

جدال تعبد و تعقل

در فهم شریعت (۱)

○ مسعود امامی

چکیده

تاریخ تطور معارف اسلامی و از جمله فقه، گویای ظهور دو رویکرد «عقل گرایی» و «تعبد گرایی» در فهم دین و شریعت است. این دو گرانش، مهم ترین عوامل شکل گیری مذاهب و مکاتب گوناگون کلامی و فقهی بوده اند. سلسله مقالات حاضر که شماره نخست آن پیش روی است، در صدد نشان دادن گوشه هایی از جدال دیرپای این دو رویکرد در تاریخ فقه و برداشتن گامی کوچک در جهت فیصله دادن به آن است.

مقدمه

خداوند انسان را با سایر مخلوقات خویش متفاوت آفرید و به او دو نعمت عقل و اراده بخشید. انسان با اندیشه گام در راه شناخت خود و جهان پیرامونش می گذارد و نیک را از

بد باز می شناسد و با اراده خود به انتخاب دست می زند و آینده خویش را می آفریند. میان خرد و انتخاب رابطه ای تنگاتنگ است. انسان بر پایه آنچه می فهمد، برمی گزیند و به سویی می رود که آن را به سود خویش می داند. پس گزاف نخواهد بود اگر بگوییم انسان چیزی جز دانستن و خواستن نیست.

این دو موهبت فاخر برای انسان، از سویی او را میان دیگر آفریدگان در جایگاهی برتر و کامل تر می نشانند و از سوی دیگر او را در آینده ای مبهم، تنها رها می سازد. گویی کمال و تنهایی در هرم هستی به یکدیگر پیوند خورده اند و موجودات هر چه کامل ترند، از تنهایی و یگانگی سهم بیشتری دارند و این سیر تا قله هرم، که جایگاه کامل مطلق و تنهای مطلق است، ادامه می یابد؛ اما تنهایی مطلق، سزاوار کامل مطلق است و آفریده ناقص نیازمند کامل تر از خویش و در نهایت نیازمند کامل مطلق است. انسان نیز پیراسته از این نیاز نیست و دین، که پیوند با بی نیاز مطلق است، بخش وزینی از این نیاز را بر می آورد.

رویکرد مؤمنانه انسان به دین، برخاسته از گونه ای احساس نیاز است و دین برمسند پاسخ گویی به این نیاز تکیه زده است. اهل ایمان، خرد و اراده خود را در راه رسیدن به کمال، خودکفا نمی یابند و دست نیاز به سوی آموزه های جهان غیب دراز می کنند. این آغاز راه است و تنهایی و غربت بار دیگر قرین انسان می شود. این بار انسان در راه شناخت دین و بهره مندی از آن، یکه تاز میدان معرفت می گردد. این تنهایی هنگامی بیش تر رخ می نماید که از حضور نمایندگان خدا و حاملان علوم غیب محروم شود و میان او و پدیده تولد دین قرن ها فاصله افتد. کلام خدا و سنت باقیمانده از معصومان (ع)، که تنها میراث سفیر هدایت برای بشریت است، گاه در هاله ای از ابهام فرو می رود و حامل وجوه و بطون می گردد و از محکم و متشابه برخوردار می شود.

سرگذشت پرفراز و نشیب معرفت دینی در طول تاریخ چند هزار ساله حیات ادیان آسمانی، پیوسته حکایت از دو رویکرد متقابل دارد: عقل گرایی و تعبد گرایی. اگر حوزه معارف دینی را در یک تقسیم بندی کلان به تکوینیات و تشریعیات یا آموزه های مربوط به عقل نظری و عقل عملی تقسیم کنیم، دو گرایش عقل گرایی و تعبد گرایی مهم ترین نقش

را در پیدایی مذاهب و نیز ظهور مکاتب و آرای درون دینی داشته اند.

اندیشمندان دینی در تفسیر پیامهای دینی مربوط به عقل نظری، مانند خدا، آفرینش، جهان آخرت، فرشته، وحی، معجزه، عصمت و یا آموزه‌های مرتبط به عقل عملی، همچون هنجارها و ناهنجاری‌های اخلاقی دینی، مقررات عبادی، معاملی و قضایی، از گرایش نسبی به یکی از این دو رویکرد دور نبوده‌اند.

این دو رویکرد پیوسته در تاریخ ادیان، مکتب آفرین، اندیشه‌زا و اختلاف برانگیز بوده است. از این رو، اندیشیدن در باره آن و سخن گفتن از آن و آنگاه داوری خردمندانه کردن، مهم‌ترین وظیفه هر پژوهشگر دینی است.

تأمل در تاریخ معرفت دینی از پیدایی آن تاکنون و سیر تکوین و تحول اندیشه‌های دینی، ما را به این نکته راه می‌نماید که - اگر نگوییم همه، دست کم - بسیاری از اندیشمندان دینی پیش از آن که با متون دینی مواجه شوند و در صدد تفسیر پیام‌های درون دینی بر آیند، از یک داوری پیشین در باره فهم دین دور نبوده و نیستند. برخی دین را مالا مال از راز، غیب و اسطوره می‌دانند که تحلیل و کشف روابط میان بسیاری از آموزه‌های آن از دسترس عقل بشری دور است و از این رو، اصراری ندارند که تفسیرهای دینی را در چارچوب فهم و دانش بشری جای دهند. گروهی دیگر با گرایش به نقطه مقابل بر این باورند که دین حقیقتی چندان دور از عقلانیت بشری نیست و سزاوار است تا حد ممکن تفسیرهای عقل‌پسند از حقایق دینی ارائه کرد. این، دو سر طیف اندیشه دینی است که در میان آن، نحله‌های میانه فراوانی با گرایش نسبی به هر دو سوی پدید آمده است.

شاید در این تخاصم دیرین آنچه بیش از همه سزاوار گفت و گو بوده و بیش از همه مهجور مانده، سخن در باره همین پیش فرض نخستین است. داوری نهایی و علمی در باره این پیش فرض و تعیین دقیق حدود و ثغور آن، کاری بس سترگ و چند سویه است.

در سلسله نوشتار حاضر سعی شده در باره گوشه‌ای از این بحث گسترده و بنیادی کاوش شود و زاویه‌ای از آن - در حد توان - روشن گردد. از این رو، محصول علمی مقاله

پیش روی نه تنها ما را از پژوهش در باره این زاویه و زوایای دیگر درون دینی و برون دینی این موضوع بی نیاز نمی کند، بلکه به همین دلیل ما را از قضاوت نهایی باز می دارد و به تحقیق بیشتر در ابعاد گوناگون این بحث دعوت می کند.

۱. تعریف تعبد و تعقل

۱-۱. تعبد و تعقل در سه قلمرو دینی

در نگاه نخستین، تعبد و تعقل در سه قلمرو، شایسته طرح است. نخست در اصل پذیرش دین؛ بدین معنا که پذیرش و باور به دین، یا تنها برخاسته از مقدماتی است که مقبول عقل سلیم است، مانند دلیل عقلی و درك شهودی و یا چنین نیست و دل بستگی های فردی، قومی، ملی و یا آنچه از حجیت و اعتبار برخوردار نیست، آن را شکل می دهد. از فرض نخست، گاه به «دین تحقیقی» و از فرض دوم به «دین تقلیدی» یاد می کنند. تردیدی نیست که تعقل در این حوزه رجحان مطلق دارد و وجه معقولی برای پذیرش تقلید یا تعبد وجود ندارد.

گاه - در همین حوزه پذیرش دین - آموزه های درون دینی، که اثبات اعتبار آنها بر اثبات حقانیت دین متوقف است، مقدمه دلایل اثبات حقانیت دین می گردند. واضح است که این فرض نیز - که شاید بتوان نام آن را تعبد گذاشت - به دلیل گرفتار شدن اعتبار دلیل آن به دور منطقی، به هیچ وجه عقلانی نیست. پس در هر صورت، در قلمرو قبول و پذیرش دین، تعبد هیچ جایگاه دفاع پذیری ندارد.

حوزه دوم، گستره عمل و پای بندی به دین بعد از پذیرش، باور و ایمان است. در این حوزه اگر بتوان معنایی برای تعبد و تعقل ارائه کرد، تعبد عبارت خواهد بود از سر سپردگی مطلق و بی چون و چرای عملی به دستورهای دینی و ایمان و باور به حقانیت آموزه های تکوینی و تشریحی درون دینی. در این صورت، تعقل در نقطه مقابل تعبد جای خواهد گرفت و عبارت است از باور به حقانیت برخی آموزه های درون دینی و پای بندی عملی به برخی دستورهای دینی، به دلیل تایید آن با عقل بشری، یا عدم باور به حقانیت برخی آموزه های

دینی و عدم پای بندی عملی به برخی دستوره‌های دینی به دلیل عدم تأیید یا انکار عقل.^۱ عقل‌گرایی در این محدوده - با توجه به تعریفی که از آن ارائه شد - همراه با درک متعارفی که انسان‌ها از ادیان آسمانی دارند، گرفتار تناقض درونی است و به هیچ وجه ذهن منطقی نمی‌تواند آن را بپذیرد؛ زیرا انسان‌ها بنابر فهم متعارف خویش، ادیان الهی را از جانب آفریدگار دانا، حکیم، عادل و خیرخواهی می‌دانند که سعادت انسان‌ها را پی می‌جوید. با چنین پیش فرضی از دین، که محتوای ایمان و باور دینی است، مخالفت با آموزه‌های تکوینی و تشریحی دین به بهانه ناسازگاری با عقلانیت، نامعقول است و منطقاً با باورهای ایمانی نخستین جمع‌ناپذیر است. البته برخی کسان برداشت نامتعارفی از حقانیت و ایمان به ادیان آسمانی دارند، مثلاً پیامبران را در حد مصلحان یا عارفان تنزل می‌دهند. در این صورت، می‌توان در برخی از فروض، برای تعقل معنایی منطقی تصور کرد.

حوزه سوم - که از منظری میان دو قلمرو پیشین جای می‌گیرد - محدوده درک و فهم آموزه‌های درون دینی است که متون دینی پیام آور آنهایند. به عبارت دیگر، ما در مرحله اول، به دین، ایمان و باور پیدا می‌کنیم و در مرحله دوم، پیام دین را در می‌یابیم و در مرحله سوم پای بند یافته‌های خود می‌شویم.

مقصود از تعبد و تعقل در نوشتار حاضر، ظهور این دو رویکرد در همین قلمرو - یعنی فهم و تفسیر دین - است.

۲-۱. تعریف عقل‌گرایی و تعبد‌گرایی در حوزه تفسیر دین

می‌توان برای دو رویکرد عقل‌گرایی و تعبد‌گرایی در قلمرو فهم و تفسیر متون دینی، معانی چندی ارائه کرد، ولی در این بحث، معنای خاصی از این دو واژه با ویژگی‌های ذیل

۱. قید اخیر برای این است که گاه سرپیچی عملی از دستوره‌های دینی برخاسته از باور به تنافی دستور دینی با عقل بشری نیست، بلکه به دلیل وسوسه‌های نفسانی و تمایلات روانی است. در این صورت، از آن به «گناه» تعبیر می‌شود و با تعبد در این حوزه خاص منافاتی ندارد هر چند می‌توان تعبد را در این قلمرو به گونه‌ای معنا کرد که در مقابل هر گونه سرپیچی و نافرمانی قرار گیرد.

مورد نظر است :

الف . مراد - چنان که گذشت - نوعی گرایش فکری در فهم و تفسیر دین است . از این رو می توان گفت که موضوع و متعلق این دو رویکرد ، همانا متون مقدس دینی - اعم از کتاب و سنت - است .

لازمه این سخن آن نیست که صاحبان هر یک از این دو گرایش فکری - به ضرورت منطقی - به حقانیت دین اعتقاد و باور داشته باشند ، بلکه می توان فرض کرد که شخصی با عدم اعتقاد به دین ، در مقام تفسیر متون دینی ، به یکی از این دو دیدگاه گرایش یابد ؛ مثلاً ممکن است یک مستشرق غیر مسلمان در مقام فهم و تفسیر آیات سوره فیل ، چنین نظر دهد که قرآن در این آیات در صدد خبر دادن از یک پدیده غیبی و خارق العاده است هر چند او به دلیل بی اعتقادی به قرآن ، یا دین و یا حتی خدا و حقایق غیر مادی ، صدق این خبر را باور ندارد ، اما در مقام تفسیر ، رویکرد تعبد گرایی را برگزیده است .

