان تعاریف مطرح شده تعریفی برتر را برگزیده‌ایم و سپس تفاوت اجتهاد رایج را از اجتهاد به معنای رأی بیان کرده و گفته‌ایم که مراد از انتساب اجتهاد به پیامبر | دومی است نه اولی.^۱

بدین منظور دیدگاه آن دسته از عالمان اهل سنت که معتقد به وجوب اجتهاد به معنای رأی درباره رسول خدا | هستند مطرح و بررسی و نقد شده و با استفاده از دلایل عقلی و نقلی بی‌پایگی اندیشه یاد شده اثبات شده است. آنان معتقد به وجوب اجتهاد در حق پیامبر | هستند و اجتهاد رسول خدا | را به منزله وحی باطنی دانسته‌اند. ما در بررسی رویکرد مزبور ابتدا مبادی علوم انسانی را شرح داده و تفاوت ماهوی وحی را از اجتهاد از یک سو و فرق تشریحات پیامبر | را از اجتهاد از سوی دیگر بیان کرده و پیامدهای ناروای اعتقاد به اجتهاد

*. وصول: ۱۳۸۸/۱۱/۲۹؛ تصویب: ۱۳۸۹/۳/۱۰.

درباره پیامبر | را متذکر شده‌ایم و ادله حامیان اجتهاد پیامبر | را به نقد کشیده و تناقض گویی آنان را روشن کرده‌ایم. در نهایت با اقامه دلایل متقن اثبات کرده‌ایم که اجتهاد به معنای مزبور به هیچ وجه درباره پیامبر خاتم | روا نیست، زیرا آن بزرگوار متصل به جهان غیب است و سخنان وی عدل قرآن و حجیت آن برگرفته از مبدأ وحی می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: پیامبر، وحی، اجتهاد، تفویض، تشریح، رأی.

مقدمه

اجتهاد یکی از برجسته‌ترین شاخصه‌های فقهی امامیه به شمار می‌رود؛ و سیله‌ای که فقه را از رکود و ایستایی در برابر رویدادهای زمان نگهداری می‌کند و آن را با نیازهای نوین زندگی انسان هماهنگ می‌سازد و سستهای راكد و بی‌رمق را همگام با شیوه تفکر اسلامی در پرتو مقاصد شرع پیشاپیش زمان به حرکت در می‌آورد و پاسخگوی مشکلات دینی و فرهنگی مردم در همه عرصه‌هاست.

۱. حقیقت اجتهاد

الف) در لغت

واژه اجتهاد در لغت از ماده «جهد» به (ضم جیم) گرفته شده است. جهد عبارت است از به کارگیری نیرو و توان در انجام کاری همچنین لفظ مزبور به فتح جیم به معنای تحمل مشقت آمده است. همه لغت‌نویسان معنای یاد شده را برای واژه اجتهاد بیان کرده‌اند که ما به ذکر چند نمونه بسنده می‌کنیم.

ابن منظور مصری می‌نویسد: «جهد و جهد به معنای طاقت و توان است. گفته شده است که جهد به معنای تحمل مشکلات و سختیهاست و جهد بمعنای تاب و توان است و تجاهد به معنای بذل طاقت است که به صورت مبالغه به کار رفته است (ابن منظور مصری، لسان‌العرب: ۳/ ۱۳۳؛ اصفهانی، مفردات فی الفاظ القرآن ۱۴۱۶: ۲۰۸؛ جرجانی، التعریفات: ۱۲؛ زمخشری، اساس البلاغة: ۱۰۵).

ابن فارس گفته است: معنای اصلی لفظ «جهد» تحمل رنج و مشقت است و معانی دیگری که برای آن گفته‌اند، از همان ریشه پدید آمده است (ابن فارس، معجم مقایس اللغة: ۱/ ۴۸۶).

از مجموع سخنان لغت‌شناسان به این نتیجه می‌رسیم که آنان لفظ اجتهاد را به یک معنا می‌دانند، زیرا اجتهاد مطابق نظر آنها، به کارگیری تلاش است به اندازه قدرت و توان درهرکاری که دست زدن به آن آسان نباشد. از این‌رو، برداشت فوق مورد توافق همه لغت‌نویسان است.

ب) در اصطلاح دانشمندان علم اصول

عالمان علم اصول برای تعریف لفظ اجتهاد واژه‌های متفاوتی چون «ظن» «فقیه» «علم و ملکه» را به کار برده‌اند، ولی ما در این مقاله به نقل دو تعریف که دارای قید «ظن» است اکتفاء نموده و آن را مورد ارزیابی قرار داده و در نهایت تعریف جامع و برتر را متذکر می‌شویم.

۱. علامه آمدی در تعریف اجتهاد چنین نوشته است:

هو استفراغ الوسع فی طلب الظن بشیء من الأحكام الشرعیة علی وجه یحسن من النفس العجز عن المزید علیه

(آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام ۴ / ۲۱۸؛ غزالی، المستصفی من علم الاصول ۲ / ۶۰۳)؛ اجتهاد عبارت است از به کارگیری توان جهت رسیدن به گمان در حکمی از احکام شرعی به گونه‌ای که انسان احساس نماید بیش از آن مقدار توانایی ندارد.

همین معنای اصطلاحی اجتهاد که از مکتب خلفا نقل شد، پس از قرن پنجم هجری نزد عالمان مکتب اهل بیت × رایج گردید. چنان‌که علامه حلی یکی از فصلهای کتابش را بدان اختصاص داده و می‌نویسد:

الأجتهاد، استفراغ الوسع من الفقیه لتحصیل الظن بحکم شرعی (حلی، مبادی الاصول الی علم الاصول ۱۴۰۴: ۲۴۰. طریحی، مجمع البحرین ۱۴۰۳: ۱ / ۴۱۹؛ سید مرتضی عسکری، دو مکتب در اسلام: ۲ / ۳۱)؛ اجتهاد آن است که فقیه تمام نیروی خود را به خاطر دریافت حکم شرعی ظنی به کارگیرد.

وی به کاربردن لفظ اجتهاد در حق رسول خدا | و ائمه × را به شدت رد کرده و ناروا دانسته است.

مرحوم سید خوئی پس از ذکر تعریفی که متضمن لفظ «ظن» است می‌گوید:

در این تعریف اهل سنت و قدمای از خاصه شریکاند؛ ولی اصل در تعریف یاد شده عامه هستند و امامیه از آنان پیروی کرده‌اند، با وجود اینکه امامیه عمل به ظن را بدعت می‌دانند (خوئی، الرأیی السدید فی الاجتهاد و التقلید: ۹).

تعریف برتر

سرانجام در پایان بحث واژه اجتهاد، تعریفی از مرحوم آخوند خراسانی به عنوان تعریف جامع ذکر می‌کنیم. مرحوم آخوند پس از آنکه تعریف اجتهاد با لفظ ظن را نقد کرده است، خود تعریف مناسب و بهتر را برای اجتهاد چنین نوشته است:

الاجتهاد هو استفراغ الوسع فی تحصیل الحجة بالحکم الشرعی (خراسانی، کفایة الاصول: ۵۲۹)؛ اجتهاد به کارگیری قدرت و توان است در راه دریافت دستوره‌های شرعی.

مطابق این تعریف، ملاک در صحت عمل تهیه برهان است. بر این اساس، به کار گرفتن لفظ «حجت» علاوه بر روایات، دلیل علمی، اصول عملیه و امارات را نیز زیر پوشش قرار می‌دهد و سعی در راه به دست آوردن حجت بر حکم شرعی یقیناً اجتهاد است، چه حجت علم باشد و چه علمی.

بنابراین، با توجه به تعاریف فراوانی که درباره لفظ «اجتهاد» از سوی عالمان اهل سنت و امامیه، عنوان شده است، بهترین تعریف از واژه اجتهاد، تعریف صاحب کفایه است؛ زیرا هم جامع و شامل است و هم نقدهای وارد بر تعاریف دیگر بر این تعریف وارد نیست (ر.ک: شافعی، شرح الورقات فی علم اصول الفقه: ۱۱؛ زرکشی، البحر المحيط فی علم اصول الفقه: ۴ / ۴۸۸؛ بیضاوی، منهاج الاصول الی علم الاصول ۱۹۸۹: ۳ / ۱۴۵؛ خضری بک، اصول الفقه ۱۴۰۹: ۳۷۱؛ جوینی، التلخیص فی اصول الفقه: ۵۲۳؛ عاملی، زیده الاصول: ۱۱۵؛ طوسی، العده فی اصول الفقه

اجتهاد غیر مستند به نص (اجتهاد به رأی)

علمان اهل سنت واژه اجتهاد را برای اولین بار به عنوان یکی از مبانی استنباط مسائلی فقهی لحاظ نموده‌اند که هرگاه مجتهد دستش از عناصر خاصه (کتاب و سنت) کوتاه باشد و برای پاسخ‌گویی به برخی از رویدادهای نو ظهور، نص خاصی را نیابد، در چنین شرایطی دست به اجتهاد می‌زند و از راه تفکر شخصی پاسخ مسائل مستحدثه و جدید را می‌دهد. اجتهاد بدین معنا منبعی از منابع اصلی از اصول تشریح احکام در نزد آنان به شمار می‌آید و آن را «قیاس» یا «رأی» می‌نامند. بدون تردید ابوحنیفه در راس هرم اهل رأی پس از عصر صحابه قرار دارد. سید محمدباقر صدر می‌نویسد:

ان الفقه اذا اراد ان يستنبط حكماً شرعياً و لم يجد نصاً يدل عليه في الكتاب او السنة رجع الى الاجتهاد بدلاً عن النص (صدر، دروس فی علم الاصول: ۵۵)؛ هرگاه مجتهد (مطابق مذهب اهل سنت) بخواهد حکمی از احکام شرعی را استنباط کند و نصی را در این زمینه نیابد، بر اساس رأی و تفکر شخصی خود پاسخ آن را می‌دهد. همین تفکر و رویکرد به اجتهاد باعث شد که در پاره‌ای از روایات اهل بیت^ع اجتهاد به شدت تمام مورد نکوهش قرار گیرد (حر عاملی، وسائل الشیعة: ۱۸ / ۱۶۱).

