

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهارم، شماره پیاپی ۸۱/۱،
پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۷۳-۳۵

دو جریان اخباریه و سلفیه در مواجهه با عقلانیت تشریحی*

محسن جهانگیری^۱

دانش آموخته دوره دکتری، دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر حسین ناصری مقدم

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

Email: Naseri ۱۹۶۲ @ ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

تاریخ فقه اسلامی شاهد شکل‌گیری دو جریان به ظاهر هم‌سو و مشابه - هر چند در دو مقطع زمانی و با جلوه‌های متفاوت - بوده است. یک جریان، جنبش اخباریه در مکتب امامیه است که با رویکردی تازه در باب شریعت‌ورزی، ضمن نفی اجتهاد، عقل را در رسیدن به احکام شرعی، ناتوان می‌شمارد.

جریان دوم سلفیه است که در میان اهل سنت، اگر چه در اساس یک جریان اعتقادی است و صرفاً یک حرکت فقهی نیست، اما در عرصه فقه و شریعت نیز نگاههای ویژه‌ای دارد که تا حدود زیادی مشابه دیدگاه‌های اخباریه است.

ژرف‌اندیشی در آموزه‌ها، رویکردهای کلان و متدولوژی این دو جریان مهم اصول‌گرا، وجود مشکلات‌ها و احیاناً تأثیر و تأثرهایی را میان آنها آشکار می‌سازد.

مواجهه این دو جریان با فرآیند اجتهاد، نفی عقلانیت در ساحت احکام، غیرموجه دانستن استدلال‌ها و براهین عقلی در فهم شریعت و تکیه‌ی کامل بر روایات، از مهم‌ترین مواردی است که میان آن دو به نوعی همگن و متجانس می‌نماید.

در این پژوهش، تلاش شده است تا گوشه‌هایی از مشابهت‌هایی این دو جریان، به ویژه در نوع نگاهی که به عقل دارند، مورد تأمل و بررسی قرار گیرد.

کلید واژه‌ها: اخباریه، سلفیه، اصول‌گرایی، اجتهاد، عقل، فقه، شریعت، احکام.

*. تاریخ وصول: ۱۳۸۵/۵/۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۵/۱۱/۷.
۱. نویسنده مسؤول (این مقاله مستخرج از رساله دکتری نویسنده است).

درآمد

از نظر تاریخی، پس از ظهور اسلام، دو جریان عقل‌گرا و نقل‌گرا همیشه در برابر هم صف‌آرایی کرده‌اند.^۱ این تقابل هم در میان خاصه و هم عامه دیده می‌شود و البته یکی از مظاهر و جلوه‌گاه‌های بارز آن، ساخت فقه بوده‌است. این دو گرایش را از همان سده‌های نخست در میان فقیهان مسلمان - اعم از شیعی و سنی - می‌توان رصد کرد، هرچند در بسیاری از جهات تفاوت‌های مهمی نیز باهم داشته‌اند.

تاکنون در باره‌ی دیدگاه‌های محدثان قدیم و اخباریان جدید در امامیه و نیز در ارتباط با اهل حدیث و سلفیه در اهل سنت، سخن بسیار رفته‌است اما کمتر دیده شده که از جهت تطبیقی و مقارنه‌ای، میان این دو جریان در بستر فقهی‌اش، تلاش در خوری صورت پذیرد. در این قلمرو، همواره دو پرسش مطرح بوده‌است:

اولاً آیا به طور جدی، میان آموزه‌های فقهی و نوع نگاه آنان به مقوله‌ی احکام شرعی، به ویژه ایستارشان در برابر عقل تشریحی، تشابه و هم‌گرایی وجود دارد یا آن که این نسبت، یک شهرت بدون اصل است؟

ثانیاً آیا تشابه آموزه‌ها و همگنی انگاره‌های دو مکتب در مواجهه‌ی با عقلانیت تشریحی (برفرض ثبوت)، امری کاملاً تصادفی و اتفاقی بوده‌است یا می‌توان آن را یک هم‌سویی تاریخی و معلول یک رشته جریانات، چه در حوزه‌ی اندیشه و چه در بستر عمل، تلقی کرد؟

در این نوشتار به بخش نخست پرداخته شده‌است، یعنی اثبات تشابه و هم‌گرایی

۱. در خور توجه آن که این دونوع نگره را در دیگر ادیان و آیین‌ها نیز می‌توان دید، به طورمثال در دین مسیح (ع) یک نوع آخباری‌گری (به معنای لغوی آن) وجود دارد که به ظواهرالفاظ تکیه می‌کند و مجاز و تمثیل واسطوره راردمی‌کند. آن‌ها احکام دین و اصول اعتقادی‌شان را از ظواهر کتاب مقدس می‌گیرند. مثلاً در کتاب مقدس نوشته شده است که خداوند، جهان رادرشش روز خلق کرد؛ علم جدید می‌گوید شش روز یعنی شش دوره‌ی خیلی طولانی. ولی بنیادگرایان مسیحی می‌گویند شش روز یعنی شش ۲۴ ساعت. یعنی روز رابه همان معنای عرفی می‌گیرند. آنان می‌گویند مامی توانیم غمر زمین راحساب کنیم که پنج هزار سال است. اما آن‌ها که به علم جدید توجه دارند، استخوان‌های دایناسورها را نشان می‌دهند که از چندین میلیون سال پیش زیر زمین بوده است، ولی بنیادگرایان می‌گویند خداوند، زمین راباهمین دایناسورهای زیر خاک آفرید (لگنهاوزن/۱۸).

پُردامنه و معنادار در نگرشِ فقهیِ اخباریان و سلفیان به ویژه در برابر عقل‌ورزی در حوزه‌ی احکام.

درفقه امامیه، پس از آغاز غیبت صغری (۲۶۰هـ.ق) که اجتهاد شیعی شکل می‌گیرد، تا اواخر قرن چهارم، دوگرایش اساسی در دو حوزه فقهی شیعه رایج است: نخست، نقل‌گرایان و اهل حدیث بودند که همّت خود را صرف گردآوری احادیث ائمه (ع) از اصول نخستین کردند و اساساً اندیشه‌های فقهی آنان برنصوص استوار بود. هواداران این مکتب عموماً با اجتهاد به مثابه‌ی یک فرآیند فکری مبتنی بر استنباطات عقلانی، میانه‌ای نداشتند و حتی استدلال‌های عقلی متکلمان را که برای تحکیم مبانی مذهب به کار می‌رفت محکوم می‌کردند (ابن بابویه، اعتقادات صدوق، ۲۲ - ۲۱).

چهره‌های سرشناسی چون ابوالقاسم سعدبن عبدالله (۳۰۱)، محمدبن یعقوب کلینی (۳۲۹)، محمدبن حسن الولید (۳۴۳) و شیخ صدوق (۳۸۱) در میان اهل حدیث به چشم می‌خورد. مرکز اصلی آنان قم و ری بود (ر. ک به: مدرّسی طباطبائی، ۴۵ - ۴۸، گرجی، ۱۳۶ - ۱۲۴).

جالب آن که این گرایش، درست پس از نهضت اهل حدیث در میان اهل سنت اتفاق می‌افتد و جالب تر آن که ابن حنبل (۲۴۱) نیز همانند محدثان شیعی، حتی از آن قسم کلامی که در دفاع از دین به کار رود نیز نهی می‌کند. (ابن جوزی، مناقب إحمد، ۱۵۶)

دسته دوم، عقل‌گرایان یا همان مجتهدان بودند که هم‌زمان با استیلای محدثان بر محیط علمی شیعه در آغاز با پیش‌گامی دوفقیه نامدار یعنی حسن بن عقیل عمّانی (۳۲۹) و محمدبن جنید کاتب اسکافی (۳۸۱) سربرآوردند و بعداً با پیدایش شماری از متکلمان نیرومند شیعی مانند شیخ مفید (۴۱۳)، سید مرتضی (۴۳۶) و شیخ طوسی (۴۶۰) ضمن تکیه بر شیوه استدلال عقلی، بساط نقل‌گرایان را تا حدود زیادی برچیدند.

تا آن که بر اثر بروز پاره‌های مسائل، دوباره موج دوم محدثان در چهره‌ی اخباریه، اما با قامتی استوارتر و انسجامی فزون تر سربرافراشتند.

مشابه همین رُخداد در میان اهل سنت اتفاق می افتد، چراکه نهضت اهل حدیث که در آغاز توسط ابن حنبل برپاشده بود بعدها به وسیله ابن تیمیه احیا گردید و مشابه همان برخوردهایی که توسط عقل‌گرایان با این جریان‌های سنت‌گرا در فقه شیعی صورت گرفته بود، در فقه اهل سنت صورت پذیرفت و بارها تکرار شد تا به امروز رسید.

تاکنون در نوشته‌های اندیشمندان دو مکتب - امامیه و اهل سنت - در تحلیل جریان‌های سنت‌گرا و مخالف حضور عقل در استنباط احکام، سخن بسیار رفته است اما کم‌تر دیده شده است که در یک جا و در کنار هم، دو گرایش عقل‌ستیز شیعی و سنتی، مورد واکاوی و مطالعه قرار گیرند. نوشته‌ی حاضر، در صدد برآوردن این نیاز است.

این مطالعه‌ی تطبیقی، افزون بر آشکار کردن نقاط تشابه و تمایز دو جریان و میزان وام‌گیری‌شان از هم، فقه پژوهان معاصر را در چگونگی مواجهه‌ی صحیح با آن‌ها و بنیان نهادن یک فقه کارآمد خردگرا، یاری خواهد کرد.

امروز در شرایطی که منازعه‌ی سنت و تجدّد از یک سو و چالش‌های درونی سنت‌گرایان از دیگر سو در جهان اسلام چه در ساخت اندیشه و چه در حوزه رفتار فردی و اجتماعی، تأثیرات انکارناپذیری گذاشته است، بیش از هر زمان، ضرورت پی افکندن این گونه مباحث بنیادین، احساس می‌شود.

تعریف و چکیده آراء اخباریه

اخباریه در ادوار فقه امامیه، اصطلاحاً مسلکی است سنت‌گرا که راه رسیدن به احکام را بیش از هر چیز در اخبار برجسته و پررنگ می‌سازد. پیروان اخباریه را «اخباریان» نامیده‌اند.

شاید کهن‌ترین عبارتی که از اخباریه به عنوان یک فرقه‌ی مستقل در میان امامیه

نام می‌برد از شهرستانی است که می‌گوید:

«اخباریه فرقه‌ای از امامیه‌اند. آن‌ها سلفی هستند» (۱۶۵/۱).

درباره سبب نامگذاری آنان به اخباریه، یکی از محققان در عبارتی از شیخ انصاری، نقل می‌کند که یکی از دو سبب باعث شده تا آنان را به این نام بخوانند:

الف) آنان به همه اقسام خبر از صحیح و حسن و موثق و ضعیف آگاهی دارند و به خلاف مجتهدان، میان اخبار تفاوتی نمی‌گذارند.

ب) اخباریان از آن‌جا که سه دلیل از ادله‌ی چهارگانه - یعنی کتاب، اجماع و عقل - را انکار می‌کنند و تنها دلیل معتبر را اخبار می‌دانند به این نام خوانده شده‌اند (غلامرضا قمی، مبحث حجیت قطع).

به هر روی می‌توان مهم‌ترین دیدگاه‌های اخباریان را در چند امر خلاصه کرد:

۱. دانش اصول، اصالت ندارد و در دوران پس از ائمه به وجود آمده و اساساً با پیروی از اصول و قواعد اهل سنت تأسیس گردید (صدر، *المعالم الجدیدة*، ۷۷ - ۸۴).

۲. آنان اجتهاد و تقلید مصطلح را به شدت انکار می‌کنند و شیوه‌ی اجتهادی اصولیان را مورد حمله قرار می‌دهند (استرآبادی، ۵۶).

۳. از نگاه اخباریان، دلیل عقل در طریق استنباط، ناکارآمد به شمار می‌آید (استرآبادی، ۱۴۱ - ۱۴۲).

۴. اخباریان ضمن نفی حجیت ظواهر قرآن برای غیر معصومان، دلیل اجماع و دانش رجال را نیز غیرسودمند می‌دانند (بحرانی، *الدرة النجفیه*، ۱۷۱؛ استرآبادی، ۱۷، ۴۶، ۱۱۲).

آنچه گذشت نقاط اصلی اندیشه اخباریه است و گرنه برخی از محققان، تمایزات فکری آنان با اصولیان را تا بیش از هشتاد فرق برشمرده‌اند (کاشف‌الغطاء، ۱ - ۱۲۵).