ب . نباید در تعریف این دو دیدگاه گرفتار مصادره به مطلوب شد و تصدیق به صحت و سقم ، یا حقانیت و بطلان هر یک از آنها را در تصور و تعریفشان وارد کرد . به دیگر تعبیر ، باید از تعریفی ارزشی یا ضد ارزشی که پیشاپیش موضع ما را در مقام پاسخ گویی به سؤال آشکار می سازد ، پرهیز کرد . این لغزشی است که برخی از مدافعان این دو گرایش گرفتار آن شده اند .

ج . نیز در مقام تعریف این دو مفهوم ، نباید میان آنها نوعی مصالحه و همزیستی معقول برقرار کرد و به این طریق تنافی میانشان را برداشت ، به گونه ای که پرسش از حقانیت یکی از دو گرایش ، سؤالی ناموجه گردد . این رویه نیز در واقع مصادره به مطلوب و گنجاندن پاسخ دلخواه در ضمن پرسش است . از یاد نبریم که تعریف ما از عقل گرایی و تعبد گرایی ، تعریف پرسشگری است که هنوز به داوری نهایی در این زمینه نرسیده و پرسش خویش را نیز کاملاً معقول و موجه می داند .

حاصل آن که برای ارائه تعریفی روشن از این دو دیدگاه ، شایسته است به نحوه شکل گیری پرسش خود - از موضع یک پرسشگر بی طرف - توجه کنیم .

سؤال ۱۶۰
سال ۱۳۷۷
شماره ۲۶

متون دینی، این پیام آوران معارف دین برای معاصران و غیر معاصران، با زبانی قابل فهم برای مردم سخن می گویند. مبدأ این متون، که گاه فعل پیشوایان دین است، برای شاهدان آن هنوز تبدیل به گفتار و نوشتار نگردیده است. مردم نیز، که مخاطبان یا شاهدان این متون اند، در طول تاریخ به فهم این متون می پردازند و مفاهیم تصویری و تصدیقی آن را تفسیر می کنند.

در این مرحله، دو رویکرد مورد نظر از نخستین روزهای مواجهه با این متون شکل می گیرند و زمینه ساز نزاع های علمی و غیر علمی می گردند. گفتنی است که دو رویکرد، در طول تاریخ، طیف های شدید وضعیفی را در درون خود پرورانده و از نسبیّت برخوردار شده اند، اما در نگاه کلان، هر دو گرایش در تمامی حوزه های اندیشه دینی نمود داشته اند و از همین رو، شناسایی و تعریف می پذیرند.

نیز باید دانست که آنچه عامل شکل گیری این دو رویکرد متفاوت در انسان می شود، پیش فرض ها و آموخته های اوست؛ چرا که انسان در مواجهه با دین به هیچ وجه خالی الذهن نیست. او آموخته ها و تجارب گوناگونی دارد که حاصل حیات چند هزار ساله عقلانیّت جمعی او و یا زندگی چند ساله عقلانیّت فردی اوست. از این رو اگر انسان در برخورد با معارف دینی - به معنای واقعی کلمه و بدون تسامح و مجاز - خالی الذهن می بود، این دو گرایش متقابل به هیچ وجه شکل نمی گرفت هر چند لازمه سخن اخیر این نیست که در این فرض غریب، همه انسان ها دین را به شیوه واحدی تفسیر کنند، زیرا عوامل دگرگونی تفسیرهای دینی به این دو گرایش منحصر نیست؛ اما در این فرض، مفهوم عقل گرایی و تعبد گرایی در فهم دین، بی معنا خواهد بود.

با توجه به آنچه گذشت می توان در تعریف این دو رویکرد گفت: مفسر عقل گرا می کوشد معانی تصویری و تصدیقی درون دینی را به گونه ای بفهمد و تفسیر کند که تا حد ممکن قابل تحلیل به واحدهای دانش بشری او باشد و در مقابل، مفسر تعبد گرا چنین تلاشی نمی کند و معانی مزبور را به آسانی راز گونه می پذیرد و یا حتی می کوشد بسیاری از مفاهیم تصویری و تصدیقی دین را به واحدهای دانش بشری خود تحلیل نکند و آنها را در قالب غیب و امور ماورای دانش خود بپذیرد.

۱.۳ - تفتیح محل نزاع

متون دینی که پیام دین را با خود دارند، منزلگاه تولد این دو گرایش معرفتی اند و محتوای آنها را لفظ و گاهی عمل پیشوایان دین (ع) تشکیل می دهد؛ عملی که امروزه آن نیز برای ما به لفظ تبدیل شده است. این متون دارای ظهورات دلالتی هستند.

این ظهورات نخستین، در مقام فهم و درک بشری، به حصر عقلی سه گونه هستند: یا از سنخ مفاهیم تصویری و تصدیقی اند که صدق و حقانیت^۲ آنها برای انسان پیش از مواجهه با این متون و از راه های بشری اثبات گردیده است و یا جزو مفاهیمی اند که عدم صدق یا عدم حقانیت آنها برای عقل بشر ثابت شده است. فرض سوم این است که عقل بشری در این زمینه داوری ندارد و نسبت به این گونه مفاهیم نادان است، از این رو، صدق و کذب یا حقانیت و بطلان آنها برایش محتمل است. یکی از معاصران قسم اول را «عقل پذیر»، قسم دوم را «عقل ستیز» و قسم سوم را «عقل گریز» نامیده است.

دو رویکرد عقل گرایی و تعبد گرایی در فهم متون دینی مانند: «صوموا تصحوا»^۳ یا «الکذب شین الاخلاق»^۴، که ظهور بدوی آنها عقل پذیر است، تحقق نمی یابد؛ زیرا در چنین فرضی، متفکران هر دو رویکرد، غالباً ظهور بدوی لفظ را مراد جدی متکلم قرار می دهند و از این رو به فهم مشترکی دست می یابند، هر چند ممکن است معدودی بر فهمی راز گونه از این متون اصرار داشته باشند.

هرگاه ظهور بدوی متون دینی، عقل ستیز باشد، مانند «یدالله فوق ایدیهم»^۵، در این صورت مفسر مؤمن به حقانیت دین، منطقاً نمی تواند متن را بر پایه ظهور بدوی تفسیر

۲. خاستگاه صدق، مفاهیم عقل نظری است و خاستگاه حقانیت، مفاهیم عقل عملی است.

۳. بحار الانوار، ج ۵۹، ص ۲۶۷.

۴. میزان الحکمه، ج ۳، ص ۳۶۷۳.

۵. فتح، آیه ۱۰.

کند؛ زیرا لازمه آن اعتقاد به نقیضین^۶ خواهد بود و چاره‌ای ندارد جز آنکه یا در صحت صدور متن خدشه کند و یا مراد جدی متکلم را غیر از معنای ظهور بدوی قرار داده، لفظ را بر معنای مجازی مناسب حمل کند.

البته مشکل اصلی در اختلاف تفسیرهای دینی در این قسم از ظهورات، پذیرش یا عدم پذیرش قاعده عقلی روشن و مسلم مزبور نیست، بلکه در دانسته‌های بشری مفسران است. برخی از مفسران دینی، بسیاری از دستاوردهای علمی بشر را - بخصوص در حوزه علوم انسانی - فاقد قطعیت علمی و حداکثر برخوردار از ظن^۷ و احتمال می‌دانند؛ از این رو این ظهورات را که با این گونه از دستاوردهای اندیشه انسانی یا اندیشه گروهی از انسانها در تعارض است، از موارد مخالفت با عقل صریح و قطعی ندانسته، آنها را از حیطه آموزه‌های دینی عقل ستیز خارج می‌دانند. این دسته از مفسران دینی را می‌توان دارای رویکرد تعبد گرایی دانست.

اما گروه دیگری از مفسران دینی، یا این گونه علوم بشری را از قطعیت و مسلمات دانش بشری می‌شمارند و یا آن دسته از ظهورات متون دینی را که با این گونه دستاوردهای ظنی و احتمال در تعارض است، در زمره ظهورات عقل ستیز قرار می‌دهند؛ به عبارت دیگر، مقصود از عقل ستیز را اعم از ستیز با عقل قطعی و عقل ظنی یا احتمالی می‌دانند.

البته واضح است که در فرض دوم (ستیز ظهورات متون دینی با عقل ظنی و احتمالی)، هیچ برهان قاطع عقلی، بر ترجیح همیشگی دستاوردهای ظنی و احتمالی بشر بر ظهورات متون دینی مخالف آنها وجود ندارد و رویه گروه دوم مفسران دینی بنابراین فرض، فاقد دلیل قطعی منطقی خواهد بود. به هر صورت این گروه از مفسران در زمره عقل گرایان قرار می‌گیرند.

۶. مفسر بر اساس دانسته‌های پیشین خود بر این باور است که «معنای ظهور بدوی این متن، حقیقت ندارد» و بر فرض تفسیر متن بر پایه ظهور بدوی و با توجه به ایمان به حقانیت دین، این باور در او شکل می‌گیرد که «معنای ظهور بدوی این متن، حقیقت دارد» و این دو، دو گزاره متناقض هستند که تصدیق آنها در یک زمان ممکن نیست.

بیشترین بخش از متون دینی را تشکیل می دهد- می توان به وضوح دو گرایش عقل گرایی و تعبد گرایی را مشاهده کرد. سعی مفسران عقل گرا- کم و بیش- بر این است که این گونه متون را از ظهور بدوی خود دور سازند و معنایی عقل پذیر برای آنها ارائه دهند. در مقابل، تعبد گرایان این ظهورات عقل گریز را بدون تصرف در معنای آنها به راحتی می پذیرند. پس دو رویکرد، عقل گرایی و تعبد گرایی در حوزه شناخت و تفسیر متون دینی عقل ستیز و عقل گریز، تبلور می یابد.

۲. جدال عقل گرایی و تعبد گرایی در تاریخ معارف اسلامی

پیدایش و حیات این دو رویکرد در تاریخ علوم اسلامی سرگذشتی بسیار طولانی دارد و تبیین آن، در هریک از شاخه های معارف دینی، نیازمند تدوین کتاب و بلکه کتاب های مستقلی است؛ از این رو تنها به نمونه هایی از مناقشات این دو نحله فکری از صدر اسلام تا کنون اشاره می کنیم تا ضمن روشن شدن اهمیت بحث، جایگاه واقعی این دو رویکرد و مراتب گوناگون هریک از آن دو با شواهد مستند به جلوه در آید.

اما ابتدا تذکر این نکته را ضرور می دانیم که وجود برخی شخصیت ها و یا مذاهب مختلف اعتقادی و فقهی، که در نظر نگارنده یا خوانندگان جایگاه ارزشی مثبت یا منفی دارند، در یکی از این دو رویکرد معرفتی، نباید ما را به پیش داوری در خصوص این موضوع وادارد؛ زیرا اولاً: سعی بر این است که بیشتر نمونه ها از شخصیت های غیر معصوم ذکر شود و حضور آنها در هر نحله ای نمی تواند سبب اعتبار و حجیت بینش خاصی گردد، همچنان که بی اعتباری نحله ای را نیز ثابت نمی کند. ثانیاً: مفروض این است که ما در مورد این دو رویکرد فکری به قضاوتی نرسیده ایم و داوری مثبت یا منفی پیشین ما در خصوص نقش آفرینان این دو جنبش فکری به جهات دیگری مربوط می شود که می بایست از سرایت آنها به این بحث علمی پرهیز کرد. ثالثاً: تنوع شخصیت ها و مکاتب اعتقادی و فقهی در تاریخ هریک از این دو رویکرد- چنان که خواهد آمد- چنان فراوان است که برای شخصیت زدگان رهاوردی جز سردرگمی نخواهد داشت.

۱. ۲- پیدایش مذاهب کلامی

۱. ۱. ۲- تشیع و تسنن

بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص)، اولین و مهم ترین منشأ جدایی مسلمانان به دو فرقه مهم، موضوع جانشینی بعد از آن حضرت بود. شیعیان بر این باورند که جانشین بعد از رسول خدا (ص) از سوی ایشان تعیین گردیده و به انتخاب مردم واگذار نشده است، در حالی که اهل سنت بر این پندارند که آن حضرت بعد از خود جانشینی تعیین نکرد و امر خلافت و امامت را به مردم وا گذاشت.