به تبع امامان معصوم^ع، فقهای نام‌آور شیعه از عصر ائمه^ع تاکنون اجتهاد به معنای مزبور را تقبیح و مذمت کرده و از عناصر استنباط و مصادر تشریح احکام نمی‌دانند و حتی کتابهایی در رد این نوع اجتهاد تألیف کرده‌اند، مانند عبدالله بن عبدالرحمن زبیری، الاستفادة فی الطعون علی الاوائل و الرد علی اصحاب الاجتهاد و القیاس؛ هلال بن ابراهیم المدنی، الرد علی من آثار الرسول و اعتمد نتائج العقول؛ اسماعیل بن علی نوبختی، در رد عیسی بن ابان؛ شیخ مفید، النقض علی ابن الجنید فی اجتهاد الرأی.

مرحوم شیخ طوسی می‌نویسد: «ان القیاس و الاجتهاد لایجوز استعمالها فی الشرع؛ استفاده از قیاس و اجتهاد به معنای برداشت سلیقه‌ای در شریعت ممنوع است» (طوسی، العدة فی اصول الفقه: ۲ / ۷۲۹). وی در بخشی دیگری از سخنان خود گفته است که: «انها لیست من أدلة الشرع؛ قیاس و اجتهاد دلیل برای حکم شرعی به شمار نمی‌آید» (همان).

بنابراین، آنچه در روایات ائمه^ع و نظریات عالمان امامی درباره نکوهش اجتهاد دیده می‌شود، اجتهادی است که از نظر مصداق با «قیاس» و «رأی» متحد بوده و ناظر به این نوع از اجتهاد است (برای آشنایی بیشتر، ر.ک: طوسی، العدة فی اصول الفقه: ۲ / ۷۲۹؛ فاضل تونی، الوافیة فی اصول الفقه: ۲۹۵؛ عسکری، معالم المدرستین: ۲ / ۷۸؛ حکیم، الاصول العامة للفقه المقارن: ۵۴۶؛ شافعی، الأم: ۸ / ۳۰۱؛ همو، الرسالة: ۴۷۷؛ ابن حزم ظاهری، الاحکام فی اصول الاحکام: ۲ /

۱. اجتهاد مستند به نص

چنان‌که گذشت، اجتهاد به معنای رأی و قیاس سبب گردید که اند شمندان امامیه تا قرن هفتم این‌گونه اجتهاد را باطل می‌دانستند و از به کارگیری آن به شدت پرهیز می‌کردند. ولی محقق حلی (م ۶۷۶ق) با استفاده از برخی روایات اهل‌بیت × (حر عاملی، و سائل الشیعة: ۱۸ / ۴۱؛ فاضل تونی، الوافیة فی اصول الفقه ۲۹۴). اجتهاد را این‌گونه تعریف کرد که: «و هو فی عرف الفقهاء بذل الجهد فی استخراج الاحکام الشرعیة» (حلی، معارج الاصول: ۱۷۹).

وی با ارائه تعریف مزبور، شیعه را نیز «اهل اجتهاد» معرفی نمود و گوشزد کرد که قلمرو اجتهاد در نزد شیعه مخصوص به جمع اخبار متعارض و تفریع فروع بر اصول بوده و قوه محرکه علم فقه در تمام عرصه‌های فردی و اجتماعی است. براین اساس، کار فقیه این است که احکام شرعی و مسائل نوظهور در عرصه زندگی انسان را از راه به کار گرفتن اصول و قواعد کلی استنباط می‌کند. مجتهد با این‌روش، فروع تازه به وجود آمده را به اصول پایه باز گردانده و قوانین کلی را بر مصادیق بیرون آن منطبق کرده و در نتیجه حکم آن را به دست می‌آورد. براین اساس، اجتهاد به معنای استنباط حکم شرعی از منابع معتبر آن «کتاب، سنت» از عصر پیامبر | وجود داشته و فقهای امامیه آن را از برجسته‌ترین شاخصهای فقهی و امری ضروری در زندگی نوین بشر می‌دانند (جناتی، ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی: ۷۶؛ جواهری، اجتهاد در عصر ائمه معصومان^۱ ۶۱؛ انصاری، تاریخ حصر اجتهاد: ۱۳).

اند شمندان شیعه تصریح دارند که تفریع فروع و حل تعارض ظاهری نصوص، همان اجتهادی است که روایات اهل‌بیت × بر آن تأکید دارد و این نوع اجتهاد جز تعمیم حکم اصول و عمومات لفظی بر جزئیات معنای دیگری ندارد؛ چنان‌که هشام بن سالم از امام صادق × نقل کرده است که آن بزرگوار فرمود: «انما علینا أن نلتقی الیکم الاصول و علیکم أن تفرعوا» (حرعاملی، و سائل الشیعة: ۱۸ / ۴۱ کتاب القضاء؛ تقوی اشتهاردی، تنقیح الاصول: ۴ / ۶۲۳)؛ وظیفه ما تعلیم و طرح اصول احکام است و تفریع وظیفه شماست.

بنابراین، اجتهاد میان اندیشمندان امامیه و سیله و ابزاری در دست مجتهد است که با برر سیهای ژرف‌اندیشانه و تعمق در ادله و مصادر اسلامی، حکم الهی را استنباط می‌کند.

با توجه به مطالب یاد شده درباره حقیقت اجتهاد و تبیین نظریات عالمان اهل سنت و امامیه در این باره، اینک دیدگاه اهل سنت را درباره حجیت مبدأ سنت نبوی بررسی می‌کنیم.

اهل سنت برای سنت پیامبر | دو مبدأ قائل‌اند یکی وحی و دیگری اجتهاد و تجربه شخصی آن حضرت (ر.ک: آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام: ۴ / ۳۹۸؛ مالکی، مختصر الاصول؛ انصاری، فواتح الرحموت: ۲ / ۳۶۹؛ غزالی، المستصفی من علم الاصول: ۲ / ۶۰۳؛ شافعی، شرح مختصر الاصول). ولی فقهای اهل‌بیت × معتقدند که سنت رسول

اعظم | یک مبدأ دارد که همان وحی باشد نه تفکر شخصی؛ زیرا حق قانونگذاری و تشریح از طریق «رأی» برای پیامبر | مجاز نبوده است؛ از این رو، هیچ حکمی را از راه «رأی» بیان نکرده است. براین اساس لازم است که مسئله «اجتهاد پیامبر» را در پرتو دلائلی نقلی و عقلی مورد کاوش قرار دهیم که آیا طرفداران جواز اجتهاد، دلیلی محکم و متقن برای مدعای خویش دارند یا نه. پیش از طرح نظریات عالمان اهل سنت و ارزیابی آن، لازم است با مبادی علوم انسانی آشنا شویم و پس از آن، پدیده وحی را با دانشهای انسانی مقایسه کنیم که آیا وحی با دریافتهای اندیشه‌ای بشر هم‌سنخ است یا نه.

مبادی دانش انسان

۱. حس

اندیشمندان، حواس را به پنج قسم چشایی، شنوایی، بینایی، بویایی و بساوابی تقسیم کرده‌اند (سبحانی، شناخت در فلسفه اسلامی: ۱۲۱؛ شمس، آشنایی با معرفت شناسی: ۱۶۳؛ مطهری، مسئله شناخت: ۲۸). حواس ظاهری، شناخت گسترده‌ای از جهان طبیعت در زمینه رنگها، بوها، مزه‌ها و طعمها و مانند آن را برای انسان فراهم می‌کند. بنابراین، حواس پنج‌گانه، روزنه‌هایی هستند که ابتدایی‌ترین شناختها را از جهان هستی برای انسان ایجاد می‌کنند. چنان‌که اگر یکی از این مبادی معرفت مسدود باشد، شناخت ویژه آن از انسان گرفته می‌شود. سخن معروفی است که: «من فقد حساً فقد علماً»؛ کسی که یکی از منابع علوم را از دست بدهد، بخشی از آگاهی خویش را از دست داده است. جمله فوق را به ارسطو نسبت داده‌اند (سعیدی روشن، تحلیل وحی: ۲۴؛ مصباح یزدی، آموزش فلسفه: ۱/ ۱۵۲؛ سبحانی، شناخت در فلسفه اسلامی؛ جوادی آملی، معرفت شناسی: ۱۳/ ۲۹۷).

