

Analyzing the Non-Verbal Evidences of the Validity of the Word of Companions of the Holy Prophet (PBUH)

Seyyed 'Ali Rabbani Musavian

Assistant Professor, Faculty of Jurisprudence & Law, Islamshahr Branch, Islamic
Azad University, Islamshahr, Iran

(Received: September 2, 2019; Accepted: November 24, 2019)

Abstract

It can be seen two sources in the principled (*Osuli*) books of the Two Islamic Sects on evidences of ruling: the holy Quran and *Sunnah*, and subsequently, consensus and reason as common sources – with a difference of interpretation in the two later sources. However, the Sunni principled (*Osuli*) books contain other exclusive resources in addition to Four Main Islamic resources, that their evidentiary is controversial among the Sunni scholars of the principles of jurisprudence including the word of Companions. Some of the Sunni scholars of the principles of jurisprudence believe in the validity of these words and some other believe in their non-validity and to prove their arguments both groups have relied upon an evidence either verbally or non-verbally. Those Sunni scholars of the principles of jurisprudence who believe in the validity of the words of Companions have divided non-verbal evidences into two forms of consensus and reason stating the validity of consensus in two forms and rational reason in three forms. It is controversial that whether these evidences are correct and efficient to prove the validity of the words of Companions. Following the induction of the Sunni principled (*Osuli*) books and reviewing the words of their scholars of the principles of jurisprudence, the research concludes that the group's arguments are not sufficient to substantiate such a principle and there are serious critique and reasonable answers against them.

Keywords: Non-Verbal Evidence, Consensus, Reason, Validity, Word of Companions.

پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۷، شماره ۱، بهار ۱۴۰۰
صفحات ۳۰۷-۲۸۳ (مقاله پژوهشی)

بررسی و بازنگری ادله لبی حجیت قول صحابه

سید علی ربانی موسویان*

استادیار گروه فقه و حقوق، واحد اسلامشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اسلامشهر، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۳)

چکیده

در کتب اصولی فریقین در باب ادله احکام، دو منبع کتاب و سنت و بعد از آن، اجماع و عقل به‌عنوان منابع مشترک (با اختلاف تفسیر در دو مورد اخیر) به‌چشم می‌خورد. اما در کتب اصولی عامه علاوه بر منابع اربعه مذکور، منابع اختصاصی دیگری نیز وجود دارد که دلالت آنها در میان اصولیون عامه مورد اختلاف بوده و از جمله این منابع، قول صحابی است. برخی از اصولیون عامه قائل به حجیت این اقوال و برخی قائل به عدم حجیت آنها هستند و هر دو گروه برای مدعای خود به ادله‌ای استناد کرده‌اند. که این ادله یا لفظی است یا لبی. آن دسته از اصولیون عامه که قائل به حجیت قول صحابه هستند، ادله لبی را به دو صورت اجماع و عقل تقسیم و دلیل اجماع را در دو قالب و دلیل عقلی را در سه قالب طرح کرده‌اند. مسئله مورد بحث این است که آیا این ادله برای اثبات حجیت اقوال صحابه صحیح و کافی هستند؟ در پژوهش حاضر با روش تحلیلی و توصیفی و با هدف دستیابی به ادله واقعی احکام پس از استقرای کتب اصولی عامه و بررسی کلمات اصولیین آنها، به این نتیجه می‌رسیم که ادله این گروه برای اثبات چنین اصلی کافی نیست و در مقابل آنها، نقدهای جدی و پاسخ‌های مستدلی وجود دارد.

واژگان کلیدی

اجماع، حجیت، دلیل لبی، عقل، قول صحابه.

مقدمه

آنچه مسلم است مهم‌ترین منشأ اختلاف فتاوی در میان فقها اسلامی، اختلاف در ادله احکام است و اینکه چه چیزی را می‌توان حجت و قابل استناد برای افتا قرار داد. لذا به جرأت می‌توان ادعا کرد که مهم‌ترین بحث در علم اصول، مبحث حجیت و بررسی ادله احکام است. برخی از ادله مانند کتاب و سنت، میان همه فرق اسلامی مشترک و برخی مانند قیاس و استحسان، مورد اختلاف هستند. از جمله موارد اختلافی قول صحابه است. مقصود از قول صحابی، فتاوی و مذاهب فقهی آنها در مسائل اجتهادی است (جمعه، ۱۴۲۵: ۴۰) نه نقل قول و روایات منقول آنها از پیامبر(ص)؛ بلکه مقصود از قول صحابه، آراء، نظریات و اجتهادات آنها خواهد بود. قول صحابه نزد برخی از اصولیون عامه پس از کتاب و سنت، یکی از ادله احکام تلقی می‌شود و از دیدگاه این گروه، قابلیت استناد برای مفتی و مجتهد را دارد. این گروه برای مدعای خود به دلایلی تمسک کرده‌اند، ادله آنها یا لفظی (کتاب و سنت) بوده که توسط نویسنده در مقاله مستقلی بررسی شده (ربانی موسویان، ۱۳۹۹: ۵۱ - ۷۲) یا لبی (اجماع و عقل) است که در این مقاله بررسی خواهد شد.

تعریف دلیل لبی

ادله لبی در مقابل ادله لفظی هستند و مراد از آنها ادله‌ای است که از راهی غیر از لفظ، مکلف را به حکم شرعی می‌رسانند. به عبارت دیگر ادله‌ای که حکم شرعی از آنها استفاده می‌شود یا از سنخ الفاظ است یا غیرالفاظ، به ادله‌ای که از سنخ لفظ نباشد و در عین حال مکلف را به حکم شرعی برساند، دلیل لبی گویند. مانند دلیل اجماع و عقل (مظفر، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۰۰).

دلیل اول لبی: اجماع

ادعای اجماع بر حجیت اقوال صحابه را می‌توان در دو قسم بررسی کرد:

الف) ادعای اجماع بر عدالت صحابه

برخی از علمای اهل تسنن مدعی اتفاق و اجماع اهل حدیث، بر عدالت جمیع صحابه

شده‌اند و قائلند به اینکه: «الصحابه کلهم عدول مرضیون ثقات اثبات، و هذا امر مجتمع علیه عند اهل العلم بالحديث؛ تمام صحابه عادل و مورد رضایت خدا و ثقه و ثابت قدمند، و این امری است اجماعی نزد کسانی که علم به حدیث دارند» (ابن‌عبدالبر، ۲۰۰۰، ج ۳: ۳۰۱). برخی دیگر از محدثین عامه نیز گفته‌اند: «تمام صحابه عادلند، چه کسانی که در فتنه‌ها داخل شدند و چه غیر آنها، و این رأی مورد اتفاق کسانی است که قولشان قابل اعتنا است» (سیوطی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۱۴). البته روشن است که اجماع اهل حدیث به تنهایی حجت نیست. اما برخی دیگر پا را فراتر گذاشته‌اند و مدعی چنین اجماعی در میان تمام اهل تسنن شده‌اند. برخی گفته‌اند: «اهل سنت اتفاق دارند بر اینکه جمیع صحابه عادلند و به جز اندکی بدعت‌گذار کسی با آنان مخالفت نکرده است، چون به‌زعم او ثابت است که تمامی صحابه اهل بهشت بوده و هیچ‌یک از آنان وارد آتش نمی‌شود» (ابن‌حجر، ۱۴۱۵: ۹ و ۱۰).

پاسخ به این ادعا

مرحوم امین از این ادعای ابن‌حجر این‌گونه پاسخ می‌دهد: «این ادعا منافات دارد با تصریح ابن‌حاجب در مختصر الاصول و عضدی در شرحش به‌طوری که آنها قول به عدالت جمیع صحابه را به اکثریت نسبت داده‌اند و گفته‌اند برخی صحابه را مانند غیر آنان می‌دانند و برخی آنان را تا وقوع فتن عادل دانسته و پس از فتن عدالت هیچ‌یک از طرفین فتنه را نمی‌پذیرند». و همچنین آمدی در الإحکام می‌گوید: «جمهور از ائمه اتفاق بر عدالت صحابه دارند، ولی قومی قائلند که حکم آنها در عدالت حکم کسانی است که بعد از آنان می‌آیند. لذا بحث از عدالت آنها به هنگام روایت لازم است و برخی قائل به عدالت آنها تا هنگام اختلاف و فتن میان آنها می‌باشند». (امین‌العاملی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۱۱۳).

