

بررسی اجتهاد پیامبر ﷺ در منابع فریقین*

□ حجت الاسلام عبدالمؤمن امینی
طلبه سطح چهار مجتمع آموزش عالی فقه

چکیده

در این تحقیق، نخست حقیقت اجتهاد را از منظر لغت نویسان و عالمان علم اصول فریقین بررسی کردیم و از میان تعاریف مطرح شده تعریفی برتر را برگزیده ایم و سپس تفاوت اجتهاد رایج را از اجتهاد به معنای رأی بیان کرده و گفته ایم که مراد از انتساب اجتهاد به پیامبر ﷺ دومی است نه اولی.

بدین منظور دیدگاه آن دسته از عالمان اهل سنت که معتقد به وجوب اجتهاد به معنای رأی درباره رسول خدا ﷺ هستند مطرح و بررسی و نقد شده و با استفاده از دلایل عقلی و نقلی بی پایگی اندیشه یاد شده اثبات شده است. آنان معتقد به وجوب اجتهاد در حق پیامبر ﷺ هستند و اجتهاد رسول خدا ﷺ را به منزله وحی باطنی دانسته اند. ما در بررسی

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

رویکرد مزبور ابتدا مبادی علوم انسانی را شرح داده و تفاوت ماهوی وحی را از اجتهاد از یک سو و فرق تشریحات پیامبر ﷺ را از اجتهاد از سوی دیگر بیان کرده و پیامدهای ناروای اعتقاد به اجتهاد درباره پیامبر ﷺ را متذکر شده ایم و ادله حامیان اجتهاد پیامبر ﷺ را به نقد کشیده و تناقض گویی آنان را روشن کرده ایم. در نهایت با اقامه دلایل متقن اثبات کرده ایم که اجتهاد به معنای مزبور به هیچ وجه درباره پیامبر خاتم ﷺ روا نیست، زیرا آن بزرگوار متصل به جهان غیب است و سخنان وی عدل قرآن و حجیت آن برگرفته از مبدأ وحی می باشد.

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



مقدمه

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

۱. حقیقت اجتهاد

الف) در لغت

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

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

ابن فارس گفته است: معنای اصلی لفظ «جهد» تحمل رنج و مشقت است و معانی دیگری که برای آن گفته‌اند، از همان ریشه پدید آمده است (ابن فارس، معجم مقایس اللغة: ۱/۴۱۶).

از مجموع سخنان لغت‌شناسان به این نتیجه می‌رسیم که آنان لفظ اجتهاد را به یک معنا می‌دانند، زیرا اجتهاد مطابق نظر آنها، به کارگیری تلاش است به اندازه

قدرت و توان درهرکاری که دست زدن به آن آسان نباشد. از این رو، برداشت فوق مورد توافق همه لغت‌نویسان است.

ب) در اصطلاح دانشمندان علم اصول

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

۱. علامه آمدی در تعریف اجتهاد چنین نوشته است:

هو استفراغ الوسع فی طلب الظن بشیء من الأحكام الشرعیه علی وجه
یحسن من النفس العجز عن المزید علیه (آمدی، الاحکام فی اصول
الاحکام ۴/ ۲۱۸؛ غزالی، المستصفی من علم الاصول ۲/ ۶۰۳)؛ اجتهاد
عبارت است از به کارگیری توان جهت رسیدن به گمان در حکمی از
احکام شرعی به گونه‌ای که انسان احساس نماید بیش از آن مقدار
توانایی ندارد.

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

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

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

مرحوم سید خوئی پس از ذکر تعریفی که متضمن لفظ «ظن» است می‌گوید:
در این تعریف اهل سنت و قدمای از خاصه شریک‌اند؛ ولی اصل در
تعریف یاد شده عامه هستند و امامیه از آنان پیروی کرده‌اند، با وجود
اینکه امامیه عمل به ظن را بدعت می‌دانند (خوئی، الرأیی السدید فی
الاجتهاد و التقلید: ۹).

تعریف برتر

سرانجام در پایان بحث واژه اجتهاد، تعریفی از مرحوم آخوند خراسانی به عنوان
تعریف جامع ذکر می‌کنیم. مرحوم آخوند پس از آنکه تعریف اجتهاد با لفظ ظن را
نقد کرده است، خود تعریف مناسب و بهتر را برای اجتهاد چنین نوشته است:
الاجتهاد هو استفراغ الوسع فی تحصیل الحجّة بالحکم الشرعی (خراسانی،
کفایة الاصول: ۵۲۹)؛ اجتهاد به کارگیری قدرت و توان است در راه
دریافت دستورهای شرعی.

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

بنابراین، با توجه به تعاریف فراوانی که درباره لفظ «اجتهاد» از سوی عالمان اهل
سنت و امامیه، عنوان شده است، بهترین تعریف از واژه اجتهاد، تعریف صاحب
کفایه است؛ زیرا هم جامع و شامل است و هم نقدهای وارد بر تعاریف دیگر بر این
تعریف وارد نیست (ر.ک: شافعی، شرح الورقات فی علم أصول الفقه: ۱۱؛ زرکشی، البحر
المحیط فی علم اصول الفقه: ۴/۴۸۱؛ بیضاوی، منهاج الأصول الی علم الأصول ۱۹۸۹: ۳/۱۴۵؛
خضری بک، اصول الفقه ۱۴۰۹: ۳۷۱؛ جوینی، التلخیص فی اصول الفقه: ۵۲۳؛ عاملی، زبدة الأصول:
۱۱۵؛ طوسی، العدة فی اصول الفقه ۱۴۱۷: ۲/۷۲۳).