پیشینه‌ی اخباریه

جنبش اخباریه در معنای امروزی آن، مولود تلاش‌های محدث استرآبادی (۱۰۳۶) در قرن یازدهم هجری است، اما معمولاً سه مرحله را در سیر تاریخی اخباریه ذکر می‌کنند:

مرحله اول: فقیهان صدر اول یا همان محدثان هستند. در واقع، این نسبت را اخباریان مرحله دوم به آنان داده‌اند. استرآبادی آنان را اخباری می‌خواند:

«وَ عِنْدَ قُدَمَاءِ أَصْحَابِنَا الْأَخْبَارِيِّينَ (قُدُّسٌ أَرَوَّاحُهُمْ) كَالشَّيْخِينِ الْأَعْلَمِينَ الصَّدُوقِيِّينَ وَ الْإِمَامِ ثِقَّةِ الْإِسْلَامِ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبِ الْكَلِينِيِّ...» (ص ۴۰)

در نقد این تسمیه باید گفت، اگر منظور آن است که فقیهان شیعه‌ی سده‌های سوم و چهارم مانند صدوق و کلینی، در مواجهه و بیان احکام، دارای روشی متفاوت نسبت به مجتهدان پسین مانند شیخ طوسی بوده‌اند، سخن درستی است چرا که آنان مهم‌ترین وظیفه‌ی خود را، گردآوری معارف و علوم اهل عصمت (ع) و حفظ آن از نابودی می‌دانستند و هنوز تأمل و دقت‌های موشکافانه در منابع اولیه، آغاز نشده بود، اما اگر مدعای استرآبادی، هم‌آوایی و هم‌گرایی کامل میان آراء محدثان اولیه با اخباریان میانه باشد، سخن درستی نیست، زیرا مسلم است که نمی‌توان محدثان پیشین را به معنای جدید «اخباری» دانست.

«این که محدث استرآبادی و پیروانش مدعی‌اند که اینان (محدثان سلف) یا لااقل دسته‌ای از اینان، اخباری محسوب می‌شوند و به همان راهی که او آن را اختراع کرده و رواج داده است رفته‌اند، نادرست است» (کاظمی، ۲۰۷).

مرحله دوم (میانی): این مرحله همان‌گونه که گفته شد با محدث استرآبادی آغاز می‌گردد و به قول مظفر، اینان «اخباریان جدید» اند (مقدمه جامع السعادات، ۱).

عاملی نیز اخباریه را به محدث استرآبادی انتساب می‌دهد و چنین می‌گوید: «پس از وفات صاحب معالم (۱۰۱۱هـ) حرکتی اخباری ضد دانش اصول می‌گیرد

که رهبر آن میرزا محمدامین استرآبادی است. او و هوادارانش به شدت بر دانش اصول و اجتهاد تاخت و عمل کردن به روایات و احادیث را در استنباط احکام شرعی کافی دانست. . . و از این جا بود که مذهب اخباریان در مقابل اصولیان، در صف علمای ما به وجود آمد «*قواعد استنباط الاحکام* ۳۳/۱».

مرحله سوم: جریان اخباریه در این دوران با تکیه بر اعتدال و پرهیز از تندروی، به رهبری محدث بحرانی (۱۱۸۶هـ) آغاز می شود. او در ضمن آن که سعی می کند راه میانه‌ای را در چالش اخباریان و اصولیان در پیش گیرد و از شدت حملات و بدگویی اخباریان نسبت به اصولیان بکاهد، در صدد کم کردن نقاط اختلاف میان آنان و برگرداندن آن به یک نوع نزاع لفظی نیز برمی آید. او که در آغاز خود از هواداران جدی مکتب اخباریه بود و بارها با مجتهدان معاصرش به مباحثه و مناظره پرداخته بود، پس از چندی، ادامه این مباحثات و مجادلات را به مصلحت ندانست و به سه دلیل، خواستار چشم پوشی از آن شد:

الف) این منازعه باعث ضربه زدن به عالمان هر دو طرف گردیده است.

ب) عمده تفاوت‌هایی که میان اخباریان و اصولیان ذکر می شود، واقعی نیست و قابل توافق است.

ج) در عصر اول فقه تعداد فراوانی از محدثان و اصولیان وجود داشتند با آن که چنین اختلافی میان آنان وجود نداشت و هیچ کدام چنین طعن و کاستی‌هایی را به دیگری نسبت نمی دادند (*الحدائق الناضرة*، ۱۶۷/۱۲-۱۷۰).

این اظهار نظر بحرانی گویای نگرش و روش ایشان در مواجهه با این چالش است. گرچه نظر ایشان درباره لفظی بودن نزاع اخباریان و اصولیان قابل مناقشه است (ر.ک: حرّ عاملی، *الفوائد الطوسیة*، فایده ۹۲؛ کاشف الغطاء، ۱/۱۲۵).

پیدایش اخباریه

نظریات متنوعی درباره منشاء پیدایش اخباریه (جریان محدث استرآبادی به بعد)

مطرح شده است که بعضاً چندان هم درست به نظر نمی‌آیند. به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) سیاست شاهان صفوی که برای کاستن از نفوذ مجتهدان، به تقویت اخباریان پرداختند. (اسلامی، ۳۲۴) در نقد این ادعا باید گفت که در دربار صفویان، برخی از چهره‌های سرشناس مجتهدان نیز حضوری مؤثر داشتند و آن دسته از اخباریانی هم که از حمایت دربار برخوردار بودند، جزو نهضت اخباریه‌ی تندرو به شمار نمی‌آیند.

ب) وام‌گرفتن فکری نهضت اخباریه از جنبش ضد عقل و فلسفه در اروپا. (ر. اصول فقه در آثار شهید مطهری، به نقل از آیت الله بروجردی) در صفحات آینده گفته می‌شود که این ادعا، هم از منظر انطباق تاریخی و هم از جهت تطابق آراء و تفکرات این دو جریان، ناصواب می‌نماید.

ج) تلاش‌های برخی از فقیهان بزرگ مانند شهید ثانی و محقق اردبیلی که در جهت نفی تقلید از گذشتگان به انجام رساندند (مدرسی طباطبایی/مقدمه‌ی زمین در فقه اسلامی). این ایده نیز به نظر ناتمام می‌رسد چرا که اولاً گشوده شدن باب نقادی علمی و قداست‌زدایی منطقی از حوزه‌ی تفکر، با شالوده‌ی فکری اخباریه، ناسازگار است، و ثانیاً در فضای باز علمی و بستر بحث و مناظره، انتصار و تفوق از آن اصولیان و مجتهدان بود چنان که تلاش‌های وحید بهبهانی این حقیقت را اثبات می‌کند.

د) حیات دوباره‌ی گرایش نقل‌گرا در برابر گرایش عقل‌گرا در میان عالمان امامی. (اسلامی، ۳۲۷) بعداً در این خصوص، بیشتر سخن خواهیم گفت.

ه) تأثیر پذیرفتن محدث استرآبادی از اندیشه‌های سلفیان حجاز به واسطه آن که مدتی در آن‌جا ساکن بود (علی جابری، ۲۸۴).

بررسی تفصیلی این اسباب مجال دیگری می‌طلبد و دور از واقعیت نیست اگر برای هر یک از این عوامل، سهمی را در تکون اخباریه در نظر بگیریم. در این میان،

وجود نقاط تقارب و مشاکلت میان آموزه‌ها و زیرساخت‌های بینش اخباریه با مذهب سلفیه که در پی خواهد آمد، بسیار شگفت‌آور و درخور تأمل است و این مسأله، نظریه‌ای را که قائل است اخباریه از سلفیان حجاز تأثر پذیرفته‌اند تا حدودی تقویت می‌کند.

تعریف (لغوی و اصطلاحی) و چکیده‌ی باورهای سلفیه

در باب سلفیه، ما با دو عنوان روبه‌رویم، سلف و سلفی (وسلفیه)، و آنچه که در این نوشتار محل کلام است شکل منسوب آن است، همان که در تعریفش می‌توان گفت: سلفیه در میان اهل سنت، یک رویکرد فکری سنت‌گرا است که بر ایمان خالص به آنچه در کتاب و سنت است تأکید می‌ورزد.

واژه‌ی سلفیه و سلفی، منسوب به سلف است و معنای لغوی سلف، کسانی‌اند که از نظر زمانی پیشی جسته‌اند (فیروزآبادی، ۱۵۳/۳).

در قرآن کریم نیز آمده است:

«فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ» (زخرف/۵۶)

طبرسی در تفسیر آن می‌گوید:

«یعنی ایشان را به پیشوازی آتش فرستادیم و برای دیگران مایه‌ی عبرت قرار

دادیم» (۸۸/۹).

البته زبیدی دو معنای دیگر هم بر سلف افزوده است:

الف) هر عمل شایسته یا ناشایستی که پیش فرستی.

ب) پدران تو که پیش از تو در سن و فضل بوده‌اند (۱۴۳/۶).

همان‌گونه که دیده می‌شود واژه‌ی سلف، آن‌گاه که در باره‌ی صدر اوّل به کار

می‌رود، دارای بار مثبت نیز هست.

ابن‌اثیر گوید: «صدر اوّل از تابعین، سلف صالح نامیده شده‌اند» (۳۹۰/۲).

اما واژه‌ی سلفی به معنای کسی است که منسوب به سلف است و از نظر

اصطلاحی، به آنانی که ادعای پیروی از سلف صالح می‌کنند، سلفی و به مکتب آنان، سلفیه گفته شده است چرا که آنان بر این باورند که با فاصله گرفتن از سرچشمه‌ی وحی، بدعت‌ها فزونی گرفته و حقیقت در محاق فرورفته است، از این رو باید به راه و روش گذشتگان پاک کردار بازگشت.

«زمانی که مردم از وحی و پیامبر (ص) فاصله زمانی گرفتند، شباهت‌ورزی به سلف صالح، گونه‌ای پیروی از سنت نبوی (ص) به شمار آمد و اینان سلفیه خوانده شدند. زان‌پس زندگی ایشان وقف بر احیای سنت و نابودی بدعت شد. آنان نسبت به آزارهایی که از ناحیه مردم به آنها می‌رسید، باکی نداشتند و این روش را مایه شرافت خود می‌دانستند» (صُبْحی صالح، ۸ - ۹).

البته مستند اصلی سلفیه در این رویکرد، نصوص قرآنی است که بر اتباع سلف صالح تأکید ورزیده است (بنگرید به: بقره/۳۸، ۱۲۰؛ آل عمران/۲۰، ۵۳، ۵۵؛ نساء/۲۶؛ یونس/۱۰۹؛ اعراف/۲۶، ۱۵۸، ۲۰۳؛ طه/۱۶، ۴۷، ۱۲۳، ۱۳۴؛ احزاب/۲، ۶۲؛ فاطر/۴۳؛ قصص/۵۰؛ مؤمنون/۷۱؛ یوسف/۱۰۸).

پیشینه‌ی سلفیه

هرچند سلفیه خود، ادوار و مراحل تاریخی مختلفی دارد که پیدایش هر کدام باید به طور جداگانه و مستقل مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد، اما همان‌گونه که در توجیه جریان اخباریه گفته شد، رویارویی همیشگی میان عقل‌گرایان و نقل‌گرایان از همان آغاز وجود داشت و با فاصله‌گرفتن از عصر بعثت، بر شدت آن افزوده می‌شد. در حقیقت، جنبش سلفیه یک نوع عکس‌العمل طبیعی در برابر دو عامل دوری از عصر تشریح و هجوم اندیشه‌های بیرونی و تعقل‌ورزی‌ها بود و هر گاه در تاریخ اسلامی کفه‌ی ترازو به طرف عقل‌گرایی، سنگینی کرده است، تولد گونه‌ای از سلفیه را شاهد بوده‌ایم.

«مبارزه‌ی فکری در اسلام، میان دو نگرش اهل سلف و معتزله بوده است و این مبارزه میان نص‌گرایان و خرد‌ورزان، همیشگی است. مبارزه میان آنان که می‌گویند:

دین متنی است که اسباب نزول و لغت و روایت آن را تفسیر می‌کند و آنانی که بر این باورند که: دین، متنی است که عقل آن را تفسیر می‌کند و توضیح می‌دهد. از این رو، نظر سنت‌گرایان (سلفیان) آن است که همواره عقل باید در برابر نصّ سر تعظیم فرود آورد، به ویژه در مباحث ماورای طبیعی» (محمود، ۱۲۰ - ۱۱۹).