۲. عقل

دومین مبدأ شناخت در وجود هرانسانی عقل اوست. عقل دریچه‌ای است که انسان از طریق آن با فضای بازر و گسترده‌تر و عمیق‌تر از فضای حس آشنا می‌شود. در قرآن تعبیرات فراوانی وجود دارد که عقل را به عنوان منبعی معرفتی بیان کرده است و آیات بسیاری داریم که انسانها را برای «شناخت» و «تفکر» فراخوانده است. تعبیراتی چون عقل (بقره: ۲۴۲)، لب (آل عمران: ۱۹۰)، فؤاد (نحل: ۷۸)، قلب (ق: ۳۷)، نهی (طه: ۵۴)، صدر (عنکبوت: ۴۹)، روح (حجر: ۲۹)، نفس (شمس: ۷-۸) دیده می‌شود. که به کارگیری واژگانی مختلف و متعدد از عقل بیانگری جایگاه و عظمت خرد در نظام آفرینش است. بسیار از حقایق علمی در جهان، با خردورزی در دام اندیشه‌ای بشر فرود می‌آید و با تفکر خلاق نصیب انسان می‌گردد. از ویژگیهای مهم این حجت الهی، ترکیب، تجزیه، تجرید، انتزاع، تعمیم و تعمیق مفاهیم ذهنی است.

۳. اشراقات قلبی

سومین ابزار و منبع آگاهیها قلب انسان است. قلب دریچه‌ای است که از سان از راه آن به شکل گسترده‌تر و عمیق‌تر از حوزه حسی و عقلی با جهان هستی آشنا می‌شود. بدین معنا که انسان دسته‌ای از معارف را در وجود خود می‌یابد که با شناختهای حسی و عقلی متفاوت است. انسان واصل از راه ریاضت مشروع و پیمودن مراحل کشف و شهود به درون این عالم نفوذ نموده و حقایقی را تحصیل می‌کند که به مراتب حقیقت‌نمایی آن بیشتر از جهان حس و عالم معقولات است. این همان معرفت نابی است که قرآن انسان را به سوی آن فرا خوانده و مشتاق آن می‌سازد: «کلا لو تعلمون علم اليقین لثرون الجحیم» (تکواثر: ۵-۶).

بنابراین، به جز دو منبع یاد شده، راهی دیگر برای دریافت آگاهی وجود دارد که از دو نوع شناخت دیگر به مراتب بالاتر است

آیا وحی همان مکاشفه است؟

در پاسخ به این پرسش که آیا برآیند وحی درست در همان قلمرو مکاشفه نفسانی جای می‌گیرد و یا سنخ دیگری از دریافت و شهود غیر ارادی است که از جهات گوناگون کمیت و کیفیت و محتوای مکاشفه قابل مقایسه با معلومات ریاضت کشیدگان نیست، دلایل فراوان وجود دارد که آن دو را یکی نمی‌داند که به برخی از آن اشاره می‌کنیم:

۱. کشف و الهامات عرفانی فقط در صدد شناخت یک رشته حقایق در جهان هستی است که نتیجه آن در افق زندگی شخص سالک ظاهر می‌شود و فاقد هر نوع برهان اقتناع‌آور برای دیگران است. نوع آثار و نوشته‌های عارفان، شیوه خاصی از زندگی زاهدانه و بریده از اجتماع را نشان می‌دهد که این گونه زندگی را یگانه راه نجات و سعادت برای خود می‌دانند.

ولی وحی، آن نوع دانش بی‌بدیلی است که از سوی خداوند سبحان با توجه به شناخت دقیق و عمیق و فراگیری که از سیستم وجود انسان ولایه‌های تودرتوی آن دارد، در جمیع مراحل زندگی وی تدارک دیده و افاضه کرده است. این گونه از آگاهی که ویژه پیامبران است، در محتوای خود دلایل روشن و نشانه‌های قانع‌کننده برای اثبات برتری خویش بر اندیشه و دانش محدود بشر دارد و همگان را به تأمل و دقت فرا خوانده است (مکارم شیرازی، پیام قرآن: ۲۰۱/۷).

۲. دریافت‌های اهل سلوک و طریقت ممکن است الهامات غیبی راستین و الهی باشد و نیز احتمال دارد القانات جنود اهرمن و شیاطین باشد (یوسف: ۱۰۸) از این رو، نمی‌توان گفت که مخاطب کشف و الهام همیشه پیامبر است، چنان‌که القاکنده الهامات همیشه غیب رحمانی نیست، بلکه ممکن است غیب شیطانی باشد. کم نبوده‌اند کسانی که مدعی شهود و شطحیات و دعاوی کشف حقیقت بوده‌اند، اما آن دعاوی جز خیال و اوهام نبوده است. چنان‌که به

محبی‌الدین منسوب است که گفته است: «رجبیین را ریاضتی است که از آثار آن رؤیت رافضیان به صورت خوک در حین مکاشفه است.» (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری: ۲۸). همچنین وی متوکل ستم‌پیشه و خون‌آشام را از اقطاب به شمار آورده است (سعیدی روشن، تحلیل وحی: ۶۶).

بنابراین، محصول سخن فوق تمایز اساسی وحی از الهام و مکاشفه را در چند محور نشان می‌دهد:

الف) وحی نبوی محتوای همه‌جانبه و هماهنگ دارد و اثر آن همان ره‌آورد فکری است که وحی را برتر از قلمرو اندیشه انسان می‌داند، در حالی که محتوای یافته‌های کشفی ناقص و یکجانبه است.

ب) وحی الهی در متن خود متضمن برهان اطمینان‌آور برای صاحب وحی و دیگران است، ولی یافته‌های شهودی شخصی و فاقد این ویژگی است.

ج) پیامهای تشریحی الهی ناظر به سعادت همگان است، در صورتی که کشف عرفانی در صدد رفع مشکل از صاحب کشف است نه در صدد درمان درد دیگران.

بنابراین، پدیده وحی از سنخ علم شهودی و حضوری ویژه‌ای است که فقط برای پیامبر خدا رخ می‌دهد و در پرتو آن، هیچ‌گونه لغزش و خطایی بردامن وحی نمی‌نشیند (عصمت) از این‌رو، رسول خدا دانش و یافته‌های خود را بر اثر ارتباط روحی با منبع وحی دریافت کرده است و هیچ‌گونه احتمال صدق و کذب، سهو و نسیان در این مقام راه ندارد.

تفاوت تشریحات پیامبر با اجتهاد

آن دسته از روایاتی (مجلسی، بحار الانوار: ۱۷/ ۴۱، ح ۱۰؛ کلینی، اصول کافی: ۳۲۰/۱، باب التفویض الی النبی و الأئمه ×) که دلالت بر «تفویض» بعضی از احکام به پیامبر دارد، معمولاً به این نکته نیز اشاره کرده است که پیامبر زمانی مشمول تفویض قرار گرفت که به مرحله کمال مطلق و عصمت رسیده بود و به روح القدس تأیید می‌شد و فرشته الهی حافظ و نگهبان او بود و در همه امور و زمینه‌ها او را کمک می‌کرد. پیامبر اعظم | در راه پیمودن کمالات انسانی به جایی رسیده بود که احتمال هرگونه خطا در اندیشه و نظر از وی منتفی گشته است و همین مقام برین سبب گردید که خداوند حق تشریح را در محدوده خاصی به او عنایت فرمود. اطاعت و پیروی مطلق و بدون قید و شرط بیانگر آن است که شخص مطاع دارای مقام فوق العاده بزرگ و مورد عنایت ویژه خداوند بوده است. از این‌رو، نمی‌توان عمل و بیان پیامبر | را در این گونه موارد مرادف با اجتهاد دانست و نام آن را اجتهاد به رأی گذاشت. در کتابهای اهل سنت (شریف العمری، اجتهاد الرسول: ۱۵۰). نیز احادیث فراوان وجود دارد که به پیامبر | اجتهاد به رأی را نسبت داده‌اند. برخی از عامه با استناد به همان روایات معتقد شده‌اند که پیامبر | اجتهاد به رأی کرده است، در حالی که این روایات ضعیف بوده و مورد اعتماد نیست و افزون بر آن معارض نیز دارد؛ زیرا در روایتی آمده است که

پیامبر اعظم | خطاب به حضرت علی × فرمود: «یا علی ایاک والرأی فان الدین من الله و الرأی من الناس؛ ای علی، در دین از رأی بهره‌یز، چون دین از جانب خداوند است و رأی از جانب مردم» (جناتی، ادوار اجتهاد:).
بنابراین، چگونه امکان دارد که پیامبر | گاهی عمل به «رأی» را تجویز کند و گاهی عمل طبق آن را منع نماید؟

دیدگاه عالمان اهل سنت درباره اجتهاد پیامبر |

اینکه فقیهان اهل سنت بخشی از سنت پیامبر | را از راه اجتهاد و تجربه شخصی وی می‌دانند، منظور آنان از «اجتهاد» اجتهاد رایج و مورد بحث در میان اندیشمندان مذاهب اسلامی نیست که مجتهد تمام قوای خویش را برای فهم احکام عملی از راه مبانی معتبر آن به کار می‌گیرد، بلکه آن اجتهادی منظور است که مرادف با «رأی» و «قیاس» است. این مسئله خود در میان اهل سنت محط انظار است که به برخی از آن اشاره می‌کنیم:

۱. نظام الدین انصاری می‌نویسد: «منظور ما از اجتهاد پیامبر | قیاس است نه شناخت مفهوم نصوص؛ زیرا نصوص برای پیامبر | روشن است» (انصاری، فواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت: ۲/ ۲۷ شریف العمری، اجتهاد الرسول: ۵۰).