به این ترتیب روشن شد که اجماع و اتفاقی میان اهل تسنن بر عدالت صحابه وجود ندارد، فضلاً از حدوث چنین اجماعی در میان مسلمین، به‌طوری که شیعیان که بخش عظیمی از مسلمانان را تشکیل می‌دهند، مخالف این نظرند. گذشته بر اینکه افرادی از مشاهیر عامه چون تفتازانی، مازری شارح البرهان، ابن‌عماد حنبلی، شوکانی و دیگران با

نظریه عدالت جمیع صحابه مخالفند دارند (حسینی میلانی، ۱۳۸۶: ۲۴ و ۲۵). سخن تفتازانی در این مورد کفایت می‌کند. وی می‌گوید: «آنچه از جنگ‌ها و درگیری‌ها بین صحابه اتفاق افتاده است و بر صفحات تاریخ نوشته و بر زبان راستگویان جاری است، دلالت دارد بر اینکه بعضی از صحابه از مسیر حق خارج شده و دچار ظلم و فسق شده‌اند» (تفتازانی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۳۰۶-۳۰۷). وی در پاسخ به علت ارتکاب این امور از جانب صحابه می‌گوید: «آنچه باعث این ظلم و فسق شده، کینه، عناد، حسادت، خصومت، دنیاخواهی، حب ریاست و تمایل به هوای نفس و لذت شهوانی است؛ چرا که هر صحابه‌ای معصوم نیست و این‌طور نیست که هر کس رسول خدا(ص) را ببیند، فردی نیکوکار باشد» (تفتازانی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۳۰۶-۳۰۷). وی در تأیید و تصدیق حرف خود به ظلم‌هایی که به اهل بیت(ع) شده است، اشاره می‌کند و می‌گوید: «اما آن حوادثی که بر اهل بیت پیامبر(ص) رخ داد از ظلم و جنایت، چنان ظهور داشته و روشن است که مجالی برای پنهان کردن آنها نیست و از زشتی و شناعة در حدی است که جای هیچ حملی بر اشتباه آرا نمی‌گذارد. و در نهایت وی مباشرین و راضیان و ساعیان در این اعمال را لعن می‌کند».

(تفتازانی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۳۰۶-۳۰۷).

اما بنا بر فرض وجود چنین اجماعی، می‌توان از آن چنین پاسخ داد:

اولاً: مستدلین به این اجماع در کنار این دلیل به آیات و روایاتی نیز استدلال کرده‌اند که در نتیجه این اجماع مدرکی بوده و در جای خود ثابت است که اجماع مدرکی حجت نیست؛

ثانیاً: اجماع در احکام شرعی حجت است نه امور خارجی، در حالی که مورد بحث، امر خارجی است که همان ادعای عدالت تمام صحابه است؛

ثالثاً: اجماع امر حدسی است و در صورتی که با امر حسی مخالفت داشته باشد، اعتباری ندارد، در حالی که مطابق نصوص قرآنی و روایات فراوان و تواریخ قطعی، برخی از صحابه اعمالی انجام داده‌اند که با عدالت آنها سازگاری ندارد؛

رابعاً: این ادعا مخالف نظر خود صحابه است، زیرا بسیاری از صحابه همدیگر را

تکذیب می‌کردند، بلکه یکدیگر را تکفیر کرده‌اند تا جایی که با یکدیگر جنگ کرده و ریختن خون هم دیگر را مباح دانسته‌اند.

بنا بر تسلیم و پذیرفتن این اجماع نیز، توجه به این نکته لازم است که این اجماعات منقول، همگی در مورد عدالت صحابه است، نه در مورد حجیت قول صحابه و میان عدالت صحابه و حجیت قول آنان تفاوت بوده است و ملازمه‌ای در کار نیست.

ب) ادعای اجماع بر حجیت قول صحابه

برخی از اصولیین عامه یکی از ادله حجیت قائلان به قول صحابه را اجماعی دانسته‌اند که بر وجوب اقتدای به ابی‌بکر و عمر منعقد شده است (آمدی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۱۵۳؛ انصاری، ۲۰۰۲، ج ۲: ۱۸۷). طبق بیان آنها این اجماع وقتی منعقد شد که در قضیه شورای انتخاب‌شده توسط عمر برای تعیین خلیفه بعد از او، عبدالرحمن بن عوف برای بیعت با علی بن ابی‌طالب (ع)، اقتدا کردن به شیخین و عمل به سنت آن دو را شرط می‌کند. اما علی (ع)، تنها اقتدای به کتاب خدا و سنت رسول خدا (ص) را بر خود لازم می‌داند و از پذیرفتن شرط اقتدای به شیخین ابا می‌کند. سپس عبدالرحمن این شرط را به عثمان بن عفان عرضه می‌کند و عثمان آن را می‌پذیرد و در نتیجه عبدالرحمن با او بیعت می‌کند و چون احدی آن را انکار نکرد، پس اجماع سکوتی بر آن منعقد شده و در نتیجه قول صحابی حجت است.

پاسخ به این ادعا

وقتی اجماع بر عدالت صحابه مخدوش شد، به طریق اولی اجماع بر حجیت سنت آنها نیز مخدوش خواهد شد، زیرا کسی وجود ندارد که قائل به عدم عدالت جمیع صحابه بوده و در عین حال قائل به حجیت اقوال آنان باشد، در حالی که روشن شد گروهی قائل به عدالت جمیع صحابه نیستند. با این حال به ادعای اجماع بر حجیت اقوال صحابه نیز، پاسخ داده می‌شود.

استدلال به این اجماع از چند وجه فاسد است

۱. قائلان حجیت قول صحابه، قول صحابه را تنها بر غیرمجتهدین صحابه حجت می‌دانند

و ادعای اجماع بر عدم حجیت قول مجتهدی از صحابه نسبت به مجتهدی دیگر از آنان است. در حالی که این استدلال آنها عکس ادعای بر اجماعشان است (زیرا در این دلیل بر صحابی مجتهدی چون عثمان، تبعیت از مجتهد دیگر واجب است)؛

۲. این اجماع، اجماعی نیست که بر حجیت آن اتفاق باشد. زیرا اجماع سکوتی است که در آن دوازده وجه وجود دارد و لذا صلاحیت استدلال به آن را ندارد و حتی اگر اجماع نطقی بود، اگرچه چنین اجماعی محقق نشده، باز هم در حجیت آن خلاف است و ما ادله چنین اجماعی را نیز حجیت نمی‌دانیم؛

۳. اگر به صورت جدلی صحت این استدلال را فرض کنیم، در این صورت علی (ع) خطا کرده [العیاذ بالله] و سزاوار بوده، مورد انکار قرار گیرد؛ اما چون انکاری علیه او صورت نگرفته است، روشن می‌شود که علی (ع) خطایی مرتکب نشده، زیرا او مجتهد است و برای او حق اجتهاد مستقل در حوادث هست (به عبارت دیگر همین که صحابه منکر عمل و اجتهاد او نشده‌اند، نشان می‌دهد که مخالفت با این شرط در نظر آنان بی‌اشکال بوده است، چون اگر اشکالی داشت، از نظر عامه از صحابه بعید است که هیچ واکنشی نشان ندهند و آن را رد نکنند)؛

۴. اگر این واقعه از هرگونه معارضی سالم باشد نیز، به نهایت چیزی که دلالت می‌کند، حجیت قول ابوبکر و عمر است، نه حجیت قول سایر صحابه (سلطان، ۲۰۰۴: ۴۲ و ۴۳) [اگرچه از میان این دو نیز عمر قول ابوبکر را حجت نمی‌دانسته و به دیگران اجازه مخالفت با آن را داده، بلکه به این کار امر کرده است؛ مانند احکامی که در زمان خلافت خود برخلاف احکام زمان ابوبکر بر آن فتوا داد]؛

۵. چه بسا اقتدا در اینجا حمل شود بر متابعت در سیره و سیاست نه در مذهب، چنانکه برخی از اصولیین (غزالی، المستصفی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۶۵؛ آمدی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۲۰۵) بر این نظرند.

آمدی از این اجماع چنین پاسخ می‌دهد: «اگر هیچ‌یک از صحابه انکار نکرد، به جهت این بود که آنها اقتدا را حمل بر متابعت در سیره و سیاست کردند نه بر مذهب، زیرا اجماع

است بر اینکه مذهب صحابی بر مجتهدین دیگر از صحابه حجت نیست» (غزالی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۱۳۶). سپس چنین اضافه می‌کند: «اگر مراد از شرط اقتدا، متابعت آن دو در مذهب باشد، پس کسی که قائل است به اینکه مذهب صحابی حجت است، قائل به وجوب تبعیت صحابه می‌باشد، و کسی که قائل به عدم حجیت مذهب صحابی است، قائل به تحریم تبعیت از جانب مجتهدین دیگر صحابه است و لازمه این مطلب این است که صحابه با سکوتشان خطا کرده باشند، زیرا اگر اقتدا واجب بوده، پس باید علی(ع) را انکار می‌کردند و اگر اقتدا حرام بوده، پس باید عثمان و عبدالرحمن را انکار می‌کردند و چنین چیزی ممتنع است» (غزالی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۱۳۶).

