

# اجماعِ اُمَّتِ مؤمنان

## از جوهر عقیدتی تا واقعیت تاریخی\*

عبدالمجید ترکی  
ترجمه ایرج پروشانی

بیقین در این معنی اتفاق نظر وجود دارد که در «اجماعِ اُمَّتِ مسلمان» مفهومی به چشم می خورد بالقوه بسیار مایه‌ور و غنی و اصلی که به تعبیری دقیق «در نهادش نیرویی نهفته است که به اسلام امکان می دهد تا آزادانه حرکت کند و تحول یابد»<sup>۱</sup> و نیز به گفته لائوست «می تواند بالقوه شامل اصل تغییر ضمن استمرار باشد»<sup>۲</sup>.

مع ذلك نباید از یاد برد که تحقق اجماع هیچگاه، لا اقل - به اصطلاح کمال فاروقی پاکستانی<sup>۳</sup> - در جهت آینده نگری دارای نتایج محسوس و عملی نبوده است. فقط در عصر صحابه به دلایل عملی و آشکاری<sup>۴</sup>، اجماع توانسته است یقیناً نقشی ایفا کند، از آن تاریخ به بعد تنها فعل و اثرش این بوده است که با واپسنگری، خلاقیت یارکود، انطباق یا استمرار این اصل را در گذشته مورد تصویب و تنقید قرار دهد بی آنکه خود بالفعل خالق یا عامل آنها باشد.<sup>۵</sup>

ناگزیر باید این حقیقت عینی را پذیرفت که در این مورد میان نظریه و عمل و قوه و فعل تناقضی وجود دارد و بر ماست که در اینجا به روشنگری و حتی توجیه آن بپردازیم. از این روی و در چارچوب این تأملات درباره اسلام از جنبه اعتقادی تا واقعیت تاریخی و به بیان دقیقتر در زمینه کلی «اصول فقه از روزگار کهن تا عصر تجدید و نوآوری» به نظرمان سودمند آمد که پاره ای از ملاحظات مقدماتی را، از جنبه های گوناگون به نظر خوانندگان برسانیم: از جنبه «لغوی» به منظور کوشش در محدود ساختن مفاهیم بی نهایت مایه‌ور لفظ «اُمَّت» و «مؤمنون» و

\* عبدالمجید ترکی دانشمند الجزایری در این مقاله مسائلی را طرح کرده است که البته محل بحث و نظر است. ولی اطلاع بر آنها به منظور آگاهی از جریانات فکری معاصر در جوامع اسلامی سودمند می تواند بود (تحقیقات اسلامی).

همین طور لفظ «اجماع» از جنبه «عقیدتی» برای نشان دادن روشهای بسیار متنوعی که برای بررسی مفهوم عمقی اجماع، تعریف آن، تصور مفهوم آن، کیفیت تحقق و نیز ارزش خاص حقوقی و فقهی آن وجود دارد. از جنبه «تاریخی» به منظور پاسخگویی به این پرسش سه گانه که در چه هنگام، چگونه و چرا اجماع اُمّت به پایگاه سومین اصل فقه اسلامی ارتقاء یافت و در اهمیت بعد از قرآن و سنت قرار گرفت.

بر پایه این ملاحظات خواهیم توانست طرحهایی برای آینده ترسیم کنیم که به تصور مؤلف از آن نوع است که می تواند میان نظریه و عمل، یعنی چارچوب سنتی و دیرینه شریعت و نقش بغایت نوآورانه اجماع آشتی و سازش برقرار کند.

### ۱. ملاحظات واژه شناختی

۱. اُمّة. این واژه دارای بُرد معنایی بسیار وسیع و گسترده ای است که می تواند جامع این مفاهیم باشد: قوم، گاهی تیره سگان چنانکه در روایت آمده: «الکلاب اُمّة من الامم»، قبیله، عشیره، گروههای نژادی چنانکه ابن خلدون (متوفی ۸۰۸) به کار می برد (الأُمم المصامدة) و نیز ملت یا جامعه ای مذهبی که تحت لوای هدایت يك پیامبر قرار دارد (← فرهنگ عربی-فرانسوی-انگلیسی، تألیف بلاشر، شویی و دنیزو، ذیل ماده اُم و نیز برای اطلاع از مراجع گوناگون).

از سوی دیگر این واژه در قرآن حضور و کاربرد بسیار دارد و ۶۵ بار به آن برمی خوریم که از آن میان ۵۰ بار به صورت مفرد «اُمّة» یا «اُمّتکم» (دو بار) و ۱۳ بار به صورت جمع «اُمم». در حدیث، اگر تنها به کتب احصا شده توسط ونسینک (المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی) مراجعه کنیم بیش از ۳۰۰ بار، به صورتهای اُمّت محمد(ص) یا اُمّتی (امت من، از زبان پیامبر) به آن برمی خوریم. لفظ اُمم نیز که در روایات بسیار زنده و پر بسامد است به معنای ملتها، اقوام پیشین، و احتمالاً در اصطلاح تاریخی به مفهوم اقوام موجود و زنده به این اعتبار که خداوند برای آنان پیامبری گسیل داشته به کار رفته است. از سوی دیگر یکی از آیات قرآنی، ما را بدین اندیشه رهبری می کند که بشریت در آغاز و پیش از ارسال پیامبران، قوم و اُمّتی واحد بوده است (کان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين، بقره، ۲۱۳).<sup>۶</sup>

در واژه اُمّت به آسانی می توان ریشه اُمّ به معنی مادر را بیرون کشید. از اینجا پیداست که مراد از آن جامعه ای از مردم است که نسبت و پیوندی ریشه ای دارند، چنانکه گویی از يك مادر بوده اند و یا در هر حال در آغاز خاستگاهشان مکّه، یا به قول قرآن «اُمّ القرئی» (مادر شهرها) بوده است.

توجیه این گونه برداشت از معنای اُمّت را در دو حدیث می توان یافت که قبول عام دارد، در این احادیث لفظ «فطرة» هر بار می آید تا یادآور شود که وجه اشتراك مسلمانان، تعلقشان به دین پاک و ساده، یعنی دین فطرت و سرشت نخستین انسان است: «لاتزال اُمّتی علی الفطرة» (اُمّت من پیوسته به صورت فطرت زیست می کنند) و «یولّد المرء علی الفطرة» (کودک به حالت فطری زاده می شود). از این روی در مقام تعریف کلمه، می توان گفت که در اینجا سروکار ما با جامعه‌ای از آدمیان است که اساسش بر اعتقاد و ایمان به خدای یگانه و پیامبرش محمد(ص) نهاده شده و به این عقیده رسیده است که از میان آفریدگان به بهترین اُمّت تعلق دارد كُنْتُمْ خَيْرُ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ (آل عمران، ۱۱۰) (این معنی چنانکه خواهیم دید برای اجماع که توجیه اعتبار فقهی اش به چشم اصولیان به شیوه عقلانی مقدور نیست و تنها بر اساس نصّ قرآن یا حدیث صورت پذیر است اهمیت خاص خود را داراست). جامعه‌ای که برای سعادت این جهان و جهانی دیگر (السعادة فی الدارين) انگیزه واحدی دارد و در این راه اخلاقی رهنمون اوست ساخته و پرداخته از عدالت، مساوات، برادری، نودوستی، احسان و تقوی و برای نیل به این سعادت از چشمه‌های واحد قرآن و سنت سیراب می گردد (این معنی برای اجماع که هنوز هم آرمان یگانی و وحدتی است که باید بدان دست یافت خالی از ارزش نیست) و در جهت واحدی عمل می کند تا هستی بخش واقعی آرمان مشترك اسلامی باشد و به این هدف به برکت کوششی بتواند و پیگیر دست می یابد که می تواند هم به صورت اجتهاد تجلی کند و هم به گونه جهاد.

در روزگار ما واژه اُمّت به معنای ملت به کار می رود (هیئة الامم المتحدة: سازمان ملل متحد) در این مقام به روشنی با معنای خلق و مردم تفاوت پیدا می کند. از همین جاست که «مجلس الشعب» (شورای خلق) در کشورهای سوسیالیستی و یا با گرایش سوسیالیستی متداول تر است و بالعکس «مجلس الامة» در کشورهایی که در حال و هوای کشورهای سرمایه‌داری فعالیت دارند. در اینجا خاطر نشان سازیم که در مجموعه قوانین انتخاباتی تونس بتصریح آمده است که نماینده منتخب خلق است که مفهومی است عینی ولی معرف ملت است که مفهومی است تجریدی. در ربع قرن اخیر لاقول بیشتر صحبت از «قومیه عربیه» بوده است و نه از «امة عربیه». و در دوده اخیر در ضمن رواج اصطلاح «امة اسلامیه» دو مؤسسه مشهور «رابطة العالم الاسلامی» (اتحادیه جهانی اسلام) و «منظمة المؤتمر الاسلامی» (سازمان کنفرانس اسلامی) که مقرّ یکی در مکه و دیگری در جدّه است نیز فعالیت خود را افزوده‌اند. بعداً ملاحظه خواهیم کرد که اجماع آینده نگر به شکلی که مخلوق ذهن فاروقی است به مفهومی نزدیک به کنگره یا کنفرانس اسلامی راه می برد.

۲. مؤمنون. این واژه که متساویاً به دو صورت مفرد و جمع به کار برده شده نیز واژه ای است بنیادی و به همین سبب در اندیشه اسلامی حاضر و فعال است. ماده اصلی آن «أمن»، ۸۶۸ بار در قرآن تکرار شده و در احادیث، با اعتماد به معجم و نسینگ، بیش از ۶۰۰ بار دیده می شود. در این خصوص بی فایده نخواهد بود که باریشه دیگری چون «سلم» مقایسه ای به عمل آوریم که آن نیز به نو به خود لغتی است به همان نسبت در قرآن و حدیث زنده و مؤثر (به ترتیب ۸۰ بار و بیش از ۸۰۰ بار، البته اگر تنها کلمات اسلام، مسلم و مسلمون را در نظر بگیریم و واژه «سلام» را، به معنی سلامت و صلح، از آن حذف کنیم). باید گفت که لفظ «سلم» یا جمعش «مسلمون» معمولاً دال بر سمت رسمی یعنی هویت است و در این صورت از لحاظ معنی در تقابل با یهود و نصاری قرار دارد. حداکثر می توان گفت که ناظر بر جنبه بیرونی و ظاهری انسان است، در صورتی که مؤمن مبین و مشخص جنبه درونی و پنهانی اوست.<sup>۷</sup> از این لحاظ تأکید این معنی مجاز می نماید که لازمه ایمان راستگویی، درست پیمانی و درستکاری است. بیان یکی از آیات بسیار معروف قرآنی در این موضوع چنین است: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ... (حجرات، ۱۴) (بیابان نشینان گفتند: ایمان آورده ایم به آنان بگو: ایمان نیاورده اید اما گوید که اسلام آورده ایم. ایمان هنوز به دهای شاره نیافته است).<sup>۸</sup> در حدیث، «مؤمن» صریحاً ضد «کافر» (منکر دین، بی دین) یا «مناقق» است. حدیث بسیار مشهوری نیز همبستگی راستین را که اسباب یگانگی مؤمنان با یکدیگر است مورد تمجید و ستایش قرار می دهد: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً؛ مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عَضُوهُ دَعَا إِلَى سَائِرِ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحَمَى» (مؤمن برای مؤمن مانند بنایی است که اجزای آن به کمک یکدیگر برپا و استوارند. مؤمنان در دوستی و ترحم به یکدیگر مانند پیکر آدمی اند. اگر عضوی به درد آید دیگر اعضای بدن در بیخوابی و تب با آن همدردی می کنند).<sup>۹</sup>

کلّیه این مفاهیم مبین اهتمامی آشکار است برای ایجاد جامعه ای که بنیانش بر وحدت راستین، پر تحرک و جهادگر است. همین اهتمام، چنانکه خواهیم دید، در ارتقاء اجماع به پایگاه سومین اصل فقه اسلامی ظهور و تجلی خواهد کرد. اما در فاصله نیت تا عمل مسائل بسیاری، هم در زمینه اعتقادی و هم از لحاظ تاریخی ناگهان قد علم می کند. مطلب را مشر و حتر بیان کنیم.

## ۲. ملاحظات عقیدتی<sup>۱۰</sup>

### الف) حد و تعریف اجماع

۱. تعریف حصری. ابن حزم فقیه و متکلم ظاهری (متوفی ۴۵۶) با قاطعیت می گوید:

«اجماع تنها اتفاق آراء یکپارچه اصحاب پیامبر اکرم (ص) درباره یکی از احادیث نبوی است و لا غیر. آن هم توافقی که خود در اعلام و تصریح آن مراقبت کرده اند، به نحوی که تمام مردم به مطمئن ترین وجه از آن آگاهی یافته اند.» (منازعات، ص ۱۳۴). این، به گمان ما، تعریفی واقع بینانه است. زیرا در حقیقت، همانگونه که ابن حزم تصریح می کند، به علت گرایش سرشت آدمی به اختلاف و نیز به سبب فواصل عظیم جغرافیایی که مسأله اجماع را، از لحاظ مادی و عملی غیر ممکن می سازد، هر نوع توافق دیگر و در سطح دیگری از مردم چندان قابل قبول نیست. علاوه بر این، این تعریف عمقاً «عینی» است، زیرا مصراً هرگونه دخالت آدمی را به صورت هر نوع تعبیر شخصی فقیه (اجتهاد)، در شریعت الهی رد و نفی می کند. از این قرار منظور به هیچ وجه اجماعی نیست که موضوعش عقیده و نظری باشد که کسی اظهار داشته است (اجماع اجتهادی) بلکه منحصرأ توافقی است درباره متنی منقول یعنی حدیثی از پیامبر اکرم (اجماع نقلی، همان کتاب).