۲. قاضی بیضاوی معتقد است: چون رسول خدا | اجتهاد می‌کرد و فرعی را بر اصلی قیاس می‌نمود، از این رو، قیاس مجاز شد (بدخشی، مناہج العقول: ۳/ ۲۶۲). وی تصریح دارد: «كان الاجتهاد علیه | واجباً فضلاً عن الجواز».
۳. ابوحامد غزالی نوشته است:

وكان يجوز له | الاجتهاد في الاحكام و هو في حقه القياس فقط لا لمعرفة المنصوصات لان المراد من النصوص و اضحة عنده |... و انما الاجتهاد بالحاق مسكوت بمنطوق و هو القياس (غزالی المستصفی من علم الاصول: ۲/ ۶۰۳؛ اسمندی، بذل النظر فی الاصول: ۶۰۶؛ ابن حاجب، منتهی الاصول و الاصل فی علم الاصول و الجدل: ۲۰۹؛ صرصری حنبلی، البلبلی فی اصول الفقه؛ سرخسی، اصول السرخسی: ۲/ ۹۵).

۴. محمد امیر باد شاه می‌نویسد: «المختار عند الحنفیة انه | مأمور فی حادثه لا وحی فیها ثم بالاجتهاد» (امیرپاد شاه، تیسیر التحریر: ۳/ ۱۸۴).

مطابق دیدگاه احناف، در حادثه‌ای که وحی نازل نشود پیامبر اکرم | حق اجتهاد را دارد. از این رو، در صورت انتظار وحی و فرود نیامدن آن اجتهاد برای پیامبر | واجب می‌شود.

بنابراین، با طرح و بررسی دیدگاه‌های فقیهان اهل سنت این نتیجه به دست آمد که عده‌ای از عالمان عامه برای سنت پیامبر | دو منشأ و مبدأ قائل‌اند: ۱. وحی. ۲. اجتهاد و تفکر شخصی آن بزرگوار که از راه رأی و فهم شخصی خود پاره‌ای از احکام را تشریح کرده است.

بیان ادلة اجتهاد از راه رأی و نقد آن

۱. آیات

الف) خداوند می‌فرماید: «فاعتبروا یا اولی الابصار (حشر: ۲)؛ پس عبرت بگیرید ای صاحبان چشم.» گفته‌اند: لفظ اعتبار از ماده عبور بوده و به معنای انتقال از چیزی به چیزی دیگر می‌آید. به همین مناسبت آب چشم را به خاطر انتقال آن از چشم به روی گونه‌ها «عبرة» می‌گویند. الفاظ را هم که «عبارت» گفته‌اند به جهت آن است که معانی را از گوینده به ذهن شنونده انتقال می‌دهد.

مفسران معتقدند که «اعتبار» به معنای توجه و دقت به حقایق اشیاست به خاطر تمیز برخی از آنها از یکدیگر است. چنان‌که خداوند فرمود: «یا اولی الابصار» «فمعناه یا اهل اللب و العقل و البصائر و الرسول | اجلهم فی ذلک فکان داخلاً فی العموم و هو دلیل علی التبعيد بالاجتهاد والقياس» (شریف العمری، اجتهاد الرسول: ۵۰). طرفداران جواز اجتهاد برای پیامبر | واژه «اعتبار» را در اینجا به معنای قیاس و اجتهاد گرفته‌اند که صاحبان بصیرت بدان مأمور شده‌اند و روشن است که پیامبر | از لحاظ بصیرت و آگاهی بر قیاس شایسته‌ترین و داناترین انسانهاست.

بنابراین، اجتهاد از سوی ایشان سزاوار است. همچنین آیه «و شاورهم فی الامر» (آل عمران: ۱۵۹). دلالت بر انجام اجتهاد عملی پیامبر اعظم | دارد؛ زیرا مشاوره در مورد احکام از طریق اجتهاد است نه از راه وحی (برای آشنایی بیشتر، ر.ک: رازی، المحصول فی علم الاصول: ۲/ ۶۹۵؛ آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام: ۱/ ۴۰؛ بزدوی، کشف الاسرار ۲/ ۹۲۶؛ عضدی، بر مختصر ابن حاجب: ۲/ ۲۹۱).

نقد

همان‌گونه که لغت‌شناسان گفته‌اند: «اعتبار و عبرت به حالتی گفته می‌شود که از معرفت محسوس به معرفت غیر محسوس رسیده شود» (قرشی، قاموس قرآن: ۴/ ۲۸۴؛ طریحی، مجمع البحرین: ۲/ ۹۲۶. اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن).

بر این اساس، منظور از عبرت در آیه انتقال منطقی و قطعی از موضوعی به موضوع دیگر است نه عمل کردن به پندار و گمان؛ از این رو، این جمله هیچ‌گونه ارتباطی با قیاسات ظنی ندارد که بعضی در استنباط احکام دینی از آن استفاده می‌کنند. چنان‌که بعضی از مفسران این جمله را به همان معنای یاد شده تفسیر کرده‌اند نه به معنای قیاسات ظنی.

امام رازی در ذیل همین آیه آرا و نظریات عده‌ای از مفسران را نقل کرده است که ما به ذکر یک نمونه اکتفا می‌کنیم. وی گفته است:

المراد ان يعرف الانسان عاقبة الغرر و الکفر فی النبوة فان اولئك اليهود وقعوا بشؤم الغرر و الکفر فی البلاء و الجلاء و

المؤمنين ايضاً يعتبرون به فيعدلون عن المعاصي (رازی، التفسير الكبير: ۲۹-۳۰ / ۲۷۰؛ غرناطی، البحر المحيط: ۸ / ۳۴۱).
رازی از قاضی نقل کرده است که مقصود این است که انسان به عاقبت کارهای خویش خوب بیندیشد تا مبادا همانند یهود بنی‌نضیر گرفتار پیمان شکنی و کفر و زخم زبان زدن به ساحت قدسیه پیامبر گرامی اسلام | گردد. این حادثه درس عبرت برای مؤمنان است تا از وادی معصیت و گناه به درآیند و به زندگی و سرای سعادت و خوشبختی هدایت یابند.

بغوی گفته است: «فانظروا وانظروا فيما نزل بهم اولى الابصار يا ذوى العقول و الابصار» (ابن مسعود، معالم التنزیل: ۴ / ۳۱۵). ایشان نیز واژه «اعتبار» را به معنای موعظه و پندگیری تفسیر کرده است نه به معنای قیاس و تفکر شخصی. بنابراین، از مجموع نظریات دانشمندان علم تفسیر و لغت به این نتیجه رسیدیم که واژه «اعتبار» به معنای اتعاظ و پندگیری و گذشتن منطقی از موضوعی به موضوع دیگر است نه عمل کردن به پندارهای ظنی و خیالی.
(ب) خداوند می‌فرماید:

انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله و لا تكن للخائنين خصيماً (نساء: ۱۰۵). ای پیامبر ما به سوی تو قرآن را به حق فرستادیم تا به آنچه خدا به وحی خود بر تو پدید آورد میان مردم حکم کنی و نباید به نفع خیانتکاران با خصومت برخیزی.
یکی دیگر از آیات که برای اثبات اجتهاد پیامبر | استدلال کرده‌اند آیه فوق است.

بیان استدلال

منظور از واژه «بما اراك الله» ارائه و رأی است؛ یعنی ای پیامبر ما، حکم کن بر اساس رأی و نظرت که خداوند به تو داده است؛ زیرا قول خداوند: «بما اراك الله» اختصاص به نصوص و وحی ندارد، بلکه همه آنچه را خداوند به پیامبرش آموخته است شامل می‌شود: «والاجتهاد نوع من هذا العلم؛ اجتهاد وی نیز از سنخ همان علوم است. بنابراین، عمل به قیاس عیناً عمل به نص است (شریف العمری، اجتهاد الرسول).