مراحل فکر سلفی

برای اندیشه سلفی در جهان سنت، سه مرحله قابل ترسیم است:

الف) دوران پیدایش مذاهب (قرن دوم تا چهارم)

با رواج و نفوذ افکار مدرسه‌ی رأی در عراق که عمدتاً توسط ابوحنیفه (۱۵۰) صورت گرفت، گروهی به نام اهل حدیث پیدا شدند که او را ردّ و حتّی تکفیر کردند؛ زیرا مکتب ابوحنیفه، مکتبی رأی‌گرا بود و بر قاعده‌ی تبدّل احکام در هر زمان تأکید می‌ورزید، قاعده‌ای که به هر حال، از اهمیّت نصوص و احادیث می‌کاست و با سخن پیامبر (ص) (حَلَالٌ مُّحَمَّدٌ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، مجلسی، ۳۵/۴۷ و مولی صالح مازندرانی، ۶۲/۱) در تعارض بود. او به عقل، یک گونه تسلط تشریحی بخشیده بود که اهل حدیث از آن ابا داشتند. آنان همچنین به قیاس و استحسانی که مورد عمل ابوحنیفه بود طعن می‌زدند و آن‌ها را مخرب دین می‌شمردند. مدرسه‌ی اهل حدیث ضمن التزام کامل به نصّ، در حفظ و تکثیر روایات، اهتمام ویژه‌ای داشتند و امر دین را به قیاس و نظر و استحسان و نمی‌گذاشتند و به کتابهای فلاسفه پیشین و متکلمان پسین، اعتماد نداشتند و تأویل قرآن با رأی را و نهادند. ملتزمان به این مدرسه که پایگاه اصلی‌اش حجاز و مدینه بود به حس‌گراهای آشکار (الحسیّة الواضحة) شناخته می‌شدند، زیرا بر چیزهایی که از طریق شنیدن یا مشاهده از پیامبر (ص) وارد شده بود تکیه می‌کردند. نزد اهل حدیث، اساس یقین، سنتی بود که به عصر رسالت مرتبط بود. پیروان این مدرسه، هر پرسشی را با اخبار پاسخ می‌دادند، نه آن‌که در عللش اندیشه کنند. شریح قاضی (۷۸)، شعبی (۱۰۴)،

ابن سیرین (۱۱۰)، شعبه الحجّاج (۱۰۶)، خالد بن مهران (۱۴۱) از این گروه‌اند.

احمد بن حنبل (۲۴۱)

این مرحله با ظهور ابن حنبل به اوج می‌رسد. او با بازگشت به منابع اصلی در صدر اول، یعنی کتاب و سنت، مجلس درسش را تنها به حدیث اختصاص داد. او به خبر واحد بدون هیچ شرطی عمل می‌کرد و به دنبال تقریب میان کتاب و سنت بود. او همواره می‌گفت:

« نَهْ مَرَا وَ نَهْ مَالِكُ رَا وَ نَهْ سُفْيَانُ ثَوْرِي وَ اَوْزَاعِي رَا تَقْلِيْدُ مَكْنِيْدُ، بَلَكِهْ اَزْ جَايِي كِهْ اَنَانْ (دانش را) گرفته‌اند بگیرید » (جابری، ۹۶).

ابن حنبل، اجماع را با هر مفهومی، وا نهاد و حتی گفت: اگر کسی ادعای اجماع کند، دروغ‌گو است. او همچنین علم کلام و رأی را به شدت انکار کرد و گفت: حدیث ضعیف برای ما از رأی، محبوب‌تر است (ابن حزم، ۹۵/۱).

شغل اصلی فقیهان و محدثان این دوره، تتبع و جستجو در اخبار و مصادر سنت بود. دست‌آورد انبوهی از احادیث در قالب کُتُب صِحاح و مَسَانِيْد، گردآوری شد. پس از ابن حنبل، داود ظاهری (۲۷۰) این حرکت را به نشاط کامل رساند. او بر نگاه عقلانی‌ای که متکلمان و فلاسفه و فقیهان رأی‌گرا داشتند، تاخت.

ب) دوران پس از پیدایش مذاهب (از قرن چهارم به بعد)

دومین موج سَلَفِيَه در جهان سنت در خارج عراق در دو میدان کلامی و تشریحی توسط ابن تیمیه (۷۲۸) و شاگردش ابن قیّم جَوَزِيَه (۷۵۸) در سرزمین مصر و سوریه تبلور یافت. ابن تیمیه از نظر منطق، حنبلی المذهب بود، اما موفّق شد به مرحله سازگاری میان منقول و معقول در حدود روش خود برسد. او با فقیهان و صوفیه (به خاطر اعتقاد به وحدت وجود) درگیر شد. سَلَفِيُون، او را مُحِي السُّنَّة نامیده‌اند.

دوران ابن تیمیه بسیار پیچیده و پر آشوب بود. هجوم مغول، قیام دولت ایلخانی در بغداد و... سبب گردید تا سنت‌گرایان معتقد شوند که این وضع باعث شده تا مردم

به اصول اعتقادی خود کم‌اعتنا شوند و از همین‌رو تلاش اصلی ابن تیمیه عبارت بود از: «زنده‌ساختن آنچه صحابه بر آن بودند، آنان‌که اسلام را به صورت شفاف از منابع اولیه‌اش گرفته بودند» (ابن کثیر، ۲۳۵/۱۴).

راه ابن تیمیه را شاگردش ابن قیم جوزیه (۷۵۸) کامل کرد و سئیوطی (۹۱۱) میان آن و مذهب ابن حنبل، مقارنت ایجاد کرد (جابری، ۱۰۸).

ج) جریان وهابیه در حجاز

سومین موج سلفیه، مکتب وهابیه است که محمد بن عبدالوهاب (۱۲۰۶) از علمای نجد آن را پایه‌گذاری کرد. او نیز بیشتر عقاید خود را از ابن تیمیه و ابن قیم و در مراحل بعد از افرادی مانند ابو محمد بریهاری (عالم حنبلی قرن چهارم) و عبدالله بن محمد عکبری معروف به ابن بطّه (۳۸۷) گرفته است. جدای از آراء و باورهای ابن وهاب در مباحث کلامی و اعتقادی، وی در باب شریعت، همان نظرات ابن تیمیه را تداوم می‌بخشد، یعنی بازگشت به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) و پیروی از راه سلف در فهمیدن آیات و احادیث مربوط به صفات خدا و نرفتن به راه فلاسفه و متکلمان و صوفیه.

هم‌گرایی اخباریه و سلفیه در مواجهه با عقل

۱ - معنای ادراک عقلی در حوزه‌ی تشریحات

این که عقل آدمی، تاچه اندازه می‌تواند در فهم احکام شرعی توانا و سربلند باشد، موضوعی است که از آغازین روزهای جریانات فقهی میان مسلمانان، مطرح بوده است. آنان غالباً، عقل را در حوزه‌ی عقاید به دیده‌ی احترام نگریسته بودند و حتی پذیرش اصل دین را وام‌دار آن می‌دانستند، ولی در باب احکام، رویکردهای متفاوتی اتخاذ کردند. چیزی که در وهله‌ی اوّل در مراجعه‌ی اقوال فقیهان امامی جلب نظر می‌کند تشنّت و ناهمگونی نگاه آنان به موضوع عقل است. گروهی نقش عقل را در حدّ یک ابزار فرو کاستند و دسته‌ای آن را یکی از ارکان اجتهاد به‌شمار آوردند.

نخستین کسی که از عقل، تنها به عنوان یک ابزار در طریق اجتهاد، نام می‌برد، شیخ مفید (۴۱۳) است. او در رساله‌ی التذکرة بأصول الفقه می‌نویسد:

إِنَّ أَصُولَ أَحْكَامِ الشَّرْعِ ثَلَاثَةٌ أَشْيَاءُ كِتَابُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَ سُنَّةُ نَبِيِّهِ (ص) وَأَقْوَالُ الْأَيْمَةِ الطَّاهِرِينَ (ع) مِنْ بَعْدِهِ وَ الطَّرِيقُ الْمَوْصِلَةُ إِلَى عِلْمِ الْمَشْرُوعِ فِي هَذِهِ الْأَصُولِ ثَلَاثَةٌ أَحَدُهَا الْعَقْلُ وَ... وَ الثَّانِي اللِّسَانُ وَ... ثَالِثُهَا الْأَخْبَارُ (۲۸)

از این سخن چنین به نظر می‌رسد که منابع فقه، تنها همان کتاب و سنت اند و عقل، جز رساندن ما به آن منابع اصلی و اصیل، وظیفه‌ای ندارد.

شیخ طوسی (۴۶۰) نیز با آن که از حکم عقل، سخن به میان آورده‌است، ولی به دلیلت آن بر حکم شرعی، تصریح نمی‌کند (۳۸/۱، ۴۱، ۱۱۱، ۲۹۰ و...).

ابن ادریس حلی (۵۹۸) نخستین فقیه امامی است که عقل را در کنار قرآن و سنت، به عنوان یک منبع، قرار داده است (۱۸/۱)

به تدریج و در میان فقیهان متأخر، عقل به عنوان مصدری از مصادر احکام شرعی، از روشنی و شفافیت فزون‌تری برخوردار می‌گردد. در سخنان محقق حلی (۶۷۶) و شهید اول (۷۸۶)، به دو گونه‌ی دلیل عقلی اشاره می‌شود (۲۵/۱، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۹۴ و...، مقدمه‌ی ذکر الشیعة).

اما نخستین فقیه امامی که به گونه‌ای جامع و روشن در باره‌ی دلیل عقلی سخن می‌گوید، فاضل تونی (۱۰۷۱) است. او ضمن تفکیک مستقلات عقلیه از غیر مستقلات عقلیه، دلیل عقلی را به هفت گونه، تقسیم می‌کند (۳۵).

پس از او می‌توان رد پای دلیل عقلی را در آثار میرزای قمی (۱۲۳۱)، شیخ انصاری (۱۲۸۱)، آخوند خراسانی (۱۳۲۹)، شیخ محمدحسین اصفهانی (۱۳۶۱) و دیگران، رصد کرد گرچه اینان به تفصیل فاضل تونی، به آن نپرداخته‌اند.

شاید جامع‌ترین و مفصل‌ترین متنی که در موضوع دلیل عقل در نزد فقیهان امامی، نگاشته شده‌است، کتاب اصول الفقه مطلق باشد و پس از آن، کتاب حلقات

الاصول سید محمد باقر صدر، به گونه‌ای در خور، به این بحث پرداخته است (از جمله در الحلقة الثانية، ۲۲۷ تا ۳۱۱).

با این همه هنوز هم می‌توان مدعی شد که مراد آنان از دلیل عقل و نیز محدوده‌ی کاربردش در حوزه‌ی احکام، چندان، روشن و طبقه‌بندی شده نیست و مهم‌تر آن که در ساحت عمل هم به روشنی قابل دریافت و تمییز نیست. جالب است با آن که تقریباً همه پذیرفته‌اند که منابع احکام در فقه امامیه، کتاب، سنت، اجماع و عقل است، اما هنوز تعریفی دقیق و مورد توافق همگان از دلیل عقلی، ارائه نشده است. قدر جامع این تعاریف (از محقق قمی تا سید محمد باقر صدر) را می‌توان در این عبارت خلاصه کرد:

هر حکم عقلی که بتوان یک حکم شرعی را از آن، استنباط کرد (محقق قمی، ۳۴۴، مظفر ۱۱۲/۲، صدر، الحلقة الثانية، ۲۲۹).

البته در ارتباط با دلیل عقلی از منظر اصولیان، باید به چند نکته تفتن داشت:

۱. دلیل عقلی یکی از وسائل و ابزارهای اصلی در فرآیند استنباط است، زیرا استنباط بر دو عنصر بیان شرعی (کتاب و سنت) و ادراک عقلی، استوار است.
۲. ادراک عقلی دارای مصادر متعدد و درجات متنوع می‌باشد. از جهت مصادر به سه گونه تقسیم می‌گردد:
 - الف - ادراکی که بر حسن و تجربه استوار است مانند دریافت این که آب در ۱۰۰ درجه به جوش می‌آید.
 - ب - ادراکی که بر بدیهیات تکیه می‌کند مانند درک این که ۱ نصف ۲ است.
 - ج - ادراکی که بر پایه‌ی تأملات نظری است مانند فهمیدن این که معلول با از بین رفتن علتش، نابود می‌گردد.