۲. ابن تیمیه (متوفی ۶۲۸) بین اجماع صحابه، که مبتنی بر وجود متن و چنانکه خواهیم دید به همین سبب تنها وجه مصون از سهو و خطاست، و اتفاق علمای يك عصر معین که هر چند مصون از لغزش نیست، اما در عین حال توافقی خاص و ممتاز است، تمایزی آشکار قائل است.<sup>۱۱</sup>  
 ۳. برحسب تعریفی که پیش از همه قبول عام یافته و آن را مدیون امام شافعی (متوفی ۲۰۴) هستیم - در این باره در بخش تاریخی باز سخن خواهیم گفت - منظور توافق علمای آگاه و بصیر (مجتهد) يك عصر معین است درباره مسأله ای معین که، به اصطلاح متداول در متون، توصیف و تبیین فقهی آن از پیش موجود نباشد.

#### ب) تصوّر مفهوم اجماع

۱. آیا به بیان عقلی و منطقی، اجماع فی حد ذاته در ذهن آدمی قابل ادراک و تصور است؟<sup>۱۲</sup>  
 بر طبق نظر ابن حزم اجماع تنها در روزگار صحابه پیامبر (ص) قابل تصوّر است، بدین معنی که آنان در عصر خود می توانسته اند نمایندۀ عموم مؤمنانی باشند که در يك مکان معین می زیسته اند. بر شمردن خودشان و نیز تنظیم و تهیه صورتی از اختلافات نظری آنان اعم از هسان یا متباین، درباره مسأله ای خاص مقدور بوده است. به نظر ابن حزم از آن تاریخ به بعد این کار غیر ممکن شده است.

در نظر این فقیه ظاهری، موارد مشخص و مسلمی از اجماع نقلی در روزگار صحابه وجود داشته است که خود یکایک آنها را در کتابش مراتب الاجماع<sup>۱۳</sup> بر شمرده است. اما بتصریح خود او، بعد از صحابه، و بخصوص درباره اجماع اجتهادی، موضوع به دلایل سه گانه قرآنی،

غیر قابل تصویری شود؛ دلیل مقدم بر همه این است که خداوند انسان را ابتدا نادان آفرید اما به او قوه «تمیز» بخشید. از جهت دیگر دین را برای او به کمال رسانید و آن را آشکارا اعلام نمود و بالاخره در مشیت مطلق خود چنان کرد که احکامش از فهم آدمی و نیز از هر قاعده تعلیلی قابل درک برای خرد به دور باشد. چون همه چیز را به آدمی آموخت، برای این آفریده وظیفه‌ای نماند مگر اطاعت کامل از او و پیوند تمام به کتاب او (منازعات، ص ۱۴۳ تا ۱۵۶).

۲. در نظر مدافعان اجماع اجتهادی مانند فقیه مالکی ابوالولید الباجی (متوفی ۴۷۴) نیز تکیه‌گاه و دلیل عقلانی وجود ندارد اما به دلایلی دیگر، این فقها که بر اعتبار هر اجماعی که توسط علمای با صلاحیت در هر عصری تحقق یافته باشد صحه می‌گذارند، اذعان دارند که هیچ دلیل عقلانی وجود ندارد که اثبات کند میان آدمیان که همگی به یک نسبت در معرض لغزش هستند حق زمانی هم که در موردی جمعاً به توافق کامل رسیده باشند، فرقی وجود دارد. باجی متذکر می‌گردد که قبول خلاف این معنی چنان است که ناگزیر اجماع یهودیان را، یعنی نظریه آنها را مبتنی بر اینکه شرایع موسی (ع) در گذشته و در آینده و در سراسر جهان مبطل کلیه قوانین الهی است برحق بدانیم. و نیز مانند این است که اجماع مسیحیان<sup>۱۴</sup> را درباره مصلوب ساختن عیسی بپذیریم (همان کتاب، ص ۱۵۶-۱۵۷). در اینجا بجاست که یادآور شویم که نظام متکلم معتزلی (متوفی ۲۲۰ یا ۲۳۰) بر این عقیده است که اگر فردی بنهایی در معرض خطاست، معلوم نیست چرا گروهی از همین افراد، حتی اگر به یگانگی رسیده باشند، می‌توانند معصوم و مصون از خطا باشند.

۳. بر همین مبتنی بر متون. بنا بر آنچه گذشت برای توجیه این حق و امتیاز خاص امت یک راه می‌ماند و آن هم نص کلام مقدس است. بعضی از آیات قرآنی را در تأیید از این معنی نقل کرده‌اند بخصوص این آیه را: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ... (نساء، ۱۱۵) (آن کس که جدا شود از رسول پس از آنکه هدایت بر او آشکار شد و پیروی کند غیر از راه مؤمنان را، رسانیمش بدانچه دوست دارد و افکنیمش در دوزخ). به حدیث نیز در این مورد توسل جسته‌اند: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ (یا: عَلَى خَطَأٍ) (امت من هرگز بر گمراهی، یا بر خطا، اتحاد نظر پیدا نمی‌کنند). در بخش تاریخی این بحث خواهیم دید که امام شافعی بنیانگذار واقعی همین دانش اصول فقه و بالنتیجه اجماع در مفهوم گسترده‌اش چگونه بنیاد بحث خود را بر حدیثی دیگر می‌گذارد.<sup>۱۵</sup>

### ج) تحقق اجماع

۱. در نظر ابن حزم تنها اجماعی که ممکن است واقعاً تحقق یافته باشد از آن صحابه

پیامبر(ص) است البته آن‌هم تا جایی که می‌شود اطمینان حاصل کرد که بر سر موضوع میانشان اختلاف نظر پیش نیامده است. جز این هر چه هست ساخته و بدعتی است که علمای فقه در منازعات مذهبی که میانشان درمی‌گیرد به‌عنوان حربه از آن استفاده می‌کنند. ابن حزم با لحن قاطع می‌گوید همینکه جایی اختلاف پدید می‌آید مدعیان می‌گویند که این از مواردی است که در آن اجماع واقع شده است و به نقل آرای ائمه مذاهب اربعه فقهی می‌پردازند، در حالی که از بیان همین امامان بروشنی استنباط می‌شود که خود اعتقاد چندانی به وجود موارد واقعی اجماع نداشته‌اند آن‌هم دقیقاً به‌علت امکان همیشگی بروز همین اختلاف نظرها (منازعات، ص ۱۸۱-۱۸۵).

۲. برخلاف این، مدافعان اجماع از قبیل ابوالولید الباجی، در قبول موارد اجماع بیشتر مسألت جو و اختلاف ستیز هستند و پیرو این تصورند که وقتی رأی تنها يك یا چند تن از صحابه، از میان اقران آنها، به ما رسیده باشد بی‌آنکه بر سر راهش با مخالفت يك تن از آنان مواجه شده باشد، ولو اینکه بعد از روزگار خود صحابه مخالفانی پیدا کند، باید بمنزله يك مورد واقعی اجماع تلقی گردد. از آنجا که حقیقت یکی بیش نیست، سکوت فقیه را به چیزی جز تأیید و حتی علامت رضای می‌توان تعبیر کرد. از آنجا که علما مصلحت عام اُمّت را امری بسیار مهم تلقی می‌کنند سکوت به نشانه ترس در حق آنان تصورناپذیر است، چنانکه بی‌توجهی و بی‌اعتنایی نیز همین حکم را دارد (منازعات، ص ۱۸۶-۲۰۰).<sup>۱۶</sup>

#### د) شرایط تحقق اجماع

۱. صفات اصحاب اجماع، باید ایمان داشته باشند یعنی نه کافر باشند و نه عاصی و بالضروره از طبقه علما و متخصص در فهم و تفسیر متون فقهی (مجتهد) باشند. چنین خصوصیتی نشان می‌دهد که عرصه قضاوت و داوری بسیار وسیع است. به نحوی که توده مردم (عامه) را بدان راهی نیست و مخالفان احتمالی آن تأیید نخواهند شد. این امر بخصوص در مورد عقود و پاره‌ای از مسائل دقیق و حسّاس طلاق (ظهار) و رهن و ودیعه صادق است. هر يك از اصحاب اجماع ناگزیر باید دارای صلاحیت اخلاقی و احترام اجتماعی کامل (در اصطلاح فقه، عدالت) باشد و از پیروی بنده‌وار و بی‌اراده (تقلید) بهره‌یزد و این خصوصیات مانع ورود عده کثیری از افراد ناصالح است. پیش از این دیدیم که در نظر ابن حزم و همه کسانی که از اجماع تعریفی مشروط و مقید کرده‌اند بر این خصوصیات شرطی اصلی نیز افزوده می‌شود و آن ستم مصاحبت پیامبر - حتی جانشینی - و شاهد وحی و یا بیان نبوی بودن است (منازعات، ص ۲۱۳-۲۲۰).

۲. مرحله تحقیق اجماع. اهل فن درگیر این بحث اند که آیا، از بیم اینکه مبدا بعضی از علما از توافق خود انصراف حاصل کنند، باید در انتظار انقلابی که شاهد تحقق اجماع بوده است بنشینیم تا بتوانیم اعتبار و حجیت آن را علناً اعلام داریم؟ اگر قول ابوالولید الباجی را باور کنیم اکثر متکلمان فقیه می‌پندارند که چنین کاری لزوم ندارد.

به همین نحو درباره چگونگی نقل اجماع نیز بحث و گفتگو برقرار است. آیا چنانکه اعتقاد الباجی است در صورت فقدان نقل تواتر باید تنها به نقل آحاد اکتفا کرد، یا چنانکه ابن حزم می‌پندارد در صورت فقدان اجماع نقل تواتر را باید واجب شمرد؟ (منازعات، ص ۲۲۰-۲۲۸).

#### هـ) ارزش فقهی اجماع

۱. ارزش ذاتی. ابن حزم به سبب مفهوم مقید و مرزبندی که برای اجماع قائل است هر کس را که با آن، یعنی با اجماع درباره یکی از احادیث منقول، مخالفت ورزد مستوجب مجازات تکفیر می‌داند. ابن تیمیه که به موضوع معتدل او اشاره کردیم در این مورد ترجیح می‌دهد که از راندن گناهکار از شهر و دیارش (تبعید) سخن بگوید. اما الباجی، مانند مدافعان اجماع علمای هر عصر معین، هر چند که تهدید و وعید خداوند را علیه مخالفان گوشزد می‌کند ولی از توسل به تکفیر خودداری می‌نماید، زیرا به خوبی از دشواری تحقق کامل اجماع آگاهی دارد (منازعات، ص ۲۳۱ - ۲۳۸).<sup>۱۷</sup>

اما درباره اجماع محلی اهل مدینه، ابن حزم مثل امام شافعی و نیز سایر فقها بجز مالکیه، هیچ‌گونه ارزشی برای آن قائل نیست و از آنجا که لازمه هر جماعی، همانطور که دیدیم، وجود یک متن است، مدلل می‌دارد که نه متن و نه اجماع هیچ‌یک در انحصار مدینه نیست. زیرا براساس این واقعیت که اصحاب در همان اوایل کار به سوی بلاد بزرگ اسلامی مهاجرت کردند و با جمعیت‌های دیگر درآمیختند، مدینه‌النبی از لحاظ جغرافیایی هیچ‌گونه امتیاز خاصی ندارد و مردم این شهر هم عالمتر از سایر مسلمانان نیستند. ابن حزم همچنین می‌گوید که علاوه بر این فقهای مالکی موافق نیستند که از اجماع تعریف دقیقی ارائه دهند و مانند امام خود مالک (متوفی ۱۷۹) از این کار غالباً احتراز می‌کنند. الباجی ضمن اینکه از موضع فقهای مغربی عقب نشینی می‌کند و آنان را به باد انتقاد نیز می‌گیرد با قاطعیت می‌گوید که این اجماع اهل مدینه دست‌آویزی قانع‌کننده (حجّت) نیست، مگر وقتی که متکی و مستند به متنی باشد، اما هر بار که بر پایه اجتهاد باشد نمی‌تواند حق و امتیاز خاصی تلقی شود (منازعات، ص ۲۳۸-۲۵۹).<sup>۱۸</sup>



۲. ارزش روش شناختی. در نظر ابن حزم اجماع وسیله روشنتر شدن مفهوم قرآن و حدیث است، قرآن را نسخ می‌کند ولی نمی‌تواند نتیجه استدلال قیاسی باشد، این فقیه ظاهری مذهب، چنین تحلیل روش شناختی را که با دریافت لفظی و «عینی» او از شریعت مغایرت دارد با تمام نیرو و نفی می‌کند. همانطور که دیدیم الباجی، مؤلفی که تا حدودی معرف طرفداران اجماع با مفهوم گسترده آن است می‌پندارد که اجماع نه ناسخ قرآن است و نه حدیث و ممکن است منشأ تحقق آن قیاس باشد (منازعات، ص ۲۰۶-۲۶۸).<sup>۱۹</sup>

بدین ترتیب، در پایان این بخش عقیدتی کوشیده‌ایم از مباحثات ناشی از دشواریهای تعریف اجماع با مفهوم گسترده یا مفهوم فشرده و مقید که اساساً جنبه نظری دارد و نیز از مسائل مربوط به تصور، توجیه غیر عقلانی ولی مبتنی بر متون آن و همچنین شرایط تحقق و بالاخره از ارزش فقهی و روش شناختی آن چهره‌ای حق‌المقدور دقیق ارائه دهیم. این کار روشن می‌کند که سروکار ما با یکی از منابع شریعت اسلامی است که اصل آن و بخصوص هدف غایی آن هوار کردن راهی است برای ایجاد وحدت واقعی اسلامی به برکت کاری عقیدتی و بخصوص فقهی، به‌طور خلاصه و به اصطلاحی که امروز به‌کار می‌بریم، مرامی و ایدئولوژیکی، با این حال تحقق اجماع، حتی درک مفهوم و تعریف آن همچنان موضع بروز عمیقترین نقارها و اختلافات است. کار به جایی می‌رسد که انسان حاصل برهان ابن حزمی را که باطنی بدبینانه دارد از آن خود می‌پندارد، یعنی قبول این که تنها اجماعی که تحقق و قبول عام یافته همان است که اصحاب پیامبر کرده‌اند و آن هم بی‌تردید بر اساس يك روایت مکتوب.