البته به نظر می‌رسد آمدی در سخنش رعایت حال صحابه را کرده است، و آلا باید می‌گفت که اگر مراد از اقتدا، اقتدای در مذهب است که به اتفاق همه (چه کسانی که قائل به حجیت مذهب صحابه هستند چه کسانی که نیستند) چنین اقتدایی بر مجتهدین صحابه حرام است. همچنین اگر مراد از اقتدا، اقتدای در سیره و سیاست است یا سیره شیخین موافق سیره رسول خدا(ص) بود یا مخالف آن، اگر موافق بود که این شرط لغو و بی‌فایده بود و شرط اقتدا به سیره رسول خدا(ص) کفایت می‌کرد و اگر مخالف بود که چنین شرطی و پذیرفتن آن حرام بود، پس در هر صورت صحابه در این جریان خطاکار بوده‌اند.

غزالی به این دلیل چنین پاسخ می‌دهد: «شاید عبدالرحمن اعتقاد به جواز تقلید عالم از عالم داشته و علی(ع) چنین اعتقادی نداشته است و یا عبدالرحمن اعتقاد داشته، مقصود از روایت "اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر و عمر" وجوب تقلید است و حجتی در مجرد مذهب علی(ع) نیست و مذهب علی(ع) با آن معارضه داشته، زیرا چنین فهمیده می‌شود که عبدالرحمن از تبعیت آن دو (شیخین)، تبعیت در سیره و عدل را اراده کرده، اما علی(ع) وجوب تقلید را فهمیده است» (آمدی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۱۵۹) (از سخن عبدالرحمن چنین برداشت کرده است).

برخی از معاصران از اصولیین عامه به این استدلال چنین پاسخ داده‌اند: «اگر تسلیم اجماع سکوتی در اینجا شده و آن را بپذیریم، پس این اجماع فقط بر جواز فعل

عبدالرحمن واقع شده است، یعنی بر جواز تعلیق بیعت در خلافت بر اقتدا به گذشتگان. اما اینکه اقتدای به سابقین واجب باشد، قطعاً اجماعی بر آن واقع نشده، به جهت مخالفت سید ما علی (ع) با آن. پس اجماعی که در اینجا منعقد شده است، بر صحت شرط اقتدا به گذشتگان است، نه بر اینکه اقتدا به آنان واجب است (موضوع این اجماع، جواز شرط اقتدای به گذشتگان در بیعت خلافت است نه وجوب اقتدای به گذشتگان) و لذا با این دلیل، قول به حجیت قول ابی بکر و عمر تحقق نمی‌یابد و صحیح نیست. اضافه بر اینکه: در خود این قصه، جواز اختلاف صحابه است، در حالی که اگر قول هر یک از آنها حجت بود، اختلاف میان آنها جایز نبود» (جمعه، ۱۴۲۵: ۷۰).

نقد و بررسی واقعه

در مورد این واقعه و استدلال به آن، توضیحاتی ضروری به نظر می‌رسد؛ اگر اجماع سکوتی حجت است و حجیت قول شیخین از این اجماع استفاده می‌شود، پس، از حادثه مذکور، این استفاده هم می‌شود که مخالفت با سیره شیخین بی‌اشکال است، زیرا علی (ع) عمل به سیره شیخین را نپذیرفت و هیچ‌یک از صحابه هم به او اعتراض نکردند، یعنی اجماع سکوتی صحابه محقق شده بر اینکه مخالفت با سیره شیخین بی‌اشکال است، چون احدی این عمل علی (ع) را منکر نشد. نهایت اتفاقی که در این حادثه، رخ داد، این بود که شرطی ابتدایی از جانب عبدالرحمن مطرح شد که هیچ دلیلی بر حجیت آن هم ارائه نکرده بود، آنگاه شخصیتی چون علی (ع) آن را نپذیرفت که بر اساس حجیت بودن عمل صحابه آن هم صحابه‌ای که از اهل بیت (ع) است، نشان بر عدم حجیت چنین شرطی است، زیرا طبق مبانی اهل تسنن، یا علی (ع)، حجیت نبودن عمل شیخین را از پیامبر اکرم (ص) شنیده بود که آن را نپذیرفت یا بر اساس قیاس عمل کرده که نزد اهل تسنن حجیت است و غیر این دو مورد هم، مساوی با قدح و طعن صحابه‌ای چون علی (ع) است که نزد اهل تسنن پذیرفته نیست. زیرا در نزد عامه این قواعد و قوانین برای هر صحابی دیگری، ولو اینکه عشری از اعیان مناقب علی (ع) را هم نداشته باشد جاری است، فضلاً در مورد کسی که به نص نبوی طبق نقل حاکم و ابن حجر و ابن اثیر (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۳: ۱۳۷ و ابن حجر، ۱۴۱۵، ج ۴: ۳۳؛ ابن اثیر، ۱۴۰۲، ج ۱: ۶۹) خدا به

رسولش وحی کرده که علی(ع) سیدالمسلمین و امام المتقین است، بدون تردید نمی‌توان پذیرفت که علی(ع)، در این حادثه خطا کرده باشد، در حالی که او کسی است که طبق نصوص معتبره عامه «اقضای» این امت است، چنانکه بخاری در کتاب تفسیر صحیحش در باب قول خدای متعال: (ما ننسخ من آیه او ننسها) و دیگران (احمدبن حنبل، ۱۴۱۵، ج ۵: ۱۱۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۳: ۳۰۵ و ...) نیز از عمر نقل کرده‌اند که گفت: «اقضانا علی(ع)؛ بهترین ما در قضاوت و داوری علی(ع) است» و رسول خدا(ص) در مورد وی فرمودند: «انت تبین لأمتی ما اختلفوا فیه بعدی؛ تو برای امت من بیان و روشن می‌کنی آنچه را بعد از من در آن اختلاف می‌کنند» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۳: ۱۲۲ و حلیه الاولیاء، ۱۴۱۸، ج ۱: ۶۳) و سایر صحابه از جمله ابوبکر، عمر، عثمان، معاویه، عایشه و ... در بسیاری از مشکلات خود به او رجوع می‌کردند (فیروزآبادی، ۱۴۰۲/۱۹۸۲، ج ۲: ۳۰۶ - ۳۴۵). حال اگر قرار باشد کسی که در داوری و قضاوت سرآمد تمام صحابه رسول خدا(ص) است و مبین اختلافات و مرجع علمی صحابه به‌شمار می‌آید، در چنین حادثه مهم و اساسی که سرنوشت امت اسلامی به آن وابسته است خطا کند- در حالی که قضاوت، خود نوعی از اجتهاد است- وضعیت اجتهادات سایر صحابه در فروعات دیگر چگونه خواهد بود؟! و چگونه می‌توان حجیتی برای اقوال دیگران قائل شد؟!

اینکه، نپذیرفتن این شرط آن‌قدر برای علی(ع) مهم است که حاضر می‌شود به‌خاطر آن، افسار شتر خلافت را رها کند و از خیر منصبی بگذرد که دیگران برای رسیدن به آن، حاضر بودند همه چیز را فدایش کنند، نشان می‌دهد که این کار او تنها برای خدا بوده و در این کار هرگز به خطا نرفته است و اینکه شرط عمل به کتاب خدا و سنت رسول خدا(ص) را می‌پذیرد، اما شرط عمل به سیره شیخین را نمی‌پذیرد، نشان می‌دهد که سیره شیخین را در بسیاری از موارد مخالف کتاب و سنت می‌دیده است، چون امکان ندارد کسی چون علی(ع) عمل شیخین را مطابق سیره رسول خدا(ص) بداند، اما خود را ملتزم به آن نکند. لذا خود این واقعه از بهترین ادله بر عدم حجیت سنت صحابه، آن هم سرشناسان آنهاست تا چه رسد به سایر صحابه.