نقد

خوشبختانه آیه مورد استدلال هیچ‌گونه دلالت برای اثبات اجتهاد پیامبر ندارد؛ زیرا خداوند فرمود: ما قرآن را بر اساس حق برای تو فرستادیم تا در میان مردم با آنچه که خدا به تو نشان می‌دهد داوری کنی. خداوند نفرمود: «بما رأیت»؛ حکم مطابق گفته تو باشد، بلکه فرمود: «بما اراك الله»؛ باید بر اساس آنچه خداوند به تو فرمان داده است حکم کنی. دستور الهی همان وحی و الهام است که گاهی به صورت قرآن ظهور می‌کند و گاهی به شکل سنت جلوه‌گر است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن: ۵ / ۸۰؛ لاهیجی، تفسیر جامع آیات الاحکام: ۵-۶ / ۱۲۷؛ جوادی آملی، تفسیر موضوعی: ۹ / ۱۰۶).

امام رازی نیز در ذیل آیه یاد شده می‌نویسد:

بما اراک الله» معناه بما اعلمک الله و سَمی ذلك العلم بالرؤية لان العلم اليقینی المبرأ عن جهات الريب يكون جاريا مجرى رؤية في القوة الظهور. اذا عرفت هذا فنقول: «قال المحققون: هذه الآية تدل على أنه | ماكان يحكم الا بالنص، ثبت ان الاجتهاد ماكان جائزا له، إن هذه الآية دلت على انه ماكان يجوز له الا بالنص (رازی، التفسیر الكبير: ۱۱-۱۲/۳۳).
جمله یاد شده در آیه مؤید این نظریه است که پیامبر | باید حکمش بر اساس وحی باشد؛ زیرا وحی آن چیزی است که خداوند به پیامبرش نمایانده است. علم آنگاه که یقینی و قطعی باشد همانند رؤیت است که شک و تردید در آن راه ندارد. از این رو، می‌توان گفت که اجتهاد و بیان حکم از راه تفکر شخصی برای رسول خدا | جایز نبوده و نخواهد بود. نکته دیگری که از کلام امام رازی استفاده می‌شود این است که وی گفت: «العلم اليقینی المبرأ عن جهات الريب.» آیا محصول اجتهاد علم یقینی است و یا پدیده ظنی؟ بر اهل خرد روشن است که نتیجه اجتهاد مورد نظر عالمان عامه جز ظن چیزی دیگر نیست. از این رو، علم قطعی و مبرای از جهات تردید فقط از راه وحی حاصل می‌شود.

محدث خبیر محمد بن اسماعیل بخاری از عبدالله بن مسعود نقل کرده است: هرگاه از پیامبر | راجع به چیزی سؤال می‌شد «از جمله روح»، سکوت اختیار می‌کرد و منتظر می‌ماند تا وحی نازل شود (بخاری، صحیح البخاری، کتاب الاعتصام بالکتاب و السنة باب ما یسئل عن النبی | قال ابن مسعود، «سئل النبی | .
بنابراین، هر آنچه رسول خدا | در باب معارف و احکام بیان می‌کند، انعکاس دهنده اراده تشریحی خداوند است که منبعث از وحی و یا الهام می‌باشد.

۱. روایات

از جمله ادله رأی گرایان در مشروعیت قیاس درباره رسول خدا | روایاتی است که در آنها اجتهاد به رأی مجاز شمرده شده است. استناد به این روایات، با به کار بردن مکرر لفظ «اجتهاد به رأی» در قیاس و مانند آن، اتحاد و تلازم اجتهاد با این موارد را در ذهنها جا داده است.

خبیر معاذ بن جبل و مانند آن از پیامبر خدا | بالاترین تأثیر در به وجود آوردن چنین تلازمی در این حوزه داشته است و طی چندین قرن، ذهنها و قلمهای فقیهان غیر امامی را به خود جلب نموده است. از این رو، قلمرو عملیات اجتهاد منحصر به ظواهر کتاب و سنت نیست، بلکه می‌توان معانی نصوص را فراتر از آنچه وجود دارد حمل نمود. با این رویکرد، اجتهاد به معنای رأی و نظر شخصی را در دوره اول برای عالمان صحابه مجاز می‌دانند. مناسب است از میان روایاتی که دلالت بر مدعای فوق دارد فقط روایت معاذ را ارزیابی کنیم.

هنگامی که پیامبر خدا | معاذ بن جبل را به عنوان استاندار به یمن فرستاد، خطاب به وی فرمود:

کیف تقضی اذا عرض عليك قضاء؟ قال: اقص بكتاب الله و قال: فان لم تجد في كتاب الله؟ قال: قال فيسنه رسول الله قال: فان لم تجد في سنه رسول الله | قال اجتهد برأى و لا الو (ترمذی، الجامع الصحیح: ۶ / ۶۸؛ ابن اشعث، سنن ابی داود: ۲ / ۲۷۲؛ ابن حنبل، المسند: ۵ / ۲۳۵)؛ رسول خدا | از معاذ پرسیدند: چگونه داوری می کنی؟ معاذ گفت: به وسیله کتاب خدا. حضرت پرسید: اگر حکم مسئله را در کتاب خدا نیافتی چه می کنی؟ وی گفت: به سنت پیامبر | عمل می کنم. پیامبر | فرمود: اگر حکم در سنت هم نبود چه؟ گفت رأی و نظرم را به کار می گیرم و باکی ندارم.

نقد

(الف) این روایت از لحاظ سند، ضعیف است و مشکل دارد؛ زیرا حدیث مرسل است نه معلوم و نیز راوی آن مجهول است و مشایخ علم حدیث وی را به جز در همین روایت نشناخته اند.

ابن حزم ظاهری می نویسد: «اما حدیث معاذ فانما روی عن رجال من اهل حمص لم یسموا» (ابن حزم الظاهری، الاحکام فی اصول الاحکام: ۲ / ۵۸۴؛ همو، المحلی: ۱ / ۶۲).

امام آمدی تصریح بر ارسال حدیث معاذ دارد (آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام: ۳ / ۷۷). ذهبی نیز حدیث مورد نظر را صحیح ندانسته است (ذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال: ۱ / ۴۳۹).

(ب) حدیث در خصوص بخش قضاوت وارد شده است و نمی توان آن را به باب فتوا و استخراج احکام و حوادث واقعه و موضوعات مستحدثه تعمیم داد؛ زیرا هدف از قضاوت از میان برداشتن اختلافات است، و منع منازعات گاهی با عناوین ثانویه حل می گردد، ولی افتا این گونه نیست. پس تعمیم حکم مذکور از باب قضا در بخش فتوا نیاز به الغای خصوصیت میان آن دو دارد و این محتاج به دلیل است که ما دلیلی در مسئله نداریم.

(ج) شاید معنای جمله «اجتهد برأی» منحصر به رأی و تفکر شخصی نباشد؛ زیرا وقتی معاذ به مأموریت یمن اعزام شد، چنین اصطلاحی برای فقه ابداع و شکل نگرفته بود. از این رو، ممکن است منظور معاذ از واژه مزبور فهم احکام و حوادث نوظهور از راه تطبیق قواعد کلی بر مصادیق خارجی باشد؛ چنانکه ابن حزم گفته است:

ثم لو صح لكان معنى قوله (اجتهد برأی) استفد جهدي حتى أرى الحق في القرآن و السنة و لا ازال أطلب ذلك أبداً؛ و هرگاه آن حدیث درست هم باشد، معنای اینکه گفته: «در رأی خود اجتهد می کنم» این است که کوشش فراوان به کار می برم که حق مطلب را از قرآن و سنت در آورم و همواره این هدف را دنبال می کنم (ابن حزم ظاهری، الاحکام فی اصول الاحکام: ۵ / ۷۷۵، به نقل از: عسکری، معالم المدرسین: ۲ / ۳۶۵).

با در نظر داشت این احتمال، مجالی برای استناد به حدیث معاذ برای لفظ «اجتهد» به معنای قیاس و تفکر شخصی باقی نمی ماند (جناتی، ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی: ۵۵).

(د) با چشم پوشی از نقدهای پیشین، حدیث معاذ مبتلا به معارض است؛ زیرا ابن حزم، از پیامبر اسلام | نقل کرده

است که آن حضرت فرمود:

لا تقضین و لا تفضلن الا بما تعلم و ان أشکل علیک امر فقف حتی تبینه او تکتب إلی؛ ای معاذ، هیچ‌گاه داوری نکن و ترجیح نده مگر نسبت به آنچه می‌دانی، هرگاه امری بر تو مشکل گردید بایست تا آن بر تو روشن گردد و یا به من بنویس و حکم آن را از من جو یا شو (ابن حزم ظاهری، ابطال القیاس: ۱۵).

محمد بن ابراهیم احسایی نیز حدیث معارض را نقل کرده است: «لما قال اجتهد برأی قال: له | لا، بل ابعث الی ابعث الیک» عوالی اللثالی: (۴۱۴).