و از ناحیه‌ی درجات نیز به دو دسته تقسیم می‌شود:

الف - ادراک کامل قطعی که در آن، احتمال خطا و اشتباه نمی‌دهیم مانند محال

بودن اجتماع ضدین.

ب - ادراک عقلی ناقص که عقل چیزی را ترجیح می‌دهد اما نه به اندازه‌ی که به آن، جزم و یقین پیدا کند، مانند حکم عقل به این که اگر رفتاری از بسیاری جهات، مشابه یک عمل حرام باشد آن رفتار نیز واجد حرمت خواهد گردید.

پرسش بنیادین در این مبحث آن است که حدود ادراک عقلی به عنوان یکی از وسایل اصلی فرآیند استنباط، چیست؟ آیا دلیل عقل را از هر مصدری و در هر درجه‌ای می‌توان پذیرفت؟ غالب اصولیان بر این باوراند که حکم عقل قطعی، حجت است و تفاوتی میان مصادر و مناشی این قطع، نمی‌گذارند (صدر، ۳۲ - ۳۴).

۳. ظاهراً غالب اصولیان که به حجیت عقل در استنباط، باور دارند، آن را به عنوان کاشف می‌پذیرند نه حاکم. آنان ادعا نمی‌کنند که عقل را توان نشستن در مسند حکمرانی است بلکه تشریح را تنها به خداوند منحصر می‌کنند و برای عقل، جز ابزاری که بتواند اثبات کننده و نمایان‌گر حکم شارع باشد، مقامی قائل نیستند.

۴. اصولیان، دلیل عقلی را در دو عرصه، مطرح می‌کنند: مستقلات و غیر مستقلات. آنان بر این باورند که هر حکم عقلی قطعی، ناگزیر باید ناشی از دو مقدمه باشد. حال اگر مقدمات حکم عقلی کاملاً عقلی باشند، نتیجه و حکم حاصل از آنها نیز عقلی است. (مستقل عقلی) ولی اگر یکی از مقدمات، غیر عقلی (مثلاً شرعی) باشد، نتیجه را حکم عقلی غیر مستقل می‌گویند.

مستقلات عقلیه در دو مسأله‌ی تحسین و تقیح عقلی خلاصه می‌گردد و بر اساس آن، میان حُسنِ عقلیِ فعل و امر شرعی به آن، و نیز میان قُبْحِ عقلیِ فعل و نهی شرعی از آن، ملازمه‌ی قطعی وجود دارد.

این باور بر چند پایه استوار است:

الف - حُسن و قُبْح در افعال اختیاری، از امور واقعیه‌اند که توسط عقل درک

می‌شوند.

ب - معنای حُسن آن است که یک کار، سزاوار انجام دادن باشد و قُبْح یعنی یک کار، شایسته‌ی انجام دادن، نباشد.

ج - این شایستگی انجام یا ترک، یک امرِ تکوینیِ واقعی است نه مجعولِ تشریحی، و نقشِ عقل تنها درک این شایستگی است (صدر، الحلقة الثانية، ۳۰۲).
اما غیر مستقلات دارای چندین مسأله است مانند مقدمه‌ی واجب، مسأله‌ی ضد، اجزاء و... که در همه‌ی آنها، صُغرای قیاس، شرعی و کُبرای آن، عقلی است (مظفر ۱۸۹/۱ - ۱۹۱).

۵. بحث از دلیل عقلی گاهی در تشخیص و تمییز صُغریات گزاره‌های عقلی است و این همان مباحث مستقلات و غیر مستقلات می‌باشد و گاهی بحث، جنبه‌ی کُبری دارد یعنی آیا این ادراک عقلی (به فرض وجودش) از حجیت برخوردار هست یا خیر؟

۲ - ایستار اخباریان در برابر عقل

گرچه در میان اخباریه، تفاسیر متنوعی در برابر عقل‌ورزی در حوزه‌ی تشریح ارائه شده است - که به آن‌ها اشاره خواهد شد - اما قدر مشترک همه‌ی آن‌ها، ناتوانمندی‌شمردن عقل از ادراک احکام شرعی و ملاکات آن‌ها است. البته تنها کلمات اخباریون در باب حجیت عقل، مُجمل و چند وجهی نیست بلکه همان گونه که اشاره شد، دلیل عقل حتی در نزد اصولیان نیز چندان روشن و شفاف نمی‌باشد. مظفر می‌نویسد:

«از آن‌جا که دلیل عقلی روشن نبوده، اخباریان مبادرت به سرزنش اصولیان کرده‌اند... و لکن خود آنان نیز منظورشان از دلیل عقل روشن نیست، با این همه بایسته است مراد از دلیل عقلی آن هم در برابر کتاب و سنت، احکام عقلیه‌ای باشد که موجب قطع به حکم شرعی می‌گردد» (۱۱۲/۲).

به هر روی در قلمروی مکتب امامیه، گروهی سربرآوردند که نقش عقل را در

میادینِ گوناگون، برنتافتند و دلیل را در دلیل شرعی منحصر ساختند چرا که عقل در معرض لغزش قرار دارد و تاریخ اندیشه‌ی عقلی، پُر است از این لغزش‌ها. اما با واکاوی سخنان اخباریان، می‌توان دریافت که همه‌ی آنان به یک شکل در برابر عقل، موضع‌گیری نکرده‌اند.

برخی از آنان پس از پذیرفتن این که افعال، در ذات خود و پیش از آن که حکمی از شارع بدان‌ها تعلق گیرد، دارای حُسن و قُبْح ذاتی‌اند، در این که عقل بتواند این حُسن و قُبْح را به تنهایی و به دون کُموکِ شارع، ذرک کند، تردید کرده‌اند (همو، ۱۹۵/۱) و دسته‌ای ضمن پذیرش این ادراک، ملازمه‌ی میان این حکم عقلی و حکم شرع را نفی می‌کنند. استرآبادی تأکید می‌کند که مناط تعلق همه تکالیف سماع از شرع است. (۱۴۲ - ۱۴۱) همچنین او در مسأله‌ی حُسن و قُبْح و این که آیا آن دو عقلی‌اند یا شرعی می‌گوید:

«این جا دو مسأله وجود دارد: یکی حُسن و قُبْح ذاتی است و دیگری وجوب و حرمت ذاتی و آنچه مهم است، دومی است نه اولی» (همان).
آن‌گاه برای اثبات این که میان مسأله‌ی حُسن و قُبْح عقلی با حکم شرع تفاوت است، چنین استدلال می‌کند:

«آیا نمی‌بینی که بسیاری از اموری که از نظر عقل زشت تلقی می‌شوند، در شریعت حرام نیست و نیز نقیض آن هم در شریعت واجب نیست؟» (۱۴۱)
اما گروهی از اخباریان، ضمن آن که هم ادراک عقلی و هم ملازمه را می‌پذیرند، در حجیت این قطع عقلی، تردید روا می‌دارند. بازگشت این تردید به یکی از سه چیز است:

الف) گرچه دلیل عقل باید مبتنی بر عقل قطعی باشد، اما این امکان وجود دارد که شارع، حجیت این گونه قطع‌ها را نفی کند (مظفر، ۱۹۶/۱). در پاسخ این توهم در باب حجیت قطع، به اثبات رسیده که نهی از پیروی قطع، محال است و حجیت قطع

نقیماً و اثباتاً قابل جعل نیست و ذاتی آن است (مرتضی انصاری، ۳/۱).

ب) افزون بر امکان نفی شارع، عملاً او این کار را کرده است؛ یعنی از پیروی احکام عقلی، نهی فرموده است. اینان بر این باورند که حکم شرعی به مرحله تنجُّز نمی‌رسد، مگر آن‌گاه که از طریق کتاب و سنت ثابت گردد. در حقیقت، بازگشت این ادعا به نظریه‌ای است که احکام شرعی را مقید به علم از طریق کتاب و سنت می‌کند. (مظفر، ۱۹۶/۱)

استرآبادی تکیه کردن به عقل و اندیشه را در امور شرعی روا نمی‌داند و لازم می‌شمارد که در تفسیر امور تعبّدی به آنچه از جانب شارع مقدّس آمده پناه ببرند، یعنی بر اخبار وارد شده در کتاب‌های مورد اطمینان اکتفا کنند (مظفر، مقدمه‌ی جامع السعادت، ۹/۱).

این ادعا نیز نادرست به نظر می‌رسد زیرا مقید ساختن احکام به علم به آن‌ها، افزون بر آن که مستلزم دور و مُحال است، با قاعده‌ی اشتراک عالم و جاهل در تکلیف نیز ناسازگار است.

ج) اگر ثابت شود نفی و نهی شارع از حجیت این قطع عقلی غیرممکن است، باید پرسید که: حکم کردن شارع بر طبق عقل، چه معنایی دارد؟ (این اشکال فقط در مستقلات عقلیه مطرح می‌شود).

یکی دیگر از نقاطی که اخباریان روی آن انگشت گذاشته‌اند، مسأله‌ی گزاره‌های عقلی ناقص یا همان ظنی است. آنان، دانشهای بشری را به دو دسته تقسیم می‌کنند: یک قسم گزاره‌هایی است که بر حس مبتنی‌اند مانند ریاضیات و قسم دیگر، گزاره‌هایی است که نه بر حس استوارند و نه می‌توان نتایج آن را با دلیل حسی، اثبات کرد، مانند مباحث متافیزیکی که از حدود حواس خارج‌اند. در باور آنان، تنها بخش نخست از دانش‌های بشری، قابل اعتماداند و اما بخش دوم، دارای ارزشی نیستند و نمی‌توان، به نتایجی که عقل بدان‌ها دست می‌یازد اتکا کرد. محدث استرآبادی - رئیس و پایه‌گذار

اخباریه - دلیل عقلی ظنی را به هر شکلش وا می‌نهد. اساساً او عمل به اجتهاد و رأی قائم بر ظن را ترک می‌کند (استرآبادی: ۹۰، ۹۴، ۹۷، ۹۸، ۱۰۱، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۷۶، ۲۵۰). و شاید همین دیدگاه او سبب شده تا گروهی، نظریاتش را با فلاسفه‌ی حس‌گرای اروپا، مقایسه کنند. (به این موضوع، اشاره خواهد شد)

از سخنان برخی از اخباریان پَسین هم برمی‌آید که آنان نیز عقل را نه تنها در حسیات، بلکه در بدیهیات هم می‌پذیرند، یعنی ملازمه را میان حکم عقل و حکم شرع در بدیهیات می‌پذیرند و در نظریات و می‌گذارند و به همین لحاظ برای آن که شرع با عقل تطابق داشته باشد، شرط می‌کنند که امر مُدرک و محکوم فی‌ه، در نزد همه‌ی عاقلان، بدیهی باشد و این حکم بدیهی عقل، تنها در مسائل اصول دین یا برخی امور دنیوی وجود دارد نه احکام فقهی.

حسین بن شهاب‌الدین عاملی که از اخباریان میانه‌رو است، می‌نویسد:

« بدان! کسی که حُسن و قُبُح عقلی را انکار کند، نمی‌تواند به هیچ چیزی از امور دین جَزم پیدا کند؛ زیرا احتمال می‌دهد که مُعجزه بر دست دروغ‌گو جاری شده باشد یا خداوند، خُلف وعده کرده باشد» (۲۵۲ - ۲۵۱).

محدث جزایری که او نیز از اخباریان میانه‌رو است این جدا انگاری را نیکو

می‌شمارد:

« پس اگر چنین اشکال کنی که تو عقل را از حُکم راندن در اصول و فروع بازداشتی، پس آیا می‌تواند در مسأله‌ای از مسائل حکم کند؟ می‌گویم: اما بدیهیات، تنها برای عقل‌اند و اوست حاکم در آن‌ها» (مرتضی انصاری، ۹/۱).

اما دلیلی که اخباریان بر اختصاص عقل به برخی مسائل اصول دین یا امور دنیوی و شامل‌نشدن آن نسبت به احکام می‌آورند، این‌گونه است:

« احکام فقهی چه عبادات و چه جز آن‌ها توقیفی هستند که نیازمند سَماع از حافظ شرع‌اند، زیرا عقل، از درک ژرفای آن‌ها ناتوان است. البتّه سخن نسبت به آن‌چه

متوقف بر توقیف نیست باقی می‌ماند. در این باره هم باید گفت: اگر دلیل عقلی متعلق به آن‌ها، بدیهی ظاهرالبداهه باشد مانند «الواحدُ نصفُ الاثنین» شکی در صحّت عمل بر طبق آن نیست؛ زیرا شکی نیست که عقل صحیح فطری، حجّتی از حجّتهای خداوند است» (بحرانی، الحقائق المناصرة، ۱/۱۳۱).