اجتهاد غیر مستند به نص (اجتهاد به رأی)

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

ان الفقه اذا اراد ان يستنبط حكماً شرعياً و لم يجد نصاً يدل عليه في الكتاب او السنة رجع الى الاجتهاد بدلاً عن النص (صدر، دروس فی علم الاصول: ۵۵)؛ هرگاه مجتهد (مطابق مذهب اهل سنت) بخواهد حکمی از احکام شرعی را استنباط کند و نصی را در این زمینه نیابد، بر اساس رأی و تفکر شخصی خود پاسخ آن را می‌دهد.

همین تفکر و رویکرد به اجتهاد باعث شد که در پاره‌ای از روایات اهل بیت علیهم‌السلام اجتهاد به شدت تمام مورد نکوهش قرار گیرد (حر عاملی، وسائل الشیعة: ۱۸ / ۱۶۱). به تبع امامان معصوم علیهم‌السلام، فقهای نام‌آور شیعه از عصر ائمه علیهم‌السلام تاکنون اجتهاد به معنای مزبور را تقیح و مذمت کرده و از عناصر استنباط و مصادر تشریح احکام نمی‌دانند و حتی کتابهایی در رد این نوع اجتهاد تألیف کرده‌اند، مانند عبدالله بن عبدالرحمن زبیری، الاستفادة فی الطعون علی الاوائل و الرد علی اصحاب الاجتهاد و القیاس؛ هلال بن ابراهیم المدنی، الرد علی من آثار الرسول و اعتمد نتائج العقول؛ اسماعیل بن علی نوبختی، در رد عیسی بن ابان؛ شیخ مفید، النقض علی ابن الجنید فی اجتهاد الرأی.

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

بنابراین، آنچه در روایات ائمه علیهم‌السلام و نظریات عالمان امامی دربارهٔ نکوهش اجتهاد دیده می‌شود، اجتهادی است که از نظر مصداق با «قیاس» و «رأی» متحد بوده و ناظر به این نوع از اجتهاد است (برای آشنایی بیشتر، ر.ک: طوسی، العدة فی اصول الفقه: ۲/۷۲۹؛ فاضل تونی، الوافیة فی اصول الفقه: ۲۹۵؛ عسکری، معالم المدرستین: ۲/۷۸؛ حکیم، الاصول العامة للفقه المقارن: ۵۴۶؛ شافعی، الأم: ۱/۳۰۱؛ همو، الرسالة: ۴۱۷؛ ابن حزم ظاهری، الاحکام فی اصول الاحکام: ۲/۵۸۴؛ صدر، دروس فی علم الاصول الحلقة الاولى: ۶۲).

۱. اجتهاد مستند به نص

چنان‌که گذشت، اجتهاد به معنای رأی و قیاس سبب گردید که اندشمندان امامیه تا قرن هفتم این‌گونه اجتهاد را باطل می‌دانستند و از به کارگیری آن به شدت پرهیز می‌کردند. ولی محقق حلی (م ۱۷۶ق) با استفاده از برخی روایات اهل بیت علیهم‌السلام (حر عاملی، وسائل الشیعة: ۱۸/۴۱؛ فاضل تونی، الوافیة فی اصول الفقه: ۲۹۴). اجتهاد را این‌گونه تعریف کرد که: «و هو فی عرف الفقهاء بذل الجهد فی استخراج الاحکام الشرعية» (حلی، معارج الاصول: ۱۷۹).

وی با ارائهٔ تعریف مزبور، شیعه را نیز «اهل اجتهاد» معرفی نمود و گوشزد کرد که قلمرو اجتهاد در نزد شیعه مخصوص به جمع اخبار متعارض و تفریع فروع بر اصول بوده و قوهٔ محرکهٔ علم فقه در تمام عرصه‌های فردی و اجتماعی است. براین اساس، کار فقیه این است که احکام شرعی و مسائل نوظهور در عرصهٔ زندگی انسان را از راه به کار گرفتن اصول و قواعد کلی استنباط می‌کند. مجتهد با این روش،

فروع تازه به وجود آمده را به اصول پایه باز گردانده و قوانین کلی را بر مصادیق بیرون آن منطبق کرده و در نتیجه حکم آن را به دست می‌آورد. براین اساس، اجتهاد به معنای استنباط حکم شرعی از منابع معتبر آن «کتاب، سنت» از عصر پیامبر ﷺ وجود داشته و فقهای امامیه آن را از برجسته‌ترین شاخه‌های فقهی و امری ضروری در زندگی نوین بشر می‌دانند (جناتی، ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی: ۷۶؛ جواهری، اجتهاد در عصر ائمه معصومان علیهم‌السلام؛ ۶۱؛ انصاری، تاریخ حصر اجتهاد: ۱۳).

اندشمندان شیعه تصریح دارند که تفریع فروع و حل تعارض ظاهری نصوص، همان اجتهادی است که روایات اهل بیت علیهم‌السلام بر آن تأکید دارد و این نوع اجتهاد جز تعمیم حکم اصول و عمومات لفظی بر جزئیات معنای دیگری ندارد؛ چنان که هشام بن سالم از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است که آن بزرگوار فرمود: «انما علينا أن نلقى اليكم الاصول و عليكم أن تفرعوا» (حرعاملی، وسائل الشیعة: ۱۸ / ۴۱ کتاب القضاء؛ تقوی اشتهاردی، تنقیح الاصول: ۴ / ۶۲۳)؛ وظیفه ما تعلیم و طرح اصول احکام است و تفریع وظیفه شماست.