خلاصه اینکه این واقعه بیشتر برای استدلال به عدم حجیت قول صحابه مفید است تا بر حجیت قول صحابه. چون اگر قول صحابه، مخصوصاً شیخین حجت است، چرا علی(ع) اقتدا به شیخین را نپذیرفت؟ و این نپذیرفتن خود بهترین دلیل بر جواز مخالفت با آنهاست. اما در مورد این اجماع نیز باید گفت، این چه اجماعی است که علی بن ابی طالب(ع) در آن نبود، بلکه با نپذیرفتن این شرط، مخالفت قولی و عملی خود را با آن نشان داد و چنین اجماعی که علی(ع) در آن نیست، چه اعتباری دارد؟ در حالی که ابن حزم می‌گوید: «لعنه الله علی کل اجماع یخرج منه علی بن ابی طالب(ع)، لعنت خدا بر هر اجماعی که علی بن ابی طالب(ع) در آن نباشد» (ابن حزم، بی تا، ج ۹: ۳۴۵) و پیامبر اکرم(ص) به عمار که خود از بزرگان اصحاب است، می‌فرماید: «یا عمار بن یاسر، ان رأیت علیاً قد سلک وادياً و سلک الناس وادياً غیره فاسلک مع علی(ع) فأنه لن یدلیک فی سدی و لن یخرجک من هدی؛ ای عمار یاسر، اگر دیدی علی(ع) در یک وادی سلوک کرد (و به یک سو رفت) و سایر مردم در وادی دیگری (به سوی دیگری رفتند)، پس با علی(ع) سلوک کن (و همراه باش)، زیرا او تو را به هیچ گمراهی (و راه مهمل و بی فایده‌ای) دلالت نمی‌کند و از هیچ هدایتی خارج نمی‌کند» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۳: ۱۸۶؛ متقی هندی، ۱۴۱۹، ج ۶: ۱۵۵).

و نکته دیگر اینکه با آن تهدید و ارعابی که خلیفه دوّم عامه در مورد این شورا و نپذیرفتن نتیجه آن اعمال کرده بود، احدی را یارای مخالفت با حکم آن نبود، به طوری که اکثر تواریخ نقل کرده‌اند که به دستور عمر، ابوطلیحه بن زید انصاری موظف بود تا به حال و وضعیت شش نفر در شورا نگریسته و به این شکل عمل کند: اگر چهار نفر نظری دادند و دو نفر مخالف شدند، آن دو نفر را گردن بزن و اگر سه نفر توافق کردند و سه نفر مخالفت کردند، سه نفری را که عبدالرحمن در میان ایشان نیست، گردن بزن و اگر سه روز گذشت و بر کسی توافق حاصل نکردند: همه ایشان را گردن بزن (طبری، بی تا، ج ۴: ۲۲۷؛ یعقوبی، ۱۹۶۰، ج ۲: ۵۰؛ ابن اثیر، ۱۴۰۲، ج ۳: ۶۵؛ ابن سعد، ۱۴۱۸، ج ۳: ۶۱). حال وقتی که اهل شورا در چنین شرایط سختی قرار می‌گیرند و مخالفت آنها و عدم توافقشان

به زودی مساوی با از دست دادن جانشان خواهد بود، تکلیف و شرایط سایر امت روشن است (یعقوبی، ۱۹۶۰، ج ۲: ۵۴).

آخرین نکته در رابطه با این واقعه آنکه اگر اقتدای به شیخین حجت بوده و اجماع بر آن منعقد شده، چگونه است که عثمان به عنوان اولین کسی که زیر بار این شرط رفته و سبب اصلی به خلافت رسیدنش نیز همان بوده، از تعهد به آن سر باز زده است و بلافاصله با به ریاست رسیدنش، خلاف آن عمل می‌کند. وی اگرچه در قول، اقتدای به سیره شیخین را پذیرفته بود، اما در عمل با سیره شیخین حتی در امور مربوط به خلافت و سیاست نیز مخالفت کرد و حتی به اندازه گذشتن یک روز بر تعهد خود باقی نماند، به طوری که یعقوبی می‌نویسد: «در همان آغاز بیعت بر منبر آمد و همانجایی که پیامبر خدا (ص) می‌نشست، نشست، در حالی که نه ابوبکر و نه عمر بر آن ننشسته بودند و عمر از ابوبکر هم یک پله پایین‌تر می‌نشست، پس مردم در این باره به سخن آمدند و برخی از ایشان گفتند: امروز شر پدید آمد». (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۵۴). لذا قراین نشان می‌دهد که پذیرفتن این شرط توسط عثمان بیشتر جنبه سیاسی داشته تا مذهبی و با پذیرفتن آن، بالاترین مراتب هوی یعنی ریاست حاصل شده است و در نتیجه فعل وی و به تبع آن پذیرش مردم در شرایط خوف، هرگز نمی‌تواند دلیل و شاهی بر یک اصل اصولی و دینی قرار گیرد. مضافاً بر اینکه خود این دستور صادره از جانب عمر، می‌تواند دلیل واضح دیگری بر عدم حجیت اقوال صحابه باشد، چون بر اساس فرمان و فتوای وی، باید مشاهیر اصحاب از جمله امام اهل تسنن، عثمان و امام شیعیان، علی (ع) را تنها به مجازات عدم حصول نتیجه در شورا گردن زد! چنین فتوایی با هیچ معیار و میزانی از کتاب و سنت سازگار نبوده است و هیچ مسلمانی آن را صواب نمی‌پندارد.

دلیل لیبی دوم: عقل

با جست‌وجو در کتب اصولی عامه روشن می‌شود که ادله عقلی قائلان به حجیت قول صحابه، بر محور سه دلیل اصلی است.

ادله سه‌گانه عقلی و پاسخ آنها

دلیل اول عقلی: قوی بودن احتمال سماع از رسول خدا(ص)

این دلیل در کلمات اصولیین به دو صورت مطرح شده است:

صورت اول: برخی از اصولیین عامه دلیل معقول بر حجیت صحابه را این‌گونه بیان کرده‌اند: «قول صحابی، حجت قرار داده شده، به جهت احتمال شنیدن آن از پیامبر(ص) و به جهت فضل اصابت آرای آنها (به قول حق) به برکت مصاحبت با نبی(ص)، پس اگر صحابی قولی مخالف با قیاس گوید، پس یا مستندی برای او در آن قول هست یا نیست، اما (دومی) جایز نیست که مستندی برای قولش نباشد، و الا لازم می‌آید در شرع قولی بدون دلیل گفته باشد و این حرام است و حال صحابه از جهت عدالت و فضل با آن منافات دارد، و اگر برای قول او مستندی باشد، پس بعد از قیاس، مستند دیگری غیر از نقل نیست و نقل هم حجت متبع است، پس عمل به مذهب صحابی به منزله تقدیم خبر واحد بر قیاس است» (زحیلی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۸۵۶).

پاسخ صورت اول: برخی از اصولیین معاصر عامه به این دلیل چنین پاسخ داده‌اند: «همین استدلال به عینه در مورد تابعی نیز می‌آید، با اینکه مذهب تابعی به اتفاق حجت نیست، و اما اینکه برای صحابه تأثیری در حجیت داشته باشد، صحیح نیست، زیرا حکمی نیست مگر حکم شرع» (زحیلی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۸۵۷).

آمدی به این دلیل عقلی چنین پاسخ می‌دهد: «مسلم نیست که مستند صحابی نقل باشد، زیرا اگر مستند او نقل بود، باید آن را ابراز می‌کرد و روایت می‌کرد، زیرا از علوم نافع بوده و رسول خدا(ص) فرموده: "من کتم علماً نافعاً الجمه الله بلجام من نار؛ کسی که علم نفعی را بپوشاند، خدا بر دهان او لجامی از آتش خواهد زد" و چنین کاری خلاف ظاهر حال صحابه است، پس صورتی باقی نمی‌ماند مگر اینکه قولش از روی رأی و اجتهاد بوده است و در این صورت قول او بر مجتهدین دیگر حجت نخواهد بود، زیرا ممکن است صحابی در اجتهاد از غیر خودش پایین‌تر باشد، اگرچه در صحبت، بر دیگران امتیاز داشته باشد و

لذا رسول خدا(ص) فرمود: "فربّ حامل فقهه الی من هو افقه منه؛ چه بسا حامل فقهی که آن را حمل می‌کند به کسی که از او فقیه‌تر است" وی اضافه می‌کند که مذهب صحابی با مذهب تابعی نقض می‌شود، زیرا نسبت تابعی به تابعین تابعی، مانند نسبت صحابه است به تابعین، ولی با این حال مذهب تابعی بر تابعین تابعی حجت نیست» (آمدی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۱۶۰).