در حقیقت موضع این دسته از اخباریان نسبت به دلیل عقلی در دو جنبه محدود می‌شود:

۱ - آنها عقل مبتنی بر حس و عقل بدیهی و فطری را می‌پذیرند و آن را حجّت باطنی می‌دانند. اینان تحسین و تقبیح عقلی را قبول می‌کنند. خُرّعاملی مذاهب قائل به حُسن و قُبْح عقلی را برشمرده و از آن میان، مذهب شیخ طوسی را می‌پذیرد: «قبیح از قُبْح عقلاً خارج نمی‌شود، و لکن جایز است مرتکب شدن قبیحی که قُبْحش کمتر است به خاطر مصلحتی که باعث آن شود مانند قتلِ قاتل، یا دروغ‌گویی برای رهاساختن پیامبر (ص) و...» (۲۵۱)

۲ - آنها امکان ادراک عقل نظری را به صورت استقلالی و ابتدائاً نمی‌پذیرند. استرآبادی معتقد است که حلیّت و حرمت، ذاتی نیست و قُبْح عقلی، ملزوم حرمت نیست و از همین جا است که تبدّل حلیّت و حرمت جایز است، مثلاً یک چیز در یک شریعت، حلال و در دیگری حرام است. شرع، کاشف است از آنچه که عقل به طور مستقل، توان درک حلیّت و حرمت آن را ندارد (۱۴۱).

خلاصه آن‌که این‌گونه سخنان، در جایز نبودن اعتماد بر ظنونی که از مقدمات عقلی به دست می‌آید، صراحت دارند. (عقل ظنی)؛ یعنی پیروی کردن غیر نقل در امور غیر قطعی (ظنیات) جایز نیست.^۱

بحرانی در تضعیف برخی براهین عقلی می‌نویسد:

۱. نزاع، بنابراین برداشت، صغروی است نه کبروی، چرا که اینان نیز متابعت قطع را لازم می‌دانند. اما بر این باورند که از مقدمات عقلی، تنها ظن به دست می‌آید.

«چیزهایی که براهین نام گرفته‌اند اگر واقعاً برهان باشند، باید هر کسی آن را شنید قبولشان کند، ولی می‌بینیم آنچه را که یک نفر برهان می‌داند، خصم او آن را می‌شنود و می‌فهمد، ولی حتّی ظنّ ضعیفی هم برایش افاده نمی‌کند. پس معلوم می‌شود این چیزها در ذات خود، برهان نیستند، بلکه مقدمات ضعیفی هستند که محبت یا تعصّب به آن‌ها ضمیمه شده است و گمان کرده‌اند که برهان‌اند با این که در نفس الامر چنین نیست» (الحدائق الناضرة، ۱/۱۲۸)

محدّث جزایری نیز در معنای دلیل عقل و حجّیت آن و این که گروهی آن را اصلی از اصول و فروع قرار داده‌اند می‌گوید:

«اگر مرادتان چیزی است که نزد همه عقل‌ها مورد پذیرش است، که قابل اثبات نیست و دلیل عقلی هم ندارد؛ زیرا عقل‌ها مختلف هستند و در مراتب ادراک، حدّی که بدان توقف کنند، ندارند و از همین جا است که هر یک از آیندگان علیه دلایل گذشتگان سخن می‌گویند و آن را نقض می‌کنند. اما اگر منظور از دلیل عقل چیزی است که به گمان و باور خود مستدل، مقبول است، پس ما حق نداریم حکما و زنادقه را تکفیر کنیم و حق نداریم بر اهل هر مذهب مخالفی طعن بزنیم، زیرا هر مذهبی در تقویّت مذهبش، دلایل عقلی بسیاری دارد و تنها، دلایل عقلی اهل مذهب دیگر با آن معارضه می‌کند» (۳۰۰ - ۳۰۱).

هم‌چنین اخباریه در پشتیبانی این استدلال‌های عقلی خود! به روایات استناد جسته‌اند. دسته‌ای از این روایات در ممنوعیت به کارگیری رأی و نظر وارد شده است: از علی (ع) نقل است که می‌فرماید:

«بایسته نیست که مؤمن دینش را از روی رأیش بگیرد، بلکه باید آنرا از سوی پروردگارش بگیرد.» (حرعاملی، وسائل الشیعه، ۲۶/۱۸)

و نیز روایت ابوبصیر که می‌گوید به امام صادق (ع) گفتم: چیزهایی بر ما وارد می‌شود که حکم آن‌ها را در کتاب خدا و سنّت نمی‌یابیم. آیا می‌توانیم به نظرمان عمل

کنیم؟ فرمود: خیر؛ زیرا اگر به واقع بررسی مأجور نیستی و اگر دچار لغزش شوی، بر خداوند دروغ بسته‌ای (همان، ۲۴/۱۸).

همچنین روایات متواتر معنوی دیگری وجود دارد که محدث بحرانی آن‌ها را دالّ بر توقیفی بودن شریعت می‌داند (*الحدائق الناضرة*، ۱/۱۳۲).

و نیز اخبار متواتری که از ائمه (ع) درباره این که این علم قطعی را منحصرأ از طریق سماع از آن‌ها (با واسطه یا بی واسطه) می‌توان آخذ کرد، رسیده است.

«به تواتر از ائمه (ع) رسیده است که حکم شرعی نظری را با کسب و نظر نمی‌توان به دست آورد؛ زیرا منجر به اختلاف آرا در اصول و فروع فقهی مانند: ازدواج، ارث، دیات، قصاص، معاملات و... می‌شود همان‌گونه که چنین هم شده است. پس فایده بعثت رسل و انزال کتب، از بین می‌رود، زیرا فایده آن‌ها، دفع اختلاف است تا زندگی به کمال برسد» (استرآبادی، ۹۱ - ۹۰).

چکیده‌ی آراء اخباریه در باب دلیل عقل از این قرار است:

۱. به گواهی تاریخ فقه، کاربرد عقل در احکام شرعی، سنتی است که از تفکر عامه به امامیه، راه پیدا کرده است و به همین روی، از ارزش کافی برخوردار نیست.
۲. متون و نصوص دینی ما نمایان‌گر کمال و جامعیت شریعت است و این بدان معنا است که همه‌ی احکام مورد نیاز انسانها تا قیامت، در ادله‌ی دینی موجود است و نیاز چندانی برای مراجعه به عقل، باقی نمی‌ماند. افزون بر این که استفاده‌ی از عقل در دریافت احکام، از سوی شارع مورد سرزنش و انکار هم قرار گرفته است (در عباراتی مانند: *ان دین الله لا یصاب بالعقول الناقصة*، صدوق، کمال الدین و تمام النعمة، ۳۲۴ و نوری طبرسی، ۲۶۲/۱۷).

۳. دلیل عقلی غیر قطعی (ظنی) در باب احکام، پذیرفتنی نیست.

۴. براهین عقلی در باب احکام شرعی قطع‌آور نیستند، اگرچه که در امور اعتقادی و موضوعات خارجی، تولید قطع می‌کنند.

۵. حتی اگر با برهان عقلی قطعی به حکم شرعی دست یافتیم، نباید آن را متابعت کنیم، زیرا افزون بر آن که ملازمه‌ای میان حکم عقل و حکم شرع نیست و اساساً استحقاق مدح و ذم، مستلزم ثواب و عقاب شرعی نمی‌باشد، اخبار بسیاری در نهی از پیروی عقل و نظر در شریعت وارد شده است.

در حقیقت، تفکر اخباریه مبتنی بر دو پایه‌ی اساسی است: نخست آن که شریعتی که در کتاب و سنت وارد شده است، کامل است و دوم آن که کلید شناخت آن، منحصرأً علم امام معصوم (ع) است، و از آنجا که جز امامان، معصوم دیگری وجود ندارد، پس در امور نظری که مقدمات آن‌ها از حس به دور است، راهی جز تمسک به اصحاب عصمت وجود ندارد (استرآبادی، ۱۳۱). و چون اخباریان، دست یافتن به یقین در احکام را از طریق کتاب و سنت، امکان‌پذیر می‌دانند، همه‌ی منابع دیگر را که به واسطه‌ی مقدمات عقلیه، به طور طبیعی از لغزش در امان نیستند و بر امور ظنی استوارند، وا می‌نهند. آنان استصحاب به مفهوم رایج اصولی‌اش، برائت اصلی از احکام شرعی، قیاس و اجماع مجتهدان را نمی‌پذیرند (استرآبادی، ۱۰۶، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۴۱، بحرانی، *الحدائق الناضرة*، ۵۵/۱).

از نگاه اخباریان، هیچ مدرکی برای احکام شرعی نظری، جز احادیث امامان پاک وجود ندارد. این احادیث در بردارنده‌ی قواعدی قطعی‌اند که جایگزین خیالات عقلی می‌شوند (استرآبادی، ۲۴۰).

البته «قطع»ی که آنان از قطعی بودن احادیث اراده می‌کنند، به معنای یقین در حکم است، یقینی که بر دو پایه استوار است:

- ۱ - واگذاری عمل به ظن در احکام شرعی.
- ۲ - اعتراف به وجود حقیقتی یقینی در احکام شرعی (همو، ۱۲۱ - ۱۲۲، ۲۷۱ - ۲۷۲).

بنابراین، یقینی که اخباری از آن سخن می‌گوید و نقطه‌ی اختلاف با اصولیان

است یقین به حکم الله در واقع نیست، بلکه یقین به این که فلان چیز از معصوم (ع) وارد شده است می باشد^۱ (همو ۴۸).

۳ - رویکرد سلفیه در برابر عقل

هر چند در بادی نظر، میان رویکرد اخباری و سلفی از جهت حضور یا عدم حضور عنصر عصمت امام در نقطه‌ی ثقل باورها و اندیشه‌هایشان، تغایر جوهری وجود دارد، اما با ژرف نگری و حذف تمایزات می توان به روح مشترک و هدف غایی این دو جریان پی برد.

به هر روی، چون سلفی‌ها همانند اخباریه دارای مقطع مشخصی نیستند، ناگزیر هم‌وردی‌های آنان فراروی عقل را - به ویژه در ساحت شریعت - به اجمال نقل می کنیم، تا وجوه و اوصاف مشترک دو جریان آشکارتر گردد.

همان گونه که در آغاز آمد، اولین موج سلفیه با ابن حنبل (۲۴۱) شکل می گیرد. او با فراخواندن فقیهان به بازگشت به منابع اصلی در صدر اول؛ یعنی کتاب و سنت، مجلس درسش را تنها به حدیث اختصاص داد. او به شدت تمسک به کتاب و اخبار معروف است و نیز به خبر واحد بدون هیچ شرطی عمل می کرد. البته به اقوال صحابه و قیاس (با حدود ضیقّه و اصل واضح) هم عمل می کرد. او به دنبال تقریب میان کتاب و سنت بود. به حدیث مُرسَل و ضعیف (اذا لم یکن فی الباب شیءٌ یدفعه) عمل می کرد و آن را بر قیاس ترجیح می داد، زیرا اساس حدیث، بر متفی بودن کذب استوار است (ابن حزم، ۹۵/۱). شعار اصلی او این بود:

«لا تُقَلِّدنی وَ لا تُقَلِّد مالِکاً وَ لا سُفیانَ الثَّوریَّ وَ لا الأوزاعیَّ وَ خُذْ مِنْ حیثُ أَخَذُوا. . .» (جابری، ۹۶).

ابن حنبل در قرن سوم، مرحله‌ی دوم از مراحل اهتمام به حدیث را عملی

۱. یقین مُتَعَلِّقٌ بِأَنَّ هَذَا حُكْمُ اللَّهِ فِي الْوَاقِعِ وَ یَقینٌ مُتَعَلِّقٌ بِأَنَّ هَذَا وَرَدَ عَنِ الْمُعْصُومِ (ع) فَإِنَّهُمْ جَوَّزُوا لَنَا الْعَمَلَ بِهِ قَبْلَ ظُهُورِ الْقَائِمِ (ع) (استرآبادی ۴۸).

می‌سازد.