نمی توان انکار کرد که مطامع شخصی و گروهی نسبت به موضوع بسیار فریبنده سلطنت و حاکمیت بر مردم، می تواند مهم ترین نقش را در پیدایی این اختلاف اساسی میان مسلمانان ایفا کند. چشم پوشی از این واقعیت و نادیده گرفتن شواهد روشن تاریخی آن^۷ و در نتیجه، نخستین انگیزه های دو طرف نزاع در این اختلاف بنیادین را تنها در تفاوت نگرش تئوریک و اجتهادی دیدن، نمونه آشکاری از تعصب جاهلانه است.^۸ بدین روی از

۷. رودروی جسونانه برخی از اصحاب با پیامبر (ص) در واپسین لحظات زندگی آن حضرت، گویای گوشه ای از این واقعیت تلخ است. بخاری از ابن عباس نقل می کند که گفت: «آنگاه که بیماری بر پیامبر (ص) سخت گشت، فرمود: «ورقی به من دهید تا برای شما چیزی بنگارم که هیچ گاه پس از من گمراه نشوید». عمر گفت: «درد بر پیامبر (ص) چیره گشته و کتاب خدا در نزد ماست و هموما را بس است». اختلاف میان حاضران بالا گرفت و فریادها بلند گشت، تا این که پیامبر (ص) فرمود: برخیزید و از کنار من دور شوید که نزاع و دشمنی در نزد من سزاوار نیست. ابن عباس گفت: مصیبت و همه مصیبت هنگامی بود که میان پیامبر (ص) و نوشته اش جدایی افتاد! (صحیح بخاری، ج ۱، ص ۳۷).

۸. شهرستانی (۵۴۸م) متکلم بزرگ اهل سنت، داوری حیرت انگیزی در این زمینه دارد. او مقدمتاً می گوید: ریشه شبهاتی که در اعصار بعد واقع شد همان شبهاتی است که مخالفان پیامبر (ص) اعم از کفار و ملحدان و بخصوص منافقان در زمان آن حضرت پدید آوردند و بدین طریق راه را برای سرپیچی از فرمان او باز کردند. سپس به ذی الخو بصره مثال می زند که چگونه قیحانه و جسورانه به پیامبر (ص) که مشغول تقسیم مالی بود، گفت: عادل باش ای محمد که می بینم عدالت را رعایت نمی کنی!

تحلیل دیدگاه‌های پدید آورندگان این اختلاف مذهبی در صدر اسلام صرف نظر کرده و تنها به عنوان نمونه به تحلیل نگرش یکی از معاصران که به دور از انگیزه‌هایی آن گونه، به داوری در این زمینه پرداخته، بسنده می‌کنیم.

عبدالکریم سروش دو مذهب شیعه و سنی را دو پاسخ به دعوت پیامبر (ص) - نه محصول توطئه این و آن - و لازمه بسط تاریخی اسلام می‌داند که اینک به تمامیت رسیده‌اند و در قالب‌های تاریخی و ایدئولوژیک شان منجمد شده‌اند. از این رو، بیش از این، نزاع کردن بر سر آنها نارواست و آنها که روزی لازمه و نتیجه هویت سیال مسلمانان بودند، اینک علامت هویت رکود یافته آنان هستند.^۹

شهرستانی می‌گوید: کسی که اعتراض بر امام عادل می‌کند خارجی و باغی می‌گردد، پس اعتراض بر پیامبر (ص) سزاوارتر است که او را از امت اسلام خارج سازد. سپس مثال‌های دیگری از مخالفت برخی اصحاب با پیامبر (ص) می‌زند و می‌گوید: این مخالفت‌ها و اعتراضات در زمانی بود که پیامبر (ص) در کمال قدرت، شوکت و سلامت بدن بود و منافقان که کفر و خدعه را در سینه‌های خود مخفی کرده بودند، نفاق پنهان خویش را با اعتراض بر پیامبر (ص) آشکار می‌کردند، پس مخالفت‌های آنها همچون بذری می‌ماند که اینک از آن، فرقه‌های گوناگون و شبهات گمراه کننده روییده است.

ناگهان شهرستانی همه این مقدمات خویش را فراموش می‌کند و مخالفت‌های صریح برخی از اصحاب را - که وی به آنها عشق می‌ورزد و پیشوای خود می‌شمارد - با شخص پیامبر (ص)، به مخالفت میان صحابه تفسیر می‌کند! او می‌گوید: اما اختلافاتی که به هنگام بیماری پیامبر (ص) و بعد از رحلت آن حضرت میان اصحاب واقع شد، جملگی اختلافاتی اجتهادی بودند که مقصود همه آنها برپایی شریعت و استمرار راه دین بوده است! سپس برای نمونه، روایت بخاری را در سرپیچی عمر از درخواست رسول خدا (ص) نقل می‌کند. اختلاف دیگر را در همان اوان، در هنگامی می‌داند که پیامبر (ص) صریحاً فرمود: همگی به سپاه اسامه ملحق شوید که هرکس سرپیچی کند مورد لعنت خداوند است. گروهی گفتند: می‌بایست فرمان پیامبر (ص) را بی چون و چرا اطاعت کرد و گروهی دیگر (از جمله ابوبکر و عمر) گفتند: بیماری بر پیامبر (ص) سخت گشته و دل‌های ما طاقت جدایی از او را ندارد، پس به سوی سپاه اسامه نمی‌رویم تا ببینیم وضعیت پیامبر (ص) چه خواهد شد. او سپس مثال‌های دیگری می‌زند و مسئله امامت بعد از پیامبر (ص) را به عنوان پنجمین و مهم‌ترین مثال در اختلاف اجتهادی اصحاب ذکر می‌کند. (الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۲).

او بر این باور است که مسائلی همچون امامت و خلافت پس از پیامبر (ص)، دوازده نفر بودن امامان شیعه (ع)، حکومت نکردن آنها، غیبت امام دوازدهم (ع) و به طور کلی نقش هر شخصیتی در دین (به جز شخصیت پیامبر (ص) که ذاتی دین است)، جملگی چون می توانستند واقع نشوند، از عرضیات دین و اجزای اسلام تاریخی - نه اسلام عقیدتی - هستند. به همین سبب به آنها به منزله واقعه های تاریخی ممکن باید نگریست و نه بیشتر.^{۱۰} او در این عبارات آشکار نموده است که اعتقادی به جایگاه امامان معصوم (ع) در پیام آوری از عالم غیب ندارد و از این رو کشمکش های کلامی میان شیعه و سنی را مباحثی صرفاً تاریخی و کم اهمیت تلقی می کند؛ اما آنچه به بحث ما ارتباط دارد اظهار نظرهای اخیر او در برخی از سخنرانی ها و نامه های وی است که گویای ریشه و مبدأ این بی اعتقادی است.

سروش در یکی از سخنرانی هایش در اوایل سال ۱۳۸۴ با عنوان «تشیع و چالش مردم سالاری» و نیز نامه هایی که پس از آن در پاسخ به بعضی از منتقدان داده است، نحوه شکل گیری اندیشه های کلامی خود را آشکار می سازد. او اندیشه دموکراسی را که - به زعم وی - حاکی از رهایی بشر از سلطه بی چون و چرای یک انسان - هر چند برگزیده الهی - بر سرنوشت مردم است، به عنوان پیش فرض خود پذیرفته است، آن گاه نظریه اقبال لاهوری

۱۰. بسط تجربه نبوی، ص ۷۹.

روشن است که پیش فرض سروش در این عبارات برخاسته از باورهای سنی است نه باورهای شیعی؛ زیرا شیعیان به دلیل اعتقاد به ارتباط امامان (ع) با عالم غیب و برخورداری آنان از مقام عصمت و در نتیجه حجیت و اعتبار گفتار و کردار آنان برای مردم، ایشان را دارای جایگاهی همچون پیامبر (ص) در ابلاغ دین می دانند و - به تعبیر سروش - شخصیت آنان را نیز مانند شخصیت پیامبر (ص) ذاتی دین می شمارند. او به این نکته توجه نکرده است که بخش قابل توجهی از گفتگوهای کلامی میان شیعه و سنی، در واقع پیرامون همین نکته است که آیا امامت، ذاتی دین و بخشی از اسلام عقیدتی است و یا عرضی و از اجزای اسلام تاریخی؟ پس استدلال وی بر بی فایده و یا کم فایده بودن اختلافات کلامی میان این دو مذهب تنها می تواند اهل سنت را که در پیش فرض با او هم عقیده هستند مجاب سازد و برای شیعیان که مقدمات و پیش فرض های غیر مستدل این ادعا را باور ندارند، جز مصادره به مطلوب نخواهد بود.

پیرامون فلسفه ختم نبوت را که گویای بی نیازی بشر به سبب برخورداری از عقل استقرایی، از ظهور مجدد برگزیدگان الهی است، مناسب تفکر دمکراسی در عصر خاتمیت یافته و بر این اساس نتیجه گرفته است که باور به امامت و مهدویت در شیعه^{۱۱} به دلیل ناهمگونی با اندیشه دمکراسی و رهایی بشر از حاکمیت برگزیدگان الهی و تفسیر اقبال از خاتمیت، قابل پذیرش نیست:

اگر قرار باشد یک مهدی بیاید که همان اتوریته پیامبر را داشته باشد، ما از فوائد خاتمیت بی بهره می مانیم؛ زیرا فلسفه خاتمیت این است که با خاتمیت آدمیان به رهایی می رسند. اما اگر شما بگویید که یک پیامبر صفت دیگری در آخر الزمان خواهد آمد که همان اتوریته پیامبر را داشته باشد، آنگاه آن رهایی تحقق نخواهد یافت. فلذا این سؤال و پرابلم از شیعیان باقی است که مهدویت را چگونه با اندیشه رهایی و دمکراسی می توان جمع کرد؟^{۱۲}

۱۱. روشن است که اعتقاد به مهدویت، باور همگانی میان شیعیان و اهل سنت است و تنها معدودی از عالمان اهل سنت همچون ابن خلدون و اقبال لاهوری از آن سرباز زده اند؛ بلکه اعتقاد به ظهور منجی در بیشتر ادیان و مذاهب به چشم می خورد، از این رو - بنا بر اعتقاد سروش - همه ادیان و مذاهب معتقد به ظهور منجی گرفتار چالش با دمکراسی خواهند بود!

۱۲. ر. ک: پایگاه اینترنتی: www.dr.sorush.com، مطالب نقل شده در تاریخ ۲۲/۸/۲۰۰۵ میلادی. این نوشتار در صدد نقد دیدگاه عبدالکریم سروش و داوری در باره آن نیست و تنها به این اکتفا می شود که پیرامون این رای پرسش های گوناگونی قابل طرح است، از جمله: آیا تنها یک تفسیر از دمکراسی وجود دارد و یا می توان تفسیرهای چندی از آن به دست داد، که چالشی با امامت و مهدویت نداشته باشد؟ آیا فهم و تفسیر سروش از دمکراسی که پیش فرض او در این دیدگاه است، قابل نقادی است؟ آیا این دمکراسی که - به باور سروش - قابل جمع با اتوریته هیچ شخصیتی نیست، چه جایگاهی در عصر نبوی (ص) داشته است؟ به عبارت دیگر، اگر فردی با پیش فرض سروش در آن عصر می زیست آیا نبوت را هم به دلیل تعارض با دمکراسی همچون امامت و مهدویت رها می کرد؟ آیا با فرض عدم پذیرش امامت، می توان گفت عصر خاتمیت عصر پایان اتوریته هر شخصیتی از جمله شخصیت پیامبر (ص) است و یا هر مسلمانی در عصر خاتمیت همچون عصر نبوت مواجه با اتوریته شخصیت آن حضرت است؟ به عبارت دیگر، دین ورزی و مسلمانی معنایی جز پذیرش اتوریته پیامبر خدا (ص) در همه اعصار ندارد. در این صورت، سروش چالش دمکراسی با مسلمانی را چگونه حل خواهد کرد؟ آیا ... ؟

سروش در داوری پیامون امامت و خلافت بعد از رسول خدا(ص)، خود را از بحث های کلامی شیعه و سنی که در واقع حاصل کاوش و اجتهاد آنان در تعالیم قرآن کریم و سنت نبوی(ص) است، بی نیاز می بیند و فارغ از این که آیا پیامبر(ص) برای خود جانشینی برگزیده یا خیر و آیا در قرآن و سنت شواهد و دلایلی بر امامت و مهدویت وجود دارد یا خیر، تنها به این دلیل که اندیشه امامت و مهدویت با دمکراسی - بنابر تفسیر او - در چالش است، آنها را به کناری می نهد و خاتمیت را نیز به گونه ای تفسیر می کند که گرفتار این چالش نگردد. ۱۳ دیدگاه او و سیر تکوین اندیشه اش نمودی از نوعی عقل گرایی است

۱۳. سروش در تفسیر خاتمیت از روش علمی موجهی تبعیت نکرده است، زیرا او در سخنرانی و نامه هایش بر این اصرار دارد که خاتمیت می بایست دارای مفهومی فریه و غلیظ باشد و فریهی آن نیز به این است که انسانها بعد از رحلت پیامبر اکرم(ص) از سیطره هر شخصیت معصومی رهایی یابند و بی نیاز از آنان، راه سعادت خویش را به تنهایی بیابند و طی کنند. او پذیرفته است که میان خاتمیت و امامت تناقض منطقی نیست، بلکه با پذیرش امامت، خاتمیت - به زعم او - دارای مفهومی رقیق خواهد شد؛ در حالی که اگر ثابت شود که امامت و مهدویت نیز همچون خاتمیت از آموزه های قطعی درون دینی است، بر پژوهش گران و مفسران دینی است که میان این آموزه های دینی الفت و هماهنگی برقرار سازند و حق ندارند به بهانه فریه کردن یکی، دیگری را حذف کنند. حتی اگر فرض کنیم در تفسیر هماهنگ این تعالیم نکته های مبهمی باقی بماند - مادامی که این ابهامات منجر به تناقض منطقی دو آموزه نگردیده است - هیچ کس حق ندارد حقایقی همچون امامت و مهدویت را که از پشتوانه صدها آیه و روایت برخوردار است به بهانه پذیرفتن تفسیر خاصی از خاتمیت (نظریه اقبال لاهوری) و یا تفسیر خاصی از دمکراسی، انکار کند.