### ۳. ملاحظات تاریخی<sup>۲۰</sup>

همان‌طور که قبلاً در مقدمه اشاره کردیم، دورنگای تاریخی، بویژه اگر متکی به نتایج تحقیقات امروزی، مثلاً تحقیقات شاخه باشد، می‌تواند تناقض موجود بین بحثهای تئوریک تند و تیز (که سعی کردیم نمونه‌هایی از آن را به‌دست دهیم) و نتایج علمی و مثبت بسیار اندک این بحثها را نشان دهد. گویی در این میان غایت و مقصود اساسی، صرف نظر از نتایجی که ممکن است عاید شود و یا هرگز نشود، دقیقاً همین گرایش است که این متکلمان فقیه به یگانگی مسلمانان از طریق اتفاق نظر اصولی داشته‌اند. اینک ملاحظاتی چند از یوزف ساخت:

۱. نظر مؤکدوی بر این است که «فکر اجماع کلی و عمومی اُمت به قدری طبیعی است که مسأله نفوذ خارجی در آن مطرح نمی‌گردد و محملی ندارد.» ولی همومی افزاید که: «و اما در آنچه مربوط می‌شود به مفهوم «اجماع علما» که متضمن نظم و سامانی است بسیار متعالی و جامع بین رأی سنجیده اکثریت علما و بروز و تجلی «سنت زنده» مکتب آنان<sup>۲۱</sup>، مسأله فرق می‌کند و

به گونه‌ای دیگر عنوان می‌شود. از اینجا ناگزیر باید احتمال داد که منشأ این فکر در حقوق رومیها باشد و نفوذش به اسلام از طریق مکاتب فن خطابه و بیان صورت گرفته باشد.<sup>۲۲</sup>

۲. اما جا دارد که نیت مؤلف را در بازسازی حقوق اسلامی دنبال کنیم، تا ضمن آن محل تولد و پیدایش اجماع علما و اعتلای آن را به صورت یکی از منابع اصلی فقه بیابیم.

مؤلف قبل از هر چیز دیگر و در اندیشه برقراری ارتباطی ناگسیخته آنچه را که به منزله زمینه نخستین حقوق در دوره پیش از اسلامی است به نحوی برجسته عنوان می‌کند. این زمینه مشتمل بوده است بر حقوق مدنی، در مکه برای بازرگانی و در مدینه برای کشاورزی و نیز حقوق عرفی چادر نشینان و بالاخره حقوق مشترک همگانی، که در چارچوب سازمان قبیله‌ای، اساساً تکیه‌اش بر احوال شخصی و عدالت جزایی و کیفری بوده است. حکم نیز که نوعی داور متعین و معتبر بوده مسؤولیت حل و فصل مسائل مختلف مربوط به اجرای این حقوق را برعهده داشته است.

قرآن که هدفش ایجاد نظامی جدید بر اساس عدالت، مساوات، برادری و مسؤولیت بوده است بیشتر در مرحله اخلاق و ارائه طرق کلی هدایت و ارشاد استقرار یافته و بر حسب قاعده کلی کمتر به وضع قوانین باروشی اصولی و منظم پرداخته است. اما سهم آورده‌هایش به حوزه خانواده که کوچکترین واحد اساسی و سازنده جامعه نوینی بوده که می‌بایست جانشین سازمان قبیله‌ای قدیم گردد بزرگ و چشمگیر بوده است. همین سهم را نیز در حقوق جزایی و کیفری دارد که در مفهوم و نحوه اجرای کهنه‌اش بیش از حد به ساختمان قبیله‌ای وابستگی داشت.

به استثنای این دو مورد، در طول قرن اول هجری همه چیز بر حال اولیه خود باقی بود. نتیجه این شد که در سراسر این دوره، جامعه نوین امکان یافت که برای اخذ عناصر حقوقی خارجی، به صورت مفاهیم و اندرزهای حکمت آمیز حقوقی آمادگی یابد و این کار با میانجیگری مردم غیر عرب انجام شد که هدایت یافته و به اسلام گرویده بودند (ص ۱۹). اما مهمترین نوآوری اداری بنی امیه گزینش قاضی و حاکم شرع اسلامی به جای حکم دوره جاهلیت و آغاز اسلام بود و این کار به دلالت و هدایت حکام منصوب از جانب خلفای شام صورت گرفت. بدین ترتیب این حاکمان شرع، با احکام و آرای خود نخستین سنگهای بنایی را که می‌بایست بعداً حقوق اسلامی بشود کار گذاشتند (ص ۲۲). آنان به هدایت نظریه شرعی (رای) خود به داوری می‌پرداختند. پایه کارشان بر عرف و عادت بود ولی تا آنجا که به نظرشان بایسته و شایسته می‌نمود قوانین قرآنی را لفظاً و معنأ مراعات می‌کردند. وظیفه آنان به مرور زمان جنبه تخصصی یافت و در آخرین دوره خلافت امویان کارشناسانی پیدا شدند که

به ایجاد وفق میان حقوق عرفی و معیارهای قرآنی اهتمام نمودند. اینان «مردانی متقی» (ص ۲۳) بودند که با مرور بر مقررات اداری و اعمال و عادات عامه، آنچه را شرعاً صحیح می یافتند نگاه می داشتند و آنچه را درست نمی یافتند یا تغییر می دادند و یا طرد می کردند. ضمن این عمل، به نظر ساخت، در این زمینه به مراتب و مدارج بسی بالاتر و جامعتر از آنچه که برای نخستین جامعه اسلامی مدینه عملی شده بود دست یافتند (ص ۲۳).

کار آنان که در آغاز رونق چندانی نداشت در پایان نخستین قرن هجری بالا گرفت و در اوایل قرن بعد، از لحاظ تعداد نفرات و همبستگی فزونی یافتند و سرانجام موجب پیدایش نهادی شدند که ساخت آن را «مکاتب قدیم فقه» می نامد. تعداد این مکاتب بسیار بود، اما مهمترینشان از آن بصره و مدینه و مکه و شام بود. مع ذلك يك نقطه اشتراك هم داشتند و آن توجه به آرمانهای اسلامی بود که می خواستند اثبات کنند که آنها در تمام زمینه های زندگی و از آن جمله بیقین در مورد شریعت و قانون بر نظایر خود پیشی و برتری دارند.

هسته فکری یکایک این مکاتب همان «سنت زنده و موجود» بود آن هم با حد و رسمی که اعتقاد راسخ نمایندگان ذیصلاح این سنتها تعیین می کرد. این فکر در سراسر قرن دوم هجری مایه غلبه و تسلط مشرب آنان شد که نمودی داشت با دو جنبه گوناگون:

- جنبه گذشته نگری، یعنی سنت یا عرفی قدیمی (سنة ماضیه، امر قدیم) که انعکاس بخشی از عرف و عادت فعلی جامعه محلی بود، ولی عنصری تئوریک یا آرمانی نیز داشت و تعیین می کرد که آن شیوه مرسوم چگونه باید باشد.

- جنبه همزمانی، یعنی موافق با اعتقاد اکثریت، یعنی همین اجماع علمایی که ارائه کننده وجه مشترک اعتقادی هر نسل به شمار می آمد و با نظر مشترک کلیه اَمت اختلاف بسیار داشت و ما ضمن گفتگو از امام شافعی در این زمینه هم صحبت خواهیم کرد.

این اجماع علما در اصل ناشناخته و بی نام و نشان بود اما فکر بخشیدن تداوم بی گسیختگی به مفهوم سنت یا این عرف به کمال رسید و نیز نیاز به توجیه نظری آنچه که محصول کار اکثریت علما بود از همان آغاز قرن دوم «سنت زنده و موجود» مکتب را به عقب راندند تا آن را ابتدا به بعضی از چهره های بزرگ گذشته، پس از آن به تابعین و سپس به خود صحابه و سرانجام به شخص پیامبر (ص) که سنتش را به نفع خود اقامه کرده و به یاری طلبیده بودند نسبت دهند. در آغاز قرن دوم و در جهت استدامه طبیعی نهضتی که ملهم از مذهب و اخلاق، ولی در تضاد با مکاتب قدیم فقهی بود نهضت اهل حدیث پدید آمد.

نظریه عمده این گروه در مخالفت با مکاتب قدیم فقه این بود که سنتهای قطعی و بی چون و چرا (احادیث) که از پیامبر رسیده است بر سنت زنده و موجود مکتب مقدمند، حتی اگر

مدافعان این سنن آنها را سنت محمدی بدانند (ص ۳۱). بدین ترتیب اهل حدیث از نو، به تدوین و استتساخ احادیث طولانی و مفصلی با سلسلهٔ راویان (اسانید) پرداختند. اما، به نظر ساخت، تقریباً هیچ یک از این احادیث را «تا حدودی که مربوط به قواعد حقوقی است نمی توان صحیح و مطابق با اصل تلقی کرد.» زیرا تمام آنها را از نیمهٔ قرن دوم هجری نشر و رواج داده اند (همان کتاب).

اهل حدیث با رأی (نظر و استدلال) که جزء مکمل سنت زندهٔ مکاتب قدیم فقه بود مخالف بودند، و سرانجام هم امام شافعی (متوفی ۲۰۴) علی رغم مقاومت رقبای این گروه موفق می شود که نظریهٔ آنان را بر کرسی پیروزی بنشانند. در نتیجه رأی در روش شناسی جدید ناگزیر جای خود را به قیاس (به استدلال تمثیلی و بی قید و شرط) می دهد. امام شافعی ضمن این پیشروی، به اجماع محلی، یعنی اجماع علمای مکاتب قدیم فقهی پشت نمود تا به اجماع کلّ امت که به نظر او تنها صورت معتبر بود روی آورد. اما به گفتهٔ شاخت «در این اجماع عمومی به قدر کافی ابهام وجود داشت که به شافعی امکان دهد تا جزئیات سنتهای پیامبر (ص) را دنبال کند». شاخت می افزاید که بدین ترتیب «دیگر جایی برای اعمال عقیدهٔ شخصی نبود و استدلال انسانی ناگزیر می بایست کار خود را به این منحصر و محدود می کرد که با استنتاج صحیح نتایج منطقی از احادیث بیرون کشد»<sup>۲۳</sup> (ص ۴۲).