غزالی این استدلال را در قالب چنین شبهه‌ای طرح کرده است: «اگر قول صحابی مطابق قیاس است که قولش به صواب اصابت کرده، زیرا قیاس حجت است و بر اساس حجت عمل کرده (اما) هنگامی که قول صحابی، مخالف قیاس است، محملی برای آن غیر از سماع خبر نمی‌ماند» (غزالی، ۱۴۱۳: ۱۲۶). آنگاه به این شبهه چنین پاسخ می‌دهد: «این (استدلال) خود اقراری است بر اینکه قول صحابه حجت نیست، و تنها خبر، حجت است، إلاً اینکه شما خبر را به مجرد توهم اثبات کرده‌اید. و مستند ما اجماع صحابه در قبول خبر واحد است که آنها فقط به خبری که تصریح به روایتش شده، عمل می‌کرده‌اند نه خبر موهومی که لفظ و موردش شناخته شده نیست. پس قول صحابه، نص صریحی در سماع خبر نیست و بلکه چه بسا آن را از روی دلیل ضعیفی که گمان می‌کرده دلیل است، گفته باشد و در مورد آن خطا کرده باشد و خطا هم بر صحابه جایز است و چه بسا صحابی به دلیل ضعیف و ظاهر موهومی تمسک می‌کند (چون) اگر از روی نص قاطعی می‌گفت، حتماً به آن تصریح می‌کرد» (غزالی، ۱۴۱۳: ۱۲۶). می‌توان به پاسخ غزالی این را هم افزود که اگر سنت صحابه حجت باشد، لازمه‌اش این است که قول صحابه پذیرفته نشود، زیرا خود صحابه تنها قولی را می‌پذیرفته و با آن مخالفت نمی‌کرده‌اند که به سماع آن از پیامب (ص) تصریح شده باشد، اما در غیر این صورت جواز تخلف از آن، سنت صحابه بوده است. وی می‌افزاید: «اما وجوب تبعیت از قول صحابی در حالی که تصریح به نقل خبر نکرده است، هیچ وجهی ندارد و چگونه واجب باشد وقتی جمیع ادله مذکور بر حجیت قول صحابی، خبر واحد است، در حالی که ما قیاس و اجماع و خبر واحد را با طرق قطعی ثابت کرده‌ایم، نه با خبر واحد، و قول صحابی را مانند قول رسول خدا(ص) حجت قرار

دادن، اثبات اصلی از اصول و احکام است، پس ثابت نمی‌شود مگر با دلیلی قطعی مانند سایر اصول» (غزالی، ۱۴۱۳: ۱۲۶).

در پاسخ به این استدلال، یاد آوری نکات ذیل کفایت می‌کند:

۱. همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، مقصود از قول صحابه در علم اصول، رأی و اجتهاد وی است که مطابق با نصی نبوده و مقصود از آن، معنای لغوی آن یعنی گفته‌ی وی نیست تا شامل مرویات وی نیز بشود، لذا استدلال مزبور از این جهت دچار مغالطه شده است؛

۲. اینکه مستدل گفته است: «حال صحابه از جهت عدالت و فضل منافات دارد با اینکه در شرع قولی بدون دلیل گفته باشد» این اول کلام است و با استقرای سنت و تاریخ، خلاف آن ثابت می‌شود؛

۳. اینکه مستدل گفته است: «اگر قول صحابه مخالف قیاس باشد، بعد از قیاس غیر از نقل، مستند دیگری برای قول وی نمی‌باشد» یکی از نظریات در این باب است، در حالی که قول صحیح در این باب آن بوده که مستند اقوال صحابه در اجتهاداتشان اعم از قیاس است (الجار، ۱۴۲۵: ۳۴۰)؛

۴. این استدلال مبتنی بر پذیرش حجیت قیاس است که خود، اول کلام است.

صورت دوم: در قول صحابی جانب سماع غلبه دارد و کسی که سیره و احوال صحابه را بشناسد، می‌داند که آنها روایت از پیامبر(ص) را عظیم می‌شمردند و به جهت ترس از زیاده و نقصان، گاهی چیزی را می‌گفتند، اما تصریح به سماع نمی‌کردند و در هر حال، اقوال صحابه از احتمالات زیر خارج نیست:

۱. اینکه آن را از پیامبر(ص) شنیده است؛

۲. اینکه آن را از کسی که از پیامبر(ص) نقل کرده شنیده است؛

۳. اینکه آن را از آیه‌ای از کتاب خدا شنیده، اما فهم آن بر ما پوشیده مانده است؛

۴. اینکه صحابه بر آن قول اتفاق داشته‌اند، اما برای ما جز قول یک مفتی نقل نشده

است؛

۵. اینکه فتوای او به جهت کمال درکش نسبت به زبان و دلالت الفاظ یا قراین حالیه مقارن با خطاب است که مجموع این امور را با رؤیت و مشاهده رسول خدا(ص) فهمیده است؛

۶. اینکه فهمیده باشد آنچه را که از رسول خدا(ص) وارد نشده، ولی در فهمش خطا کرده است.

پنج احتمال نخست، حجت هستند و ششمین احتمال حجت نیست و این احتمال، یک احتمال در مقابل پنج احتمال است، لذا ظن غالب پیدا می‌شود که قول او صواب است (ابن قیم، ۱۹۷۳، ج ۴: ۱۲۸ و ۱۲۹؛ سرخسی، ۱۴۲۵، ج ۲: ۱۰۸).

پاسخ صورت دوم: «مسلم نیست که پنج احتمال نخست تمامش حجت باشد، بلکه چهار احتمال اخیر، داخل در قول صحابی بوده و نیاز به استدلال دارد. اما دو احتمال اول و دوم، مسلم نیست که آن دو حجت باشند، برای اینکه این تعهد بر صحابه است که چیزی را که از رسول خدا(ص) شنیده‌اند کتمان نکنند، و وقتی آنها نگهدارترین مردم نسبت به سنت بودند، با اینکه امکان نقل روایت به معنا هم بوده، پس چه چیز مانع شده از اینکه آن را نسبت به پیامبر(ص) بدهند، این مضاف است بر اینکه این نسبت حائلی می‌شد در برابر مخالفت هر صحابی با صحابی دیگر - مجتهد باشد یا غیرمجتهد - به جهت اینکه گفتار پیامبر(ص) بوده است اما اگر قولی را بگوید و جز به خودش نسبت ندهد، پس غیر او حق مخالفت خواهد داشت» (سلطان، ۱۴۲۵/۲۰۰۴: ۴۳ و ۴۴).

توضیح اینکه از میان این شش احتمال، دو احتمال اول اگر صحیح باشد، موجب قدح صحابه و عدم عدالت صحابه می‌شود و این مخالف فرض آقایان است. پس به برهان خلف دو احتمال اول باطل هستند و احتمال سوم، چهارم و پنجم هم محتوایشان چیزی جز قول صحابی نیست و مصادره به مطلوب است و نمی‌توان قول صحابه را بر قول صحابه حجت قرار داد. لذا تنها احتمال ششم یعنی احتمال خطا و اشتباه صحابه بی‌معارض باقی می‌ماند که نتیجه آن، بطلان حجیت قول صحابه است. اما علت اینکه دو احتمال اول موجب قدح صحابه می‌شود، این است که اگر قول صحابی، حتماً سماع از رسول

خدا(ص) بوده و صحابه از خود چیزی نمی‌گفته‌اند، آنگاه هیچ‌یک از صحابه حق مخالفت با قول صحابی دیگر را نداشته، زیرا قول صحابی حتماً اخذ از رسول خدا(ص) بوده و مخالفت با او، مخالفت با رسول خدا(ص) است، در حالی که مخالفت اصحاب با یکدیگر اتفاقی و مسلم است.

در ادامه باید افزود: «ما نمی‌توانیم آرا و آثار و اجتهادات شخصی صحابه را با احادیث نبوی خلط کنیم و آنها را حمل بر سماع کنیم، و الاً معالم نبوی ضایع می‌شود و اختلافات صحابه به احادیث ملحق می‌شود و این امر موجب مفسده‌ای می‌شود که هرگز عدم جعل حجیت قول صحابه، با آن برابری نمی‌کند و تقدیم رأی صحابه بر غیر آنها (که توسط علما صورت می‌گیرد) هنگام ترجیح بین آرا الزامی نیست، بلکه به جهت رعایت ادب نسبت به صحابه است» (سلطان، ۱۴۲۵/۲۰۰۴: ۴۴ و ۴۵).

به‌طور کلی می‌توان به این دلیل چنین پاسخ داد که یا قول صحابی منسوب به رسول خدا(ص) هست یا نیست، اگر هست حتی صحابه دیگر حق مخالفت با آن را نداشته‌اند، در حالی که تحقق مخالفت آنها با یکدیگر یقینی است یا قول صحابی منسوب به رسول خدا(ص) نیست که در این صورت، هر کسی حق (بلکه وظیفه) مخالفت با آن را دارد- صحابی باشد یا غیر صحابی- چون صحابی معصوم نبوده و قول او از خطا و اشتباه مصون نیست.