ختم نبوت به معنای پایان یافتن سلسله پیامبران است و پیامبر کسی است که کلام خداوند را - بدون واسطه انسان دیگری - برای مردم نقل می کند. پس ختم نبوت به معنای پایان سخن گفتن خداوند با بندگان برگزیده اش است. در عصر نبوت، پیامبران خبر از کلمات و جملاتی می دادند که متکلم آن خدا بود و در عصر خاتمیت هیچ کس هیچ کلامی را نمی تواند به طور مستقیم از خداوند نقل کند که در این صورت ادعای نبوت کرده است. این معنا برای ختم نبوت با مفهوم صریح نبی که خبررسان از جانب خداست سازگار است و از سوی دیگر با هیچ یک از روایات امامان معصوم(ع) نیز تعارض ندارد، زیرا در هیچ روایت شیعی نمی توان یافت که امامان(ع) ادعا کرده باشند که سخنی را از خداوند شنیده اند. چنین درك روشنی از خاتمیت که پایان عصر سخن گفتن خدا با انسان است و با

که مفسر دینی را با تکیه بر برخی پیش فرض های برخاسته از دانش بشری که غیر همگانی و مورد اختلاف است، و امی دارد که به برخورد گزینشی با معارف مسلم دینی همتراز و هم ارز پرداخته، به برخی ایمان آورد و برخی دیگر را کافر شود.

۲. ۱. ۲- خوارج، اهل حدیث، حنابله، معتزله، اشاعره، سلفیه و وهابیت

خوارج از نخستین فرقه های مسلمانان بودند که در پی حوادث جنگ صفین پدید آمدند. معاویه بعد از آنکه دریافت شکست سپاهش در نبرد صفین نزدیک است، دست به حيله زد و با سر بر نيزه کردن قرآن، گروه زيادی از سپاه امير المؤمنين علی (ع) را فریب داد. او با این ترغیب، از سپاه حضرت علی (ع) خواست تا دست از جنگ بردارند و قرآن را میان دو سپاه حکم قرار دهند. جمعیتی فریب خورده از سپاه آن حضرت که بعدها به خوارج موسوم گشتند، این درخواست را پذیرفتند و با اصرار و تهدید او را از ادامه جنگ بازداشتند. سپس قرار شد نماینده ای از هر دو سپاه به گفت و گو پردازند و براساس قرآن میان دو سپاه داوری کنند. خوارج بار دیگر امير المؤمنين (ع) را وادار کردند که بر خلاف میلش، ابو موسی اشعری - از مخالفان آن حضرت - را به عنوان نماینده سپاه خویش برای حکمیت گسیل دارد. او نیز در ماجرای حکمیت، از عمرو بن عاص نماینده معاویه فریب خورد. خوارج که پی به اشتباه خود و صحت نظر امام (ع) بردند، به جای بازگشت از اشتباه و اطاعت از امیر مؤمنان، اشتباه دوم خود را مرتکب شده، از پذیرش نتیجه حکمیت سرباز زدند و این شعار را سردادند:

لا حکم الا لله و لا نرضی و لا نحکم الرجال فی دین الله؛^{۱۴}

>
معنای روشن نبوت نیز سازگار است، هیچ تعارضی با دانش الهی و غیر اکتسابی امامان دوازده گانه (ع) و عصمت آنان و در نتیجه حجیت ایشان بر مردم ندارد.

نگارنده در نقد نظریه اقبال لاهوری پیرامون ختم نبوت، مقاله ای نگاشته است که می توان به آن مراجعه کرد: امامی، مسعود، «تأملی در فلسفه ختم نبوت از دیدگاه شهید مطهری»، نشریه معارف اسلامی، شماره ۱۰، بهمن ۱۳۸۱.

۱۴. وقعة صفین، ص ۵۱۳؛ بحار الانوار، ج ۳۲، ص ۵۴۴.

حکم تنها برای خداست و (از نتیجه حکمیت) خشنود نیستیم و هیچ گاه مردان را در دین خدا داور قرار نمی دهیم.

خوارج در تحت شعار «لا حکم الا لله» که برگرفته از آیه شریفه «ان الحكم الا لله»^{۱۵} است، پدید آمدند و پس از آن فرقه های گوناگونی از آنان شکل گرفت و در عقاید نیز مختلف گشتند. درکی که خوارج از این آیه داشتند، درکی سطحی، ظاهر بینانه و عاری از تعقل و تعمق بود. آنان براین باور بودند که داوری انسان ها در نزاع ها و اختلافات و یا سلطنت و حاکمیت آنها بر مردم، با اطلاق و حصر این آیه شریفه منافات دارد.

در واقع باکنار نهادن مهم ترین پیش فرض های بدیهی دانش بشری در این مورد، به اطلاق بی چون و چرای این آیه شریفه تمسک جستند و حرکت حکمیت و تشکیل حکومت براساس آن را انکار کردند. برداشت خوارج از این آیه، نمونه روشنی از نوعی نگرش تعبّد گرای است که در فهم متون دینی از تأثیر بدیهی ترین دانسته های بشر خودداری می شود.

در مقابل، امیرالمؤمنین (ع) در ردّ این تفسیر از دین، بر همان اصول بدیهی خرد تکیه می کند و تفسیری متناسب با پیش فرض های عقل بدیهی ارائه می دهد. او تأکید می کند زندگی اجتماعی انسان ها تنها با برپایی حکومت شکل می گیرد و معنای انحصار حاکمیت در خداوند این نیست که مردم بی نیاز از حکمرانان بشری باشند. همچنین آن حضرت انحصار حکمیت و داوری برای خداوند و کتاب او را مغایر با داوری انسان ها بر اساس فهم و تفسیرشان از قرآن نمی داند و تصریح می کند که برای پذیرش داوری کتاب خدا، چاره ای جز تفسیر آیات آن توسط انسان نیست.

امیرالمؤمنین علی (ع) با شنیدن سخن خوارج که می گفتند «لا حکم الا لله»، چنین

فرمود:

كَلِمَةٌ حَقٌّ يُرَادُ بِهَا الْبَاطِلُ . نَعَمْ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَ لَكِنْ هُوَ لَا يَقُولُونَ : لَا إِمْرَةَ إِلَّا لِلَّهِ ، وَ إِنَّهُ لَا بَدَلَ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يَعْمَلُ فِي إِمْرَةِ الْمُؤْمِنِ وَ يَسْتَمْتَعُ فِيهَا الْكَافِرُ وَ يُبَلِّغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ وَ يُجْمَعُ بِهِ الْفِيءُ وَ يُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ وَ تَأْمَنُ بِهِ السَّبِيلُ وَ

۱۵. انعام، آیه ۵۷؛ یوسف، آیه ۴۰ و ۶۷.

يُوْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّ حَتَّى يَسْتَرِيحَ بِهِ بَرٌّ وَيَسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ^{۱۶}؛

سخن حقی است که از آن باطل اراده شده است. آری، فرمانی جز فرمان خدا نیست، ولی اینها می‌گویند: زمامداری تنها برای خداست، در حالی که مردم به زمامدار نیک یا بد نیازمندند، تا مؤمنان در سایه حکومت او مشغول به کار و کافران بهره‌مند باشند و عمر به سر آید و بیت‌المال جمع‌آوری گردد و با دشمنان نبرد شود و راه‌ها امن گردد و حق ناتوانان از توانگران ستانده شود تا نیکوکار در آسایش و مردم از دست بدکار در امان باشند.

همچنین در گفتاری دیگر می‌فرماید:

إِنَّا لَم نَحْكَمِ الرِّجَالَ وَ إِنَّمَا حَكَمْنَا الْقُرْآنَ وَ هَذَا الْقُرْآنُ إِنَّمَا هُوَ خَطٌّ مُسْتَوٍ بَيْنَ

الدَّقَّتَيْنِ لَا يَنْطِقُ بِلِسَانٍ وَ لَا يَدُلُّهُ مِنْ تَرْجَمَانٍ وَ إِنَّمَا يَنْطِقُ عَنْهُ الرِّجَالُ؛^{۱۷}

ما انسان‌ها را داور قرار ندادیم، بلکه تنها قرآن را به حکمیت پذیرفتیم. این قرآن، خطی است که میان دو جلد پنهان است، زبان ندارد تا سخن گوید و نیازمند تفسیر کننده است و تنها انسان‌ها هستند که از جانب او سخن می‌گویند.

سایر اندیشه‌ها و اعتقادات خوارج نیز خالی از نوعی قشری‌نگری نیست و با مراجعه به منابع مربوط به این موضوع می‌توان نمونه‌های آشکاری از ظهور گرایش تبعد‌گرایی افراطی را در این فرقه ملاحظه کرد.^{۱۸} مهم‌ترین فرقه‌های کلامی میان اهل سنت همچون اهل حدیث (حشویه، حنابله و سلفیه) اشاعره و معتزله به دلیل تفاوت در نگاه عقل‌گرا یا تبعد‌گرا به متون و آموزه‌های دینی پدید آمدند.

اهل حدیث که ریشه‌های فکری آنها، قبل از ظهور اندیشه‌های کلامی احمد بن حنبل (م ۲۴۱) وجود داشت، با ورود او به عرصه گفتگوهای اعتقادی میان اهل سنت و

۱۶. نهج البلاغه، خطبه ۴۰.

۱۷. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۵.

۱۸. مراجعه شود به: بحوث في الملل والنحل، ج ۵، ص ۳۵۷.

تدوین آثاری همچون «السنة»، به یک مکتب فکری مستقل با اصول معین تبدیل گردید. جمود و تعبدی که اهل حدیث و حنابلہ بر ظواهر بدوی کتاب و سنت داشتند، چهره این گرایش فکری را میان دانشمندان جامعه اهل سنت تاریک کرده بود و کم و بیش اندیشمندانی از آنان همچون واصل بن عطاء (م ۱۳۰)، ابوالهذیل علاّف (م ۲۳۵)، ابو علی جبّایی (م ۳۰۳) و در نهایت قاضی عبدالجبّار (م ۴۱۵) را به صف آرایی در مقابل آنان واداشت تا پایه گذار مکتبی عقل گرا به نام معتزله گردند.

در این میان شخصیت مهم و تأثیر گذاری به نام ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴) پا به میدان کلام اهل سنت نهاد که بیشترین تأثیر را در پیروان این مذهب از خود برجای گذاشت. اشعری که خود از پرورش یافتگان حوزه درسی ابو علی جبّایی بود به صراحت از مکتب اعتزال استاد کناره گرفت و به سوی اهل حدیث تمایل یافت.

او هیچ گاه به طور جدی با اهل حدیث مقابله نکرد و حتی از احمد بن حنبل به تجلیل یاد کرد^{۱۹} و در گام نخست با نگارش کتاب «الابانه» به تبیین عقاید اهل حدیث پرداخت، اما به تدریج کوشید از سخافت و جمود باورهای عقل ستیز آنان بکاهد و با دلایل و توجیهاات عقل پسند، آنها را از افراط در دیدگاه تعبد گرایی بازدارد و به نحله عقل گرایان نزدیک کند. بدین روی پایه گذار «مکتب اشاعره» شد و گرایشی میانه در عقل گرایی و تعبد گرایی بین دو نحله اهل حدیث و معتزله برای خود برگزید و بهره مند از بیشترین پیروان در میان جامعه اهل سنت گردید و عالمان بزرگی مانند امام الحرمین جوینی (م ۴۷۸)، ابو حامد غزالی (م ۵۰۵) و فخر رازی (م ۶۰۴) را در مکتب خود پرورید.