به این ترتیب، با اعتقاد به تحقیقات شاخت می توان با تأکید گفت که اجماع امت به برکت کوششی بوده است که شافعی برای تنظیم عقلی و منطقی و به منظور کاملاً آشکار متحدالشکل کردن فقه تا حد امکان و از بین بردن حالت بسیار افراطی تنوع قضایی و فقهی که مکاتب قدیم، فقه را در آن غوطه ور ساخته بودند مصروف داشته و به این ترتیب می خواسته است کاربرد «آشفته و بی سامان» استدلال شخصی و فردی (رأی) را محکوم سازد و یا لا اقل آن را در چارچوب معیارهای دقیق و عینی تر قیاس به نظم و قاعده بکشد. به همین نحو نیز در نظر داشته است که اجماع محلی آنان را که به سبب خصوصیات محدود بودنش به یک منطقه و نیز به سبب تکیه گاه ذهنی اش یعنی رأی، به چشم او بی اعتبار شده بود طرد و نفی کند. بدین ترتیب با معتبر شناختن اجماع عموم امت که تنها روش مصون از خطاست بدین دلیل موجه که لازمهٔ تحققش وجود حدیثی است که تنها بخشی از مسلمانان توانسته بودند راوی آن باشند می اندیشید که شاید با استعانت اصولی عقلانی و منظم از قرآن و حدیث و به خدمت گرفتن قیاس، در کاری که دیگران در انجامش ناکام مانده بودند خود موفق و کامیاب گردد.<sup>۲۴</sup>

از این جاست که کوشش و اقدام او، از میان همهٔ کوششهای قبلی که هیچ یک به نتیجه نرسیده بود به منزلت و پایگاه خاص خود نایل می آید. نخستین کسی که پس از تصویب

بی نظیر این حالت هرج و مرج حقوقی که سبب شده بود تشخیص يك مورد از شهری به شهر دیگر و حتی محله به محله فرق کند، در این زمینه دست به تَجْر به زد، ابن مقفَع رئیس دیوان انشای منصور خلیفه بود که در حدود سال ۱۴۰ به قتل رسید. بدین ترتیب زمان این تَجْر به را از لحاظ تاریخی می توان میان سالهای ۱۳۶ و ۱۴۰ هجری دانست.<sup>۲۵</sup> بعد از این مورد، مهدی سومین خلیفه عَبَّاسی به مالک بن أَنَس (۱۷۹/۷۹۵) پیشنهاد کرد که نوعی مجموعه قوانین قضایی تصنیف کند و متعهد شد که آن را به عموم مردم تحمیل نماید، ولی فقیه مدینه از این کار سر باز زد چنانکه قبلاً نیز در مورد دیگری که منصور خلیفه عَبَّاسی دست به دامان او شده بود همین کار را کرده بود.<sup>۲۶</sup>

#### ۴. دورنماهای آینده

متخصصان مسلمان علم اصول فقه در روزگار ما مسأله امکان تحقق اجماع را با علاقه و دقت مورد بررسی قرار داده اند. هر چند که عده زیادی از آنان می پذیرند که این امر در جریان تاریخ عملاً وقوع یافته است، ولی اندکی هم به شیوه این حزم تأیید می کنند که این مورد تنها مربوط به روزگار صحابه بوده است و جرأت فراتر رفتن از آن تاریخ را ندارند.<sup>۲۷</sup> مع ذلك بعضی از آنان با اشاره به نام خاورشناسانی چون گلدزهر به ارزش خلاق این اصل در قانونگذاری پی برده اند اما هیچ پیشنهاد محسوس و عینی نمی کنند و به اعلام نظر و نیتشان قناعت می ورزند و یا ناگزیر به مباحث نظری کهنه و سنتی که ما سعی کردیم در اینجا بعضی از جوانب آن را ارائه کنیم باز می گردند.<sup>۲۸</sup> برخلاف این معنی، کمال فاروقی از دانشمندان پاکستان<sup>۲۹</sup> در دو اثر خود به زبان انگلیسی کوشیده است که در جریان ربع قرن اخیر مفهوم اجماع و از طریق آن اصول حقوق اسلام را مجدداً عنوان کند.

الف) معنای عمیق اجماع. فاروقی متذکر می گردد که در بینش سنت گرایانه، قانونی بودن اجماع بر مصونیت آن از خطا (عصمت) استوار است و تضمین کننده آن سنت است. بنابراین شخص مسلمان، برای انطباق خود با ایمان به یگانگی مطلق خدا، عصمت مطلق را جز به خدا که یگانه عالم و قادر مطلق است نسبت نمی تواند داد، لذا چون خطر شرك در میان هست باید برای «مصونیت از خطا» مفهومی با ضوابط بسیار استوار در نظر بگیرد، بدین معنی که باید دو صفت علم و قدرت را در زمان و مکان محدود و مقید سازد. این امر ممکن است سرانجام او را به قبول اجماعی محدود در زمان و مکان و به عبارت دیگر، به احتمال اقرب به یقین آنگونه که در ذهن فاروقی است به يك اجماع محلی و قابل فسخ و ا دارد، نظیر اجماع مورد نظر مکاتب قدیم فقه که قبل از اقدام مهم شافعی برای نظام بخشیدن به فقه، شیوه مرجح شناخته شده و

اولویت یافته بود. فاروقی می‌افزاید که دست برداشتن از فکر سنتی و کهنه «اجماع غیر قابل فسخ» تاکنون برای تحوّل قانونگذاری (شریعت) عواقب نامطلوبی داشته است، بدین معنی که منجر به تعطیل باب اجتهاد شده است.

مفهوم جدیدی که فاروقی از «عصمت» عرضه می‌دارد به نظر او ظاهراً با وضع کشورهای اسلامی روزگار ما، از این بابت که خود را به صورت واحدهای سیاسی اسلامی جداگانه توصیف می‌کنند، قابلیت تطبیق بیشتری دارد. این معنی مانع از آن نخواهد بود که از اعتبار و مرجعیت اجماع محلی که با اینگونه برداشت از مفهوم عصمت همچنان موجه می‌ماند حمایت به عمل آید. فاروقی سپس با خوشبینی بسیار پیشنهاد می‌کند که در فرصت لازم و زمانی که اجماع محلی در سایر مناطق دنیای اسلام تحقق پذیر شد واجب خواهد بود که نحوه ارتباطی میان تصمیمات مختلف اجماعات محلی ایجاد گردد و شاید هم اجماع یگانه‌ای برای سراسر جهان اسلام در نظر گرفته شود.

ب) وسایل تحقق اجماع در روزگار ما. فاروقی خاطر نشان می‌سازد که در گذشته تحقق اجماع جز به صورت گذشته‌نگری مقدور نبود بدین معنی که صورت می‌گرفت تا به واقعیتی که از پیش وجود داشته اعتبار و مشروعیت بخشد. ضمناً به نحوی بسیار بیسابقه ولی واقع‌گرایانه پیشنهاد می‌کند: «ولی امروز اجماع را می‌توان با آینده‌نگری عملی ساخت یعنی استعداد اولیه آن را که نوآوری و خلاقیت است بدو بازگرداند.»

برای این منظور باید پاره‌ای از اصول را مد نظر قرار داد. قبل از هر چیز باید دید که آیا به‌طور نظری عصمت یا مصونیت از خطایکی از صفات ویژه امت من حیث المجموع است؟ باید اذعان داشت که در عمل تنها گروه محدودی می‌توانند در هر لحظه در تصمیم‌گیریهای احتمالی شرکت جویند. ولی از سوی دیگر انتخاب این علمای ذیصلاحیت و قابل اعتماد با چه ضابطه‌ای باید صورت گیرد.<sup>۳۰</sup> اگر انتصاب را در نظر بگیریم خط دخالت قدرت حاکم را در پی دارد حتی اگر فی‌المثل به صورت تأیید ارزش دیپلمه‌هایی باشد که از يك دانشکده الهیات صادر شده است. پس راه نجات از این مهلکه انتخابات است و می‌شود آن را در سطح واحدهای کوچک انتخاباتی انجام داد که هسته آنها مسجد باشد که در دسترس عموم مردم است و در نتیجه هم گردهمایی مکرر و هم ابطال آسان را مقدور می‌سازد. البته مراد ابطال اعتبارنامه‌هاست (منصور، همان کتاب، ص ۱۶۶ و پانوش ۶).

ج) صفات لازم برای اصحاب اجماع. این صفات همانها هستند که برای مجتهد واقعی لازم شمرده شده‌اند، یعنی برای کسی که قادر است در مواردی که برای آنها در شرع حکمی پیش‌بینی نشده راه حل صحیح و دقیقی مبتنی بر اصول شریعت ارائه کند. فاروقی با

واقعگراییِ اعتراف می‌کند که به دشواری می‌توان این خصوصیات را در وجود تنها يك انسان جمع دید و پیشنهاد می‌کند که این عنوان که این همه مشتاق و خواهان دارد به «کمیتة اجماع» من حیث المجموع داده شود.

د) نحوهٔ تصمیم‌گیری. مؤلف دربارهٔ اصل اتفاق کامل آراء هم دچار توهم نیست و با ژرف بینی بسیار از خود می‌پرسد که آیا هرگز توانسته است به يك نمونه از کاربرد آن در گذشته علم و اطلاع پیدا کند، حتی در مورد متونی که روشن و صریح (نصّ) تلقی شده‌اند؛ آنگاه برای مانع شدن از فلج کامل اجماع به اکثریت ۷۵ درصدی رضایت می‌دهد و خواننده را متوجه این معنی می‌سازد که «بیقین وجود همین مخالفت ۲۵ درصدی مانع از جود و رکود اجماع خواهد شد» (همان کتاب، ص ۱۶۷).

در پایان این بررسی به نظر نسبتاً روشن می‌آید که اجماع در طلوع اسلام، در سراسر روزگار صحابه که به گونه‌ای «عصر طلایی» و دورهٔ نمونه و معیار است توانسته بود نقش خود را با همان تعریف جامع و مانعش به نحوی کامل ایفا کند، ادامهٔ حیاتش از آن هنگام و بخصوص در سراسر قرن دوم هجری جز به صورت اجماع محلی و منطقه‌ای علمای مکاتب قدیم فقه صورت نپذیرفته بود. با شافعی بنیان‌گذار واقعی علم اصول فقه اسلامی که توفیق یافته بود اجماع را به پایگاه سومین اصل از اصول فقه برساند، اجماع وظیفه و رسالت خود را از دست می‌دهد.

بیقین، شافعی به برکت کارش در معیارسازی و تنظیم عقلی و منطقی فقه موفق شده بود که این علم را تا حدود زیادی از استبداد و هرج و مرجی که بر اثر کاربرد آزادانه و آشفته رأی و توسل به اجماع محلی علمای پیشین، بدان دچار شده بود رهایی بخشد ولی به همان اندازه و از همین طریق در متوقف ساختن تحول عادی آن به عنوان يك اصل حقوقی مثبت اما معلق میان عرف زنده و معیار آرمانی، سهیم بود.

فاروقی در این امر به خطا نرفته بود و می‌کوشید تا برای بازگشایی باب بستهٔ اجتهاد کلید آن را همان جا جستجو کند که گم شده بود؛ یعنی، به گمان ما، به روزگار قبل از شافعی باز گردد و اعتبار و اهمیت اجماع محلی را از نو زنده کند، ولی در عین حال با در نظر گرفتن اینکه اجماعات محلی باید همگی به اجماع کل اُمّت بپیوندند، اصلی را که شافعی تألیف کرده بود و بخصوص هدف غایی آن را ایجاد نوعی کشش در مسلمانان به سوی وحدت بود از نظر دور نمی‌داشت. جهان اسلامی چه در گذشته و چه در حال - به استثنای دورهٔ کوتاهی در صدر اسلام - میان «واقعیتی» که تفرقهٔ عملی است و «آرمانی» که وحدت‌ساز است در تب و تاب به سر می‌برد. درست به مثابهٔ همین اجماع امتی که ما در اینجا کوشیدیم تا خصوصیات آن را از لحاظ جوهر عقیدتی و واقعیت تاریخی بیان کنیم.

بعد التحریر. بقیه یادداشت شماره ۱، ص ۵۲: برای اطلاع از نحوه جالبی که سید جمال الدین در استعمال کلمات ملت و امت دارد: ← کتاب نیکو ر. کدی (Niki R. Keddie)، سید جمال الدین «الافغانی» شرح حال سیاسی (انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، لوس آنجلس، لندن ۱۹۷۲، ص ۱۲۳-۱۳۴)، مؤلف ضمن ترجمه نامه‌ای به فارسی از طرف این اصلاح طلب سیاسی- مذهبی به عنوان سلطان عثمانی- عبدالعزیز یا عبدالحمید- به این دو واژه توجه خاص نشان می‌دهد. اولی را به nation که دارای مفهوم ضمنی غیر مذهبی است، دومی را به کلمه community که واژه‌ای دارای بازتاب مذهبی است ترجمه می‌کند. ضمناً متذکر می‌گردد که وقتی به دنبال این دو کلمه صفت آورده می‌شود برای اولی «اسلامیه» و برای دومی «مقدسه» است که به نظر ما بالنسبه گویای همان لغزش و گردش معنایی است که بدان اشاره کردیم.