دلیل دوم عقلی: فضل و برتری صحابه در فهم شریعت نسبت به دیگران

این دلیل، دیدگاه ابن‌قیم بوده که از این قرار است: «اگر اقوال صحابه از روی رأی و اجتهاد خود بوده است، آنها دلالات الفاظ را بهتر می‌فهمیده‌اند و قلوب نیک‌تر و علمی عمیق‌تر و تکلفی کمتر داشته و دقت بیشتری از متأخرین خود داشته‌اند و این مضاف است بر روشنی ذهن و فصاحت زبان و حسن قصد آنها، پس عربیت طبیعت آنها و معانی صحیح مرکوز در عقول آنها بوده و آنها مشغولیتی جز این دو امر نداشته‌اند:

۱. قال الله تعالی کذا و قال رسول الله(ص) کذا؛

۲. معنای آن سخنان چنین و چنان است. اما متأخران، نیروهایشان متفرق است، پس تعلم، عربیت و قواعد آن شعبه‌ای از ذهن آنها را اشغال کرده و تعلم اصول، قواعد، علم حدیث، رجال و ... هر یک شعبه‌ای از ذهن آنها را گرفته و فکر آنها در کلام مصنفان و شیوخشان است، لذا وقتی به نصوص نبوی می‌رسند، قلوب و اذهانشان از سیر در غیر آنها (آن شعب) عاجز است و نصوص و معانی آن را به حسب همان قوا درک می‌کنند و لذا صحابه نسبت به ما اولی و نزدیک‌تر به وصول به قول حق هستند» (ابن‌قیم، ۱۹۷۳، ج ۴: ۱۲۹ و ۱۳۰). به تعبیر برخی از اصولیین: «نسبت کسانی که بعد از صحابه هستند، مانند حال عوام است نسبت به مجتهد» (جمعه، ۱۴۲۵: ۷۱). سرخسی نیز دیدگاهی نزدیک به دیدگاه ابن‌قیم دارد. وی قائل است: «تأویل صحابه نسبت به نص بر تأویل غیر آنها مقدم است و رأی صحابه نسبت به دیگران، دورتر از احتمال خطا می‌باشد» (سرخسی، ۱۴۲۵، ج ۲: ۱۰۹).

پاسخ به این دلیل: «تمام این مطالب باعث نمی‌شود قول آنها همیشه صواب باشد، یا اینکه قول آنها حجت ملزمه‌ای بوده و با سنت رسول خدا(ص) برابری کند و این مطلب صرفاً با ادله قطعی شرعی ثابت می‌شود، نه با دلیل عقلی» (سلطان، ۱۴۲۵/۲۰۰۴: ۴۶).

به نظر می‌رسد سخنان ابن‌قیم در مقام توجیه خطاها و اشتباهات صحابه است و بیشتر با آن مقام تناسب داشته باشد تا مقام بحث از حجیت اقوال صحابه. مرحوم حکیم در پاسخ شاطبی که برای اثبات سنت بودن حجیت صحابه سخنانی از این دست دارد، بیانی دارد که مناسب این مقام است. ایشان می‌فرماید: «قائلین به مذهب صحابی، قصد اثبات عصمت برای آنها را ندارند، و الاً مذهب آنها را سنت اعتبار می‌کردند، چنانکه شاطبی چنین کرده و از برخی مصادر چنین توهم می‌شود، بلکه قصد آنها چیزی جز حمل تصرفات صحابه بر وجه نیکویی نبوده است. یعنی آنها می‌خواستند بگویند، صحابه اقدام بر مخالفت صریح با حکم شارع نمی‌کنند، پس اگر یکی از آنها کاری کند که وجه روشنی نداشته باشد، ناگزیر باید برای آن عمل مستندی باشد، حال اگر آن عمل موافق قیاس نباشد، باید گفت که این عمل به جهت خبری است که ما از آن بی‌اطلاعیم» (حکیم، بی‌نا: ۴۴۰). ایشان اضافه

می‌کند: «لکن مسئله مورد بحث در حدود جست‌وجو برای وجوه نیکوی شرعی برای تصرفات بعضی از صحابه نیست، و موضع حاجت ما نمی‌باشد، بلکه بعد از این کلام می‌خواهیم ببینیم آیا مثل چنین خبر مجهولی نزد ما حجت می‌باشد یا نه که در این هنگام آنچه غزالی در نقض آن گفته است، صحیح به نظر می‌رسد» (حکیم، بی‌نا: ۴۴۰).

در پاسخ به ابن‌قیم باید به این نکته توجه داد که اگر استدلال او تمام است، پس چگونه اینهمه اختلافات میان اقوال صحابه وجود دارد و مشکل اینجاست که در همان عصر صحابه، اقوال مختلفی وجود داشته‌اند، در حالی که صحابه مختلف، به یک اندازه به عصر پیامبر (ص) نزدیک بوده‌اند، همچنین است اختلافات فتاوی در میان علمای هم‌زمان در عصور بعدی، پس قرب و بعد زمانی نمی‌تواند ملاک صحت فتوا باشد. و آلا یکی از ملاکات صحت و ترجیح فتاوی باید قدمت آنها نسبت به یکدیگر می‌بود. این سخن به‌ویژه با مبانی عامه سازگاری ندارد، برای مثال در موضوع نقل روایت اهل تسنن از افرادی چون ابوهریره با وجود مصاحبت کوتاهش با رسول خدا (ص) احادیث بسیار زیادی را نقل می‌کنند، در حالی که از بزرگانی از صحابه که سال‌های متمادی در خدمت حضرت بوده‌اند، احادیث بسیار کمتری را نقل کرده‌اند. تا جایی که احادیث منقول از ابوهریره در صحاح و مسانید عامه، بیش از احادیث منقول از خلفای اربعه عامه است. یا از ام‌المومنین خدیجه کبری احادیث بسیار کمی نقل کرده‌اند، در حالی که از عایشه که مدت کمتری با حضرت مصاحبت داشته، احادیث بسیار بیشتری را نقل کرده‌اند، پس با مبانی عامه هم میزان مقدار مصاحبت، در درجه علم و درایت افراد تأثیری ندارد. در مورد مفتیان از صحابه هم قصه بر همین منوال است. لذا قرب زمان به رسول خدا (ص) هم که از نظر ابن‌قیم ملاک صحت فتاوی قلمداد شده است، نمی‌تواند میزان مطمئن و خوبی باشد، زیرا ملاک قرب زمانی نیز قرب به رسول خدا (ص) است، در حالی که اهل تسنن چنین (ملاکی را) قائل نیستند که قرب بیشتر، موجب قرب فتوا به صحت باشد، و آلا لازم بود فتاوی اهل بیت (ع) را که نزدیک‌ترین مردم به رسول خدا (ص) بوده‌اند (که اهل بیت ادری بما فی البیت)، بر سایر فتاوی مقدم می‌داشتند یا باید میزان سال‌های معیت با رسول خدا (ص) را ملاکی

در ترجیح اقوال صحابه بر یکدیگر قرار می‌دادند، در حالی که حتی خود صحابه نیز ملتزم به این نشده‌اند و مثلاً دستگاه خلافت برای جمع‌آوری قرآن، فرد جوانی چون زیدبن ثابت را بر افراد باسابقه‌ای چون ابن مسعود و ابی ابن کعب، بلکه بر علی (ع) مقدم داشته است.

مضاف بر اینکه باید دید کلی‌گویی ابن‌قیم در مورد صحابه چقدر با منازعات، مشاجرات، اختلافات و محاربات آنها با یکدیگر و ارتداد برخی و گناہانی که از برخی دیگر در قرآن و روایات و تاریخ نقل شده است، سازگاری دارد و به نظر می‌رسد این ادعا که تنها مشغله آنها همان دو امری بوده که ابن‌قیم ذکر کرده، از باب تسامح و تغافل است؛ در حالی که تاریخ و روایات نشان می‌دهند که عمده مشغله و اهتمام بسیاری از آنها تجارت یا فتوحات بوده است. شواهد بسیاری در کتب حدیثی فریقین وجود دارد مبنی بر اینکه حتی برخی مشاهیر اصحاب، در موارد متعددی از معانی قرآن و احکام منصوص قرآن و سنت نبوی بی‌اطلاع بوده‌اند؛ مواردی چون جهل به حکم تیمم یا حکم به رجم مجنون یا جهل به سوره نماز عید و جهل به حکم استیدان و ... (نجمی، ۱۳۸۹: ۱۵۴ - ۱۵۱). در این باب توجه به سخن ابوهریره کفایت می‌کند، هنگامی که وی را به خاطر نقل فراوان احادیث نبوی با وجود مصاحبت کوتاهش با آن حضرت تکذیب کردند. ابوهریره در پاسخ به اینکه چگونه مهاجران و انصار با وجود مصاحبت درازمدت با پیامبر (ص)، به اندازه وی حدیث نقل نمی‌کنند، این‌گونه جواب می‌دهد: «ان اخواننا من المهاجرین کان یشغلهم السفق فی الاسواق و ان اخواننا من الانصار کان یشغلهم العمل فی اموالهم؛ برادران ما از مهاجران مشغول تجارت در بازارها و برادران ما از انصار، مشغول کسب و کار با اموالشان بودند و در آن حال من از رسول خدا (ص) حدیث می‌شنیدم» (بخاری، باب حفظ العلم، حدیث ۱۱۸). برای درک بهتر این موضوع کافی است به کلام خدای متعال در آیه ۱۱ سوره جمعه رجوع شود تا حال بسیاری از صحابه به هنگام خطبه رسول خدا (ص) و مقدار توجه آنها و اهمیت آنها در استماع احادیث نبوی روشن شود و به تاریخ زراندوزی برخی و سبقت در دنیای برخی دیگر که رسول خدا (ص) بیم آن را بر امت داشته‌اند، رجوع کرد، تا سخنان ما در مقام استدلال، به منطق گرایش بیشتری داشته باشد تا به احساس.