بنابراین، با در نظر داشت نکات مزبور، اجتهاد که مرادف با رأی و قیاس باشد در زمان پیامبر | نبوده و پس از رحلت آن حضرت پدید آمده است؛ زیرا با نزول وحی و حضور و اشراف پیامبر اعظم | بر او ضاع امت، مردم به محضر رسول خدا | رجوع و پاسنهای خود را دریافت می‌کردند و نیازی به رأی و قیاس نداشتند (عسکری، معالم المدرستین: ۶۹ / ۲؛ عمید زنجانی، در آمدی بر حقوق اسلامی تطبیقی: ۶۴؛ جوزی، اعلام الموقعین عن رب العالمین: ۱ / ۱۷۱).

پیامد ناروای نسبت اجتهاد به پیامبر اعظم |

مسئله تشریح و قانونگذاری که همان سنت نظری پیامبر | است، دومین منبع صدور احکام پس از قرآن (کتاب) به شمار می‌رود و این غیر از مسئله اجتهاد است که برخی از دانشوران اهل سنت درباره پیامبر | پنداشته‌اند؛ زیرا اعتقاد به اجتهاد رسول خدا | پیامدهای ناروایی را به دنبال دارد که به ذکر دو نمونه اکتفا می‌کنیم:

الف) اعتقاد به اجتهاد پیامبر |، مایه سلب اعتماد به گفته‌های وی

اگر ما معتقد باشیم که برخی از احکام صادره از پیامبر اکرم | بر مبنای اجتهاد و تفکر شخصی وی بوده است، این پندار موجب می‌گردد که به بسیاری از تشریحات رسیده از جانب پیامبر | اعتماد نداشته باشیم و احتمال اشتباه و خطا در اجتهاد وی بدهیم. همین باور باعث شده که ابوحنیفه برخی دستوره‌های پیامبر | را زیر سؤال برده و آن را ناشی از خطا در اجتهاد وی پنداشته و گفته است:

لو أدركنی رسول الله | لأخذ بکثیر من أقوالی (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد: ۱۳ / ۴۰۱)؛ اگر پیامبر خدا | در این زمان می‌بود و مصالح و مفاسد را مطابق نظر من می‌نگریست، به گونه دیگر و بر اساس فتوای من فتوا می‌داد. ره‌آورد این رو، یکرد سبب شده است که وی برخی احادیث رسول خدا | را مردود دانسته و یا درباره آن تعبیرات رکیک به کار برده است (ر.ک: همان: ۱۳ / ۴۰۳). ابوحنیفه در بخش دیگری از سخنان خود گفته است که: «وهل الدین الا الرأی الحسن» (همان: ۱۳ / ۴۰۷).

ب) اجتهاد به رأی و عدم جامعیت منابع اسلامی

اگر اجتهاد به معنای قیاس را درباره پیامبر خدا | مجاز بدانیم و بپذیریم که آن حضرت برخی از احکام شریعت را مطابق رأی و تفکر شخصی صادر کرده است. ره آورد انتساب اجتهاد ظنی به رسول خدا | ناقص بودن شریعت است و با جامعیت و جاودانگی قوانین حیات بخش اسلام، سازگاری ندارد. بدین معنا که خداوند بخشی از دستورهای دین را در پرتو کتاب و سنت بیان داشته و پس از آن فرستاده اش را به حال خود رها کرده تا وی با اجتهاد و قیاس و اندیشه فرشی و طبیعی و قطع نظر از عالم غیب و با تعامل فقهای امت بقیه احکام دین را تشریح و تکمیل نماید. چنان که امیرمؤمنان علی[×] در نکوهش این نوع اجتهاد فرموده است:

أم أنزل الله دینا ناقصا فاستعان بهم علی اتمامه، أم كانوا شركاء له، فلهم أن يقولوا علیه أن یرضی؟ أم أنزل دیناً تاماً فقصر الرسول | عن تبلیغه و أدائه و الله یقول: «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» (انعام: ۳۸)؛ آیا خداوند سبحان دین ناقصی فرستاده و در تکمیل آن از آنها استمداد کرده است؟ آیا آنها شرکای خدایند که هر چه می خواهند در احکام دین بگویند و خدا رضایت دهد؟ آیا خدای متعال دین کاملی فرستاد و پیامبر | در ابلاغ آن کوتاهی ورزید؟ درحالی که خداوند می فرماید: ما در قرآن چیزی را فروگذار نکردیم (نهج البلاغه: ترجمه محمد دشتی: خطبه ۱۸ / ۴۲). از این رو، قرآن جامع ترین و کامل ترین کتاب آسمانی است که هر آنچه مردم در امور دین و دنیا به آن نیاز داشته باشند، در آن وجود دارد (طبرسی، مجمع البیان: ۳-۴ / ۴۶۱).

بنابراین، راه رهایی از این گونه پیامدهای ناروا این است که پیامبر خدا | را در همه شئون زندگی معصوم و واسطه فیض و متصل به عالم غیب بدانیم و معتقد باشیم که هر چه وی می گوید پیام خداوند است.

نظریه مختار و ادلة آن

دانشمندان امامیه و بعضی از محققان اهل تسنن مانند جبایان، پدر و پسر، و ابن حزم ظاهری (الاحکام فی اصول الاحکام) و فخرالدین رازی (همان) و محمد بن اسماعیل بخاری (صحیح بخاری، ج ۲۳-۲۵ با شرح کرمانی، باب الاعتصام بالکتاب و السنة). بر این باورند که پیامبر اعظم | هیچ حکمی را از راه نظر و رأی شخصی صادر نکرده است و این نظریه همان بینش صحیح و مطابق با واقع است که می توان برای اثبات حقانیت آن برهان اقامه کرد.

۱. دلیل اول بر عدم اجتهاد رسول خدا | این است که اگر در حوادث و وقایع پیش آمده و موضوعات نوظهور و تازه به وجود آمده، احکامی از روی اجتهاد از آن حضرت بیان می شد، بسیاری از یاران حضرت یقیناً آن را نقل می کردند. اما هیچ گونه نقلی که گواهی بر این موضوع داشته باشد نداریم و این خود نشانه آن است که اجتهاد از جانب رسول خدا | واقع نشده است (غزالی، المستصفی من علم الاصول: ۲ / ۳۵۶). ولی گروهی از عالمان اهل سنت اجتهاد را در مورد پیامبر خدا | مجاز دانسته و معتقدند که بخشی از دستورهای آن بزرگوار مطابق اجتهاد و تفکر شخصی وی صادر

شده است. این رو، بکرد به دلایل زیر ناتمام و مخدوش است:

اول. اصطلاح اجتهاد و مجتهد بسی متأخر از عصر صحابیان پدید آمده و در زمان رسول اکرم | وجود نداشته است، زیرا با حضور و سیطره علمی پیامبر خدا | بر اوضاع فرهنگی و اجتماعی امت و پیوند مستقیم با سرچشمه وحی، آن حضرت نه خود نیازی می دید که دست به اجتهاد بزند و نه دیگران جرئت این کار را داشتند که خواسته های شخصی خود را بر دین خدا تحمیل نمایند (عسکری، معالم المدرستین: ۲/ ۷۸).

دوم. رویکرد انتساب اجتهاد به رسول خدا | به خاطر تصحیح و توجیه تخلفات و اجتهادهای دو خلیفه در برابر نص کتاب خدا و سنت نبوی تحقق یافته است.

سوم. ابن حزم ظاهری می نویسد:

ان من ظن ان الاجتهاد يجوز للانباء في شرع شريعة لم يوح اليهم فهو كافر عظيم (ابن حزم ظاهری، الاحكام في اصول الاحكام: ۲/ ۵۸۴؛ فضلی، تاریخ التشریح الاسلامی: ۴۳). اگر کسی گمان برد که اجتهاد به معنای تفکر شخصی درباره پیامبران در مواردی که وحی نازل نشده است مجاز می باشد مرتکب گناه بزرگی گردیده است.

بنابراین، هیچ گونه دلیلی بر تحقق اجتهاد در مورد پیامبر خدا وجود ندارد و اندیشه حامیان اجتهاد کاملاً مخدوش و بی اساس است.

۲. دومین دلیل بر اثبات عدم اجتهاد پیامبر | در احکام شرعی، نظریه ابو حامد غزالی و سیف الدین آمدی است که آن دو گفته اند:

اگر اجتهاد برای پیامبر | مجاز بود و از وی واقع می شد، هر آینه در نظریات اجتهادی او اختلاف پدیدار می گشت و در تشریح احکام مورد تهمت قرار می گرفت. با این لحاظ دیده می شود که هیچ گونه مورد تهمت قرار نگرفته و در سنت فرمانهای او ذره ای تغییر پیدا نشده است. این خود نمایانگر آن است که وی تشریح احکام را از راه اجتهاد بیان نکرده است (همان: ۳۵۷؛ آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام: ۲/ ۳۵۸).