۱۹. ابوالحسن اشعری، الابانه، باب دوم: «قولنا الذي نقول به و ديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا عزوجلّ و بسنة نبينا(ص) و ما روى عن الصحابة و التابعين و ائمة الحديث و نحن بذلك معتصمون و بما كان يقول به ابو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل - نصر الله وجهه و رفع درجته و اجزل مثوبته - قائلون و لمن خالف قوله مجانبون؛ لانه الامام الفاضل و الرئيس الكامل الذي ابان الله به الحق و دفع به الضلال و اوضح به المنهاج و قمع به بدع المبتدعين و زيغ الزائغين و شك الشاكين فرحمة الله عليه من امام مقدم و جليل معظم و كبير مفخم و على جميع ائمة المسلمين»؛ به نقل از «بحوث في الملل و النحل»، ج ۱، ص ۱۷۰.

اشاعره توانستند با ارائه چهره‌ای میانه رو، از صولت و اقتدار دو مکتب معتزله و اهل حدیث بکاهند و قرن‌های متمادی نخستین میدان دار مناظرات کلامی باشند، تا این که احمد بن تیمیه (م ۷۲۸) پا به عرصه کلام اهل سنت نهاد و با ضمیمه کردن برخی عقاید خاص خود به بعضی باورهای اهل حدیث و حنابله، در صدد احیای این مکتب در چهره‌ای جدید برآمد. اندیشه‌های ابن تیمیه اگر چه در آن عصر مورد استقبال واقع نشد و نتوانست طی قرون متمادی نقش تاثیر گذاری در تاریخ اندیشه اسلامی ایفا کند، اما در سده‌های اخیر، محمد بن عبدالوهاب (م ۱۲۰۷) با مساعدت برخی رؤسای قبایل حجاز توانست افکار ابن تیمیه را زنده کند و با بهره‌گیری از قدرت سیاسی، آن را میان طوایفی از اهل سنت، بخصوص ساکنان جزیره العرب توسعه دهد و پایه گذار مکتب وهابیت شود.

در این میان، کلام شیعی راه متفاوتی را پیمود و در شکل‌گیری و تکوین خود بیشترین تاثیر را از تعالیم امامان معصوم (ع) گرفت و از این رو با هیچ یک از مکتب‌های کلامی اهل سنت هم‌خوانی کامل پیدا نکرد؛ هر چند که کلام شیعه به علت گرایش نسبی به جنبش عقل‌گرایی، بیش از همه - در میان مکتب‌های کلامی اهل سنت - به مکتب اعتزال شباهت و قرابت داشته است.

نتیجه این گزارش بسیار موجز از سیر پیدایش مهم‌ترین مذاهب کلامی این است که اختلاف اصلی این مذاهب و فراز و فرود آنها در تاریخ اندیشه اسلامی، عمدتاً برخاسته از دو گرایش تعبد‌گرایی و عقل‌گرایی در فهم دین بوده است و شیعه نیز اگرچه ریشه جدایی‌اش از اهل سنت، مسئله امامت بوده، ولی در بسیاری از باورهای اعتقادی خود، از یکی از این دو گرایش متأثر بوده است.^{۲۰}

داستان نزاع تعبد‌گرایی و عقل‌گرایی در فهم دین با ورود فلسفه و عرفان یونان و برخی از ملل و ادیان دیگر به حوزه اندیشه اسلامی و در پی آن ظهور شخصیت‌هایی

۲۰. برای مطالعه بیشتر در زمینه سیر پیدایش و تحول مذاهب کلامی در اسلام مراجعه شود به: مجموعه شش جلدی «بحوث في الملل والنحل» تألیف آیه الله جعفر سبحانی.

همچون فارابی، ابن رشد، ابن سینا، ابن عربی، سهروردی و ملاصدرا، و مقابله جدی بسیاری از متکلمان و فقیهان مانند غزالی و فخر رازی با این نهضت علمی، حاوی نمونه های بسیار آشکاری از این دو گرایش در فهم دین است که بررسی و تحقیق پیرامون آن مجال واسعی می طلبد.

در قرون اخیر تأثیر دانش های تجربی و فلسفی برخاسته از عصر تجدد در مغرب زمین بردانشمندان و روشنفکران دینی سرزمین های اسلامی، سبب تولد اندیشه های کلامی و تفسیری جدید در بین مسلمانان گردیده که مطالعه تاریخ پیدایش و تحول آن ها، جز کاوش در چگونگی شکل گیری دو گرایش تعبد گرای و عقل گرای براساس دانش های عصری نیست، و این گونه است که دامنه سیر رشد و افول هر یک از این دو دیدگاه در گستره مباحث اعتقادی و کلامی اندیشه اسلامی - تقریباً - همه زوایای تاریخ معارف اسلامی را در بر می گیرد و به ندرت می توان مسئله ای اختلافی در این پهنه یافت که از تأثیر این دو دیدگاه خالی باشد.

۲.۲ - پیدایش مذاهب فقهی

۲.۲.۱ - عصر صحابه و دانشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

در دوران حیات پیامبر اکرم (ص)، نمونه هایی از مخالفت صریح برخی از اصحاب با دستورهای آن حضرت، به بهانه برخی استدلال ها و مصلحت اندیشی ها دیده می شود که شاید به نظر برخی بتوان آنها را در زمره موارد رویکرد عقل گرایی ذکر کرد؛ اما این مخالفت ها و اظهار نظرها با توجه به این که در مخالفت با فرمان شخص پیامبر (ص) بوده، از حوزه بحث ما خارج است؛ زیرا سخن ما پیرامون رویکرد عقل گرایی و تعبد گرایی در فهم و تفسیر متون دینی - از جمله گفتار و کردار پیامبر (ص) - است، نه رویکرد عقل گرایی در مخالفت با متون دینی.

مخالفان پیامبر (ص) در این گونه موارد، در فهم فرمان پیامبر (ص) رویکرد متفاوتی نداشتند، بلکه دریافت خود و دیگران را از دین، مخالف عقل، دانش و مصلحت

اندیشی‌های خویش دانسته، به مخالفت با پیامبر(ص) می‌پرداختند.^{۲۱} از این رو اوگین نمونه‌های تاریخی را از بعد از رحلت پیامبر اکرم(ص) آغاز می‌کنیم.

ناگفته نماند که ممکن است انگیزه بسیاری از قرائت‌های گوناگون که از تاریخ ظهور این دورویکرد ذکر خواهیم کرد در واقع مخالفت با دین و عدم سرسپردگی اعتقادی و عملی و تسلیم کامل در مقابل آن باشد، ولی چون در این نوشتار درصدد داوری پیرامون نیت پدید آورندگان مذاهب و اندیشه‌های مختلف در فهم دین نیستیم و تنها به ظهور این دو گرایش در فهم آنان از دین می‌پردازیم، تمام این موارد را بدون هیچ قضاوتی پیرامون هدف و انگیزه آفرینندگان این دورویکرد، به طور یکسان ذکر خواهیم کرد.

یکی از مهم‌ترین سرچشمه‌های اختلاف در تفسیر متون دینی بعد از رحلت پیامبر خدا(ص) اقتضائات حکومتی و مصلحت‌اندیشی‌های حاکمان بوده است. برخی از خلفا در برخورد با مسائل گوناگون مربوط به حکومت و برای حل مشکلات پیش روی، بر اساس درک بشری خود، تفسیرهای متفاوتی از دین به دست می‌دادند که مغایر با فهم عمومی اصحاب و مسلمانان بود و به دلیل برخورداری از اقتدار خلافت، نه تنها می‌توانستند چنین تفسیرهایی را بی‌محابا عرضه کنند، بلکه آن را به عنوان قانون لازم‌الاجراء بر همه مسلمانان تحمیل می‌کردند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۲۱. شهید سیدمحمد باقر صدر بر این باور است که از نخستین روزهای آغاز رسالت پیامبر اکرم(ص) دو گرایش میان مسلمانان شکل گرفت؛ نخست گرایشی که به تعبد دینی و داوری آن و تسلیم در برابر نصوص دینی در همه عرصه‌های زندگی ایمان داشت و دوم گرایشی که باور نداشت ایمان به دین اقتضای تعبد به غیر عبادات را نیز دارد، بلکه می‌پنداشت که می‌توان براساس درک خود از مصلحت، در مقابل نصوص دینی اجتهاد کرد و به تغییر و تبدیل آنها دست زد. او می‌افزاید که پیامبر(ص) در طول سالهای رسالت خود در مقابله با دیدگاه دوم متحمل رنج فراوانی شد و حتی در واپسین ساعات زندگی خود، هنگامی که در بستر بیماری بود و درخواست کاغذ و قلمی کرد تا آخرین وصایای مهم خود را مکتوب سازد، مدافعان چنین گرایشی به مخالفت با او برخاستند. شهید صدر می‌گوید: علت انتشار و رشد دیدگاه دوم در میان مسلمانان این بود که طبیعت انسان میل به این دارد که براساس مصلحتی که خود درک می‌کند عمل کند و از عمل به آنچه عمق آن را دریافته است گریزان است (ر. ک: نشأة الشيعة و التشيع، ص ۷۵).

از این رو می توان گفت که یکی از اولین نمونه های جنبش عقل گرایی در فهم شریعت، توسط دستگاه خلافت پدید آمد^{۲۲} و بسیاری از آنها - به جهت قداست و جایگاه بلند اصحاب و خلفای نخستین نزد اهل سنت - در مذاهب فقهی عامه نیز راه یافت و حتی در موارد متعددی راه را بر هر رأی و تفسیر دیگری بست.

در اینجا برای نمونه، برخی از اجتهادات خلیفه دوم را که بیش از سایر خلفا در این زمینه نقش داشته ذکر می کنیم:

الف. سنت عرب جاهلی بر این بود که عمره را در ماه های حج (شوال، ذی قعدة و ذی حجه) به جا نمی آوردند و میان حج و عمره فاصله می انداختند و به گفته ابن عباس انجام عمره را در ماه های حج از بزرگ ترین گناهان (افجر الفجور) بر می شمردند.^{۲۳} اما پیامبر اکرم (ص) در طول سال های بعد از هجرت، چهار عمره در ماه های ذی قعدة و ذی حجه به جا آورد و در عمل، سنت جاهلی را بر انداخت.

از سوی دیگر رسول خدا (ص) فرمان داد که هر کس عازم سفر حج گردیده و احرام عمره بسته است - اگر قربانی به همراه نیاورده - بعد از پایان مناسک عمره از احرام خارج گردد و بار دیگر برای مناسک حج مُحرم شود. بنابراین حاجی در میان دو مناسک عمره و حج از احرام خارج می شود و تمامی محرمات احرام بر او حلال می گردد. در متون روایی و فقهی شیعه و اهل سنت - به پیروی از قرآن کریم^{۲۴} - از این احلال میان دو احرام به «متعّه حج» یاد شده است.

۲۲. مقصود این نیست که فهم عمومی مسلمانان و اصحاب در صدر اسلام که در مقابل اجتهادات دستگاه خلافت قرار داشت، ضرورتاً در رویکرد تبعید گرایی جای می گیرد، زیرا - چنان که گذشت - این دو رویکرد از نسبیّت و مراتب و طیف های گوناگونی برخوردارند؛ بلکه مراد این است که پیدایش تفسیرهای جدید و بدیع دینی از مجرای دستگاه خلافت، به ظاهر به جهت تمایل خلفا به نوعی رویکرد عقل گرایی بوده است.

۲۳. صحیح بخاری، ج ۲، ص ۱۵۲؛ صحیح مسلم، ج ۴، ص ۵۶؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۲۵۲؛ منتهی المطلب، ج ۲، ص ۶۶۳.

۲۴. بقره، آیه ۱۹۶.

این دو سیره پیامبر(ص) را روایات فراوانی از شیعه و سنی بیان کرده^{۲۵} و اجمالاً مورد اتفاق فقیهان شیعه و چهار مذهب اهل سنت است. اما برخی از صحابه و خلفای بعد از پیامبر(ص)، در هر دو مورد به مخالفت پرداختند و استدلال‌هایی را در این زمینه ارائه کردند. دلایل این گروه در مخالفت با نظر اکثریت مسلمانان، حکایت از نمود نوعی گرایش عقل‌گرایی در فهم دین دارد.