این تمایز در نوشته‌های علی شریعتی روشنتر و حتی ریشه‌ای‌تر است و به هر حال به نحو کاملی تجزیه و تحلیل شده است. در این مورد ← به کار مهم ن. یاورى- دِلن کور (N. Yavari - d'Hellencourt)، تحت عنوان رادیکالیسم شیعی علی شریعتی که قرار است به صورت کار دسته‌جمعی زیر نظر کاره (O. Carré) انتشار یابد و عنوان کلی آن رادیکالیسم در اسلام: «بررسی چند مورد (ایران، لبنان، ترکیه، مراکش، پاکستان، هند، یوگوسلاوی، و مالی)» خواهد بود. در نظر این مؤلف ایرانی مراد از ملت، گروه خاصی از افراد آدمی است که اعضای آن دارای فرهنگ و ایمان واحد هستند و هدفی مشترک را از طریق واحد دنبال می‌کنند، در صورتی که امت جامعه‌ای است مرکب از افرادی مسؤول، دارای سپر و سلوک واحد، اندیشه و هدف واحد و مشترک مستقر در طریقی راست، آشکار و استوار و در حرکت به سوی مقصدی واحد». یاورى- دِلن کور در توضیح این معنی می‌گوید، در نظر شریعتی امت، برخلاف سایر جوامع که هدفشان تحصیل «سعادت» برای اعضای خود است، جوای «کمال» است و می‌افزاید، بدین ترتیب مقصود در نظر عده‌ای رفاه و آسایش است و برای عده‌ای دیگر خوب شدن و به کمال رسیدن و جوهر امت خود همین «حرکت» به سوی کمال است. وی نیز ملت را که «ویژگی فرهنگی، مبنای نژادی یا منطقه‌ای دارد» به nation ترجمه می‌کند و لفظ communauté را که جامعه در حال تکوین و تحوّل است به امت اختصاص می‌دهد. بدیهی است که چنین تمایزی در ادبیات کلاسیک اسلامی پذیرفته نیست. اگر شاطبی (متوفی ۷۹۰) در الموافقات (ج ۱، ص ۳۸، چاپ قاهره، تصحیح عبدالله دراز) به طور ضمنی قائل به این معناست و بر این عقیده است که میان مسلمانان و معتقدان و سایر مذاهب- و به طریق اولی یهودیان و مسیحیان- این توافق حاصل شده است که هدف غایی از شریعت حفظ ۵ اصل



ضروری (اتفقت الامة و سائر الملل...) است ولی در مورد سایر متألهان و مورخان اسلام چنین نیست. بدین ترتیب در نظر الباخی، ابن حزم، بغر شهرستانی و ابن خلدون که از این میان به ذکر نام آنها اکتفا می‌کنیم، این تمایز وجود ندارد و مواردی که این واژه به طور مساوی به معنای مسلمانان و یهودیان و مسیحیان به کار برده شده نادر نیست. در این خصوص ← به اطلاعاتی جالبی که در مفهوم الامة بین الدین و التاريخ از ن. نصار، بیروت ۱۹۷۸ آمده است.

- بقیه یادداشت شماره ۱، ص ۶۲. ← گلدزهر (همان کتاب، ص ۴۵ و یادداشت ۴۱) که ضمن احاله به طبقات سبکی از «حکایتی مکتبی» سخن می‌گوید و با اندکی ریشخند و شك و تردید متذکر می‌گردد که «ظاهراً در هیچ مورد دیگری شافعی برای استدلال از قرآن اینگونه به زحمت نیفتاده بوده است».

کتاب اصول الفقه جصاص را در حدود ۵ سال پیش عاجل جاسم النشمی از دانشکده الشریعة دانشگاه کویت به عنوان رساله دکتری دانشگاه الازهر تصحیح کرده است. مقدمه این کتاب که به این مؤلف حنفی و شیوه کار او به عنوان فقیه اصولی در کتابش به نام الفصول اختصاص یافته در ۱۹۸۰ در دارالقرآن الکریم کویت به چاپ رسیده است. در همین مقدمه گفته شده است که متن مصحح کتاب از روی چند نسخه خطی در آینده نزدیک انتشار خواهد یافت.

### حواشی

1. I. Goldziher, «Le dogme et la loi dans l'Islam, histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane», traduction de F. Arin, Paris, 1958, p. 46.

نویسنده ضمن اظهار تردید درباره نتایج احتمالی کاربرد اجماع در آینده علاقه‌مند است بر این نکته تکیه کند «که اجماع لااقل در گذشته به عنوان یکی از سازه‌های اصلی استعداد و ظرفیت سازگاری اسلام شناخته شده است».

2. H. Laoust, «Les schismes dans l'Islam, Introduction à une étude de la religion musulmane», Paris 1965, p. 386,

مؤلف بعد از یادآوری تعریفات گوناگون اجماع که ما در بخش دوم این تحقیق از آنها مجدداً سخن خواهیم گفت، تصریح می‌کند که از میان این تعاریف تنها آنکه اجماع را «یک سخن شدن مجتهدان مسلمان ذیصلاح یک دوره معین درباره یکی از مسائل مذهبی» توصیف کند این امکان و استعداد را به این اصل فقهی می‌بخشد. باید متوجه بود که فقهای اسلام در ادوار گذشته و جدید تأکیدشان تنها بر استمرار است و از همین جا به این نتیجه می‌رسند که اجماع نمی‌تواند به‌خودی خود ناسخ قرآن یا سنت باشد و خود نیز با اجماعی دیگر قابل نسخ نیست.

در اینجا باید یادآور شویم که مجموعه‌های اجماعات بسیار نادرند و از نوشته ابن حزم که در مراتب اجماع خود چندصد مورد اجماع تأم را که توسط صحابه صورت گرفته احصاء کرده به روشنی برمی‌آید که وی نخستین کسی است که

است، به نظر وی «جعل يك اجماع بسی آسانتر از قبولانندن صحت و اصالت يك حدیث مجعول همین جاست که مجموعه‌های جعلی احادیث بسیار زیاد است و انتقادات تاریخی بیگانگان و حتی خود مسلمانان در آنها چنین مشروح و مبسوط!

برای تفصیل مطلب ← عبدالمجید ترکی <منازعات میان ابن حزم و الباجی درباره اصول شریعت اسلامی، رساله تحقیقی درباره قشریگری ظاهریه و غایت‌گرایی مالکیه>، الجزیره ۱۹۷۶، ص ۲۳۲ و ۲۶۴-۲۶۵.

3. «Islamic jurisprudence», Karachi 1962, p. 154.

۴. ← بخش ۲ همین مقاله، بند الف ۱.

5. C. Mansour, «L'autorité dans la pensée musulmane, le concept d'*ijma'* (consensus) et la problématique de l'autorité, Paris 1975, p. 12.

باید یادآور شویم که هیلتون گیب (H. A. R. Gibb) در کتاب *Modern Trends in Islam* (شیکاگو ۱۹۵۰) در این زمینه نقطه نظری ابراز می‌دارد که با روشکافی اختلافات جزئی را چه در مورد متقدمان و چه در مورد متجددان و نوگرایان دربر می‌گیرد. برای گروه نخستین اجماع يك اصل اختیاری نیست بلکه اقتداری و مرجعی است، بدین معنی که به چیزهایی که تحت پوشش قواعد قرآن و حدیث نیست اعتبار و مشروعیت می‌بخشد. از همین جاست که توانسته است در مسدود کردن باب اجتهاد نقشی عظیم و حیاتی ایفا کند، تا بدان‌جا که تصمیمات فقهای قرون دوم و سوم هجری فسخ ناپذیر تلقی شده و کار علمای نسلهای بعدی تنها به تفسیر و تشریح نظر آنان محدود شده بود. هر چند که در تمام قرون و اعصار کسانی مجتهد بوده‌اند و هستند. در اینجا گیب با اطمینان خاطر بین تصمیمات متکی بر اجماع و آنهایی که توسط مجمع اسقفهای کلیسای مسیحی اتخاذ شده نوعی تشابه برقرار می‌کند تا بدان‌جا که این اصل به صورت «محک کفر و الحاد» درمی‌آید. اما با نوگرایان که در صدند از اجماع اصلی برای ترقی و آزادمنشی بسازند بدین معنی که به چشم آنان این اصل در انحصار نخستین نسل اسلام یعنی صحابه نیست و به کلیه نسلها تعلق دارد وضع به گونه‌ای دیگر است. اینان به نحوی آشکار از مفهوم سنتی که هر چند مر بوط به اقلیت است اما متکلمان بسیار بزرگی هم هوادار و حامی آن هستند به‌دور می‌افتند.

Voir une présentation de la these du grand orientaliste dans «The Doctrine of *Ijma'* in Islam, a study of the Juridical Principle of Consensus» de A. Hasan, Islamabad 1978, pp. 253-5.

در مورد این نوگرایان دانشمند پاکستانی احمد حسن با تأکید می‌گوید، محمد عبده در کتابش نقدی بر نظریه کلاسیک اجماع تا بدان‌جا پیشروی می‌کند که از سر اعتقاد می‌گوید که اجماعات نسلهای آینده با اتفاق آرای خود می‌توانند اجماع نسلهای پیشین را چنانچه در شرایط موجود قابل اجرا نباشند منسوخ سازند (همان کتاب، ص ۲۴۴). ولی البته به نظر می‌رسد که این فکر بیشتر از آن شاگرد و هم مسلکش رشید رضا باشد و خود پر هیز نشان داده و تأکید کرده است که در حال این مفهوم اجماع به هیچ وجه برداشت مشترک مجتهدان نبوده است ← ژ. ژومیه (J. Jomier) <تفسیر المنار، گرایشهای نوین تفسیر و متون قرآنی در مصر>، پاریس ۱۹۵۴، ص ۲۰۴. اما همین رشید رضا به توافق صحابه بر سر مسائل عبادی به نظر احترام می‌نگرد و تصور نسخ و ابطال آنها را هرگز به خاطر راه نمی‌دهد مگر در مورد اداره سیاسی و نظامی (همان کتاب، ص ۲۰۰-۲۰۴).

در اینجا باید یادآور شویم که در خصوص نکته اخیر ابو اسحق شیرازی (متوفی ۴۷۶) از فقهای شافعیه در کتابش راجع به اصول فقه به نام *الوصول* از عقیده‌ای مشابه جانبداری می‌کند: «و اما در باب امور این دنیا مانند لشکر کشی در جنگها، تجهیز سپاهها، سازماندهی ممالک غیر منقول و فلاحی اجماع دلیل مجاب کننده (حجت) نیست زیرا نفوذ و قدرتش از سنت بیشتر نمی‌باشد. از آنجا که سنت خود در این موارد «دلیل» به شمار نمی‌آید به طریق اولی در مورد اجماع نیز چنین است». در اینجا مؤلف به نقل احادیثی می‌پردازد که در آنها پیامبر (ص) در مورد انتخاب محل لشکر کشی و یا باردار ساختن درختان نخل خطاب به صحابه فرموده‌اند: «بیعتن من به امور دین شما از شما آگاهترم ولی در آنچه مر بوط به امور این دنیا است شما از من داناترید!» *الوصول الی مسائل الاصول*، تصحیح عبدالمجید ترکی، الجزایر ۱۹۷۹، ص ۱۶۲.

۶. این معنی مدلل می‌دارد که در عصر قرآنی، لا اقل لفظ «اُمَّة» برای تمام جامعه اعم از مسلمان (اُمَّتی، امتکم) و جز آن به کار برده می‌شده است. الباجی فقیه اندلسی (متوفی ۴۷۴) و احتمالاً اصولیان نسلهای قبلی و نیز نسلهای بعدی - و باید دید تا کدام عصر - چنانکه بعداً خواهیم دید (بخش ۲ همین مقاله، بند ب ۲) وقتی سخن از امکان تحقق اجماع در سطح جوامع یهودی و مسیحی می‌گویند این واژه را به معنی نوعی و عام و معمولی آن به کار می‌برند. پیداست که در روزگار ما کلمه اُمَّت، به صورتی که لا اقل به زبان فرانسه نیز راه یافته، تنها جامعه مسلمان را دربر می‌گیرد. جالب است بدانیم که آیا نهضت‌های اصلاح طلب قرن نوزدهم دست کم مسؤول گردش معنایی این کلمه از مفهوم عام به معنی خاصش نبوده‌اند و در این صورت آیا به نوعی رابطه روانشناختی و بخصوص متافیزیکی میان این لغزش زیانناختی و حالت انطواء و عقب نشینی مسلمانان به درون جوامع خودشان پی نخواهیم برد که ماهیت و اهمیت آن را می‌توان مطالعه و تعیین نمود؟

۷. این نیز جالب خواهد بود که با یک بررسی لغوی از مجموعه واژه‌هایی که عرب برای توصیف یک مرد مسلمان در ابعاد گوناگونش به کار می‌برد ارزیابی به عمل آوریم. اگر واژه‌های «مؤمن» و با یک درجه پایین‌تر «مسلم» تعریف کلی او را به دست می‌دهند، کلمات دیگری برای توصیف ابعاد و جنبه‌های مختلف وجود او به کار برده می‌شوند، از آن جمله:

- بُعد کایناتی رَجُلٌ، عبد، آدمی، بنی آدم، بشر، شخص، امرء، انسان، ناس. در این مقام مراد نشان دادن صفات انسانی در تقابل با صفات الهی یا ملکی یا شیطانی با موجودات دیگر (جن) و در مفهوم گسترده جهانی و با تساوی حقوق است.  
- فقهی کتابی، ذمی، حرّی، متافق، کافر، مشرک. این بُعد مشخص کننده وضع شرعی و قانونی مسلمان است و محیط خاص شهر وندی او را در مقایسه با گروه‌های دیگر معین و محدود می‌سازد.

- اجتماعی- مذهبی رجل در برابر امرء، ذکر در مقابل انثی، حرّ در برابر عبد، حرّ در برابر اَمّه. این بُعدی است که در درون اسلام پایگاه‌های اجتماعی تفاوت‌های گروهی ایجاد می‌کند.