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

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

اهل سنت برای سنت پیامبر ﷺ دو مبدأ قائل اند یکی وحی و دیگری اجتهاد و تجربه شخصی آن حضرت (ر.ک: آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام: ۴ / ۳۹۸؛ مالکی، مختصر الاصول؛ انصاری، فواتح الرحموت: ۲ / ۳۶۹؛ غزالی، المستصفی من علم الاصول: ۲ / ۶۰۳؛ شافعی، شرح مختصر الاصول). ولی فقهای اهل بیت علیهم‌السلام معتقدند که سنت رسول اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یک مبدأ دارد که همان وحی باشد نه تفکر شخصی؛ زیرا حق

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

مبادی دانش انسان

۱. حس

اندیشمندان، حواس را به پنج قسم چشایی، شنوایی، بینایی، بویایی و بساوایی تقسیم کرده‌اند (سبحانی، شناخت در فلسفه اسلامی: ۱۲۱؛ شمسی، آشنایی با معرفت‌شناسی: ۱۶۳؛ مطهری، مسئله شناخت: ۲۱). حواس ظاهری، شناخت گسترده‌ای از جهان طبیعت در زمینه رنگها، بوها، مزه‌ها و طعمها و مانند آن را برای انسان فراهم می‌کند. بنابراین، حواس پنج‌گانه، روزنه‌هایی هستند که ابتدایی‌ترین شناختها را از جهان هستی برای انسان ایجاد می‌کنند. چنان‌که اگر یکی از این مبادی معرفت مسدود باشد، شناخت ویژه آن از انسان گرفته می‌شود. سخن معروفی است که: «من فقد حساً فقد علماً»؛ کسی که یکی از منابع علوم را از دست بدهد، بخشی از آگاهی خویش را از دست داده است. جمله فوق را به ارسطو نسبت داده‌اند (سعیدی روشن، تحلیل وحی: ۲۴؛ مصباح یزدی، آموزش فلسفه: ۱۵۲/۱؛ سبحانی، شناخت در فلسفه اسلامی؛ جوادی آملی، معرفت‌شناسی: ۲۹۷/۱۳).

۲. عقل

دومین مبدأ شناخت در وجود هرانسانی عقل اوست. عقل دریچه‌ای است که انسان

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

۳. اشراقات قلبی

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

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

آیا وحی همان مکاشفه است؟

در پاسخ به این پرسش که آیا برآیند وحی درست در همان قلمرو مکاشفه نفسانی

جای می‌گیرد و یا سنخ دیگری از دریافت و شهود غیر ارادی است که از جهات گوناگون کمیت و کیفیت و محتوای مکاشفه قابل مقایسه با معلومات ریاضت کشیدگان نیست، دلایل فراوان وجود دارد که آن دو را یکی نمی‌داند که به برخی از آن اشاره می‌کنیم:

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

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

۲. دریافت‌های اهل سلوک و طریقت ممکن است الهامات غیبی راستین و الهی باشد و نیز احتمال دارد القائات جنود اهرمن و شیاطین باشد (یوسف: ۱۰۸) از این رو، نمی‌توان گفت که مخاطب کشف و الهام همیشه پیامبر است، چنان‌که القاکنده الهامات همیشه غیب رحمانی نیست، بلکه ممکن است غیب شیطانی باشد. کم نبوده‌اند کسانی که مدعی شهود و شطحیات و دعاوی کشف حقیقت بوده‌اند، اما آن دعاوی جز خیال و اوهام نبوده است. چنان‌که به محیی‌الدین منسوب است که گفته است: «رجبیون را ریاضتی است که از آثار آن رؤیت رافضیان به صورت خوک در حین مکاشفه است.» (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری: ۲۸). همچنین وی متوکل ستم‌پیشه و خون‌آشام را از اقطاب به شمار آورده است (سعیدی روشن، تحلیل وحی: ۶۶).

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

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

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

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

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

تفاوت تشریحات پیامبر صلی الله علیه و آله با اجتهاد

آن دسته از روایاتی (مجلسی، بحار الانوار: ۱۷/ ۴۱، ح ۱۰؛ کلینی، اصول کافی: ۱/ ۳۲۰، باب التفویض الی النبی و الأئمه علیهم السلام) که دلالت بر «تفویض» بعضی از احکام به پیامبر صلی الله علیه و آله دارد، معمولاً به این نکته نیز اشاره کرده است که پیامبر صلی الله علیه و آله زمانی مشمول تفویض قرار گرفت که به مرحله کمال مطلق و عصمت رسیده بود و به روح القدس تأیید می‌شد و فرشته الهی حافظ و نگهبان او بود و در همه امور و زمینه‌ها او را کمک می‌کرد. پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله در راه پیمودن کمالات انسانی به جایی رسیده بود که احتمال هرگونه خطا در اندیشه و نظر از وی منتفی گشته است و همین مقام برین سبب گردید که خداوند حق تشریح را در محدوده خاصی به او

عنايت فرمود. اطاعت و پیروی مطلق و بدون قيد و شرط بیانگر آن است که شخص مطاع دارای مقام فوق العاده بزرگ و مورد عنایت ویژه خداوند بوده است. از این رو، نمی توان عمل و بیان پیامبر ﷺ را در این گونه موارد مرادف با اجتهاد دانست و نام آن را اجتهاد به رأی گذاشت. در کتابهای اهل سنت (شریف العمری، اجتهاد الرسول: ۱۵۰). نیز احادیث فراوان وجود دارد که به پیامبر ﷺ اجتهاد به رأی را نسبت داده اند. برخی از عامه با استناد به همان روایات معتقد شده اند که پیامبر ﷺ اجتهاد به رأی کرده است، در حالی که این روایات ضعیف بوده و مورد اعتماد نیست و افزون بر آن معارض نیز دارد؛ زیرا در روایتی آمده است که پیامبر اعظم ﷺ خطاب به حضرت علی علیه السلام فرمود: «یا علی ایاک والرأی فان الدین من الله و الرأی من الناس؛ ای علی، در دین از رأی پرهیز، چون دین از جانب خداوند است و رأی از جانب مردم» (جناتی، ادوار اجتهاد:).