اینکه عده ای از عالمان اهل سنت که اجتهاد را درباره رسول خدا | مجاز دانسته اند، بر این باورند که اجتهاد پیامبر اسلام به منزله وحی باطنی است. آنان وحی باطنی را این گونه تعریف کرده اند که «هو تأیید القلب علی وجه لا یبقی فیه شبهة و لا معارض و لا مزاحم» (سرخسی، اصول السرخسی: ۲/ ۹۱) اگر گفته آنان را بپذیریم که اجتهاد پیامبر همان وحی باطنی است، در این صورت اجتهاد از سنخ وحی بوده و نامگذاری وحی به اجتهاد ناتمام و مردود است، زیرا وحی از نوع علم حضوری و خدادادی بوده و اجتهاد از نوع علم حصولی و ظنی است و با وجود علم و یقین و پیوند آن بزرگوار به مبدأ وحی، آن حضرت نیازی ندارد که بخشی از احکام را بر اساس گمان و قیاس صادر کند.

اگر محصول و مفاد اجتهاد را غیر از وحی و الهام بدانیم، چنان که بی تردید همین است، در این صورت نیز تصور اجتهاد در مورد پیامبر خدا | نارواست، زیرا تعریفی که عالمان اهل سنت از اجتهاد ارائه داده اند (آمدی، الاحکام فی

اصول الاحکام: ۴/ ۲۱۸؛ غزالی، المستصفی فی علم الاصول: ۲/ ۱۰۴). به هیچ عنوان نمی توان اجتهاد با آن تعریفها را به پیامبر خدا | نسبت داد، چون در همه آنها ابتدا جهل مجتهد به حکم فرض شده است و سپس باتلاش فراوان تحصیل علم بر حکم شرعی نموده است.

بی گمان چنین چیزی درباره رسول خدا | تصور ندارد. چنان که انتساب اجتهاد به معنای رأی در مورد آن بزرگوار ناتمام و مردود است، زیرا طرفداران و جوب اجتهاد درباره رسول خدا | در اینکه وی در اجتهاد خویش همیشه مصیب بوده یا نه دچار اختلاف شده اند و عده ای از آنها به شماری از آیات قرآن (حشر: ۲؛ نساء: ۱۰۵؛ هود: ۸۳؛ آل عمران: ۱۵۹؛ انفال: ۶۷-۶۸؛ توبه: ۴۳). و طایفه ای از روایات ضعیف (بخاری، صحیح بخاری، کتاب السهو، ح ۱۲۲۷؛ نیشابوری، صحیح مسلم: باب السهو فی الصلاة و السجود له، ح ۵۷۳، اسنوی، زوائد الاصول علی منهاج الوصول: ۴۳۴؛ شریف العمری، اجتهاد الرسول: ۶۰). تمسک بسته اند. این گونه بینش و استدلال بیانگر آن است که پیامبر خدا | در مواردی حکم حادثه را از روی اجتهاد صادر کرده و سپس دچار خطا و اشتباه گردیده و مورد عتاب خداوند قرار گرفته است.

بر این اساس، حامیان اندیشه اجتهاد درباره پیامبر اکرم | گرفتار تناقض و اختلاف گردیده اند. این خود نمایانگر بی پایگی اندیشه آنها در این موضوع است. از این رو، هر آنچه رسول خدا | بیان کرده انعکاس دهنده اراده تشریحی خداوند است که ذره ای تغییر در سنت و فرمانهای آن بزرگوار ایجاد نشده و مورد اتهام قرار نگرفته است.

۳. دین و شریعت بر اساس مصالح و مفاسد پایه گذاری شده است و جز خداوند کسی دیگر عالم به حقایق امور شریعت نیست. پس اگر ما معتقد باشیم که پیامبر در مواردی تصرف کرده و بعضی از احکام را از راه اجتهاد و نظریه شخصی خود بیان کرده است، چنین نظری ملازم با آن است که بگوییم وی بدون اطلاع از مصالح واقعی و با عدم ارتباط با عالم وحی مسائل را بیان کرده است و این نظریه قابل پذیرش نخواهد بود.

۴. چهارمین دلیل بر اینکه پیامبر | در بیان احکام کلی و نیز در حوادث پدید آمده تابع وحی بوده و از راه تفکر شخصی و رأی بیان نکرده است، آیاتی از قرآن است که در این زمینه دلالت دارد و در اینجا به ذکر یک نمونه اکتفا می کنیم.

خداوند می فرماید:

و ما یَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ یُّوحَىٰ (نجم: ۳-۴)؛ پیامبر هرگز به دلخواه خود سخن نمی گوید و برزبانش جاری نمی شود مگر آنچه خداوند به وی وحی کرده است.

جلال الدین سیوطی نقل کرده است؛ هنگامی که رسول خدا | در خانه های اطراف مسجد را بست و فقط در خانه علی × را باز گذاشت، این امر بر مسلمانان سنگین آمد و لب به گلایه گشودند. پیامبر | متوجه شد و همه را در مسجد جمع کرد و فرمود:

ایها الناس ما أنا سددها و لا أنا فتحتها و لا أنا اخرجتكم و اسكنته، ثم قرأ «و ما ينطق عن الهوى»؛ ای مردم، من شخصاً درها را نبستم و نگشودم و من شما را از مسجد بیرون نکردم و علی را ساکن نمودم. این وحی و فرمان خداوند بود پس از آن آیه فوق را خواند (سیوطی الدر المنتور: ۶/ ۱۵۵؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه: ۲۲/ ۴۸۱).

غرناطی در ذیل تفسیر آیه مورد نظر می‌نویسد:

و ما ينطق: ای الرسول علیه الصلاة السلام عن الهوى: ای عن هوا نفسه و رأيه (غرناطی، البحر المحيط: ۸/ ۲۲۲)؛ پیامبر گرامی اسلام | از روی هوای نفس و تفکر شخصی و اجتهاد، سخن نمی‌گوید، بلکه آنچه می‌گوید وحی است. ابن کثیر دمشقی گفته است: «و ما ينطق عن الهوى» ما يقول قولاً عن هوا و غرض ای انما يقول ما أمر به يبلغه الى الناس كاملاً موفوراً من غير زيادة و لا نقصان» وی در ذیل همین آیه نقل کرده است که عبدالله بن عمر گفت: من هر آنچه را از رسول خدا | می‌شنیدم می‌نوشتیم و بعضی از (قریش) به من گفتند: سخنان پیامبر | وحی نیست، زیرا او نیز مثل ما است و در حال غضب سخن می‌گوید. لذا پس از آن از حفظ و نوشتن کلمات پیامبر | دست کشیدم و جریان را به محضر پیامبر | عرض کردم. رسول خدا | فرمود: «اكتب هو الذي نفسي بيده ما خرج مني الا الحق» (ابن کثیر دمشقی، تفسیر القرآن العظیم: ۷-۸/ ۳۴۰)؛ بنویس، به خدا قسم چیزی جز حق نمی‌گویم.»

قرطبی در مورد آیه مورد بحث چنین می‌نگارد:

ما يخرج نطقه عن رأيه انما هو يوحى من الله عز وجل و فيها ايضاً دلالة على ان السنة كالوحي المنزل في العمل (قرطبی، الجامع الاحكام القرآن: ۱۷-۱۸/ ۵۷)؛ سخنان پیامبر | از روی میل و اجتهاد شخصی نیست، بلکه وحی است که از جانب پروردگار جهان فرود می‌آید. سنت در حجیت و اعتبار همانند وحی است.

بنابراین، همه احکام و سننی که از پیامبر خدا | بیان شده و به ما رسیده است، جز وحی و فرمان خداوند چیزی دیگری نیست؛ زیرا ضمیر «هو» در آیه به نطق بازگشت دارد و آن بزرگوار حکمی را بر اساس تفکر و اندیشه شخصی صادر نکرده‌اند.

نتیجه

با توجه به قرآن و روایات و نظریات فقیهان و مفسران که ما گوشه‌ای از آن را در این تحقیق آوردیم، به خوبی روشن می‌شود که رسول خدا | در مقام دریافت وحی و ابلاغ و تبیین آن برای مردم و بیان احکام نسبت به حوادث پیش آمده، تابع فرمان خداوند بوده و هرگز دست به اجتهاد نزده است.