- سیاسی- مذهبی راعی در برابر رعیت، ملک در برابر شعب و ملت، رئیس جمهور در برابر مواطن و اهالی. این بُعد، جا و مرتبه هر کس را در عرصه جامعه اسلامی، در صحنه مسابقه مهارتها و نیز مقامی را که در جدول سلسله مراتب طبق قواعد دقیق تنوری قدرت بر او سیمت فرمانروایی دارد تعیین می‌کند.

- نژادی- قومی، عربی در برابر عجمی، قرشی که جایگاهی جداگانه دارد بدین معنی که بر طبق اجماع امت به استثناء خوارج حق امامت در انحصار قریش است و نیز بر طبق نظر شیعه، هاشمی بودن و یک درجه بالاتر از خاندان پیامبر(ص) بودن امتیازات خاصی به شخص اعطا می‌کند.

- اخلاقی مفهوم تقوی «ترس از خدا» بر طبق یکی از آیات بسیار معروف قرآن و نیز بندگی خدا (عبادت) و فرمانبری از خدا (طاعت) و جنگ در راه او (جهاد) هر یک جایگاهی خاص دارد و پاداش خاص و ممتاز تقی، عابد، مطیع و مجاهد از همین معناست.

- معادّی اُمَّت حضرت محمد(ص)، مثل امم پیامبران سلف در تقابل با مشرکان و کفار قرار دارند؛ «اهل الجَنَّة» در برابر «اهل الجَهَنّم»: از میان برگزیدگان خدا، «شهدا» در بهشت جایگاهی ویژه دارند، بی آنکه سخنی از مؤمنان بگوئیم که صفاتشان از این هم بیشتر پاداش یافته و مقابله به مثل شده است.

- اجتماعی- حرفه‌ای عالم بودن و در صورت فقدان تاجر بودن فرد مسلمان را به اولین رده جامعه ارتقاء می‌دهد، به همین نحو مشاغلی که پست تلقی شده‌اند مثل حجّام حائک مایه بی آبرویی دارندگان آنها می‌شوند.

- روانشناختی- فلسفی شخص، شخصیت و حتی شخصائیت (= پرسونالیسم به معنی اصالت شخص و مکتب آن) در زبان امروزی به کار برده شده است، در صورتی که اصطلاح الانسان الکامل بیش از هزار سال است که توسط فلاسفه اسلام به کار برده شده است.

۸. در درون اُمَّت، میان مسلمانان، به تناسب ایمان، خلوص و درجه شباهتشان به نخستین نسل مسلمانان اختلاف گذاشته

شده و سلسله مراتبشان نیز تعیین گردیده است. به همین ترتیب است که از اصحاب الحدیث و السنه، از اهل السنه و الجماعة، اهل الاجماع، در مقابل یا اهل البدعه و الاوهام و النحل و در کنار ائمه الاسلام، از اهل القبله، الملة المحمدیه نیز صحبت می شود. برای کلیه این وجوه تسمیه و نیز برای تعاریف مختلف واژه اُمت و برای اطلاع از احوال کسانی که از میان آنان به عنوان اصحاب اجماع ذیصلاح تلقی شده اند ← احمد حسن در همان کتاب، ص ۱-۱۸ بخصوص برای مراجعاتش به بغدادی (متوفی ۴۲۹) که ظاهراً اولین مؤلفی است که اُمت را توصیف کرده، و به شهرستانی (متوفی ۵۴۸) و طبری (متوفی ۳۱۰) و غزالی (متوفی ۵۰۵).

۹. برای مواردی که به احادیث ارجاع داده شده ← المعجم المفهرس لالفاظ الاحادیث النبویه، ج ۱، لیدن ۱۹۳۶. برای تعریف دقیق معنای ایمان، از مقاله «ایمان» در دایرة المعارف اسلام، نوشته لویی گارد، (L. Gardet) کمک مختصری گرفته ایم.

۱۰. برای جزئیات و ارجاعات این بخش اعتقادی به اثر دیگر، «منازعات...»، ص ۱۳۳-۲۶۸ رجوع کنید.  
11. H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya*, Cairo 1939.

برای شرح و توضیحات مربوط به اجماع در فصل ۴: روش شناسی. مرجع و مآب مصونیت اجماع صحابه از خطای معنی مزینی که ائمه اربعه و به طریق اولی اجماع فقهای صالح يك عصر معین از آن بی بهره اند، همان پایگاه اصلی آن یعنی سنت پیامبر (ص) است، به قسمی که تمیز دادن آنها از یکدیگر به نظر دشواری نماید. همین معناست که این تیمیه را و می دارد تا مفهومی را که شافعی به اجماع می دهند و جوینی و غزالی مدافع آن هستند مورد انتقاد شدید قرار دهد ← مقاله این تیمیه در دایرة المعارف اسلام، چاپ اول. در آنجا بر «ارجعیّت مطلق نص»، قرآن یا حدیث، در میان مفهوم اجماع نزد حنبلیان تأکید شده و همین معنی سبب تنزل ارزش آن گردیده است.

۱۲. شیرازی در اثر سابق الذکرش مسأله ای فرعی را عنوان می کند و آن اینکه آیا اجماع در امور تعقلی «حجّت» به شمار می آید؟ جوابی که خود می دهد منفی است، بدین معنی که کار اثبات امکان عالم، هستی خالق آن، و صفات و اسما او، واقعیت رسالت، و موارد مشابه دیگر نمی تواند نیازمند کمک اجماع باشد؛ و در توضیح این معنی می گوید در واقع اجماع یکی از ادله شرعی است و تکیه گاه آن نص منقول (سمع) است و مجاز نیستیم که از آن برای اثبات صحت و توجیه موردی استفاده کنیم که پیش از پیدایش شرع باید بدان آگاهی داشته باشیم. به همین نحو هم مجاز نیستیم که قرآن را بر پایه سنت اثبات کنیم زیرا باید از اولی پیش از دومی آگاهی پیدا کنیم. شیرازی اضافه می کند که لازمه این معنی این نیست که هر يك از ما ناگزیریم خدا را قبل از وساطت شرع به دلایل عقلی بشناسیم. سپس چنین استدلال می کند، در واقع عقل چیزی را تکلیف نمی کند و تنها شرع است که می تواند چنین کند؛ چیزی که ما خواستار آنیم این است که باور دارند که شناخت این مسائل مقدم بر شرع است. و نیز می گوید شناختها و معرفتهای دیگری نیز هست که بی گمان جایشان در همین مقوله است ولی ما به آگاهی از آنها پیش از پیدایش شرع ناگزیر نیستیم، از آن جمله است امکان رؤیت خدا در عالم لاهوت و نیز امکان بخشایش گناهان مؤمنان. چون اطلاع بر اینها جز از طریق شرع مقدور نیست. در این مسائل پای اجماع به عنوان حجّت به میان می آید. شیرازی سپس به بررسی حجّت اجماع در امور دنیوی یعنی مسائل غیر مذهبی می پردازد. همان کتاب، ص ۱۶۱-۱۶۲.

۱۳. ابوالوید الباجی رقیب اوزمانی که احتمالاً در مقام دادن این جواب که «حقّی يك مورد هم نمی شناسیم که برای آن آراء تمام علمای صحابه یا حتی پنجاه نفر از آنان معلوم باشد، ← منازعات، ص ۱۹۱، با الحن مؤکد می گوید: «سماجت در این معنی که تنها اجماعی صحیح است که جامع کل آراء ایشان باشد منجر به نفی و انکار اصل اجماع می گردد» پیداست که کمتر از او در این اعتقاد جزمی است (همان کتاب). برای کامل شدن این بحث تصریح کنیم که این حزم در کتابش الإعراب که هنوز به صورت خطی به جا مانده نمونه هایی از موارد تامّ تحقق عملی اجماع آورده است.

۱۴. شیرازی در همان کتاب، ص ۱۵۷، که از همین نظر حمایت می کند و برهانی مشابه به طور مشروح اقامه می نماید و بدون اثبات می پذیرد که بعضی از اصولیان پایه اعتبار اجماع را توأماً بر شرع و عقل می گذارند. عین همین نظر را جصاص در

کتاب *اصول الفقه* او (گ ۲۱۵ الف) ابراز کرده است. باید گفت که قصد توجیه عقلی اعتبار اجماع، قبل از توسل به متون مذهبی، یا بعد از آن نزد بسیاری از فقها و از آن جمله خود شافعی مشهود است. وی برای این منظور از قیاس خلف استفاده می‌کند و در *الرساله*، چاپ قاهره ۱۳۵۸ / ۱۹۴۰، ص ۴۷۲، می‌گوید «ما می‌دانیم که اگر غیر ممکن است که سنن رسول خدا (ص) را همه اُمَّت مسلمان از یاد برده باشند ولی بر عکس ممکن است بعضی از آنان آنها را به خاطر نداشته باشند و این را نیز می‌دانیم که جمیع اُمَّت در هیچ موردی مخالف یا مغایر با سنت رسول خدا (ص) و حتی اگر خواست خدا باشد در مورد یک اشتباه هم نمی‌توانند به اتفاق آراء برسند!»

ما از اقدام ابن الفناری (متوفی ۸۳۳) مؤلف کتاب *البدائع فی اصول الشرائع* نسخه خطی برلن، شماره ۴۴۱۵ و چاپ قسطنطنیه ۱۲۸۹ هجری) از این هم بیشتر به تعجب دچار شدیم. وی ضمن استفاده از برهان خلف به تأکید می‌گوید «دلیل عقلی از آن جمله ناشی از این واقعیت است که اگر موضوع اجماع عین حقیقت نبود (حق) جماعت کثیر علمایی که آگاه به حقایق عمیق اشیاء هستند (محققان) به اتفاق آراء اعلام نمی‌داشتند که مخالفان اجماع در اشتباه مطلق هستند!» سپس در توضیح این معنی می‌گوید «علت این است که عادت به مرور زمان بر این جاری شده است که در مواردی از این قبیل اتفاق آراء آنان در امری صریح و قطعی و در رابطه با شرع فقط بر اساس متنی روشن و صریح می‌تواند تحقق پذیرد و مطلقاً بر پایه قیاس مقذور نمی‌شود. زیرا منتهی به معرفت قاطع و روشن نمی‌گردد». این مؤلف حنفی که گویی می‌خواهد پاسخگوی استدلالهایی باشد نظیر آنچه الباجی نیز در اینجا بر آن تکیه می‌کند به تأکید می‌گوید که اجماع یهودیان و مسیحیان نباید دارای اعتبار تلقی شود زیرا بدون «تحقیق» صورت گرفته است (نسخه برلن، گ ۲۲۰ ب). ۱۵. ظاهراً شبیبانی (متوفی ۱۸۹) نخستین فقیهی است که اجماع را بر اساس یکی از احادیث توجیه می‌کند. وی ضمن گفتگو درباره نماز تراویح توجه می‌دهد به اینکه این نماز از این جهت شرعی و بحق است که مسلمانان آن را پذیرفته و نیک تلقی کرده‌اند؛ این روایت بسیار مشهور را ضمن انتساب آن به ابن مسعود، نقل می‌کند. «هر چه را مؤمنان نیک بشمارند به چشم خداوند نیز نیک است و هر چه را بد بشمارند به دیده خداوند نیز بد است.» سه قرن بعد سرحسی (متوفی ۴۹۰) این روایت را به عنوان حدیثی از زبان پیامبر (ص) در کتابش *المبسوط* می‌آورد. برای مشروح این مطالب ← J. Schacht, «Esquisse d'une histoire du droit musulman, traduit de l'anglais par J. et F. Arin, Paris 1953, p. 40;

و نیز

*The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Londres 1950, p. 86, ainsi que A. Hasan in *op. cit.*, pp. 37-8.

مؤلف اخیر همچنین تمام هم خود را صرف دقیقترین و موجه‌ترین تأملات عقیدتی و تاریخی در این زمینه کرده است. نامبرده قبل از هر چیز توجه می‌دهد که برای این حدیث باید معنایی محدود و مشروط قائل شد زیرا در غیر این صورت ممکن است به مشروعیت بخشیدن به عرفهایی بینجامد که خلاف تعلیمات قرآن و سنت است. از سوی دیگر به طوری که از تذکر شبیبانی بروشنی استنباط می‌گردد ظاهراً فکر مصون بودن اجماع از خطا از همان روزگاری موجود بوده است. ضمناً اضافه می‌کند که: اما این اندیشه در جریان نیمه دوم قرن دوم هجری و بخصوص نزد شافعی کاملاً بسط یافت و مایه‌ور شد. هر چند که در نوشته‌های این امام کاملاً متبلور شده ولی هنوز به گونه‌ای که ما در متن گفتار خود آورده‌ایم به شکل حدیث بسیار مشهور در نیامده است، بلکه به صورت حدیثی دیگر است که در سطور آینده در بخش تاریخی تحقیقیمان با آن آشنا خواهیم شد. ← همان کتاب، ص ۳۸-۳۹.