دلیل سوم عقلی: اجتهاد بر اساس ظن است و تبعیت از صحابه نیز ظن آور است.

آمدی این دیدگاه را چنین بیان کرده و سپس خود به آن پاسخ داده است: اجتهاد مفید ظن است و مجتهد با اجتهادش بر بیش از ظن قادر نخواهد بود و تبعیت از مجتهد صحابه نیز مفید ظن است و به ظن، هم در شرعیات عمل می‌شود.

پاسخ به این دلیل: اگر مجتهد اجتهادی کند و اجتهادش به حکمی منجر شود، تقلید از غیر آن بر او اجماعاً جایز نیست، پس اگر بر او تقلید بدون اجتهاد جایز باشد. این تقلید بدل از اجتهاد او خواهد بود و بدل غیر از مبدل است و اصل عدم جواز عدول به بدل با امکان تحصیل مبدل است (الزحیلی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۸۵۴).

بر این پاسخ باید افزود: مطلق ظنون، حجت نیست و نمی‌توان بر اساس هر ظنی اجتهاد کرد و فتوا داد، بلکه تنها ظنون معتبر شرعی حجت بوده و امکان صدور حکم، تنها بر اساس این نوع از ظنون است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، نتیجه گرفته می‌شود که هیچ اجماعی بر عدالت جمیع صحابه و حجیت اقوال آنها منعقد نشده است؛ به طوری که می‌توان نظریات علمای عامه را نسبت به این دو موضوع بر سه قسم تقسیم کرد که هر یک از این اقسام قائلانی دارد:

۱. اعتقاد به عدالت جمیع صحابه و اعتقاد به حجیت اقوال آنان. افرادی چون ابن‌قیم و شاطبی بر این باورند؛
۲. اعتقاد به عدالت جمیع صحابه و عدم اعتقاد به حجیت اقوال آنان. افرادی چون غزالی و سبکی بر این باور بوده‌اند؛
۳. عدم اعتقاد به عدالت جمیع صحابه و عدم اعتقاد به حجیت اقوال آنان. افرادی چون شوکانی و آمدی بر این باور بوده‌اند.

بنابراین دلیل اجماع بر حجیت قول صحابه به هر بیانی که باشد، ادعایی بدون پشتوانه و برخلاف واقع است.

و دلیل عقلی بر حجیت اقوال صحابه نیز با بیانی که در ذیل می‌آید، لازمه باطلی خواهد داشت و مردود بوده و در نهایت برای حمل کردن برخی قبایح افعال صحابه بر محامل توجیه مفید است، نه بیش از آن.

اقوال صحابه یا بر اساس نقل بوده‌اند یا نبوده‌اند. اگر بر اساس نقل بوده که تخصصاً از بحث ما خارج هستند و داخل در اجتهادات صحابه نیستند، ضمن اینکه اگر بر اساس نقل نبود، باید مستند آن را نقل می‌کردند، و الا نمی‌توان بی‌دلیل آن را بر اساس نقل فرض کرد. وقتی بر اساس اجتهاد شد، از آنجا که مصاحبت موجب عصمت نمی‌شود، مفتی صحابی شاید در اجتهاد خود خطا کند و این ربطی به فضل مصاحبت نخواهد داشت، از طرف دیگر چه بسا حامل فقهی که فقه را به افقه از خود می‌رساند. بنابراین قرب زمانی به پیامبر، موجب قرب در فهم احکام و قدرت بیشتر در استنباط نمی‌شود، و الا باید این موضوع به طبقات بعدی الی یومنا هذا نیز سرایت می‌کرد و حال اینکه چه بسیار افرادی که امروز، بهتر از گذشتگان شریعت را درک می‌کنند. علاوه بر اینکه آنچه موجب فهم بیشتر شریعت می‌شود، قرب معنوی و مؤانست و تفکر در کلمات نورانی حضرت رسالت و اهل بیت معصومین(ع) است که تاریخ و احادیث نشان می‌دهد عده زیادی از صحابه فاقد آن بودند و در زمان نبی، مشغول تجارت و بعد از نبی، مشغول فتوحات بوده‌اند.

شاید قول صحابه ظن‌آور باشد، اما مطلق ظنون حجیت نیست و تنها ظنونی حجیت است که دلیل شرعی بر اعتبار آنها وجود داشته باشد، در حالی که چنین دلیل شرعی معتبری، در مورد حجیت اقوال صحابه وجود ندارد و بنا بر اصول اولیه جایز نیست که مجتهد با امکان اجتهاد، دست از اجتهاد خود بکشد و به تقلید از قول غیر معصوم عدول کند.

بنابراین ادله لیبی قائلان به حجیت اقوال صحابه، غیرکافی بلکه باطل است و توان اثبات مدعای آنان را ندارد، لذا نمی‌توان بر اساس این ادله، حجیت مذاهب فقهی و اجتهادات صحابه را ثابت کرد و آنها را مستند فتوا قرار داد.

کتابنامه

۱. آمدی، علی بن محمد (۱۴۰۶ ق). *الاحکام فی الاصول الاحکام*، چ دوم، بیروت: دارالکتب العربی.
۲. ابن اثیر، ابوالحسن علی بن محمد شیبانی (بی تا). *اسد الغابه فی معرفه الصحابه*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن اثیر، علی بن محمد شیبانی (۱۴۰۲ ق). *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر.
۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵ ق). *الإصابه فی تمییز الصحابه*، چ اول، بیروت: دارالمکتب العلمیه.
۵. ابن حزم اندلسی، ابومحمد علی بن احمد (بی تا). *المحلی*، بیروت: دارالفکر.
۶. ابن سعد زهری، محمد بن سعد (۱۴۱۸ ق). *طبقات الکبری*، چ دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. ابن عبدالبر قرطبی (۲۰۰۰). *الاستذکار*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. ابن قیّم جوزیه، محمد بن ابی بکر الدمشقی (۱۹۷۳). *اعلام الموقعین عن رب العالمین*، بیروت: دارالجمیل.
۹. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (۱۴۱۸ ق). *حلیة الاولیاء*، چ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. امین العاملی، سید محسن (بی تا). *اعیان الشیعه، تحقیق حسن الامین*، چ پنجم، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۱. انصاری، عبدالعلی محمد بن نظام الدین (۱۴۲۳ ق / ۲۰۰۲). *فواتح الرحموت*، شرح مسلم الثبوت تألیف محب الله بن عبدالشکور، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل جعفی (۱۴۰۷ ق). *صحیح بخاری*، بیروت: دار ابن کثیر.
۱۳. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۱ ق). *شرح المقاصد فی علم الکلام*، چ اول، پاکستان: دارالمعارف النعمانیه.