داود ظاهری (۲۷۰) بر زیاده‌روی‌های عقلانی‌ای که متکلمان، فلاسفه و فقیهان اصحاب رأی داشتند، حمله کرد. ظاهری‌ها بر تأویل اعتماد نداشتند و به همین خاطر آنان را ظاهری خواندند، چرا که از ظاهر متن، تعدی نمی‌کردند. «کَمَا رَفَضَ تَخْصِیصَ الْكِتَابِ بِالْكِتَابِ وَ جَعَلَ السُّنَّةَ هِيَ الَّتِي تُخَصِّصُ ظَاهِرَ الْآيَاتِ.» (خلیل، ۱۴۵) اینان در این نوع تفکر، خود را بسیار مدیون ابوالحسن اشعری (۳۳۰) می‌دانند که: وَ الْوَاجِبَاتُ عِنْدَهُ سَمْعِيَّةٌ وَ الْعَقْلُ قَاصِرٌ عَنِ اِیْجَابِ الشَّيْءِ (اشعری، ۱۴۸/۲؛ ابن‌حزم، ۶۳/۴).

در موج دوم، ابن تیمیه و ابن قیم که هر دو حنبلی بودند، مذهب سلفیه را استمرار بخشیدند. ابن تیمیه، خود را تابع سلف صالح می‌دانست و معتقد بود که: الْحَقُّ لَا يُعْرَفُ بِالرِّجَالِ، بَلْ يَعْرِفُهُ مِنَ الرَّسُولِ وَ أَتْبَاعِهِ. . . (جابری، ص ۱۰۶ - ۱۰۷). البته اگر کسی گمان کند که ابن تیمیه در حدود مذهب حنبلی متوقف می‌شود، ره به خطا برده است؛ چرا که در بسیاری از مسائل با او اختلاف دارد. او به شدت به عقل حمله می‌کند و آن را برای رسیدن به معرفت یقینی حقیقی، غیرشایسته می‌داند و تنها راه را، «فطرت»ی که خداوند بشر را بر آن آفریده است می‌داند (همان، م). در حقیقت، نقطه‌ی اصلی اختلاف میان نقل‌گرایان و عقل‌گرایان در جهان عامه، میزان حجیت و ارزش عقل است. در طول تاریخ اندیشه اسلامی، به ویژه در بستر فکر سنی، اندیشمندان بسیاری، در عقل دچار اختلاف شده‌اند. مانند: ابن‌مقفع (۱۳۹)، شافعی (۲۰۴)، نظام (۲۳۱)، اشعری (۳۲۴)، فارابی (۳۳۹)، باقلانی (۴۰۳)، ابن‌عبدالبر (۴۶۳)، ابی‌اسماعیل انصاری (۴۸۱)، غزالی (۵۰۵)، ابن‌صلاح (۶۴۳)، ابن‌تیمیه (۷۲۸) و ابن‌قیم جوزیه (۷۵۱).

برای آن که نشان داده شود فقیهان عامه تا چه اندازه در موضوع عقل، دچار تضاد گردیده‌اند، به دیدگاه غزالی اشاره می‌شود، گرچه او خود از پیشوایان اصول و تا

حدودی، موافق کاربرد عقل است اما با حَمَلاتی که به اصولیان معتزلی و فلاسفه می‌کند، بستر لازم را برای اندیشه‌ی سَلَفی، آماده می‌سازد. او در آغاز، مراحل را برای عقل می‌شمارد و تنها در مراتب خاصی به عقل، قدرت خودنمایی می‌دهد. نخستین مرحله‌ی شناخت تصدیقی را، امور حسّی می‌داند و آن‌گاه عقل محض (فطری) و سپس متواترات از پیامبر (ص) را و همین طور...

غزالی در بررسی حقیقت حکم شرعی بر این باور است که:

«حُکْم شرعی عبارت است از خطابِ شرع، و وصفی برای فعل نیست و راهی هم برای عقل در آن وجود ندارد و اساساً حُکمی پیش از ورود شرع در کار نیست» (المستصفی، ۶/۱).

و از همین روی، او بر قواعد و اصول خیالی تشریح می‌تازد (مانند شرع گذشتگان، قول صحابی، استحسان، استصلاح و... (همان، ۱۲۷/۱ - ۱۳۲ - ۱۳۳).

او بر معتزلیان نیز حمله می‌کند؛ چرا که به خاطر بهره‌گیری از استقراء و قیاس عقلی، دچار اختلاف و پراکندگی شدند (الْمُنْقِذُ مِنَ الضَّلَالِ، ۱۲۹).

به همین خاطر است که سَلَفیه، به جای عقل، از دینِ عجائز^۱ و کتابهایی که از علّت‌ورزی عقلی و اختلاف، تُهی است، بهره می‌گیرند (ابن جوزی، مناقب احمد، ۸۲ و ۸۷). تا آن‌جا که سیوطی (۹۱۱) می‌گوید:

«بر اهل اسلام واجب است که اصول قرآنی و نبوی را غایتِ عقول قرار دهند نه آن‌که عقول را غایتِ اصول بنهند» (۷۳ - ۶۹). او می‌افزاید: «تکیه‌ی عقل‌گرایان بر عقل، بدین خاطر است که خبرهای واحد، افاده‌ی علم نمی‌کنند، ازاین رو به‌ناچار باید به دلیل عقل و استصحاب حکم عقلی که اهل سنت از آن‌ها روی گردانند، مراجعه کرد، در حالی که از نظر ما (اهل سنت) برای عقل در شرعیات، حُکمی نیست» (همان، ۱۴۹). پیش از آن نیز ابن تیمیه بارها در برابر تَفَلُّسُف موضع‌گیری کرده بود. او به فلسفه

۱. روایتی از پیامبر (ص) که می‌فرمایند: عَلَیْكُمْ بِدِینِ الْعَجَائِزِ (مجلسی، ۱۳۵/۶۶).

می‌تازد تا آن‌جا که همه اسباب اختلاف و تناقض در فکر اسلامی را به سبب منطق و کشاندن آن به سوی زنادقه می‌داند. به این‌رُشد حمله می‌کند و مدعی می‌شود که فلسفه یونانی و منطق آن، ذاتی مسلمانان نیست. در حقیقت، سلفیه بر ارتباط تنگاتنگ فقه و اصول با علم کلام و سپس با منطق و فلسفه تأکید می‌ورزیدند تا اثبات کنند که این علوم از زمان سلف اول، تأخر دارند. از نظر اینان، فقه در عصرهای اولیه عبارت بود از انقیاد کلی از صاحب شریعت و التزام به اوامر او (تهانوی، ۳۱/۱)، اما در اثر مرور زمان و بروز تجارب گوناگون تبدیل شد به: «العِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْمُكْتَسَبِ مِنَ أَدْلِيَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ» (جرجانی، ۷۳).

از مطالب گفته شده می‌توان چکیده‌ی باورهای اهل حدیث و سلفیه را در مواجهه‌ی با عقلانیت شرعی، چنین تبیین کرد:

۱. تکیه‌ی بسیار بر روایات، چه در عقاید و چه در تشریحات: سلفیان و پیروانشان، به نص، التزام خاصی داشتند و به عکس، با استحسان، قیاس، نظر، کتابهای فلاسفه و متکلمان، میانه‌ی خوبی نداشتند و نیز تأویل قرآن را با نظر، جایز نمی‌دانستند. آنان را (چنان‌که قبلاً گفته شد) به الْحَسِيَّةِ الْوَاضِحَةِ می‌شناختند چرا تنها بر آن چه که از پیامبر (ص)، به گونه‌ی سَمَاعٍ یا مُشَاهَدَةٍ رسیده بود، اعتماد می‌کردند و اساس یقین از منظر آنان، همان سنتی بود که البته سیره‌ی صحابه را نیز در بر می‌گرفت. پیروان این تفکر، هر پرسشی را با روایات، پاسخ می‌دادند به دون آن‌که از عِلَلِ آن، بحث کنند چرا که از نگاه آنان، اصل در احادیث، منتفی بودن کذب است (ابن حزم، ۹۵/۱).

۲. ناتوان شمردن عقل در مقام دریافت احکام شرعی: سلفیان با هر گونه جَوْلَانِ عقل در قلمروی تشریحات، به مبارزه پرداخته‌اند چرا که به نظر آنان، حقیقت حکم شرعی، همان خطاب شارع است و برای عقل، پیش از ورود شرع، بهره و دریافتی نیست. از این رو تمامی ادله‌ی مبتنی بر عقل مانند قیاس، استحسان و استصلاح، از دید آنان، مردود اند (ابن تیمیه، رساله فی العقل و الروح، ۳۴/۲).

۳. انکار اجتهاد و علوم مرتبط با آن: سلفیان با دانش‌هایی که مظهر تلاش‌های عقلانی‌اند و از مقدمات اجتهاد به شمار آمده‌اند، رابطه‌ی خوبی ندارند مانند علم کلام، فلسفه، منطق و اصول فقه که در دوران سلف صالح وجود نداشته‌اند. این جزوی از مُروّجان این تفکر در سده‌ی ششم برای اثبات این مدعا، به سخن پیامبر (ص) تمسک می‌جوید که:

الْاِقْتِصَادُ فِي السُّنَّةِ خَيْرٌ مِنَ الْاجْتِهَادِ فِي الْبِدْعَةِ

و نیز از ابن عباس نقل می‌کند که:

الْاَنْظَرُ اِلَى رَجُلٍ مِنْ اَهْلِ السُّنَّةِ يَدْعُو اِلَى السُّنَّةِ وَيَنْهَى عَنِ الْبِدْعَةِ عِبَادَةٌ (تَلْبِيسُ

اِبْلِيسَ، ۸).

از منظر او تقلید اصولی، عین ضلالت و گمراهی است و از این جهت همانند علم کلام است که نقش شیطان در گسترشش، غیر قابل انکار است! (۸۰ و ۸۲)

ارزیابی و تحلیل رویکرد دو مکتب در برابر عقل تشریحی

تا کنون به طور اجمال، موضع اخباریان امامی و سلفیان سنی در مواجهه با عقل به عنوان ادراک‌گر احکام شرعی، گزارش گردید. اینک با نگاهی جامع به نگره‌های دو جریان و تطبیق و سنجش آموزه‌هایشان، می‌توان به میزان تشابه و تفارق آن‌ها پی برد و زمینه را برای تحلیل‌های فقهی، کلامی، تاریخی، اجتماعی و سیاسی فراهم آورد. چند نکته به عنوان برآیند این نگاه، بایسته‌ی تأمل است:

۱- از آغاز پیدایش اسلام، همواره دو‌گرایی و به تدریج دو‌جریان عقل محور و نقل محور در میان مسلمانان به ویژه در طیف عالمان دینی وجود داشته است. البته معارضه‌ی این دو طرز فکر، در بستر اندیشه‌ی سنی خیلی زودتر و از اواخر سده‌ی نخست هجری بروز کرد اما در جامعه‌ی فکری شیعه از اواسط سده‌ی سوم یعنی آغاز غیبت صغری (۲۶۰) آشکار و پررنگ گردید، گرچه همان گونه که گفته شد سرآغاز این‌گرایش‌ها به صدر اوّل و عصر حضور برمی‌گردد. به هر روی جنبش

عقل محور در مسائل فقهی، افزون بر توجه به احکام و فروع جزئی مستفاد از نصوص، برالتفات به کلیات، قواعد و اصول قرآنی و حدیثی و عقلی، از طریق اجتهاد معتقد بودند. و در مقابل، جنبش سنت محور به نقل و تمرکز بر ظاهر احادیث تکیه داشتند و کاری اضافی به شکل اجتهاد متکی بر قرآن و سنت انجام نمی دادند و جالب آن که هر یک از این دو نحله تنها خود را پیروی حقیقی دین و شریعت و شایسته‌ی پاداش اخروی می دانستند.^۱

۲ - مفهوم عقل‌گزینی در میان اخباریه و سلفیه یک مفهوم مشکک و برخوردار از شدت و ضعف است، یعنی نمی‌توان همه‌ی مراحل و جریانات محافظه کار را به یک اندازه عقل‌گیز دانست. از همین روی بود که برای هر یک از جریانات سنت‌گرا در امامیه و اهل سنت، چند مرحله ذکر شده که در مراحل میانی (اخباریه و سلفیه)، هم تندروی بیشتر و هم انسجام و نظام‌مندی کامل‌تری دیده می‌شود. توجه به تفاوت منظر ابن حنبل با ابن تیمیه و نیز فاصله‌ی نقطه نظرات صدوق با استرآبادی، ما را بیشتر به این تشکّل در سازمان‌دهی و جزمیت در اندیشه، واقف می‌سازد. به عنوان نمونه فیض‌کاشانی که از میانه روهاست، بر زیاده‌روی‌های استرآبادی در معتبر دانستن همه‌ی روایات و حملات وی به مجتهدان بزرگ، خُرده می‌گیرد (کاشف الغطاء، رسالة الحق المبین/۱۲). همچنین محدث بحرانی در ضمن انتقاد از تندروی‌های استرآبادی، تفاوت‌هایی را که او میان مجتهدان و اخباریان ذکر می‌کند، غیر واقعی و بی‌فایده می‌داند (الحقائق الناصرة، ۱/۳۵ - ۲۶ و ۱۷۰ - ۱۶).