بالاخره احمد حسن، ضمن ذکر قرآن به عنوان اساس و پایه توجیه شرعی اجماع، اطلاعات و نکات بسیار سودمندی فراهم می‌آورد. بدین ترتیب و برخلاف روایت نسبتاً معروفی که بعداً از مد نظر خواهیم گذراند ما را آگاه می‌کند که از میان منابع شناخت روشهای فقهی که به روزگار ما رسید، اولین منبعی که به کمک آیات س ۲/۱۶۳ و ۴/۱۱۵ و ۹/۱۶ و ۳/۱۱۰ و ۳۱/۱۵ برای اجماع، توجیهی قرآنی عرضه داشته ابو بکر جصاص (۳۷۰) مؤلف حنفی مذهب کتاب *اصول الفقه* است که تنها فصل «اجتهاد» و «قیاس» آن (ب ۲۴۴ - ب ۱۹۲) در ۱۹۸۱ توسط س. قاضی در پیشاور به

چاپ رسیده، بقیه کتاب هنوز به صورت خطی باقی است (بخش مربوط به اجماع ۲۱۵ الف تا ۲۳۷ الف، از نسخه خطی شماره ۲۲۹- اصول، دارالکتب المصریه). ولی مؤلف پاکستانی، بیدرنگ تصریح می کند که هم امکان دارد که این فقیه اصولی تحت تأثیر پیشینیان خود در قرن سوم هجری قرار گرفته باشد و هم ممکن است در کار خود مبتکر واقعی باشد! از این شرط به نظر ما گزیری نیست زیرا هر چند واقع امر این است که ما از نوشته های فقهی (موارد کاربردی و قواعد) این قرن تقریباً بکلی بی اطلاعیم، با این همه قرن مذکور در مسیر طولانی تاریخ تفکر فقهی اسلام مرحله ای حساس و مقطعی مهم شمرده می شود. احمد حسن برخلاف این معنی و بسیار بوقع و بجا اطلاعاتی درباره توجیه قرآنی اجماع در اختیار ما می گذارد که مورد استناد اصولیان قبل از جصاص و از جمله علمای نامداری چون غزالی و فخر رازی و آیدی بوده است. بواسطه این اشخاص از آیات دیگری اطلاع می یابیم: سوره اعراف، ۱۸۱، آل عمران، ۱۰۳، نور، ۱۰؛ نساء، ۵۹ ← همان کتاب، ص ۴۰-۴۳. از آنجا که مؤلف به الباجی ارجاع می دهد و نه به ابن حزم، ما به خود اجازه می دهیم که در مورد آنچه به استدلالات آنان بر مبنای قرآن مربوط می شود، خواه برای اعتبار بخشیدن به اجماع و خواه غیر معتبر شمردن آن، خواننده را به کتابان <منازعات...>، ص ۲۹۰-۳۱۳ ارجاع بدهیم.

اما ذکر روایتی که کمی بالاتر به آن اشاره کردیم در احکام القرآن که شافعی از قرآن استخراج کرده و ابوبکر بیهقی (متوفی ۴۵۸) فقیه شافعی مذهب آن را جمع آوری کرده، آمده است. این اثر دو بار به چاپ رسیده، نخستین بار در ۱۳۷۰/۱۹۵۱ در قاهره و بار دوم در بیروت ۱۳۹۵/۱۹۷۵ که ما به آن مراجعه می دهیم (ص ۳۹-۴۰). بنابراین بیهقی از طریق يك سلسله از فقها (استاد) که به دو تن از شاگردان شافعی یعنی مزی (متوفی ۲۶۴) و ربیع (متوفی ۸۸۳/۷۰) می رسد، وقایع زیر را گزارش می دهد: بی هیچ توضیح دیگری نقل کرده اند که روزی استاد، در حضور این دو، بر اثر پرسش یکی از شیوخ که از او برای اجماع توجیه و دلیل از قرآن می خواست و به او برای تحقیق و جستجو سه روز مهلت می داد سخت بر آشفت به نحوی که آثار خشم و هیجان در چهره اش پدیدار گشت. در پایان این مهلت که شافعی با استفاده از آن و به اقرار خویش عزلت گزیده و از خانه خارج نمی شد و شبانه روز سه بار قرآن را مرور می کرد، از خانه بیرون آمد و آیه ۱۱۵ از سوره نساء را که در متن آورده ایم از حفظ خواند: «و من یشاقق...» و استاد توضیح داد که برای این تهدید خداوند توجیهی نمی توان کرد مگر اینکه پیروی از طریق مؤمنان را وظیفه ای کاملاً واجب (فرض) تلقی کنیم. آیا احمد حسن از روایتی که دست کم در اثری آمده که يك ربع قرن قبل از طبع و نشر تحقیق خود او درباره اجماع شهرت داشته بی اطلاع بوده است؟ شاید به سادگی تنها صلاح دانسته است که نه به این تألیف اعتنائی ایراز کند و نه به این روایت! در واقع به نظر ما شگفت می آید که همین ربیع که یکی از دروای این روایت است همان فقهی باشد که کتاب الرسالة را به ما شناسانده است، که شافعی در آن به اسلوبی متقن و محکم نخستین سنگهای بنای اثری را نهاده است که بعدها «اصول الفقه» نامیده شد و با این همه، چنانکه به طور مشروحت در سطور آینده خواهیم دید، اجماع را تنها بر مبنای حدیث موجه می شمارد.

۱۶. ← موردی از اختلاف صحابه بر سر دو عقیده که محل توجه اهل فن قرار گرفته و برای تابعین صحابه حمایت از عقیده سوم را برای همان مسأله محال ساخته است. برای اطلاع از يك مورد مشخص به کتاب ما (منازعات...)، ص ۲۰۴-۲۰۶) رجوع کنید. از سوی دیگر این را نیز بگوئیم که الباجی نه تنها یقین اجماع را در حد صحابه قبول دارد بلکه آن را در مورد فقهای تمام جوامع مسلمان بعدی نیز می پذیرد. به نظر وی قضیه بدین ترتیب است که وقتی یکی از علما عقیده ای را ابرازی دارد و همه از آن مطلع می شوند و به شیاع می رسد آن وقت است که اگر هیچیک از علمای دیگر علناً مخالفی ابراز ندارند و خاموشی اختیار کنند می توان گفت که اجماع صورت گرفته است. این سکوت بیش از يك معنی و آن هم رضایت نمی تواند داشته باشد، چنانکه در مورد صحابه نیز چنین بوده است، ← همان کتاب، ص ۱۹۲. در اینجا باید با ابوزهره (اصول الفقه، قاهره ۱۳۷۷/۱۹۵۸، ص ۲۰۵) هم سخن شد و یادآوری کرد که این اجماع سکوت تازه اگر به عنوان اجماع اضعف و حتی به صورت حجت ساده نیز پذیرفته شده باشد، به نظر بسیاری از فقها و از آن جمله شافعی مطرود و مردود است. ← شیرازی در همان کتاب، ص ۱۶۳-۱۶۷؛ هر چند خود حامی عقیده ای مشابه با اعتقاد

الباچی است ولی از آوردن عقاید مخالف نیز مضایقه نکرده است مانند نظر صیرفی (متوفی ۳۳۰) فقیه شافعی بغداد که به حجّت قائل است و نه به اجماع و نیز عقیده ابوعلی بن ابی هریره که او نیز شافعی و اهل بغداد است و در گذشته است و بتأکید می گوید در صورتی که عقیده ابراز شده از جانب يك تن فقیه باشد حجّت است (و اگر گوینده تنها امام یا حاکم باشد هیچ) و بالاخره نظر داود (متوفی ۲۷۰) و به دنبال آن باقلانی (متوفی ۴۰۳) که رأیشان بر نبودن حجّت است. ۱۷. الباجی در توضیح نظر به اش از نفوذ کلمه اصحاب یاد می کند که تنی چند از نامدارترین آنها در برابر جمع دیگران تنها ماندند، از آن جمله ابو بکر در برابر آن عده از مسلمانان که از برداختن زکات امتناع می کردند به پیکار برخاست، چنانکه ابن مسعود و ابن عباس نیز در مواردی بر سر نحوه تقسیم ارث چنین کردند (منازعات، ص ۲۳۵).

۱۸. شیرازی، همان کتاب، برای ردش بر «اتفاق» مفروض میان دو شهر مقدس مکه و مدینه (اهل الحرمین) و یا دو شهر جامع بصره و کوفه (اهل المصرین) (ص ۱۷۸-۱۸۱)؛ به همین نحو اتفاق خلفای راشدین و نیز اهل البیت (ع) را نیز مردود می شمارد (به ترتیب ص ۱۸۱-۱۸۲ و ۱۸۳-۱۸۴). نیز - لائوست، ص ۳۸۶-۳۸۷ برای مباحثاتی که بر اثر توافق اخیر میان سنیان پدید آمده بود و توسلشان به حدیثی که ترمذی (متوفی ۲۷۹) روایت کرده بود.

۱۹. الباجی در تصریح اندیشه خود می گوید که وقتی اجماع حکمی از قرآن یا سنت را نسخ می کند از همان طریق دلیل فراهم می آورد بر وجود دلیل محکم دیگری که بایسته به عنوان عامل نسخ از آن استفاده می شد، به قسمی که «برای هیچ نسخی تنها از طریق اجماع نمی توان تصمیم گرفت» - همان کتاب، ص ۲۶۵. - احمد حسن، همان کتاب، ص ۱۵۰ برای عبارتی مشابه، ولی دارای اہم بیشتر.

۲۰. برای این بخش - به شاخت، < طرح... >، ص ۴۲-۴۹. برای اطلاع مشروحتر می توان از همان نویسنده، کتاب < مبادی... > را مطالعه نمود و نیز -

*An Introduction to Islamic Law*, Londres 1964 (traduction française par P. Kempf et. A. M. Turki parue à Paris en 1983).

همانطور که ملاحظه کرده اید مراجعاتی که در متن داده شده مربوط به کتاب < طرح... > است.

۲۱. - مبادی فقه محمدی، ص ۸۳.

۲۲. از یک قرن پیش، یا اگر دقیقتر بگویم از زمان انتشار اثر گلدزهر در ۱۸۸۴ مسأله تأثیرات خارجی در اصول الفقه بر اساس جدیدی نهاده شده است. شاخت همین موضوع را از ۱۹۵۰ در کتابش «مبادی فقه محمدی» از نو با حدّث بیشتر دنبال می کند. در اینجا مقصود این است که معلوم کنیم که آیا به تبع این دانشمندیستانی باید مفهوم اجماع را با *opinion prudentium* در حقوق رومی به نحوی که امپراتور سوروس (Severus) وضع کرده بود برابر دانست؟ شاخت تصریح می کند که امکان دارد که این مفهوم از طریق مکاتب فن خطابه به عربها رسیده باشد (همان، ص ۸۳).

منصور، در اثری که ذکرش گذشت و به سال ۱۹۷۵ در پاریس انتشار یافت، مسأله را در عبارتی بسیار روشن و با شرح و بسطی تفصیلی مجدداً مطرح می کند و سراسر فصل دوم کتابش را با عنوان «اجماع در مفهوم کلی و جهان شعول اتفاق آراء» به آن اختصاص می دهد (ص ۳۷-۵۷). در بخش دوم و از صفحه ۴۲ ضمن «رویاروییهای برگزیده» کارش به بررسی مواردی از حقوق رومی، مذهب یهود و مسیحیت و برهمنی کشیده و به نحوی روشن نتیجه گیری کرده است: «مفهوم اجماع مفهومی است اسلامی خالص، ولی از همین بابت نیز جزئی است از کل جهان شمولی اتفاق آراء و - در مقام مقایسه با مفاهیم مشابه و مترون به آن در سایر ادیان - برجسته ترین و قوی ترین نمود قضیه پر اشکال و ابهام اجماع و اتفاق آراء است»، همان کتاب، ص ۵۷.

این مسأله مجدداً در مقاله ای که به سال ۱۹۸۲ در ایالات متحده انتشار یافته دنبال شده است ولی متأسفانه ما به آن دسترسی نیافتیم. مقصود کار تحقیقی ژودیت (V. Judith) و رومی و گنر (Romney Wegner) است تحت عنوان «فقه اسلامی و تلمودی: مبانی چهارگانه شریعت اسلامی و برابری تلمودی آن» در «مجله امریکایی تاریخ حقوق»، دوره ۲۶، ۱۹۸۲، ص ۲۵-۷۱.



برای اطلاع از نحوه برخورد مسلمانان در قرون وسطی با این مسأله ← بر ونشویگ (R. Brunshvig) در «نظر متکلمان فقیه در اسلام له یا علیه منطق یونانی. ابن حزم، غزالی، ابن تیمیة» که در *Etudes d'Islamologie*, t. I, Paris 1976, pp. 303-27 منتشر شده است. این مقاله اولین بار به سال ۱۹۷۱ در *درم انتشار یافته است*. نیز برای اطلاع از نظریه ابن حزم در رد و بطلان قیاس فقهی و پذیرش قیاس در منطق یونانی و ایجاد نزدیکی و توازن بین این دو نحوه تفکر ← عبدالمجید ترکی، *منازعات*، ص ۳۶۵-۳۹۳، اثر تحقیقی ما درباره همین موضوع به زبان عربی که اخیراً در بایط منتشر شده است.