۱۴. الجار، امل بنت عباس بن عبدالغنی (۱۴۲۵ ق). *اجتهاد الرسول و صحابته الكرام*، چ اول، جده: دارالمحمدی.
۱۵. جمعه، علی (۱۴۲۵ ق / ۲۰۰۴). *قول الصحابی عند الاصولیین*، چ اول، قاهره: دارالرساله.
۱۶. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ ق). *مستدرک الصحیحین*، چ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۷. حکیم، سید محمد تقی (بی تا). *الاصول العامه للفقہ المقارن*، بی جا: دارالاندلس للطباعه و النشر.
۱۸. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ ق). *تاریخ بغداد*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۹. ربانی موسویان، سید علی (۱۳۹۹). *تقد مستندات روایی حجیت اجتهادات صحابه*، پژوهش‌های قرآن و حدیث، دوره ۵۳، شماره ۱، بهار و تابستان: ۵۱ - ۷۲.
۲۰. زحیلی، وهبه (۱۴۰۶ ق). *اصول الفقه الاسلامی*، چ اول، دمشق: دارالفکر.
۲۱. سرخسی، ابی سهل محمد بن احمد حنفی (۱۴۲۵ ق). *اصول السرخسی*، بی جا: دارالفکر.
۲۲. سلطان صلاح‌الدین عبدالحلم (۲۰۰۴ / ۱۴۲۵ ق). *حجیه الادله الاجتهادیه الفرعیه*، چ اول: نشر سلطان (SULTAN publishing co.INC.USA)، ایالات متحده آمریکا.
۲۳. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۱۷ ق). *تدریب الروای*، تحقیق ابوقتیبه نظر محمد الفاریابی، چ سوم، ریاض: مکتبه الکوثر.
۲۴. شیبانی، احمد بن حنبل (۱۴۱۵ ق). *مسند احمد*، چ سوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۵. طبری، محمد بن جریر (بی تا). *تاریخ طبری*، قم: منشورات کتابفروشی ارومیه.
۲۶. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق). *المستصفی فی علم الاصول*، چ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۷. فیروزآبادی، سید مرتضی حسینی (۱۴۰۲ / ۱۹۸۲). *فضائل الخمسه من الصحاح الستة*، چ چهارم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۲۸. متقی هندی، علی بن حسام (۱۴۱۹ ق). *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، چ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۹. میلانی، سید علی حسینی (۱۳۸۹). *حقیقت صحابه*، چ اول، قم: مرکز حقایق اسلامی.
۳۰. نجمی، محمد صادق (۱۳۸۹). *سیری در صحیحین*، چ چهارم، قم: بوستان کتاب.
۳۱. یعقوبی، احمد بن محمد بن واضح (۱۹۶۰). *تاریخ یعقوبی*، بیروت: بی‌نا.
۳۲. یعقوبی، احمد بن محمد بن واضح (۱۳۷۱). *تاریخ یعقوبی*، ترجمه: محمد ابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

References

1. Abu Naeem Isfahani. (1418 AH) Ahmad Ibn Abdullah, *Haliya al-Awliya*, first edition, Dar al-Kitab al-Almiya, Beirut. (in Arabic)
2. Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad, (1413 AH) *Al-Mustasfi Fi Alam Al-Osul*, first edition, Dar al-Kitab al-Almiya, Beirut. (in Arabic)
3. Al-Jar, Amal bint Abbas ibn Abd al-Ghani, (1425 AH) *Ijtihad of the Prophet and his Companions*, first edition, Dar al-Muhammadi, Jeddah. (in Arabic)
4. Amadi, Ali ibn Muhammad, (1406 AH) *Al-Ahkam Fi Al-Osul Al-Ahkam*, second edition, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut. (in Arabic)
5. Amin Al-Ameli, Seyyed Mohsen, n.d, *Ayan al-Shi'a*, Tahqiq Hassan al-Amin, fifth edition, Dar al-Ta'rif for publications, Beirut. (in Arabic)
6. Ansari, Abd al-Ali Muhammad ibn Nizamuddin, (423 AH/ 2002 AD) *Fawtah al-Rahmut*, Sharh Muslim al-Thabut, authored by Mohibullah ibn Abd al-Shukur, Dar al-Kitab al-Almiya, Beirut. (in Arabic)
7. Bukhari Muhammad ibn Ismail Ja'fi, (1407 AH) *Sahih Bukhari*, Dar Ibn Kathir, Beirut. (in Arabic)
8. Firoozabadi, Seyyed Morteza Hosseini, (402 AH/ 1982 AD) *The Fifty-Five Virtues of the Righteous*, Sixth Edition, Scientific Press Institute, Beirut. (in Arabic)
9. Friday, Ali, (1425 AH/ 2004 AD) *The Companions of the Companions*, first edition, Dar al-Risalah, Cairo. (in Arabic)
10. Hakim Neyshabouri, Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah, (1411 AH) *Mustadrak al-Sahihin*, first edition, Dar al-Kitab al-Almiyah, Beirut. (in Arabic)
11. Hakim, Seyyed Mohammad Taqi, Bi Ta n.d, *General Principles for Comparative Jurisprudence*, Dar Al-Andalus for Printing and Publishing, Bi Ja. (in Arabic)
12. Ibn Abd al-Barr al-Qurtubi, (2000) *Al-Istiqkar*, Dar al-Kitab al-Almiyah, Beirut. (in Arabic)

13. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad ibn Abi Bakr al-Damashqi, (1973) *Announcement of the Situations of the Lord of the Worlds*, Dar al-Jail. (in Arabic)
14. Ibn Athir, Abu Al-Hassan Ali Ibn Muhammad Sheibani, n.d, *Asad Al-Ghabeah Fi Maarefa Al-Sahaba*, Dar Al-Kitab Al-Almiyeh, Beirut. (in Arabic)
15. Ibn Athir, Ali Ibn Muhammad Sheibani, (1402 AH) *Al-Kamil Fi Al-Tarikh*, Dar Sader, Beirut. (in Arabic)
16. Ibn Hajar Asqalani, Ahmad Ibn Ali, (1415 AH) *Al-Isaba Fi Tamiz Al-Sahaba*, first edition, Dar Al-Muktab Al-Almiyeh, Beirut. (in Arabic).
17. Ibn Hazm Al-Andalus, Abu Muhammad Ali Ibn Ahmad, n.d, Al-Mahli, Dar al-Fikr, Beirut. (in Arabic)
18. Ibn Sa'd Zuhri, Muhammad ibn Sa'd, (1418 AH) *Tabqat al-Kubra*, second edition, Dar al-Kitab al-Almiya, Beirut. (in Arabic)
19. Khatib Baghdadi, Ahmad Ibn Ali, (1417 AH) *History of Baghdad*, Dar al-Kitab al-Almiyeh, Beirut. (in Arabic)
20. Milani, Seyyed Ali Hosseini, (2010) *Haghighat Sahaba*, first edition, Islamic Truth Center, Qom. (in persain)
21. Mottaqi Hindi, Ali Ibn Hussam, (1419 AH) *The Treasure of the Workers in the Sunnah of the Words and Activities*, first edition, Dar al-Kitab al-Alamiya, Beirut. (in Arabic)
22. Najmi, Mohammad Sadegh. (2010) *Seyri dar sahihin*, Fourth Edition, Book Park, Qom. (in persain)
23. Rabbani Mousavian, Seyyed Ali, (1399 AH) *Critique of the narrative documents of the authority of the ijtihaad of the Companions*, Quran and Hadith Research, Volume 53, Number 1, Spring and Summer, pp: 51-72. (in persain)
24. Sarkhsi, Abi Sahl Muhammad bin Ahmad Hanafi, (1425 AH) *Usul al-Sarkhsi*, Dar al-Fikr. (in Arabic)
25. Sheibani, Ahmad Ibn Hanbal, (1415 AH) *Musnad Ahmad*, third edition, Darahiyah Al-Tarath Al-Arabi, Beirut. (in Arabic)
26. Siouti, Abdul Rahman Ibn Abi Bakr, (1417 AH) *Tadrib al-Rawa'i*, research by Abu Qutaybah Nazar Muhammad al-Faryabi, third edition, Al-Kawthar School, Riyadh (in Arabic).
27. Sultan Salahuddin Abd al-Halim, (2004 AD / 1425 AH) *Hujjat al-Adha al-Ijtihaad al-Ra'i*, first edition, Sultan Publishing (SULTAN publishing co. INC. USA), USA. (in Arabic)
28. Tabari, Mohammad Ibn Jarir, (Bita) n.d *History of Tabari*, Urmia Bookstore Publications, Qom. (in Arabic)
29. Taftazani, Sa'd al-Din, (1401 AH) *Sharh al-Maqassid fi Alam al-Kalam*, first edition, Dar al-Ma'arif al-Nu'maniya, Pakistan. (in Arabic)
30. Ya'qubi, Ahmad ibn Muhammad ibn Wadhiih, (1960) *History of Ya'qubi*, Bina, Beirut. (in Arabic)
31. Yaqubi, Ahmad Ibn Muhammad Ibn Wazih (1371). *Tarikh Yaghoubi*, translated by Mohammad Ibrahim Ayati, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
32. Zahili, Wahba, *Usul al-Fiqh al-Islami*, (1406 AH) first edition, Dar al-Fikr, Damascus. (in Arabic)