بنابراین، چگونه امکان دارد که پیامبر ﷺ گاهی عمل به «رأی» را تجویز کند و گاهی عمل طبق آن را منع نماید؟

دیدگاه عالمان اهل سنت درباره اجتهاد پیامبر ﷺ

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

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

۲. قاضی بیضاوی معتقد است: چون رسول خدا ﷺ اجتهاد می کرد و فرعی را بر اصلی قیاس می نمود، از این رو، قیاس مجاز شد (بدخشی، *مناهج العقول*: ۳/۲۶۲). وی تصریح دارد: «کان الاجتهاد علیه ﷺ واجباً فضلاً عن الجواز».

۳. ابو حامد غزالی نوشته است:

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

۴. محمد امیر بادشاه می نویسد: «المختار عند الحنفية انه ﷺ مأمور فی حادثة لا وحی فيها ثم بالاجتهاد» (*امیر بادشاه، تیسیر التحریر*: ۳/۱۸۴).

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

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

بیان ادله اجتهاد از راه رأی و نقد آن

۱. آیات

الف) خداوند می فرماید: «فاعتبروا یا اولی الابصار (حشر: ۲)؛ پس عبرت بگیرید ای

صاحبان چشم.» گفته‌اند: لفظ اعتبار از ماده عبور بوده و به معنای انتقال از چیزی به چیزی دیگر می‌آید. به همین مناسبت آب چشم را به خاطر انتقال آن از چشم به روی گونه‌ها «عبرة» می‌گویند. الفاظ را هم که «عبارت» گفته‌اند به جهت آن است که معانی را از گوینده به ذهن شنونده انتقال می‌دهد.

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

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

نقد

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

بر این اساس، منظور از عبرت در آیه انتقال منطقی و قطعی از موضوعی به موضوع دیگر است نه عمل کردن به پندار و گمان؛ از این رو، این جمله هیچ‌گونه ارتباطی با قیاسات ظنی ندارد که بعضی در استنباط احکام دینی از آن اسفاده

می‌کنند. چنان‌که بعضی از مفسران این جمله را به همان معنای یاد شده تفسیر کرده‌اند نه به معنای قیاسات ظنی.

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

المراد ان يعرف الانسان عاقبة الغرر و الكفر في التوبة فان اولئك اليهود وقعوا بشؤم الغرر و الكفر في البلاء و الجلاء و المومنين ايضاً يعتبرون به فيعدلون عن المعاصي (رازی، التفسیر الكبير: ۲۹-۳۰/ ۲۷۰؛ غرناطی، البحر المحيط: ۸/ ۳۴۱).

رازی از قاضی نقل کرده است که مقصود این است که انسان به عاقبت کارهای خویش خوب بیندیشد تا مبادا همانند یهود بنی‌نضیر گرفتار پیمان شکنی و کفر و زخم زبان زدن به ساحت قدسیه پیامبر گرامی اسلام ﷺ گردد. این حادثه درس عبرت برای مؤمنان است تا از وادی معصیت و گناه به درآیند و به زندگی و سرای سعادت و خوشبختی هدایت یابند.

بغوی گفته است: «فاتعظوا وانظروا فيما نزل بهم اولى الابصار يا ذوى العقول و الابصار» (ابن مسعود، معالم التنزيل: ۴/ ۳۱۵). ایشان نیز واژه «اعتبار» را به معنای موعظه و پندگیری تفسیر کرده است نه به معنای قیاس و تفکر شخصی.

بنابراین، از مجموع نظریات دانشمندان علم تفسیر و لغت به این نتیجه رسیدیم که واژه «اعتبار» به معنای اتعاظ و پندگیری و گذشتن منطقی از موضوعی به موضوع دیگر است نه عمل کردن به پندارهای ظنی و خیالی.

ب) خداوند می‌فرماید:

انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله و لا تكن للخائنين خصيماً (نساء: ۱۰۵). ای پیامبر ما به سوی تو قرآن را به حق فرستادیم تا به آنچه خدا به وحی خود بر تو پدید آورد میان مردم حکم کنی و نباید به نفع خیانتکاران با خصومت برخیزی.

یکی دیگر از آیات که برای اثبات اجتهاد پیامبر ﷺ استدلال کرده‌اند آیه فوق است.

بیان استدلال

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

نقد

خوشبختانه آیه مورد استدلال هیچ‌گونه دلالت برای اثبات اجتهاد پیامبر ندارد؛ زیرا خداوند فرمود: ما قرآن را بر اساس حق برای تو فرستادیم تا در میان مردم با آنچه که خدا به تو نشان می‌دهد داوری کنی. خداوند نفرمود: «بما رأیت»؛ حکم مطابق گفته تو باشد، بلکه فرمود: «بما اراک الله»؛ باید بر اساس آنچه خداوند به تو فرمان داده است حکم کنی. دستور الهی همان وحی و الهام است که گاهی به صورت قرآن ظهور می‌کند و گاهی به شکل سنت جلوه‌گر است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن: ۱۰/۵؛ لاهیجی، تفسیر جامع آیات الاحکام: ۵-۶/۱۲۷؛ جوادی آملی، تفسیر موضوعی: ۱۰۶/۴).

امام رازی نیز در ذیل آیه یاد شده می‌نویسد:

بما اراک الله» معناه بما اعلمک الله و سمی ذلك العلم بالرؤية لان العلم اليقینی المبرأ عن جهات الريب يكون جاريا مجرى رؤية في القوة الظهور. اذا عرفت هذا فنقول: «قال المحققون: هذه الآية تدل على أنه ﷺ ماكان يحکم الا بالنص، ثبت ان الاجتهاد ماكان جائزا له، إن هذه الآية دلت على

انه ماكان يجوز له الا بالنص (رازی، التفسیر الکبیر: ۱۱-۱۲/۳۳).