۳ - با مقایسه‌ی نظرات اخباریه و سلفیه به خوبی می‌توان دریافت که سازوکار

۱. شیخ أنصاری در فرآیند اصول از محدث جزائری سخنی نقل می‌کند که ذکر آن خالی از فایده نیست: اگر در روز رستاخیز بنده ای را در درگاه الهی نگره دارند و او را بپرسند در احکام شرعی ات چگونه عمل می‌کردی و او بگوید به فرمایش معصوم عمل می‌کردم و اگر چیزی بر من مشتبه می‌شد به احتیاط عمل می‌کردم؛ آیا درست است که پای چنین بنده ای بر صراط بلغزد و مورد اهانت و نابودی اعمال قرار بگیرد و در آتش انداخته شود؟ هرگز ممکن نیست که مسامحه کنندگان و سهل‌انگاران در امور دینی، همیشه در بهشت بمانند ولی آنانی که به احتیاط عمل کرده اند در آتش دوزخ بسوزند؟ (مبحث برائت و اشتغال، ص ۲۰۳).

تحلیلی جریان ضدعقل در اخباریان مرحله‌ی دوم، از شالوده‌ای بسیار پیشرفته‌تر و پیچیده‌تر نسبت به تمامی گرایش‌های سلفی برخوردار است. بارزترین سند در این زمینه، کتاب استرآبادی است که به صورت کاملاً مستوفی به بیان دیدگاه‌های خود در برابر عقل پرداخته است (۹۰ - ۹۴ - ۹۷ - ۱۰۱ - ۱۲۹ - ۱۳۲ - ۱۴۱ - ۱۴۲ - ۱۷۶ - ۲۵۰ و...). علت این پدیده را می‌توان در پیشی‌جستن مباحث اصولی در میان فقیهان امامی در سده‌های اخیر دانست، چرا که پس از اوج‌گیری نهضت مجتهدان از سوی متأخران امامیه، مباحث اصولی و تدوین کتابهای استدلالی، رونق چشم‌گیری می‌یابد به گونه‌ای که دانش اصول شیعه تفوق قابل ملاحظه‌ای نسبت به اصول اهل سنت پیدا می‌کند و این روند هر چه به زمان حال، نزدیک می‌شویم فزونی می‌گیرد و البته همین غنا و گستردگی در مباحث فقهی نیز اتفاق می‌افتد. شاید یکی از اسباب به وجود آمدن این اختلاف سطح، سوق هر چه بیشتر فقه عامه به سوی ثبات و ایستایی و تحفظ بر مذاهب موجود باشد که به طور طبیعی نیاز خود را به مباحث جدی و عمیق در زمینه‌ی ابزارهای استنباط، از دست می‌دهد. پس از غزالی و المستصفی او که انصافاً اثری در خور توجه است، دیگر رشدی در حوزه‌ی مباحث اصولی، در فقه عامه، مشاهده نمی‌شود. از همین روی، بستر سنت‌گرای فقه شیعی که پس از شکوفایی دوباره‌ی مباحث اصولی و رسوخ تفکرات عقلانی در بررسی‌های فقهی، احساس خطر می‌کند، با جنبشی نظام‌مند، به تقابل با این جریان می‌پردازد، و بسیار طبیعی بود که این جریان نخواستگی برای مقابله با موج غالب مجتهدان، تنها به اشکال‌تراشی و طعن‌گویی بسنده نکند بلکه به دنبال برپایی یک سازمان منسجم فکری توأم با نقد و بررسی‌های ژرف‌کاوانه - و حتی با روش عقلانی - باشد.

۴ - درباره‌ی موارد دیده می‌شود که برخی از استدلال‌های سنت‌گرایان (اعم از اخباری و سلفی)، خود از گزاره‌های عقلانی تشکیل شده است. در حقیقت آنان برای کوییدن عقل از، عقل بهره گرفته‌اند. مثلاً در سلفیه، در برخورد سلبی با استدلال عقلی،

به عبارات و تقسیمات غزالی بسیار اشاره می‌شود که همه‌ی آن‌ها صبغهی عقلی دارند. همان گونه که پیش از این آمد او ضمن تقسیم مراحل شناخت، مدخلیت عقل را در شرعیات نمی‌پذیرد (الاقتصاد فی الاعتقاد، ۱۵ - ۱۴ و المستصفی، ۱/۶). و در اخباریه، کلمات استرآبادی در الفوائد المدنیة و سخنان میرزا محمد اخباری در الرسالة البرهانیة^۱ گواه این ادعاست (ص ۶ - ۷ - ۸ - ۲۰ - ۳۱ - ۳۲).

۵ - نکته مهم دیگری که از مطالعه‌ی اندیشه‌های اخباریان و سلفیان منتج می‌شود آن است که تفاوت‌های دو گروه در باب عقل، پسینی است نه پیشینی. به دیگر عبارات، هر دو گروه (با در نظر داشتن مراتب و تفاسیر متنوعشان)، عقل را، یابه واسطه ادله‌ی سمعی و یا با براهین عقلی، در رسیدن به حقایق شرعی ناتوان می‌بینند، و تا این جا نوع استدلال‌های آنها بسیار همگن و مشابه است و به یک گزاره بنیادین ختم می‌شود:

«احکام دینی - به ویژه در حوزه‌ی احکام نظری - از طریق عقل انسانی قابل وصول نیستند و تنها می‌توان از طریق سماع از شارع به آن‌ها دست یازید.»

البته از این جا به بعد، موضع دو گروه متفاوت می‌شود و بیشتر جنبه کلامی و مبنایی پیدا می‌کند. مثلاً سلفیه به جای استمداد از استدلال عقلی، به ظواهر قرآن و سنت پیامبر (ص) و سیره‌ی صحابه و اجماع مراجعه می‌کنند، اما اخباریه، تنها جایگزین عقل را در احکام شرعی، روایات معصومان (ع) می‌دانند آن هم با روش

۱. او در مقوله‌ی شناخت، میان علم، یقین و معرفت تمایز قائل است و مردم را در یک حصر عقلی به سه گروه تقسیم می‌کند:

۱- سوفسطائیان که منکر محسوسات و معقولات اند.
 ۲- طبیعیون و زنادقه که تنها محسوسات را می‌پذیرند.
 ۳- فیلسوفان که بر وجود محسوسات و معقولات اقرار دارند و خود برشش دسته اند: دهریه، اشرافیون، مشائیون، صابئی‌ها و دین‌ورزان که مسلمانان نیز از جمله آنانند و باز خود به سه طایفه‌ی: الف. آنان که بر عقل تکیه می‌کنند یعنی: عدلیه ب. کسانی که بر شرع تکیه می‌کنند یعنی: سلفیه ج. آنان که بر عقل و شرع تکیه می‌کنند؛ تقسیم می‌شوند اودر ادامه می‌افزاید: امور، یا معلوم اندیانه، و معلوم‌ها چندگونه اند: علم عادی، علم برهانی و علم کشفی که خود علم کشفی نیز دارای درجات سه گانه‌ی علم الیقین، حق الیقین و عین الیقین می‌باشد. او همچنین تنها وجود کلیات (ونه حواس) را در عقل می‌پذیرد، عقلی که به گمان او برای ادراک حقیقت کافی نیست و ناگزیر باید با واسطه‌ی الهی که آن را "دلیل ضروری" می‌نامد، هم راه گردد و این واسطه نهایتاً به معصومی ختم می‌شود که او را: عادل، صاحب ملکه، مؤمن کامل، ولی، صالح، صدیق، مقتصد، حکیم، عارف، سالک و فقیه، تسمیت می‌دهد (الرسالة البرهانیة، ۵-۲ و ۵۳-۵۲).

و تفسیر خاص خود.^۱

۶ - همان گونه که در برخی از نظریه های پیدایش اخباریه گفته شده است^۲، برخی بر این باوراند که پیدایش آنها از نهضت ضد عقل در اروپا تأثیر پذیرفته است. شهید صدر در این خصوص می نویسد:

ملاحظه می شود که محدث استرآبادی به مکتب حسنی میل پیدا می کند، مکتبی که در نظریه ی شناخت، بر این باور است که حس، اساس شناخت است. این رویکرد حسنی پیش از اخباریه در فلسفه ی اروپایی به دست جان لاک (۱۷۰۴م) و دیوید هیوم (۱۷۷۶م) شکل می گیرد. به هر حال می توان یک گونه تشابه فکری میان دیدگاه های اخباریان با مکاتب تجربه گرا و حس گرای اروپا، از جهت حمله ای که به عقل می کنند، یافت (ص ۴۳ و ۴۴).

این سخن اگر به معنای آن است که اخباریان، همانند فلاسفه ی عصر روشنگری در برابر احکام عقلی محض، موضع گرفتند، سخن درستی است اما اگر بخواهیم مدعی تأثیر پذیری این دو از هم شویم، افزون بر آن که از نظر زمانی نادرست می نماید،^۳ از نگاه محتوایی هم چندان با واقعیت سازگار نیست. زیرا نهضتی که عقل محض را به نقدی گرفت همزمان با سده ی دوازده هجری آغاز شد در حالی که جریان عقل گریز اخباریه بیش از صد سال قبل از آن در اوایل سده ی یازدهم هجری توسط استرآبادی شکل گرفته بود. و از طرفی دیگر، مفاهیم، روش شناسی و استدلال های آن دو نیز بسیار با هم بیگانه است چه آن که نهضت ضد عقل غربی بر پایه ی نقد متافیزیک و استدلال های عقلانی محض و رو آوردن فزونتر به تجربه، حواس و انکشاف پدیدارهاست اما همان گونه که گفته شد در نقد عقل از نوع اخباری آن، یک متافیزیک خالص و دست نیافتنی تر^۴ مورد

۱. همانند مقطوع الصدور دانستن همه ی اخبار کتب اربعه و سخت گیری نکردن در پذیرش روایات (بنگرید به: *الفوائد الممدئیة* ۱۸۱/۱ و *وسائل الشیعة* ۱۰۴/۲۰ - ۹۶ و *الحدائق الناضرة* ۱/۲۵ - ۲۴).

۲. این مطلب را شهید مطهری از آیت الله برجردی نقل می کند (رضوی، ۹۴).

۳. نهضت ضد عقل با انتشار کتاب "نقد عقل محض کانت" در اواسط سده هجدهم میلادی (قرن ۱۲ هجری) آغاز شد.

۴. دست نیافتنی به لحاظ إدراک و توان عقل بشری و گرنه از طریق سماع از معصوم، دست یافتنی است.

مراجعه و تأییدقراری گیرد (بنگرید به: هِرْمَن رِنْدال، ۴۳۳/۲ به بعد و کاپلستون، ۲۸۹-۳۱۵/۶).

۷- هر دو جریان، پس از طردِ عقل از قلمروی احکام، ناگزیر دست به دامنِ روایات گردیده‌اند، و برای آن که از عهده‌ی پاسخ‌گویی تمام رُخدادها برآیند، مجبور شدند در پذیرشِ روایات، انعطافِ بیش‌تری به خرج دهند تا آن‌جا که صراحتاً اعلام کنند که اخبار ضِعاف، از نظر ما بر پذیرشِ عقل، برتری دارد (ابن حزم، ۹۵/۱).

۸- یکی از تفاوتِ منظرهای رویکردِ اخباریان با سَلَفیان، در گونه‌ی برخورد آنان با دلیلِ عقل است. اخباریان - لا اقلّ دسته‌ای از آنها - برای عقل قطعی، مقام و منزلتی قائل‌اند و بر پذیرشِ آن در صورتی که تحقق یابد، تأکید می‌کنند. نزاع آنان با اصولیان، بیش‌تر صُغروی است یعنی در تحققِ علم از برخی ادلّه مناقشه می‌کنند. اما سَلَفیان، به طورِ مطلق با هر گونه عقل‌گرایی در حوزه‌ی احکام شرعی، ناسازگارند.