یکی از مخالفان سرسخت این دو حکم، عمر بن خطاب خلیفه دوم است. سرآغاز مخالفت او که بنابر نقل روایات شیعه و سنی، به عصر حیات پیامبر اکرم(ص) بر می‌گردد - به دلیل آنچه پیش از این گفتیم - مورد نظر ما نیست؛ بلکه استدلال‌های او بعد از رحلت پیامبر خدا(ص) در مقابل مردم و سایر اصحاب مورد توجه است. او در بیان علت مخالفت با متعه حج می‌گوید:

... یکی از شما از سرزمینی دور دست می‌آید، در حالی که ژولیده و خسته است و اعمال عمره را در ماه‌های حج به جا می‌آورد و بدون شک، خستگی، ژولیدگی و تلبیه او در عمره اوست.^{۲۶} آنگاه به مکه وارد می‌شود و خانه خدا را طواف می‌کند و سپس از احرام خارج شده و لباس پاکیزه می‌پوشد و عطر به خود می‌زند و با همسر خود - اگر همراهش باشد - همبستر می‌شود، تا روز ترویج فرا می‌رسد و در آن هنگام برای حج احرام می‌بندد و به سوی منی می‌رود، ولی فقط خستگی، پریشانی و تلبیه یک روز را متحمل شده است. حال آن که حج از عمره برتر است و اگر ما مردم را آزاد بگذاریم، آنان با همسرانشان در اراک^{۲۷} همبستر خواهند شد.^{۲۸}

۲۵. مجموعه گردآوری شده روایات شیعه و اهل سنت در این زمینه را می‌توان در این منابع یافت: بحارالانوار، ج ۳۰، ص ۶۰۳؛ الغدیر، ج ۶، ص ۱۹۸ و ج ۸، ص ۱۳۰؛ النص والاجتهاد، ص ۱۹۴؛ معالم المدرستین، ج ۲، ص ۱۸۸.

۲۶. یعنی ارزش عمره او را افزون می‌کند.

۲۷. نام سرزمینی است که از حدود عرفات شمرده می‌شود.

۲۸. کنز العمال، ج ۵، ص ۱۶۴.

اما عمر در مخالفت با انجام عمره در ماه های حج، انگیزه ای اقتصادی داشت و سود مالی اهل مکه را در نظر می گرفت؛ زیرا اگر مردم سرزمین های دور از مکه می توانستند عمره و حج خود را در ماه های حج به جا آورند، به طور معمول به دو بار مسافرت به مکه و یا اقامت طولانی در آن شهر نیازی نداشتند و همین امر سبب می شد که اهل مکه که فاقد درآمد کشاورزی و دامداری بودند و مهم ترین درآمد آنها از اقامت حاجیان در مکه تأمین می شد، از سودی قابل توجه محروم گردند. او در بیان علت احیای سنت دوران جاهلیت در منع از انجام عمره در ماه های حج می گوید:

... ساکنان این شهر (مکه) نه دامداری دارند و نه کشاورزی و بهار مالی آنها تنها

هنگامی است که مسافران به این شهر وارد می شوند.^{۲۹}

ب. عمر بن خطاب دارای اجتهادها و استنباطهای غائله برانگیز دیگری نیز بود. او در زمان خلافتش لشکر کشی های بسیار کرد و سرزمین های فراوانی را به دست مسلمانان فتح نمود و دستور داد که جمله «حیّ علی خیر العمل» از فصول اذان حذف شود، زیرا بر این باور بود که پیام این جمله که دعوت به نماز است و آن را بهترین اعمال می شمارد، سبب کوتاهی مردم در جهاد می گردد و آنان را به بهانه نماز، از جهاد باز می دارد:

عکرمه می گوید: به ابن عباس گفتم: چرا «حیّ علی خیر العمل» از اذان حذف

شد؟ او گفت: عمر می خواست مردم به بهانه نماز، جهاد را ترك نکنند و از این

رواین جمله را از اذان حذف کرد.^{۳۰}

از جابر بن عبدالله و عبدالله بن عمر نیز همین گونه نقل شده است^{۳۱} و در روایتی آمده

۲۹. همان.

برای آشنایی بیشتر با بحث متعه حج مراجعه شود به: متعه الحجّ علی ضوء الكتاب و السنّة، تالیف جعفر سبحانی و ترجمه همین اثر: «متعه حج در کتاب و سنّت» فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت (ع)، شماره ۴۴، زمستان ۸۴.

۳۰. علل الشرایع، ج ۲، ص ۳۶۸؛ بحارالانوار، ج ۸۱، ص ۱۴۰.

۳۱. حیّ علی خیر العمل بین الشریعة و الابتداء، ص ۳۴. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به:

بحارالانوار، ج ۳۰، ص ۳۵۷؛ النص و الاجتهاد، ص ۲۳۸.

است که چون عمر روزی این جمله را از مؤذن شنید، فرمان داد که دیگر این جمله در اذان گفته نشود و در توجیه آن گفت:

هنگامی که مردم این جمله را می شنوند، به جهت اهمیت نماز، جهاد را کوچک می شمارند و به نماز روی می آورند. ۳۲

ج. او سه بار طلاق دادن در یک مجلس را مشروع دانست؛ زیرا بر این باور بود که چون مردم در امری که خداوند برای آنان مهلت قرار داده، ۳۳ شتاب می کنند، پس سزاوار همان هستند و ترتیب اثر دادن بر چنین عمل شتابزده ای، بهترین راه برای بازداشتن از چنین کاری است. ۳۴

د. عمر در زمان خلافتش، در یکی از شبهای ماه رمضان وارد مسجد شد و دید اهل مسجد هریک به تنهایی مشغول اقامه نمازهای نافله خویش اند. این تفرقه و جدایی بر او ناگوار آمد و گفت: اگر همه به یک قاری اقتدا کنند شایسته تر است. از این رو فرمان داد که نوافل شبهای ماه رمضان به جماعت برگزار شود و جماعت نماز تراویح را تشریح کرد. ۳۵

ه. او مناسب دید که در اذان نماز صبح که بسیاری از مردم در آن هنگام در خواب هستند، جمله «الصلوة خیر من النوم» افزوده شود تا مردم به نماز تشویق شوند. ۳۶

و. همچنین ازدواج موقت را حرام نمود و از آن به شدت منع کرد؛ زیرا بر این باور

۳۲. همان.

۳۳. به فرموده قرآن کریم (بقره، آیه ۲۲۹) اگر کسی همسر خویش را سه بار طلاق دهد و هر بار پشیمان گردد و رجوع نماید، در نوبت سوم در صورتی می تواند به نود همسرش باز گردد که او مدتی به نکاح مرد دیگری درآید و مقصود عمر از امری که خداوند مهلت قرار داده، همان لزوم نکاح زن مطلقه با مرد دیگر است.

۳۴. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۴؛ مستداحمد، ج ۱، ص ۳۱۴. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به: بحارالانوار، ج ۳۱، ص ۲۷ و الغدیر، ج ۶، ص ۱۷۸ و النص و الاجتهاد، ص ۲۴۴.

۳۵. صحیح بخاری، ج ۲، ص ۲۵۲. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به: بحارالانوار، ج ۳۱، ص ۷ و النص و الاجتهاد، ص ۲۵۰.

۳۶. الموطأ، ج ۱، ص ۷۲. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به: بحارالانوار، ج ۳۱، ص ۴۳ و النص و الاجتهاد، ص ۲۱۸.

بود که با وجود ازدواج موقت نمی توان به درستی میان زنا و نکاح شرعی فرقی نهاد.^{۳۷} از برخی کلمات وی می توان برداشت کرد که او نگاه تاریخی - حدّ اقل - به برخی از احکام دینی داشته و آنها را تخته بند زمان و مکان خود می دانسته و این حق را به خود می داده که بر اساس اجتهاد خویش که مبتنی بر برخی مصلحت اندیشی ها بوده، این احکام را تغییر دهد. این جمله معروف او که در بسیاری از منابع اهل سنت آمده، شاید گویای همین نکته باشد:

كانتا على عهد رسول الله (ص) فانهى عنهما و اعاقب عليهما: متعة النساء و متعة الحج؛^{۳۸}

دو متعه در زمان پیامبر (ص) روا بود که من از آنها نهی می کنم و مرتکب آنها را مجازات می کنم: متعه زنان (ازدواج موقت) و متعه حج.

و یا می گوید:

ان الله كان يحلّ لرسوله ما شاء بما شاء و ان القرآن قد نزل منزله، فاتموا الحج و العمرة كما امركم الله به و ابثوا نكاح هذه النساء فلن اوتى برجل نكح امرأة الى اجل إلا رجمته بالحجارة؛^{۳۹}

خداوند هر آنچه را خواست برای پیامبرش حلال کرد و قرآن در جایگاه خود نازل شده است. پس حج و عمره را آن چنان که خدا فرمان داده است به پایان رسانید، و نکاح زنان را قطعی کنید و هیچ مردی زنی را تا مدتی - معین - به نکاح خویش در نخواهد آورد، مگر آنکه او را سنگسار خواهم کرد!

برخی دیگر از خلفای نخستین نیز مانند خلیفه دوم اظهار نظرهای فقهی نو و مبتنی بر

۳۷. کنز العمال، ج ۱۶، ص ۵۲۲. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به: بحار الانوار، ج ۳۰، ص ۵۹۴؛

الغدیر، ج ۶، ص ۲۰۵؛ معالم المدرستین، ج ۲، ص ۱۸۶؛ النص والاجتهاد، ص ۲۰۷.

۳۸. المغنی، ج ۷، ص ۵۷۲؛ المحلی، ج ۷، ص ۱۰۷؛ بدایة المجتهد، ج ۱، ص ۲۶۸؛ کنز العمال، ج ۱۶، ص ۵۱۹.

۳۹. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۳۸؛ السنن الکبری، ج ۵، ص ۲۱.

عقلانیت خاص خود داشته اند، اما در این میان عمر بن خطاب بیش از دیگران نقش آفرید و آرای مخالف نظر عامه مسلمانان ارائه کرد. وی از جسارت بیشتری در ابراز رأی و پافشاری بر آن از موضع قدرت حاکم و مجازات متخلفان برخوردار بود؛ بدین جهت توانست بسیاری از بدعت های فقهی خود را در فقه اهل سنت ماندگار کند. ما نیز تنها به سیره اجتهادی او اکتفاء کرده و خوانندگان را برای مطالعه دیگر اظهار نظرهای فقهی او و خلفای نخستین به منابع معتبر ارجاع می دهیم.^{۴۰}

تأثیر شگرف این گونه آراء در تاریخ فقهات اهل سنت - که برخاسته از کیش شخصیت خلفای نخستین و بخصوص عمر در میان پیروان این فرقه است - از یک سو، و از سوی دیگر تعارض آشکار آرای آنان با آنچه سایر اصحاب و مسلمانان از قرآن کریم و سیره نبوی (ص) دریافته بودند، دانشمندان اهل سنت را وا داشته است که در صدد توجیه علمی این آراء برآیند. قوشجی (م ۸۷۹) متکلم بزرگ اشعری، برخی از این موارد را از مصادیق تفاوت آراء دو مجتهد یعنی عمر و رسول خدا (ص) بر می شمارد^{۴۱} و بدین سان زمینه شکل گیری این فکر در میان بسیاری از متکلمان و فقیهان اهل سنت فراهم می آید که اظهار نظرهای پیامبر (ص) پیرامون دین و شریعت، در مواردی که نصی از جانب خداوند نرسیده، برخاسته از اجتهاد شخصی اوست و بروز اشتباه و خطا در اجتهادات پیامبر (ص) نیز ممکن است!^{۴۲}

برخی دیگر از دانشمندان اهل سنت در توجیه این گونه آرای خلیفه دوم، آن را بر پایه اجتهاد به دور از فهم الفاظ کتاب و سنت و برخاسته از روح قانون دانسته اند^{۴۳} و فقیهی نیز

۴۰. برای آشنایی با اجتهادات دیگر عمر و برخی دیگر از خلفا و اصحاب مراجعه شود به: نهج الحق و کشف الصدق؛ بحار الانوار، ج ۳۱ و ۳۰؛ الفدیر، ج ۶؛ النص و الاجتهاد؛ دلائل الصدق، ج ۳؛ معالم المدرستین، ج ۲؛ ادوار فقه، ج ۱، ص ۴۲۳.

۴۱. الشرح الجدید (شرح قوشجی بر تجرید العقائد)، ص ۴۰۸.

۴۲. الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۴، ص ۲۱۶؛ الفصول فی الاصول، ج ۳، ص ۲۳۷؛ اصول السرخسی، ج ۲، ص ۹۰؛ المستصفی، ص ۳۴۶؛ تاریخ فقه و فقه، ص ۲۱؛ تاریخ التشریح الاسلامی، ص ۴۲.

۴۳. فجر الاسلام، احمد امین، ص ۲۳۸.