جمله یاد شده در آیه مؤید این نظریه است که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ باید حکمش بر اساس وحی باشد؛ زیرا وحی آن چیزی است که خداوند به پیامبرش نمایانده است. علم آنگاه که یقینی و قطعی باشد همانند رؤیت است که شک و تردید در آن راه ندارد. از این رو، می توان گفت که اجتهاد و بیان حکم از راه تفکر شخصی برای رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جایز نبوده و نخواهد بود. نکته دیگری که از کلام امام رازی استفاده می شود این است که وی گفت: «العلم اليقيني المبرأ عن جهات الريب». آیا محصول اجتهاد علم یقینی است و یا پدیده ظنی؟ بر اهل خرد روشن است که نتیجه اجتهاد مورد نظر عالمان عامه جز ظن چیزی دیگر نیست. از این رو، علم قطعی و مبرای از جهات تردید فقط از راه وحی حاصل می شود.

محدث خبیر محمد بن اسماعیل بخاری از عبدالله بن مسعود نقل کرده است: هرگاه از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ راجع به چیزی سؤال می شد «از جمله روح»، سکوت اختیار می کرد و منتظر می ماند تا وحی نازل شود (بخاری، صحیح البخاری، کتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب ما يسئل عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال ابن مسعود، «سئل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ). بنابراین، هر آنچه رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در باب معارف و احکام بیان می کند، انعکاس دهنده اراده تشریعی خداوند است که منبعث از وحی و یا الهام می باشد.

۱. روایات

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

خبر معاذ بن جبل و مانند آن از پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالاترین تأثیر در به وجود آوردن چنین تلازمی در این حوزه داشته است و طی چندین قرن، ذهنها و قلمهای

فقیهان غیر امامی را به خود جلب نموده است. از این رو، قلمرو عملیات اجتهاد منحصر به ظواهر کتاب و سنت نیست، بلکه می توان معانی نصوص را فراتر از آنچه وجود دارد حمل نمود. با این رویکرد، اجتهاد به معنای رأی و نظر شخصی را در دوره اول برای عالمان صحابه مجاز می دانند. مناسب است از میان روایاتی که دلالت بر مدعای فوق دارد فقط روایت معاذ را ارزیابی کنیم. هنگامی که پیامبر خدا ﷺ معاذ بن جبل را به عنوان استاندار به یمن فرستاد، خطاب به وی فرمود:

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

نقد

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

ابن حزم ظاهری می نویسد: «اما حدیث معاذ فانما روی عن رجال من اهل حمص لم یسموا» (ابن حزم الظاهری، الاحکام فی اصول الاحکام: ۲/ ۵۱۴؛ همو، المحلی: ۱/ ۶۲). امام آمدی تصریح بر ارسال حدیث معاذ دارد (آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام:

۱۷/۳). ذهبی نیز حدیث مورد نظر را صحیح ندانسته است (ذهبی، میزان الاعتدال فی تقد الرجال: ۱/ ۴۳۹).

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

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

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

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

د) با چشم پوشی از نقدهای پیشین، حدیث معاذ مبتلا به معارض است؛ زیرا ابن حزم، از پیامبر اسلام ﷺ نقل کرده است که آن حضرت فرمود:
لا تقضین و لا تفضلن الا بما تعلم و ان أشکل علیک امر فقف حتی تبینه او

تکتب إلی؛ ای معاذ، هیچ‌گاه داوری نکن و ترجیح نده مگر نسبت به آنچه می‌دانی، هرگاه امری بر تو مشکل گردید بایست تا آن بر تو روشن گردد و یا به من بنویس و حکم آن را از من جویا شو (ابن حزم ظاهری، ابطال القیاس: ۱۵).

محمد بن ابراهیم احسایی نیز حدیث معارض را نقل کرده است: «لما قال اجتهد برأی قال: له ﷺ لا، بل ابعث الی ابعث الیک» عوالی اللثالی: (۶۱۴).

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

پیامد ناروای نسبت اجتهاد به پیامبر اعظم ﷺ

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

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

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

سؤال برده و آن را ناشی از خطا در اجتهاد وی پنداشته و گفته است:

لوأدرکنی رسول الله ﷺ لأخذ بکثیر من أقوالی (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد: ۱۳ / ۴۰۱)؛ اگر پیامبر خدا ﷺ در این زمان می بود و مصالح و مفاسد را مطابق نظر من می نگرست، به گونه دیگر و بر اساس فتوای من فتوا می داد.

ره آورد این رو، یکرد سبب شده است که وی برخی احادیث رسول خدا ﷺ را مردود دانسته و یا درباره آن تعبیرات رکیک به کار برده است (رک: همان: ۱۳ / ۴۰۳). ابوحنیفه در بخشی دیگری از سخنان خود گفته است که: «وهل الدین الا الرأی الحسن» (همان: ۱۳ / ۴۰۷).

ب) اجتهاد به رأی و عدم جامعیت منابع اسلامی

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

أم أنزل الله دیناً ناقصاً فاستعان بهم علی اتمامه، أم كانوا شركاء له، فلهم أن يقولوا علیه أن یرضی؟ أم أنزل دیناً تاماً فقصر الرسول ﷺ عن تبلیغہ و أدائه و الله یقول: «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» (انعام: ۳۸)؛ آیا خداوند دین ناقصی فرستاده و در تکمیل آن از آنها استمداد کرده است؟ آیا آنها شرکای خداوندند که هرچه می خواهند در احکام

دین بگویند و خدا رضایت دهد؟ آیا خدای متعال دین کاملی فرستاد و پیامبر ﷺ در ابلاغ آن کوتاهی ورزید؟ درحالی که خداوند می‌فرماید: ما در قرآن چیزی را فروگذار نکردیم (نهج البلاغه: ترجمه محمد دشتی: خطبه ۱۸/۴۲).