هر آنچه مورد نیاز بشر در همه زمینه‌ها بوده، خداوند یا از راه وحی و یا از طریق سنت بر قلب مبارکش القا کرده و آن جناب به مردم رسانده است. پیامبری که خداوند بدون واسطه به او علم آموخت و جهان هستی در حیطه علمی او قرار دارد، چگونه ممکن است که علم قطعی را کنار گذارد و بر اساس گمان و قیاس حکم صادر نماید! این خود

یک نوع اغرای به جهل بوده و ساحت مولای حکیم از ارسال چنین رسولی مبرا و منزّه است.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغة، با ترجمه محمد دشتی.
۳. ابن حاجب، جمال الدین ابی عمرو عثمان بن عمر بن ابی بکر المقرئ النحوی المالکی، منتهی الوصول و الأمل فی علمی الاصول و الجدل، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.
۴. ابن حزم ظاهری، محمد بن علی بن احمد، الاحکام فی الاصول الاحکام، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵. ابن فارس، احمد، معجم المقائیس اللغة، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۶. ابن قیم جوزیه، شمس الدین، اعلام الموقعین عن رب العالمین، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۷ق.
۷. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالاندلس، بی تا.
۸. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارالفکر، هشتم، ۱۴۲۴ق.
۹. ابی داود، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، بیروت، داراحیاء السنه النبویه، بی تا.
۱۰. احسائی، محمد بن علی، عوالی اللئالی، قم، مطبعة الشهداء، ۱۴۰۳ق.
۱۱. احمد بن حنبل، المسند، بیروت، دارصادر، بی تا.
۱۲. اسمندی، محمد بن عبدالحمید، بذل النظر فی الاصول، قاهره، مکتبه دارالتراث، ۱۴۱۲ق.
۱۳. سنوی، جلال الدین عبدالرحیم، زوائد الاصول علی منهاج الوصول الی علم الاصول، صنعاء، مکتبه الجبل الجدید، ۱۴۱۳ق.
۱۴. اشتیاردی، حسین، تنقیح الاصول، قم، مؤسسه تنظیم نشر آثار امام، ۱۴۱۹ق.
۱۵. آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۶. اصفهانی راغب، مفردات فی الفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۶ق.
۱۷. اصفهانی، شمس الدین ابوتنا محمد بن احمد، شرح مختصر ابن حاجب، جده، دارالمدينه، ۱۴۰۶ق.
۱۸. آغابزرگ تهرانی، محمد محسن، تاریخ حصر الاجتهاد، تحقیق: محمد علی انصاری، قم، مطبعة النخام، ۱۴۰۱ق.
۱۹. آمدی، ابی الحسن علی بن ابی علی، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.
۲۰. امیرشاه، محمد امین، تیسیر التحریر، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۲۱. انصاری، محمد بن نظام الدین، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت فی اصول الفقه، بیروت، دارالفکر، بی تا.

- ٢٢.بخارى، محمد بن اسماعيل، صحيح البخارى بشرح الكرماني، بيروت، داراحياء التراث العربى، دوم، ١٤٠١ق.
- ٢٣.بدخشى، محمد بن الحسن، مناهيج الاصول، بيروت، دارالكتب العلمية، بى تا.
- ٢٤.بغوى، حسين بن مسعود، معالم التنزيل فى التفسير و التأويل، بيروت، دارالفكر، ١٤٢٢ق.
- ٢٥.بيضاوى، عبدالله بن عمر بن محمد، منهاج الوصول الى علم الاصول، دمشق، داردانية، ١٩٨٩.
- ٢٦.ترمذى، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح، بيروت، دارالكتب الاسلامية، ١٤٠٨ق.
- ٢٧.جرجانى، على بن محمد، التعريفات، مغرب، مؤسسة الحشى، ١٤٢٧ق.
- ٢٨.جنتى، محمدابراهيم، ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامى، قم، انتشارات كيهان، ١٣٧٢.
- ٢٩.جوادى آملی، عبدالله، معرفت شناسی در قرآن، قم، نشر اسراء، ١٣٧٨.
- ٣٠.جواهرى، محمدرضا، اجتهاد در عصر ائمه معصومين، قم، بوستان كتاب، ١٣٨١.
- ٣١.جوينى، عبدالمك بن عبدالله بن يوسف، التلخيص، فى اصول الفقه، بيروت، دار البشائر الاسلامية، ١٤١٧ق.
- ٣٢.جوينى، عبدالمك، التلخيص فى اصول الفقه، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٢٤ق.
- ٣٣.حراملى، محمد بن حسن، وسائل الشيعة الى التحصيل الشريعة، بيروت، مؤسسة آل البيت، ١٤١٣ق.
- ٣٤.حكيم، سيد محمدتقى، الاصول العامة للفقه المقارن، قم، مجمع جهانى اهل البيت، ١٤١٨ق.
- ٣٥.حلى، جمال الدين - سن بن يوسف، مبادئ الوصول، الى علم الاصول، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، چاپ سوم، ١٤٠٤ق.
- ٣٦.خراسانى، محمدكاظم، كفاية الاصول، تهران، نشر اسلامية.
- ٣٧.خضرى بك، محمد، اصول الفقه، بيروت، دارالفكر، ١٤٠٩ق.
- ٣٨.خطيب بغدادى، احمد بن على، تاريخ بغداد، مصر، مكتبة النحانى، ١٣٤٩ق.
- ٣٩.خويى، سيد ابوالقاسم، الرأى السديد فى الاجتهاد و التقليد، نجف، مطبعة النعمان، ١٣٨٦ق.
- ٤٠.ذهبى، احمد بن عثمان، ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، بيروت، دار الفكر، ١٣٨٢ق.
- ٤١.رازى محمد بن عمر، تفسيرالكبير، «مفاتيح الغيب» قاهره، المكتبة التوفيقية، بى تا.
- ٤٢.رازى، محمد بن عمر، المحصول فى علم الاصول، بيروت، مؤسسة الرسالة، دوم، ١٤١٢ق.
- ٤٣.زرکشى، محمد بن عبدالله، البحر المحيط فى اصول الفقه، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٢١ق.
- ٤٤.زمخشرى، محمود بن عمر، اساس البلاغة، بيروت، دارالفكر، ١٤٢٠ق.
- ٤٥.سرخسى، ابى بكر محمد بن احمد، اصول السرخى، بيروت، دارالمعرفة، بى تا.

٤٦. سعیدی روشن، محمدباقر، تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، قم، مؤسسه فرهنگی اندیشه، ١٣٧٥.
٤٧. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدرالمثور فی التفسیر المأثور، بیروت، دارالکتب العلمیة، ١٤٢١ق.
٤٨. شافعی، محمد بن احمد، شرح الوراقات فی علم الاصول الفقه، بیروت، مکتبة العصرية، ١٤٢٨ق.
٤٩. شافعی، محمد بن ادريس، الام، بیروت، دارالکتب العلمیة، ١٤٢٣ق.
٥٠. شریف العمری، نادیة، اجتهاد الرسول، بیروت، مؤسسه الرساله، ١٤٠١ق.
٥١. شهید صدر، سید محمدباقر، دروس فی علم الاصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١٥ق.
٥٢. المصر صری حنبلی، سلیمان بن عبدالقوی الطوفی، البلبل فی اصول الفقه، وهو مختصر الروضة الناظر الموفق بن قدامة، بیروت، عالم الکتب، ١٤٢٠ق.
٥٣. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیة، پنجم، ١٣٢٧.
٥٤. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی، دوم، ١٤٢٥ق.
٥٥. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، بیروت، داراحیاء التراث العربی، دوم، ١٤٠٣ق.
٥٦. طوسی، محمد بن حسن، العدة فی اصول الفقه، قم، ستاره، ١٤١٧ق.
٥٧. عاملی، محمد بن حسین، زبدة الاصول، قم، نشر مرصاد، ١٣٨١.
٥٨. عسکری، سید مرتضی، معالم المدرستین، قم، المجمع العلمی الاسلامی، پنجم، ١٤١٣ق.
٥٩. علاءالدین، عبدالعزیز بن احمد، كشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزودی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ١٤١٨.
٦٠. عمید زنجانی، عباس علی، درآمدی بر حقوق اسلامی تطبیقی، تهران، نشر میزان، ١٣٨٢.
٦١. غرناطی، محمد بن یوسف، البحر المحیط، بیروت، دارالکتب العلمیة، ١٤٢٢ق.
٦٢. غزالی، محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول، بیروت، مؤسسه الرساله، ١٤١٧ق.
٦٣. فاضل تونی، عبدالله بن محمد، الوافیة فی اصول الفقه، قم، مجمع الافکر الاسلامی، ١٤١٥ق.
٦٤. فضلی، عبدالهادی، تاریخ التشريع الاسلامی، قم، دارالکتب الاسلامی، ١٤٢٧ق.
٦٥. قربانی لاهیجی، زین العابدین، آیات الاحکام، قم، نشر سایه، دوم، ١٣٨٠.
٦٦. قرشی، علی اکبر، قاموس القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیة، نهم، ١٣٨١.
٦٧. قرطبی، محمد بن احمد الانصاری، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیة، ١٤٢٠ق.
٦٨. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، بیروت، دارالتعارف، چهارم، ١٤٠١ق.
٦٩. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، دوم، ١٤٠٣ق.

۷۰. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن الحسن الهزلی، معارج الاصول، قم، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۳ق.
۷۱. مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، پنجم، ۱۳۷۲.
۷۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، قم، صدرا، هفتم، ۱۳۸۲.
۷۳. مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، پنجم، ۱۳۷۷.
۷۴. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بیست دوم، ۱۳۸۲.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت، دارالجیل، ۱۴۲۶ق.