۲۳. شافعی مشروعیت اجماع را بر حدیثی بنیاد می کند که در آن فرض بر این است که حضرت محمد (ص) جداً توصیه کرده اند که مسلمانان از جمع اُمت اسلامی کناره نگیرند («أَلَا فَمَنْ سَرَّهُ بِحُجَّةِ الْجَنَّةِ فَلْيَتَزَمِ الْإِجْمَاعَ»، *الرسالة*، ص ۴۷۴). همو برای توضیح معنای فرمان پیامبر (ص) به مسلمانان مبنی بر اینکه نباید صفوف اُمت را ترک گویند کوششی به خرج می دهد که از آن این معانی استنباط می شود. «اگر جماعت مسلمانان در کشورهای مختلف پراکنده شوند دیگر برای هیچکس این امکان نخواهد بود که عضو هیأتی بماند که پیکرش متلاشی شده است. وانگهی هر جا مجموعه ای از مردم فراهم شود. ترکیبی خواهد بود از مسلمانان، کافران، پرهیزگاران و تباهاکاران. بنابراین دیگر مانند در جماعت مسلمانان بی معنی خواهد بود. اولاً برای اینکه غیر ممکن است و بعد از آن بدین سبب که این اجماع حاصل ندارد. نتیجه این می شود که وقتی کسی داخل هیأتی می ماند تنها معنایش این است که در اعلام مشروعیت و یا نامشروع بودن [این چیز و آن چیز] با آنان اتفاق نظر داشته و پیروی از آن را پذیرفته است» خود او می گوید: «هر کسی اعتقاد اُمت مسلمانان را از آن خود بداند در صف آنان خواهد ماند [و بر عکس] هر که با اعتقاد آنان بستیزد [ناگزیر] با اُمت آنان معارضه کرده است، در صورتی که بایستی با سرافرازی از آن پیروی می کرد» به همین مناسبت می افزاید: «تنها مردم پراکنده در معرض غفلت و کوتاهی هستند، اما اُمت من حیث المجموع به مشیت الهی نمی تواند بر اثر غفلت از معنای «کتاب» یا سنت و یا قیاس منحرف گردد» (همان کتاب، ص ۴۷۵-۴۷۶). در اینجا این سؤال پیش می آید که چرا بنیانگذار علم اصول الفقه به همان حدیثی توسل نجسته که بعد از وی و تا روزگار ما مورد قبول همگان و استفاده اصولیان است؟ مقصود حدیث: «لا تجتمع اُمتی علی خطأ» - یا به روایت دیگر - علی ضلالة می باشد که ما با استفاده از فرصت در بخش ملاحظات عقیدتی به توضیح آن پرداخته ایم (بخش ۲ همین مقاله، بند ب ۳). بسیاری از دانشمندان از مسلمان و خاورشناس کوشیده اند تا به این سؤال پاسخی بدهند. شاخص می بندارد اگر شافعی از این حدیث ذکری نکرده برای این است که از آن بی اطلاع بوده است. زیرا هر چند که اصل مصونیت اُمت از خطا توسط خود شافعی تعریف و توصیف شده بود ولی تنها در نیمه قرن سوم هجری بود که به صورت یکی از احادیث نبوی درآمد. ← «طرح...»، ص ۴۲؛ ← «مقدمه ای...» ص ۴۲ و «میادی...»، ص ۹۱. باید به یاد داشته باشیم که محمد عبده (متوفی ۱۳۲۳/۱۹۰۵)، احتمالاً بتبعیت از شافعی، می بنداشت که اعتبار اجماع نه می توانست متکی بر حدیث مشهور باشد و نه بر آیه ۱۱۵ از سوره نساء. وی حتی از این هم قدم فراتر نهاده و سایر آیات و احادیثی را که فقهای پیشین به عنوان تأیید مطلب نقل می کردند رد می کرد و معتقد بود که مقصود توافق فقها نیست بلکه اتفاق آرای اولوالامر است و برای اعتبار اجماع به آیه ۵۹ از سوره نساء استناد می کرد: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» و نیز به آیه ۸۳ از سوره نساء: «وإذا جاءهم امر من الأمن أو الخوف إذا عوا به ولوردوه إلی الرسول و إلی اولی الامر منهم لعلیمه الذین یتنبطونه منهم و لولا فضل الله علیکم و رحمته لاتبعتم الشیطان الا قلیلاً» ← احمد حسن، همان کتاب، ص ۲۴۴.

مؤلف اخیر در کتابی دیگر با نام «گسترش اولیه فقه اسلامی» اسلام آباد ۱۹۷۰، خود را تسلیم تفکرات و تخیلات جالبی می کند و می گوید شافعی که حدیث مشهور را در زمره سایر احادیث برای توجیه اجماع نقل نمی کند. بی مقدمه می گوید که «ما می دانیم که اُمت هرگز بر سر چیزی که مخالف سنت رسول خدا (ص) است و نیز بر خطا اجماع نمی کنند». مؤلف پاکستانی سپس نظر می دهد که بدشواری می توان گفت که شافعی هنگام ادای این سخن حدیث



مشهور در ذهنش نبوده و به آن استناد نمی کرده است. اما در ادامه همین بحث می گوید: «اگر حدیث را شناخته بود بیقین آن را نیز در زمره سایر احادیث آورده بود». از این روی مؤلف به پیروی از شاخت، فرض را بر این می گیرد که این حدیث در روزگار پیش از امام شافعی وجود نداشته است و احتمالاً بعدها صورت حدیث به خود گرفته است، سپس برای اینکه صریحاً موضع گیری نکند و یا خود را بهتر از انتساب به این امام و پیروی از او مبرا سازد، اضافه می کند که بی اطلاعی شافعی از بعضی احادیث دلالت بر سقم آنها ندارد. گذشته از این امام هیچگاه در نوشته هایش مدعی نبوده است که کلیه احادیث را می شناسد و حتی یکی از آنها نیست که از علم او بیرون باشد. سپس متذکر می گردد که حقیقت این است که این حدیث در روزگار وی تنها برای توجیه اجماع آورده نمی شد و احتمالاً وجود داشته، ولی چنانچه بعداً هم شاه ولی الله یاد کرده آن را به گونه ای دیگر تعبیر و تفسیر می کرده اند. ← همان کتاب، ص ۱۵۸-۱۵۹.

باید یاد آور شویم که شیخ ناصر الدین البانی مُجَدِّدِ معاصر سوری در پاسخ پر شکی که درباره علت نبودن این حدیث در گفته های امام شافعی در ۱۹۷۹ در شهر دمشق از او کردیم با تأکید گفت بیقین نمی شود که این فقیه قرن دوم هجری از وجود چنین حدیثی بی اطلاع مانده باشد. اما شافعی در عصر خود و حتی تا روزگار ما تنها کسی است که برای این حدیث پایه و اساس درستی نیافته است. بهترین دلیل این مطلب این است که پیامبر (ص) هرگز بر این عقیده نبوده اند که اُمتشان واقعاً بر خطایی اجماع و توافق نمی کنند.

۲۴. بی فایده نیست بر این نکته تکیه کنیم که فصل آخر الرساله به (اختلافات) اختصاص دارد که می بایست در ذهن مؤلف و به بین تنظیم عقلی و منطقی اجتهاد یا از بین می رفتند و یا حداقل محدود و مشخص می شدند. این خصوصیت نهادی به نظر ما بخوبی افشاگر نیت اصلی شافعی، یعنی به اصطلاح لا توست، مهیا کردن راه برای بازگرداندن مسلمانان به يك اتحاد عقیدتی واقعی است (← <اختلافات عقیدتی...>، ص ۹۱).

۲۵. شاخت در <طرح...>، ص ۴۹-۵۰، <مبادی...>، ص ۹۵-۹۶ و <مقدمه ای...>، ص ۵۳. مقصود رساله الصحابه است که ابن المقفع خطاب به منصور خلیفه نوشته است. این رساله چندین بار به چاپ رسیده، بار اول در قاهره به سال ۱۹۰۸ توسط محمد کردعلی ضمن رسائل البلقاء و آخرین بار توسط شارل پلادر پاریس به سال ۱۹۷۶ با يك مقدمه و ترجمه فرانسوی زیر عنوان: «ابن المقفع متوفی در حدود ۷۵۷/۱۴۰ مستشار خلیفه». مؤلف این رساله در یکی از بخشهای بسیار پر معنای کتابش از خلیفه دعوت می نماید تا به اختلاف نظرهای بسیار بزرگ و حتی تناقضاتی که در فتاوی علمای دو شهر بزرگ کوفه و بصره و نیز شهرها و مناطق دیگر وجود دارد نظر بیفکند و خود بتصریح می گوید که «این اختلاف نظرها بخصوص در آنچه مربوط است به دماء مسلمانان [=محکومیت به مرگ] و نیز به زنان [=جنایات جنسی] و نیز به اموال، دارای وضع و خصوصیتی است بسیار ناگوار و وخیم». وی می افزاید: بدین ترتیب در شهر حیره «ریختن خون و جنایت جنسی حلال و شرعی شمرده می شود، در صورتی که در شهر کوفه حرام و نامشروع است» (فَيَسْتَجِلُّ الدَّمُ وَالْفَرْجُ بِالْحَيْرَةِ وَهُمَا يَجْرمان بالكوفة). از این وخیم تر اینکه در دل همین شهر کوفه امر حرام در يك محله، در محله دیگر حلال شمرده می شود و با این حال «علی رغم این حالت تفنن، فتاوی و احکام مربوط به مرگ و مسائل جنسی در حق مسلمانان قابل اجراست، زیرا از طرف قضاتی صادر شده است که فرمانها و تصمیماتشان معتبر و شرعی است». چیزی که باز هم مایه تأسف مؤلف می گردد این است که از میان عراقیان و حجازیانی که این [مسائل] را مورد بررسی قرار داده اند هیچ مکتبی نیست که مدعی برتری و تفوق اعتقاد و مشرب خود نباشد و دیگران را خوار بشمارد» و بالاخره «این احساس غرور متجر به مباحثاتی می شود که مردان حساس و عاطفی را جرحه دار می سازد» (همان کتاب، ص ۴۰-۴۳).

در مقاله فوق العاده جالبی از دایرة المعارف اسلامی، چاپ دوم، که به این مؤلف ایرانی اختصاص یافته، ف. گابریلی متذکر می گردد که «این پیشنهاد ابن المقفع خلیفه برای تهیه مجموعه ای از قوانین و تصمیمات قضایی مایه پیدایش توجه و علاقه خاصی میان مردم شده بود». ولی در ضمن از یاد نمی برد که «بر شکست این اقدام که می خواست شریعت را تحت نفوذ قدرت سیاسی درآورد تأکید نماید». تا آنجا پیش می رود که این فکر برایش پیدا می شود که نکند این نحوه عمل

زاییده «اعتقاد یقینی شخصی» مؤلف بوده و یا همان طور که حدس زده اند «قلمش را در اختیار مقاصد دیگران قرار داده بوده است» و ضمن ذکر نام سوردل (D. Sourdel) (ترجمه حال ابن المقفع به نقل از منابع قدیمی، *Arabica I* (1954), pp. 23-307) می گوید که «این شخص پنداشته است که هر چند این رساله کوچک انتقادی ساخته و پرداخته روحی است که عمیقاً دوستانداز قانون بوده است ولی در عین حال سبب گردیده که مؤلفش نیز در مورد قهر و غضب، و دچار آن عاقبت ناگوار و رقت بار گردد» (همان کتاب، ج ۳، ص ۹۰۸-۹۰۹).

۲۶. ساخت، *دایرة المعارف اسلامی*، چاپ اول، مقاله مالک بن انس. به خاطر داشته باشیم که مذهب ظاهریه را که این حزم بهترین مدافع آن است در مقام کوششی که برای استنباط احکام از ظاهر قرآن و سنت می کند (و مفهوم مقید و محدودی که از اجماع می شناسد و مخالفتش با رأی و قیاس) بنا بر اصطلاح مبتکرانه ای که لائوست علاقه مند به استعمال آن است می توان «مکتب مافوق شافعی» محسوب کرد.

۲۷. ← خلاصه ای از مواضع مختلف آنان در منصور، همان کتاب، ص ۱۵۹-۱۶۷.

۲۸. ← همان کتاب، ص ۱۶۲-۱۶۳.

۲۹. علاوه بر کتاب این نویسنده «فقه اسلامی...» ← کتاب دیگرش به نام «اجماع و باب اجتهاد»، کراچی ۱۹۶۲.

۳۰. ه. ر. گیپ می پندارد که میدل ساختن اجماع به یک نهاد منظم یا یک مجمع منتخب قانونگذاری، و یا به یک شورای علما و یا به شکل یک انجمن عالی کشیشان چنانکه در مسیحیت هست برخلاف طبیعت آن است. وی اجماع را بیشتر به عنوان «شعور و آگاهی امت» یا «صدای خلق» و یا «اراده و خواست همگانی» توصیف می کند که از پس خاموشی نسلها مجدداً سر بر می کشد (← احمد حسن، همان کتاب، ص ۲۵۳).