از این رو، قرآن جامع‌ترین و کامل‌ترین کتاب آسمانی است که هر آنچه مردم در امور دین و دنیا به آن نیاز داشته باشند، در آن وجود دارد (طبرسی، مجمع البیان: ۴-۳/۴۶۱).

بنابراین، راه‌هایی از این‌گونه پیامدهای ناروا این است که پیامبر خدا ﷺ را در همه شئون زندگی معصوم و واسطه فیض و متصل به عالم غیب بدانیم و معتقد باشیم که هر چه وی می‌گوید پیام خداوند است.

نظریه مختار و ادله آن

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

۱. دلیل اول بر عدم اجتهاد رسول خدا ﷺ این است که اگر در حوادث و وقایع پیش آمده و موضوعات نوظهور و تازه به وجود آمده، احکامی از روی اجتهاد از آن حضرت بیان می‌شد، بسیاری از یاران حضرت یقیناً آن را نقل می‌کردند. اما هیچ‌گونه نقلی که گواهی بر این موضوع داشته باشد نداریم و این خود نشانه آن است که اجتهاد از جانب رسول خدا ﷺ واقع نشده است (غزالی، المستصفی من علم الاصول: ۲/۳۵۶). ولی گروهی از عالمان اهل سنت اجتهاد را در مورد پیامبر خدا ﷺ مجاز دانسته و

معتقدند که بخشی از دستورهای آن بزرگوار مطابق اجتهاد و تفکر شخصی وی صادر شده است. این رو، یک‌کرد به دلایل زیر ناتمام و مخدوش است:

اول. اصطلاح اجتهاد و مجتهد بسی متأخر از عصر صحابیان پدید آمده و در زمان رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وجود نداشته است، زیرا با حضور و سیطره علمی پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر اوضاع فرهنگی و اجتماعی امت و پیوند مستقیم با سرچشمه وحی، آن حضرت نه خود نیازی می‌دید که دست به اجتهاد بزند و نه دیگران جرئت این کار را داشتند که خواسته‌های شخصی خود را بر دین خدا تحمیل نمایند (عسکری، معالم المدرستین: ۲/ ۱۷۱).

دوم. رویکرد انتساب اجتهاد به رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به خاطر تصحیح و توجیه تخلفات واجتهادهای دوخلیفه در برابر نص کتاب خدا و سنت نبوی تحقق یافته است. سوم. ابن حزم ظاهری می‌نویسد:

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

بنابراین، هیچ‌گونه دلیلی بر تحقق اجتهاد در مورد پیامبر خدا وجود ندارد و اندیشه حامیان اجتهاد کاملاً مخدوش و بی‌اساس است. ۲. دومین دلیل بر اثبات عدم اجتهاد پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در احکام شرعی، نظریه ابو حامد غزالی و سیف‌الدین آمدی است که آن دو گفته‌اند:

اگر اجتهاد برای پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مجاز بود و از وی واقع می‌شد، هرآینه در نظریات اجتهادی او اختلاف پدیدار می‌گشت و در تشریح احکام مورد تهمت قرار می‌گرفت. با این لحاظ دیده می‌شود که هیچ‌گونه مورد تهمت قرار نگرفته و در سنت فرمانهای او ذره‌ای تغییر پیدا نشده است. این خود نمایانگر آن است که وی تشریح احکام را از راه اجتهاد بیان

نکرده است (همان: ۳۵۷؛ آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام: ۲/۳۵۸).
اینکه عده‌ای از عالمان اهل سنت که اجتهاد را درباره رسول خدا ﷺ مجاز دانسته‌اند، بر این باورند که اجتهاد پیامبر اسلام به منزله وحی باطنی است. آنان وحی باطنی را این‌گونه تعریف کرده‌اند که «هو تأیید القلب علی وجه لا یبقی فیهِ شبهة و لا معارض و لا مزاحم» (سرخسی، اصول السرخسی: ۲/۹۱) اگر گفته‌اند آنان را بپذیریم که اجتهاد پیامبر همان وحی باطنی است، در این صورت اجتهاد از سنخ وحی بوده و نامگذاری وحی به اجتهاد ناتمام و مردود است، زیرا وحی از نوع علم حضوری و خدادادی بوده و اجتهاد از نوع علم حصولی و ظنی است و با وجود علم و یقین و پیوند آن بزرگوار به مبدأ وحی، آن حضرت نیازی ندارد که بخشی از احکام را بر اساس گمان و قیاس صادر کند.

اگر محصول و مفاد اجتهاد را غیر از وحی و الهام بدانیم، چنان‌که بی‌تردید همین است، در این صورت نیز تصور اجتهاد در مورد پیامبر خدا ﷺ نارواست، زیرا تعاریفی که عالمان اهل سنت از اجتهاد ارائه داده‌اند (آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام: ۲/۲۱۸؛ غزالی، المستصفی فی علم الاصول: ۲/۱۰۴). به هیچ عنوان نمی‌توان اجتهاد با آن تعریفها را به پیامبر خدا ﷺ نسبت داد، چون در همه آنها ابتدا جهل مجتهد به حکم فرض شده است و سپس باتلاش فراوان تحصیل علم بر حکم شرعی نموده است.