آن را مصداق تغییر احکام به واسطه تحولات زمان برشمرده است.^{۴۴}

چنان که گفتیم در این مرحله قصد داوری پیرامون آرای برخاسته از دو رویکرد عقل‌گرایی و تعبد‌گرایی را نداریم و تنها به گزارشی اجمالی و گویا از این دو گرایش معرفتی بسنده می‌کنیم؛ اما ذکر این نکته برای تکمیل گزارش لازم است که اگر چه عالمان اهل سنت بسیار کوشیده‌اند برای دفاع از ابداعات فقهی برخی از خلفا و به خصوص سه خلیفه نخست و بالاخص خلیفه دوم، محملی علمی ارائه دهند - که برخی از آنها در سطور قبل گذشت - اما این مبانی که می‌بایست کارکرد علمی آنها یکسان و به دور از شخصیت زدگی باشد، در طول تاریخ فقاهت این فرقه هیچ‌گاه نتوانسته به عالمان و فقیهان آنان چنان قدرتی برای اظهار نظر بدهد که قادر باشند همچون خلفای نخستین در مقابل فهم عموم مسلمانان بایستند و روشن‌ترین ظواهر قرآن و سنت را تأویل کنند و آنگاه رأی خود را به عنوان تنها رأی مورد قبول این مذهب در تاریخ فقاهت ماندگار سازند و گاه راه را بر اظهار نظر هر صاحب نظری ببندند! آری، آرای فقهی خلفا که در آغاز پیدایش، در میان یاران پیامبر (ص) چنان غریب و منحصر به فرد می‌نمود، پس از گذشت زمانی اندک، لباس آرای اکثری و یا اجماعی این فرقه را در بر کرد. این نقش تعیین‌کننده، از نفوذ اعجاب‌آور شخصیت بعضی از خلفا در تکوین و بقای مذهب اهل سنت حکایت می‌کند و از این رو گزاف نخواهد بود که همچون شماری از محققان، این مذهب را «مدرسه خلفا» بنامیم.^{۴۵}

۲. ۲. ۲ - مذاهب فقهی اهل سنت

نخستین پایه‌های فقه اهل سنت در عصر صحابه گذاشته شد و با اعلام نظر فقهی آنان در موضوعات گوناگون سیر تکوین آن آغاز گشت. تردیدی نیست که آرای فقهی اصحاب ریشه در دانش آنان از قرآن و سنت نبوی (ص) داشت، و بیشتر در حوزه فقه فتوایی جای می‌گرفت و به ندرت می‌توان در لابه لای آن به ادله فقهی دست یافت.

۴۴. النص والاجتهاد، ص ۲۴۹، به نقل از ابن قیم جوزی.

۴۵. معالم المدرستین، ج ۱، ص ۷۷.

پس از چهار خلیفه نخست (خلفای راشدین) تأثیر گذارترین شخصیت‌ها در فقه اهل سنت از میان اصحاب پیامبر (ص) عبارت بودند از: عبدالله بن مسعود، عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمر، انس بن مالک، زید بن ثابت، ابی بن کعب، ابوموسی اشعری، معاذ بن جبل، عباده بن صامت و ابو درداء.

اهل سنت به سبب اعتقاد به عدالت تمامی اصحاب، رأی آنان را در بلندترین جایگاه، پس از قرآن کریم و سنت نبوی (ص) قرار داده‌اند. قول صحابی با حفظ برخی شرایط که در مذاهب چهارگانه فقهی اهل سنت (حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی) تفاوت‌هایی دارد، می‌تواند کاشف از سیره پیامبر (ص) باشد.

عصر صحابه رو به پایان بود که عصر نسل نخستین تابعین شکل گرفت و به تدریج اختلاف‌های موردی در موضوع‌های گوناگون فقهی، تبدیل به تفاوت در روش‌های فقهی شد. یکی از نخستین عوامل شکل دهنده این تفاوت‌ها، مسئله جواز یا عدم جواز طرح موضوع‌های فرضی (فقه افتراضی) بود. گروهی از فقیهان به دنبال طرح پرسش‌های تقدیری و گسترش دادن نظری فقه بودند که به «اصحاب رأیت» یا «ارائیون» شهرت یافتند.^{۴۶} این نام‌گذاری از آن رو بود که اینان پرسش‌های فرضی خود را غالباً با عبارت قالبی «ارایت ...» مطرح می‌کردند.

مکتب فقهی کوفه که عمدتاً برخاسته از تعالیم فقهی عبدالله بن مسعود (م ۳۲) و مهم‌ترین شاگردش ابراهیم نخعی (م ۹۶) بود، خاستگاه پدیده فقه افتراضی گردید؛ به گونه‌ای که حماد بن ابی سلیمان (م ۱۲۰) شاگرد ابراهیم نخعی برجسته‌ترین شخصیت این گروه شمرده می‌شد. مکتب فقهی مکه نیز که به شدت متأثر از شخصیت علمی ابن عباس در تفسیر قرآن و درایت حدیث بود، پس از کوفه زمینه ساز رشد اصحاب رأیت گردید.

حوزه فقاہت کوفه تقریباً به تصرف اصحاب رأیت درآمد و زمینه برای شکل‌گیری یکی از دو گرایش مهم فقه اهل سنت، یعنی «اصحاب رأی» و رشد علمی بزرگ‌ترین

۴۶. سنن الدارمی، ج ۱، ص ۶۶؛ الطبقات الکبری، ج ۶، ص ۱۰۱؛ ذم الکلام واهله، ج ۲، ص ۲۰۳ و

شخصیت این گرایش، ابوحنیفه نعمان بن ثابت (م ۱۵۰) شاگرد برگزیده حماد فراهم آمد و بدین سان سرزمین عراق و بخصوص کوفه موطن اصلی اصحاب رأی گردید.

نخستین اشتغال علمی ابوحنیفه در دوران تحصیل، علم کلام بود. خود می گوید: «آن قدر در این علم غوطه ور شدم که زبانزد اهل علم گردیدم».^{۴۷} تردیدی نیست که آموخته های کلامی ابوحنیفه در آن دوران که بیشتر متأثر از کلام معتزله بود، در پرورش اندیشه عقل گرای او مؤثر بوده است.

فقه حنفی در طول تاریخ فقاهت اهل سنت، به علت گرایش به جریان عقل گرا، مهم ترین نماینده اصحاب رأی و بلکه گاهی مترادف آن گردید. در این مذهب فقهی، قیاس هر چند در فرض فقدان نصّ و با حدود و شرایطی پذیرفته شده است، اما در روند استنباط احکام شرعی، نقشی بسیار مؤثر دارد. البته قیاس در سه مذهب فقهی دیگر اهل سنت نیز اجمالاً پذیرفته شده، ولی در هیچ یک از آنها جایگاهی به مانند جایگاه خود در فقه حنفی نیافته است. پذیرش قیاس در واقع ادعا بر توانایی عقل در کشف علل احکام الهی یا برخی از آنها، و سرایت حکم به موضوع های دیگر به جهت اشتراك در آن علت است؛ از این رو، میزان بهره مندی از قیاس، به عنوان یکی از دلایل فقهی، نشان از درجه میل به جریان عقل گرا دارد.

استحسان نیز یکی دیگر از ادله فقهی است که در فقه حنفی جایگاه بلندی دارد. در استحسان - بنا بر برخی از تعاریف^{۴۸} - فقیه با اشراف بر قواعد عمومی فقه و آگاهی از روح شریعت، مانع از به کارگیری بی حد و مرز ادله می گردد و با مهار آن در چارچوب شریعت، نظامی هماهنگ از مقررات دینی را ارائه می دهد. پذیرش این دلیل نیز گویای احاطه اندیشه بشری بر حدود و مرزهای کلان دین است.

در نهایت، عرف که همان بنای عقلا است، دلیل معتبر دیگری در فقه حنفی است که در صورت عدم مخالفت با نصوص شرعی، می تواند بیانگر مقررات شریعت باشد و

۴۷. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۳۳.

۴۸. برای آشنایی با تعاریف مختلف استحسان و قیاس در مذاهب چهارگانه اهل سنت مراجعه شود، به کتاب فقه و قیاس تالیف سید احمد میر خلیلی.

کشف از این کند که شارع مادامی که مخالفت خود را با آنچه عقلاً تلقی به قبول کرده اند ابراز ندارد، هم رأی با آنان است.

اما مرکزیت اصحاب حدیث، گرایش مقابل اصحاب رأی، در مدینه قرار داشت.^{۴۹} آنان با تکیه بر پابندی به ظواهر نصوص و پرهیز از تاویل و برداشت درایی و تحلیل عقلی کتاب و سنت، راه خود را کم و بیش از اصحاب رأی جدا کرده بودند.

تمایز میان این دو گرایش که دقیقاً نمایندگان نگرش عقل گرا و تعبد گرا در عصر خود بودند، در بسیاری از موارد به سبب نسبی بودن مفهوم این دو اصطلاح، دشوار است؛ زیرا روش های گوناگون این دو دیدگاه، طیف هایی متنوع از مجموعه ای به هم پیوسته اند که اختلافات آنان در کار برد رأی و حدیث تنها امری نسبی است. از این رو متعصب ترین فقیهان شناخته شده از اصحاب حدیث، هیچ گاه کاربردی محدود برای رأی را انکار نکرده و تند روترین فقیهان رأی گرا نیز هرگز خود را مجاز به مخالفت با احادیث معتبر ندانسته اند و همین امر ترسیم مرزی دقیق میان این دو گروه را ناممکن ساخته است.

مالک بن انس (م ۱۷۹) شخصیت برجسته اصحاب حدیث در سده دوم که فقه مدینه را تحت تأثیر نفوذ علمی خود قرار داده بود، در کنار اوزاعی (م ۱۵۷) سرشناس ترین فقیه این گرایش در شام، جبهه مقابل اصحاب رأی را در آن دوران شکل دادند. فقه مالک و اوزاعی با همه تفاوت هایی که با فقه عراق داشت، در عین حال جریانی معتدل در میان اصحاب حدیث بود؛ تا آنجا که ابن قتیبه، از صاحب نظران متأخر از اصحاب حدیث، نام مالک و اوزاعی را در کنار ابوحنیفه، ذیل عنوان فقیهان رأی گرا آورده است.^{۵۰}

مالک نیز همچون ابوحنیفه فرزند مکتب فقهی سرزمین خود بود. مدینه پیش از ظهور علمی مالک، به شدت متأثر از تعلیمات تابعینی همچون سعید بن مسیب (م ۹۴)، از پایه گذاران مکتب اهل حدیث بود. از این رو گفته اند که بنیان گذار مکتب عراق (اصحاب رأی)

۴۹. برای مطالعه در زمینه اصحاب حدیث و اصحاب رأی مراجعه شود به دو مقاله به همین نام ها و نیز

مقاله اجتهاد در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، ص ۱۲۶ و ۱۱۳؛ ج ۶، ص ۵۵۹.

۵۰. المعارف، ص ۴۹۴.

در نسل نخستین تابعین، ابراهیم نخعی و در نسل صحابه، عبدالله بن مسعود است و بنیان گذار مکتب مدینه (اصحاب حدیث) در میان تابعین، سعید بن مسیب و در میان صحابه، عبدالله بن عمر بوده است. ۵۱

مالک در «موطأ» روایتی نقل می کند از گفت و گوی میان ربیعة الرای (م ۱۳۶) و سعید بن مسیب که می تواند نمونه ای روشن از نزاع عقل گرایی و تعبد گرایی در فروع فقهی باشد. ربیعه که استاد مالک و اوزاعی و شاگرد سعید بود، اگر چه از فقهای مدینه شمرده می شد، به تمایل به مکتب عراق شهرت داشت و از همین رو ربیعة الرای نام گرفته بود و سعید - چنان که گذشت - متصلب در مکتب اصحاب حدیث بود:

ربیعه می گوید: از سعید بن مسیب سؤال کردم: دیه یک انگشت زن چقدر است؟ او گفت: ده شتر. پرسیدم: دیه دو انگشت او چقدر است؟ گفت: بیست شتر. گفتم: دیه سه انگشت او چقدر است؟ گفت: سی شتر. سپس گفتم: دیه چهار انگشت او چقدر است؟ گفت: بیست شتر. گفتم: هنگامی که جراحش بیشتر شده و مصیبت او افزون گشته است، دیه اش کم می گردد؟! سعید گفت: آیا تو عراقی هستی؟! گفتم: دانایی پرسشگر و یا نادانی جوینای دانش هستم. ۵۲

۵۱. المذاهب الاسلامیة الخمسة، مقاله وهبة الزحيلي، ص ۵۲۶. ترجمه

۵۲. الموطأ، ج ۲، ص ۸۶.