۹- سَلَفیان به لحاظِ نفیِ عقل و اجتهاد، به مذهبِ تخطئه، تمایلِ بیشتری نشان داده‌اند چرا که مذهبِ تصویب، که بر درستی تمام گزاره‌های مجتهدان تأکید می‌ورزد، راهِ حلی از سوی عقل‌گرایان عامّه برای توجیه تفاوتِ انظار فقیهانشان، بود، فقیهانی که به خود اجازه می‌دادند برای استنباط احکام شرعی، از هر روش عقلی و لو مبتنی بر عقل ظنی، بهره جویند (صدر، ۳۹).

۱۰- یکی از عناصر مهمّ اندیشه‌ی سَلَفیان، مسأله‌ی جامعیتِ نصوص است و این در حالی است که عقل‌گرایان و اصحابِ رأی در عامّه، قائل به نقصِ شریعت، شده‌اند چرا که آنان بر این باور بودند که بیانِ شرعی تنها در کتاب و سنّتِ نبوی (ص)، جلوه‌گر شده است و آن دو نیز در بسیاری از قضایای نوپیدا، ساکت‌اند (قاعده‌ی تناهیِ الأحکام و عدم تناهیِ الأحداث) پس به ناچار باید به سوی تشریحِ احکام از طریقِ اجتهاد و استحسان، گام برداشت. جوینی در این باره می‌گوید:

« إِنَّ مُعْظَمَ الشَّرِيعَةِ صَادِرٌ عَنِ الْإِجْتِهَادِ وَلَا تَفِي النُّصُوصُ بِعَشْرِ مِئَاتِهَا »

(جابری، ۱۴۶).

در حقیقت، عقل در این مفهوم خاص، کاشف از حکم شرعی نیست چرا که اساساً در مجالات اجتهاد، حکمی وجود ندارد تا استکشاف شود، بلکه این فرآیند، منجر به تشریح حکم از سوی مجتهد می‌گردد و روشن است که پیامد این پندار، نظریه‌ی تصویب است. اما در مقابل، سلفیان به جامعیت و کمال شریعت باور دارند و از همین روی، عملیات اجتهادی عقلانی را لازم نمی‌شمارند (صدر، ۳۶-۴۰).

اخباریان نیز همانند سلفیان، به مسأله‌ی کمال شریعت باور دارند، اما از دو جهت با آنان تمایز می‌یابند: نخست آن که در برابر اخباریان، اصولیان امامی، قائل به نقص شریعت نیستند و دوم آن که با توجه به استمرار بیان شرعی توسط امامان (ع)، دیدگاه کمال شریعت، از قوت و تأیید فزون‌تری برخوردار است.

۱۱ - به نظر می‌رسد تفکر سنت‌گرا چه از نوع سلفی آن و یا از نوع اخباریش، اگر چه از نظر حفظ میراث مکتوب و گسترش روح تعبد در جوامع اسلامی، تلاشهای ارزنده‌ای انجام داده‌اند، اما متأسفانه در ناکارآمدی فقه و ایستایی جوامع اسلامی نیز تأثیر به‌سزایی داشته و دارند که البته، این ویژگی منفی را در میان سلفیه‌ی جهان سنت بیشتر می‌توان دید. نمونه‌ی بارز آن پدیده‌ی وهابیت در گذشته و هواداران آن در آشکال جدیدش است که ضمن نفی بسیاری از مظاهر تمدن نوین، باجمود در ساحت اندیشه، از هرگونه تحول و تکامل در عرصه‌ی احکام و قوانین فقهی که دم به دم با نیازها و اقتضائات زمانی و مکانی، نیازمند بازخوانی و پاسخ‌های سزامند هستند، باز می‌ایستند و باز می‌ایستاند و چهره‌ی دین را گریه‌جلوه‌گر می‌نمایند. البته باید به دون تعصب اذعان کرد که گرایش‌های سنت‌گرا در میان امامیه، همواره از اعتدال و اندیشه‌ورزی نسبی‌تر برخوردار بوده‌اند که شاید سبب آن، آموزه‌های امامان پاک (ع) در ترغیب و تشویق یاران‌شان به خردورزی و بهره‌گرفتن از عقل حتی در حوزه‌ی احکام دینی و مهمتر از آن به کاربردن عملی آن در این ساحت بوده باشد. در بسیاری از روایات دیده

می شود که امامان (ع) ، برخی از یاران ایشان را برای استنباط یک حکم شرعی از قرآن، موظف به کاربرد استدلال عقلانی می کنند. یکی از این نمونه هاراشیخ انصاری در فرآیند اصول خود نقل می کند^۱ (۳۳).

منابع

قرآن کریم.

- این آثیر، مجدالدین، *النهاية في غريب الحديث*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ش.
- این ادريس حلی، محمد بن احمد، *السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی*، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۰.
- این بابویه، محمد بن علی، *إعتقادات الصدوق*، چاپ سنگی، ایران، ۱۳۷۰ ق.
- _____، *کمال الدین و تمام النعمه*، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ ق.
- این تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، *رساله فی العقل و الروح*، بیروت، دارالهجره، ۱۴۰۸ ق.
- این جوزی، عبدالرحمن، *تلیس إبلیس*، چاپ الأزهر، قاهره.
- _____، *مناقب أحمد*، بیروت، دارالآفاق الجدیدة، ۱۴۰۲.
- این خزم، ابي محمد علی، *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*، بیروت، دارالندوة الجدیدة، بی تا.

۱. در روایتی آمده است که شخصی از امام (ع) می پرسد اگر کسی بر اثر زمین خوردن دچار شکستگی ناخن پا شود و برای درمان، روی آن مرارة [=زهردان] نهد، برای وضوگرفتنش چه باید بکند؟ امام در پاسخ می فرماید: این مسأله و امثال آن از قرآن قابل فهم است «ما جعل علیکم فی الدین من حرج (حج/۷۸)» باید بر همان زهره دان مسح کشد *وسائل الشیعة*، ۳۲۷/۱، باب ۳۹ از ابواب وضوء، حدیث ۵. شیخ در ادامه می گوید: شناخت حکم مسأله - یعنی وجوب مسح بر زهره دان - از آیهی نفی حرج، بر یک گزاره ی عقلی یعنی «دشوار بودن شرط باعث سقوط مشروط نمی شود» مبتنی است. بنابراین، چیزی که بسبب حرج، نفی شده است، تماس مستقیم دست با پوست پا است، اما اصل مسح که وجوب آن از آیه وضوء استفاده می شود متفی نمی گردد زیرا اگر سقوط امر دشوار - یعنی تماس مسح با پوست - باعث سقوط اصل مسح می شد، شناخت وجوب مسح بر مرارة از نفی حرج، ممکن نبود. زیرا نفی حرج دلالت بر سقوط مسح به طور کامل در این وضوء می کند، پس مسح بر مرارة، نیازمند دلیل خارجی است.

- ابن کثیر، عمادالدين، *البدایة والنهایة*، قاهره، مکتبه سعادت، ۱۳۵۸ق.
- أخباری، میرزامحمد، *الرسالة البرهانیة*، ذنکور، مطبعة فلاح، ۱۳۴۲ق.
- أسترآبادی، محمدأمین، *الفوائد المدنیة*، دارالنشر لأهل البيت (ع)، ۱۴۰۵ق.
- إسلامی، رضا، *مدخل علم فقه*، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۴.
- أشعری، أبو الحسن، *مقالات الإسلامیین*، قاهره، ۱۳۷۴ق.
- أنصاری، محمدعلی، *الموسوعة الفقهیة المیسرة*، مدخل أخباریه، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۵ق.
- أنصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، کتاب فروشی وجدانی، قم، چاپ سنگی، ۱۲۹۶ق.
- بحرانی، یوسف، *ألحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، تحقیق محمدتقی ایروانی، چاپ نجف، ۱۳۷۶ق.
- _____، *الدرة النجفیة*، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، چاپ سنگی.
- تهانوی، محمدعلی، *كشاف اصطلاحات الفنون*، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
- تونى (فاضل)، عبدالله، *الواقیة*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
- جابرى، على، *الفكر السلفی عند الإثنی عشریة*، قم، دار إحياء الإحياء، ۱۴۰۹ق.
- جزائری، سیّدنعمه الله، *أنوار النعمانیة*، بغداد، چاپخانه نجاح، ۱۳۴۸ق.
- جرجانی، علی بن محمد، *التعريفات*، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- حرّعاملی، محمد بن الحسن، *الفوائد الطوسیة*، قم، المطبعة العلمیة، ۱۴۰۳ق.
- _____، *وسائل الشیعة*، تهران، منشورات المکتبة الاسلامیة، ۱۴۰۳ق.
- خلیل، سیّداحمد، *فی التشریح الاسلامی*، قاهره، دارالمعارف، ۱۳۸۷ق.
- رضوی، سیّدجواد، *اصول فقه در آثار شهید مطهری*، قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۸.
- رنّال، هرمن، *سیر تکامل عقل نوین*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، شرکت انتشارات علمی فرهنگى، ۱۳۷۶.
- زبیدی، محمد بن المرتضی، *تاج العروس*، بیروت، مکتبه الحیة، بی تا.

- سیوطی، جلال الدین، *صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام*، تحقیق علی سامی النشار، قاهره، ١٣٦٧ق.
- شهرستانی، أبو الفتح محمد، *الملل والنحل*، قاهره، مؤسسه حلبی، ١٣٨٩ق.
- شهید اول، محمد بن مکی، *ذکری الشیعه*، چاپ سنگی، ١٢٧٢ق.
- صبحی صالح، *علوم الحدیث ومصطلحاته*، دمشق، ١٩٦٣م.
- صدر، محمد باقر، *المعالم الجدیدة*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ١٤٠١ق.
- _____، *دروس فی علم الاصول*، قم، وحده التالیف کتب الدراساتیه، ١٣٧٨ش.
- طبرسی، الفضل بن الحسن، *مجمع البیان*، بیروت، مؤسسه اعلمی، ١٤١٥ق.
- طوسی، محمد بن الحسن، *العهده فی اصول الفقه*، بیروت، مؤسسه آل البيت.
- عاملی، حسین بن شهاب الدین، *هدایة الابرار الی طریق الأئمة الأطهار (ع)*، نجف، مطبعه نعمان، ١٣٩٦ق.
- عاملی، حسین بن یوسف بن مکی، *قواعد استنباط الأحكام*، ١٣٩١ق، بی جا، بی نا.
- غزالی، أبو حامد محمد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، قاهره، چاپ خانه محمودی، بی تا.
- _____، *المستصفی*، قاهره، مطبعه مصطفی محمد، ١٣٥٦ق، بی جا.
- _____، *المتقدم من الضلال*، تحقیق عبدالحلیم محمود، قاهره، مکتب الانجلو، بی تا.
- فیروز آبادی، مجدالدین، *القاموس المحیط*، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
- فیض کاشانی، محسن، *الأصول الأصلیة*، نجف، چاپخانه الآداب، بی تا.
- قمی، غلامرضا، *القلائد علی القرائد*، تبریز، چاپ سنگی.
- قمی، میرزا ابوالقاسم، *قوانین الاصول*، چاپ سنگی.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ١٣٧٥.

کاشف الغطاء، جعفر، *الحق المبین فی تصویب المجتهدین و تخطئة الأخباریین*، چاپ سنگی، ایران، ۱۳۰۶ق.

_____، *کشف الغطاء*، ایران، چاپخانه محمدباقر، ۱۲۷۱ق.

کاظمی، أسدالله، *کشف القناع عن وجوه حجیة الإجماع*، ایران، چاپ سنگی، ۱۳۱۷ش.

گرجی، ابوالقاسم، *تاریخ فقه و فقها*، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۵.

لگنهاوزن، محمد «اقتراح در باره ی سنت و تجدّد» *مجله ی نقد و نظر*، شماره ۱۸ - ۱۷، زمستان و بهار ۱۳۷۸ - ۱۳۷۷.

مازندرانی، مولی محمد صالح، *شرح اصول کافی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.

مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.

محقق حلّی، جعفر بن حسن، *المعتبر فی شرح المختصر*، مؤسسه سیدالشهداء، ۱۳۶۴ش. محمود، عبدالحلیم، *مقاله ی ملحق به کتاب المنقذ من الضلال*، قاهره، مکتبه الانجلو، ۱۳۸۴ق.

مدرّسی طباطبایی، سیدحسین، *زمین در فقه اسلامی*، تهران، دفتر نشر اسلامی، ۱۳۶۲.

مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ق، بی جا.

_____، *مقدمه جامع السعادات*، مولی محمد مهدی نراقی، قم، مؤسسه مطبوعاتی إسماعیلیان.

مفید (شیخ)، محمد بن نعمان، *التذکرة بأصول الفقه*، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق.

نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، مؤسسه آل البيت (ع) لأحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.