بی‌گمان چنین چیزی درباره رسول خدا ﷺ تصور ندارد. چنان‌که انتساب اجتهاد به معنای رأی در مورد آن بزرگوار ناتمام و مردود است، زیرا طرفداران وجوب اجتهاد درباره رسول خدا ﷺ در اینکه وی در اجتهاد خویش همیشه مصیب بوده یا نه دچار اختلاف شده‌اند و عده‌ای از آنها به شماری از آیات قرآن (حشر: ۲؛ نساء: ۱۰۵؛ هود: ۸۳؛ آل عمران: ۱۵۹؛ انفال: ۶۷-۶۸؛ توبه: ۴۳). و طایفه‌ای از روایات ضعیف (بخاری، صحیح بخاری، کتاب السهو، ح ۱۲۲۷؛ نیشابوری، صحیح مسلم؛ باب السهو فی الصلاة و السجود له، ح ۵۷۳، اسنوی، زوائد الاصول علی منهاج الوصول: ۴۳۴؛ شریف العمری، اجتهاد الرسول: ۶۰). تمسک جسته‌اند. این‌گونه بیش و استدلال بیانگر

آن است که پیامبر خدا ﷺ در مواردی حکم حادثه را از روی اجتهاد صادر کرده و سپس دچار خطا و اشتباه گردیده و مورد عتاب خداوند قرار گرفته است. بر این اساس، حامیان اندیشه اجتهاد درباره پیامبر اکرم ﷺ گرفتار تناقض و اختلاف گردیده‌اند. این خود نمایانگر بی‌پایگی اندیشه آنها در این موضوع است. از این رو، هر آنچه رسول خدا ﷺ بیان کرده انعکاس دهنده اراده تشریحی خداوند است که ذره‌ای تغییر در سنت و فرمانهای آن بزرگوار ایجاد نشده و مورد اتهام قرار نگرفته است.

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

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

و ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى إلهى (نجم: ۳-۴)؛ پیامبر هرگز به دلخواه خود سخن نمی‌گوید و برزانش جاری نمی‌شود مگر آنچه خداوند به وی وحی کرده است.

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

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

غرناطی در ذیل تفسیر آیه مورد نظر می‌نویسد:

و ما ينطق: ای الرسول علیه الصلاة والسلام عن الهوى: ای عن هوا نفسه و رأيه (غرناطی، البحر المحیط: ۸/ ۲۲۲)؛ پیامبر گرامی اسلام ﷺ از روی هوای نفس و تفکر شخصی و اجتهاد، سخن نمی‌گوید، بلکه آنچه می‌گوید وحی است.

ابن کثیر دمشقی گفته است: «و ما ينطق عن الهوى» ما يقول قولاً عن هوا و غرض ای انما يقول ما أمر به يبلغه الى الناس كاملاً موفوراً من غير زیادة و لا نقصان» وی در ذیل همین آیه نقل کرده است که عبدالله بن عمر گفت: من هر آنچه را از رسول خدا ﷺ می‌شنیدم می‌نوشتیم و بعضی از (قریش) به من گفتند: سخنان پیامبر ﷺ وحی نیست، زیرا او نیز مثل ماست و در حال غضب سخن می‌گوید. لذا پس از آن از حفظ و نوشتن کلمات پیامبر ﷺ دست کشیدم و جریان را به محضر پیامبر ﷺ عرض کردم. رسول خدا ﷺ فرمود: «اكتب هو الذی نفسی بیده ما خرج منی الا الحق» (ابن کثیر دمشقی، تفسیر القرآن العظیم: ۷-۸/ ۳۴۰)؛ بنویس، به خدا قسم چیزی جز حق نمی‌گویم.»

قرطبی در مورد آیه مورد بحث چنین می‌نگارد:

ما يخرج نطقه عن رأيه انما هو یوحى من الله عز وجل و فیها ایضا دلالة عی ان السنة كالوحي المنزل فی العمل (قرطبی، الجامع الاحکام القرآن: ۱۷-۱۸/ ۵۷)؛ سخنان پیامبر ﷺ از روی میل و اجتهاد شخصی نیست، بلکه وحی است که از جانب پروردگار جهان فرود می‌آید.

سنت در حجیت و اعتبار همانند وحی است.

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

نتیجه

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

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

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغة، با ترجمه محمد دشتی.
۳. ابن حاجب، جمال الدین ابی عمرو عثمان بن عمر بن ابی بکر المقرئ النحوی المالکی، منتهی الوصول و الأمل فی علمی الاصول و الجدل، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.
۴. ابن حزم ظاهری، محمد بن علی بن احمد، الاحکام فی الاصول الاحکام، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵. ابن فارس، احمد، معجم المقائیس اللغة، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۶. ابن قیم جوزیه، شمس الدین، اعلام الموقعین عن رب العالمین، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۷ق.
۷. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالاندلس، بی تا.
۸. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارالفکر، هشتم، ۱۴۲۴ق.
۹. ابی داود، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، بیروت، داراحیاء السنة النبویه، بی تا.
۱۰. احسائی، محمد بن علی، عوالی اللثالی، قم، مطبعة الشهادة، ۱۴۰۳ق.
۱۱. احمد بن حنبل، المسند، بیروت، دارصادر، بی تا.
۱۲. اسمندی، محمد بن عبدالحمید، بذل النظر فی الاصول، قاهره، مکتبه دارالتراث، ۱۴۱۲ق.
۱۳. اسنوی، جمال الدین عبدالرحیم، زوائد الاصول علی منهاج الوصول الی علم الاصول، صنعاء، مکتبه الجبل الجدید، ۱۴۱۳ق.
۱۴. اشتهاودی، حسین، تنقیح الاصول، قم، مؤسسه تنظیم نشر آثار امام، ۱۴۱۹ق.

۱۵. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۶. اصفهانی راغب، مفردات فی الفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۶ق.
۱۷. اصفهانی، شمس‌الدین ابوتنا محمد بن احمد، شرح مختصر ابن حاجب، جده، دارالمدینه، ۱۴۰۶ق.
۱۸. آغابزرگ تهرانی، محمد محسن، تاریخ حصر الاجتهاد، تحقیق: محمد علی انصاری، قم، مطبعة النخیم، ۱۴۰۱ق.
۱۹. آمدی، ابی‌الحسن علی بنابی علی، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.
۲۰. امیرشاه، محمد امین، تیسیر التحرير، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
۲۱. انصاری، محمد بن نظام‌الدین، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت فی اصول الفقه، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
۲۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری بشرح الکرمانی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، دوم، ۱۴۰۱ق.
۲۳. بدخشی، محمد بن الحسن، مناهج الاصول، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
۲۴. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی التفسیر و التأویل، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۲ق.
۲۵. بیضاوی، عبد‌الله بن عمر بن محمد، منہاج الوصول الی علم الاصول، دمشق، داردانیة، ۱۹۸۹.
۲۶. ترمذی، محمد بن عیسی، الجامع الصحیح، بیروت، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۸ق.
۲۷. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، مغرب، مؤسسه الحشی، ۱۴۲۷ق.
۲۸. جناتی، محمد ابراهیم، ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، قم، انتشارات کیهان، ۱۳۷۲.
۲۹. جوادی آملی، عبد‌الله، معرفت‌شناسی در قرآن، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۸.