جالب توجه این است که شبیه همین گفت و گو در منابع روایی شیعه از امام صادق (ع) و ابان بن تغلب نقل شده است:

علي بن إبراهيم، عن ابيه، و محمد بن اسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن ابن ابي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن ابان بن تغلب قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع اصبعاً من اصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشر من الابل، قلت: قطع اثنين؟ قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون، قلت: قطع اربعاً؟ قال: عشرون، قلت: سبحان الله، يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون و يقطع اربعاً فيكون عليه عشرون؟! إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبره من قاله و نقول: الذي جاء به شيطان، فقال: مهلاً يا ابان! هكذا حكم رسول الله صلى الله عليه و آله ان المرأة تقابل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا ابان، أنك اخذتني بالقياس و السنة إذا قيست محق الدين (ر. ك: الكافي، ج ۷، ص ۲۹۹؛ وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۳۵۲).

فتوای سعید بن مسیب برگرفته از روایت پیامبر (ص) است که می فرماید:

عقل المرأة مثل عقل الرجل حتی تبلغ الثلث من ديتها؛^{۵۳}

دیه زن همچون دیه مرد است تا زمانی که به یک سوم دیه کامل (صد شتر) برسد. ربیعه که تمایل به فهمی از دین داشت که حتی المقذور زوایای گوناگون آن برای عقلش آشکار باشد، از این فتوا متحیر و آشفته شد و به آن اعتراض کرد و این نمونه کوچکی از ظهور دیدگاه عقل گرایی در فهم دین و تفاوت آن با اندیشه تعبد گرا است.

محمد بن ادریس شافعی (م ۲۰۴)، پایه گذار مذهب شافعی، در مکه به دنیا آمد و تحصیلات خود را در مدینه و با حضور در درس مالک به کمال رساند. او سپس راهی عراق شد و در درس محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹) شاگرد ابوحنیفه حاضر گشت و بدین طریق با فقه آن دیار نیز آشنا گردید. شافعی سفرهای فراوانی کرد و سال های متمادی در مکه، بغداد، مصر و سرزمین های دیگر به سر برد و در فقه اصحاب حدیث و اصحاب رای متبحر گشت و آنگاه که پا به سرزمین مصر نهاد، مذهبی جدید در فقه بنیان نهاد که با آنچه پیش از این پذیرفته بود و به آن فتوا می داد، تفاوت چشمگیری داشت.

او هم بر آرای مالک خرده می گرفت و هم نظرات ابوحنیفه را نقد می کرد؛ اما در مجموع به اصحاب حدیث گرایش بیشتری داشت و از این رو به معتزله و علم کلام خوشبین نبود و از آموختن این علم بر حذر می داشت. او همچون مالک، از قیاس کمتر بهره می گرفت و با تعیین حدود و ضوابطی برای آن از زیاده روی در به کارگیری آن در روند استنباط فقهی بر حذر می داشت. در مقابل - بر خلاف مالک - روایات مرسل را معتبر نمی دانست و اجماع اهل مدینه را حجت نمی شمرد. وهبة الزحیلی در توصیف اجمالی مذهب شافعی می گوید:

مهم ترین ویژگی های مذهب شافعی بدین قرار است: فروع فقهی را بر پایه قواعد و اصول استوار کرد و میان مکتب حدیث و مکتب رای جمع نمود و قیاس را پذیرفت، ولی اجتهاد به رای را طرد کرد و به ظواهر نصوص

۵۳. سنن نسایی، ج ۸، ص ۴۵.

عمل نمود و از شریعت تفسیری مبتنی بر ظواهر ارائه کرد و از تفسیر باطنی آن
پرهیز کرد. ۵۴

احمد بن حنبل (م ۲۴۱) پیشوای مذهب حنابله در بغداد به دنیا آمد و از همان دوران
تحصیل به آموختن حدیث گرایش فراوان نشان داد. او سفرهای فراوانی کرد تا بر اندوخته
روایی و فقهی خود بیفزاید. احمد، حدیث را بیش از همه از هشیم بن بشیر (م ۱۸۳) امام
اهل حدیث در بغداد آموخت و فقه را در محضر شافعی تلمذ کرد و این دو بیشترین تأثیر را
در شکل‌گیری شخصیت علمی احمد بن حنبل داشتند، چنان‌که او نیز پیوسته از این دو به
اعجاب و بزرگی یاد می‌کرد.

وی پیش از آنکه فقیه باشد محدثی بزرگ بود و از این رو فقه او نیز فقهی ماثور شمرده
می‌شد، تا حدی که از تألیف غیر حدیث پرهیز داشت و شاگردان خود را نیز بر حذر
می‌داشت و در بیان فتاویٰ خویش به نقل روایات اکتفا می‌کرد.

احمد بن حنبل در گرایش به اصحاب حدیث متصلب بود و به روزگار قبل از ابوحنیفه
میل داشت و همچون سلف اهل حدیث، از فقه افتراضی که اصحاب آرایت مروّج آن
بودند، دوری می‌گزید. با این همه، اصل در معاملات را اباحه می‌دانست و همین نظر،
سبب سهولت و توسعه در مذهب فقهی او می‌گردید. وی نیز همچون سایر پیشوایان
مذاهب فقهی اهل سنت، قیاس را معتبر می‌شمرد، ولی آن را تنها در موارد بسیار محدود
و ضرور که از هرگونه نص یا قول صحابی یا روایت مرسل و ضعیف خالی باشد، به کار
می‌گرفت.

فقه حنبلی بیش از سه مذهب دیگر، به درکی برخاسته از ظواهر حدیث و اقوال
صحابه گرایش دارد و نماینده شاخص اندیشه تعبدگرا در فقه اهل سنت است. ۵۵

۵۴. المذاهب الاسلامیة الخمسة، ص ۵۲۳.

۵۵. برای آشنایی اجمالی با تاریخ پیدایش و تطور مذاهب چهارگانه اهل سنت و مهم‌ترین ویژگی‌های هر یک
از آنها، مراجعه شود به کتاب المذاهب الاسلامیة الخمسة که توسط پنج دانشمند سرشناس از پنج
مذهب فقهی بزرگ در اسلام، یعنی امامی، حنفی، شافعی، حنبلی و مالکی نگاشته شده است.

همان طور که ملاحظه شد، مهم ترین مؤلفه ای که سبب پیدایش مذاهب چهارگانه اهل سنت و افتراق آنها از یکدیگر گردیده، نوع بینش آنها در تفسیری عقل گرا یا تعبد گراست که از میراث دینی، اعم از کتاب، سنت، قول صحابی و اجماع به دست می دهند. همین نوع نگاه، مفاهیمی نوین در شیوه استنباط فقهی همچون قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سد ذرایع، اشباه و نظایر، عرف، عقل و مقاصد شریعت را پدید آورده است و بدین گونه تاریخ تطوّر فقه در مذهب اهل سنت پیوندی عمیق با سیر تحوّل اندیشه عقل گرایی و تعبد گرایی در حوزه تفسیر شریعت یافته است.

فهرست منابع:

۱. ادوار فقه، محمود شهابی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۸.
۲. أصول السرخسی، محمد بن احمد السرخسی (م ۴۹۰)، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۴.
۳. الإحكام في أصول الاحكام، علی بن محمد آمدی، المکتب الاسلامی، دمشق، چاپ دوم، ۱۴۰۲.
۴. السنن الكبرى، احمد بن حسین بیهقی، دارالفکر، بیروت.
۵. الشرح الجديد، علی بن محمد قوشجی، چاپ سنگی.
۶. الطبقات الكبرى، محمد بن سعد، دارصادر، بیروت.
۷. الفدیر، عبدالحسین امینی، دارالکتاب العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۷.
۸. الفصول في الأصول، احمد بن علی الجصاص (م ۳۷۰)، چاپ اوّل، ۱۴۰۹.
۹. الکافی، شیخ کلینی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۷.
۱۰. المحلّی، ابن حزم اندلسی، دارالفکر، بیروت.
۱۱. المذاهب الاسلامیة الخمسه (الامامی - الحنفی - المالکی، الشافعی، الحنبلی)، عبدالهادی الفضلی، محمد و فاریشی محمد سکحال الجزائری، وهبة الزحیلی،

- اسامة الحمدي، الغدير، بيروت، چاپ اول، ۱۴۱۹ .
- ۱۲ . المستصفي، ابو حامد الغزالي (م ۵۰۵)، دارالكتب العلمية، بيروت، ۱۴۱۷ .
- ۱۳ . المعارف، ابن قتيبة، دارالمعارف، قاهره .
- ۱۴ . المغني، عبدالله بن قدامة، دارالكتاب العربي، بيروت .
- ۱۵ . الملل والنحل، محمد بن عبدالكريم شهرستاني، دارالمعرفة، بيروت .
- ۱۶ . الموطأ، مالك بن انس، داراحياء التراث العربي، بيروت، چاپ اول، ۱۴۰۶ .
- ۱۷ . النص والاجتهاد، سيد عبدالحسين شرف الدين، ابومجتبي، قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ .
- ۱۸ . بحار الانوار، محمد باقر مجلسي، دارالرضا، بيروت .
- ۱۹ . بحوث في الملل و النحل، جعفر سبحاني، مركز مديريت حوزه علميه قم، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۱ .
- ۲۰ . بداية المجتهد، محمد بن رشد قرطبي، دارالفكر، بيروت، ۱۴۱۵ .
- ۲۱ . بسط تجربه نبوي، عبدالكريم سروش، صراط، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۸۴ .
- ۲۲ . تاريخ التشريع الاسلامي، عبدالهادي الفضلي، دارالكتاب الاسلامي، چاپ اول، ۱۴۱۴ .
- ۲۳ . تاريخ بغداد، خطيب بغدادی، دارالكتب العلمية، بيروت، چاپ اول، ۱۴۱۷ .
- ۲۴ . تاريخ فقه و فقها، ابو القاسم گرجي، سمت، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۵ .
- ۲۵ . حيّ علی خير العمل بين الشرعية والابتداع، محمد سالم عزان، الدراسات و البحوث، يمن، ۱۴۱۹ .
- ۲۶ . دائرة المعارف بزرگ اسلامي، جمعی از نویسندگان زیر نظر سيد كاظم بجنوردی، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹ .
- ۲۷ . دلائل الصدق، محمد حسن مظفر، مكتبة النجاش، تهران، ۱۳۹۶ .
- ۲۸ . ذمّ الكلام و أهله، انصاری هروی، مكتبة العلوم و الحكم، المدينة المنورة، چاپ اول، ۱۴۱۸ .
- ۲۹ . سنن الدارمي، عبدالله بن بهرام الدارمي، مطبعة الاعتدال، دمشق، ۱۳۴۹ .

- ۳۰ . سنن النسائي، احمد بن شعيب نسائي، دارالفكر، بيروت، چاپ اول، ۱۳۴۸ .
- ۳۱ . صحيح بخارى، محمد بن اسماعيل بخارى، دارالفكر، بيروت .
- ۳۲ . صحيح مسلم، مسلم بن حجاج، دارالفكر، بيروت .
- ۳۳ . صراط‌هاى مستقيم، عبدالكريم سروش، صراط، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۸۰ .
- ۳۴ . علل الشرايع، محمد بن على بن بابويه صدوق، المكتبة الحيدريه، نجف، ۱۳۸۶ .
- ۳۵ . فجر الاسلام، احمد امين، نشر دارالكتاب .
- ۳۶ . فقه و قياس، سيد احمد مير خليلي، فرهنگ و انديشه اسلامي، قم، چاپ اول، ۱۳۸۳ .
- ۳۷ . كنز العمال، على متقى هندی، مؤسسة الرساله، بيروت .
- ۳۸ . متعة الحجّ على ضوء الكتاب والسنة، جعفر سبحاني، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، چاپ اول، ۱۴۲۲ .
- ۳۹ . مسند احمد، احمد بن حنبل، دار صادر، بيروت .
- ۴۰ . معالم المدرستين، سيد مرتضى عسگرى، مؤسسة النعمان، بيروت، ۱۴۱۰ .
- ۴۱ . منتهى المطلب في تحقيق المذهب، حسن بن يوسف حلى (علامه حلى)، ناشر حاج احمد (چاپ سنگي)، تبريز، ۱۳۳۳ .
- ۴۲ . ميزان الحكمه، محمد رى شهرى، دارالحدیث، قم، ۱۳۷۵ .
- ۴۳ . نشأة الشيعة و التشيع، سيد محمد باقر صدر، الغدير، بيروت، ۱۴۱۵ .
- ۴۴ . نهج البلاغه، سيد رضى، تصحيح صبحى صالح، مؤسسة نشر اسلامي، قم، ۱۳۶۴ .
- ۴۵ . نهج الحق و كشف الصدق، حسن بن يوسف حلى، دارالهجره، قم، چاپ اول، ۱۴۰۷ .
- ۴۶ . وسائل الشيعة، محمد بن حسن الحر العاملى، آل البيت، قم، ۱۴۱۴ .
- ۴۷ . وقعة صفين، نصر بن مزاحم المنقري، المؤسسة العربية الحديثه، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ق .