۳۰. جواهری، محمدرضا، *اجتهاد در عصر ائمه معصومین*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۳۱. جوینی، عبدالملک بن عبدالله بن یوسف، *التلخیص، فی اصول الفقه*، بیروت، دار البشائر الاسلامیة، ۱۴۱۷ق.
۳۲. جوینی، عبدالملک، *التلخیص فی اصول الفقه*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.
۳۳. حرعاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة الی التحصیل الشریعة*، بیروت، مؤسسه آل البیت، ۱۴۱۳ق.
۳۴. حکیم، سید محمدتقی، *الاصول العامة للفقه المقارن*، قم، مجمع جهانی اهل البیت، ۱۴۱۸ق.
۳۵. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، *مبادئ الوصول، الی علم الاصول*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
۳۶. خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، تهران، نشر اسلامیه.
۳۷. خضری بک، محمد، *اصول الفقه*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
۳۸. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، مصر، مکتبه النحانی، ۱۳۴۹ق.
۳۹. خوئی، سید ابوالقاسم، *الرأی السدید فی الاجتهاد و التقلید*، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۶ق.
۴۰. ذهبی، احمد بن عثمان، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۸۲ق.
۴۱. رازی محمد بن عمر، *تفسیر الکبیر، «مفاتیح الغیب»*، قاهره، المکتبه التوفیقیة، بی تا.
۴۲. رازی، محمد بن عمر، *المحصول فی علم الاصول*، بیروت، مؤسسه الرساله، دوم، ۱۴۱۲ق.
۴۳. زرکشی، محمد بن عبدالله، *البحر المحیط فی اصول الفقه*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
۴۴. زمخشری، محمود بن عمر، *اساس البلاغه*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۴۵. سرخسی، ابی بکر محمد بن احمد، *اصول السرخی*، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.

٤٦. سعیدی روشن، محمدباقر، تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، قم، مؤسسه فرهنگی اندیشه، ١٣٧٥.
٤٧. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدرالمثور فی التفسیر المأثور، بیروت، دارالکتب العلمیة، ١٤٢١ق.
٤٨. شافعی، محمد بن احمد، شرح الوراقات فی علم الاصول الفقه، بیروت، مکتبه العصریة، ١٤٢٨ق.
٤٩. شافعی، محمد بن ادريس، الام، بیروت، دارالکتب العلمیة، ١٤٢٣ق.
٥٠. شریف العمری، نادیه، اجتهاد الرسول، بیروت، مؤسسه الرساله، ١٤٠١ق.
٥١. شهید صدر، سید محمدباقر، دروس فی علم الاصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١٥ق.
٥٢. الصرصری حنبلی، سلیمان بن عبدالقوی الطوفی، البلبیل فی اصول الفقه، وهو مختصر الروضه الناظر الموفق بن قدامة، بیروت، عالم الکتب، ١٤٢٠ق.
٥٣. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیة، پنجم، ١٣٢٧.
٥٤. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی، دوم، ١٤٢٥ق.
٥٥. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، بیروت، داراحیاء التراث العربی، دوم، ١٤٠٣ق.
٥٦. طوسی، محمد بن حسن، العده فی اصول الفقه، قم، ستاره، ١٤١٧ق.
٥٧. عاملی، محمد بن حسین، زبده الاصول، قم، نشر مرصاد، ١٣٨١.
٥٨. عسکری، سید مرتضی، معالم المدرستین، قم، المجمع العلمی الاسلامی، پنجم، ١٤١٣ق.
٥٩. علاءالدین، عبالعزیز بن احمد، کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزودی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ١٤١٨.

۶۰. عمید زنجانی، عباس علی، درآمدی بر حقوق اسلامی تطبیقی، تهران، نشر میزان، ۱۳۸۲.
۶۱. غرناطی، محمد بن یوسف، البحر المحیط، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۶۲. غزالی، محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۷ق.
۶۳. فاضل تونی، عبدالله بن محمد، الوافیه فی اصول الفقه، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۶۴. فضل، عبدالهادی، تاریخ التشریع الاسلامی، قم، دارالکتب الاسلامی، ۱۴۲۷ق.
۶۵. قربانی لاهیجی، زین العابدین، آیات الاحکام، قم، نشر سایه، دوم، ۱۳۸۰.
۶۶. قرشی، علی اکبر، قاموس القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، نهم، ۱۳۸۱.
۶۷. قرطبی، محمد بن احمد الانصاری، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۶۸. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، بیروت، دارالتعارف، چهارم، ۱۴۰۱ق.
۶۹. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، دوم، ۱۴۰۳ق.
۷۰. محقق حلّی، نجم الدین جعفر بن الحسن الهزلی، معارج الاصول، قم، مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۳ق.
۷۱. مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، پنجم، ۱۳۷۲.
۷۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، قم، صدرا، هفتم، ۱۳۸۲.
۷۳. مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، پنجم، ۱۳۷۷.
۷۴. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بیست دوم، ۱۳۸۲.
۷۵. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، بیروت، دارالجیل، ۱۴۲۶ق.