

## اجتهاد در اجتهاد

عابدین مؤمنی<sup>۱</sup>

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۱۳)

### چکیده

بررسی تاریخ و جریان اجتهاد در اسلام، دلالت دارد بر اینکه اجتهادات با دو رویکرد انجام گرفته است؛ رویکرد اول اجتهاد برای فهم و تفسیر اسلام بوده است. به دنبال پیدایش اجتهاد، جهت فهم کلام اسلام اجتهاداتی برای اثبات مشروعیت اجتهاد و اقامه دلیل بر شرعی بودن اجتهاد و تعیین ارزش آراء اجتهادی نسبت به این مطلب صورت گرفت که آیا با اجتهاد امکان دستیابی به حق وجود دارد یا خیر؟ هم‌چنین اینکه اجتهاد کردن نسبت به چه مسائلی جایز است؟ و امکان یا عدم امکان علم پیدا کردن به حق بودن رأی اجتهادی پدید آمد که در واقع اجتهاد در اجتهاد بوده است. با اجتهاد در اجتهاد است که دیگر مجتهدین، نسبت به حق یا باطل بودن اجتهادات مجتهدین داوری انجام می‌گیرد. بعضی از اجتهادات مجتهدین به ضلالت توصیف شده و اهل آن اجتهاد به کفر، فسق، اثم و معصیت، ضلالت و گمراهی منتسب گردیده‌اند، در حالی که طبیعت اجتهاد مقتضی وجود آراء اختلافی و متفاوت می‌باشد و احتمال درست و حق بودن رأی اجتهادی مجتهدی که به اوصاف منفی منتسب شده است، منتفی نیست و همین عدم التزام به حق ارائه نظر مخالف و پدید آمدن اجتهاد متفاوت موجب پیدایش افراط‌گرایی در فهم درست اجتهادات مجتهدین اولیه و اسلام تلقی کردن آن گردید. راه دفع افراط‌گرایی نیز التزام به اجتهاد یعنی حق داشتن نظریه مخالف در جامعه اسلامی است.

**کلیدواژه‌ها:** اجتهاد، حق، مشروعیت، افراط‌گرایی، تکفیر، نفسیق.

## طرح مسئله

«اجتهاد» به عنوان مهمترین جریان تاریخ اسلام، عهده دار عملیات درک و فهم، تفسیر و تبیین اسلام و نیز عهده دار قضاوت کردن در مورد فهمها و اجتهادات از اسلام می باشد. اهل اجتهاد نه تنها شناخت کامل و جامع اسلام را در دستور کار قرار دادند و به فهم امور اعتقادی و احکام شرعی و عملی پرداختند، بلکه نسبت به اجتهاداتی که در حوزه امور اعتقادی، حقوقی، سیاسی و فرهنگی (یعنی احکام شرعی و عملی) انجام گرفته هم اجتهاد کرده اند. یعنی محدوده اجتهاد، منحصر به فهم و تفسیر اسلام نبوده است و هر مجتهدی علاوه بر رسالت و مسئولیت درک و فهم جامع از اسلام، وارد ماهیت خود اجتهاد هم می شد و ماهیت خود اجتهاد را تبیین و برای آن حد و مرز مشخص می کرد. سپس بر اساس اجتهاد خودش برای اجتهاد خط قرمز معین و بعضی اجتهادات را خروج از مرزهای مجاز و فراتر رفتن از خط قرمز توصیف می کرد؛ بعضی عملیات فهم اسلام را هم اصلاً اجتهاد نمی دانست، بلکه آن عملیات را بازی با اسلام می شمرد (ر.ک: شاطبی، ۱۴۲۵ق، ۸۲۴) و تبعیت از شهوات و هوای نفس به حساب می آورند که از مدعیان علم و اجتهاد و متجاسرین بر فتوا انجام می گیرد (ر.ک: همان ۸۰۹-۸۰۸ و ۸۳۳-۸۳۲؛ حلی، ۱۴۲۹ق، ۲۰۲/۵؛ حنفی، ۲۰۰۵م، ۵۲۲/۲)، لذا بعضی از اجتهادات را معتبر نمی دانند و اجتهادات را از حیث اعتبار به معتبر و غیرمعتبر تقسیم می نمایند (ر.ک: شاطبی، ۱۴۲۵ق، ۸۲۱؛ حنفی، ۲۰۰۵م، ۵۲۲/۲). بعضی از مجتهدین را در خطاهای اجتهاد معذور (ر.ک: دمیاطی، ۱۴۲۹ق، ۴۴/۱) و بعضی دیگر را در اجتهادات و خطاها غیرمعذور می دانند (همانجا)؛ بعضی از مجتهدین را نیز در اجتهادات تکفیر (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۳۴ق، ۳۸۹؛ افندی و دیگران، ۲۰۱۲م، ۶۱۵) کرده اند، چنان که ابوحنیفه به جهنم بن صفوان (متوفای ۱۲۸) گفته است: «ای کافر! از نزد من برو بیرون» (بزدوی، ۱۴۳۶ق، ۹۰). شافعی نیز در مسئله رویت خدا، مخلوق بودن قرآن و خارج شدن موحدین از جهنم گفته است: اگر مجتهد در این مسائل مرتکب خطا شود، کافر است (ر.ک: انصاری، ۱۴۲۳ق، ۳۷۶/۲؛ شوکانی، ۱۴۲۴ق، ۲۲۸-۲۲۷)، هم چنین در مورد معصیت کار بودن مجتهدینی که از نظر بعضی مجتهدین دیگر خطاکار هستند، بحث به میان آورده و حکم به تلازم میان خطا و معصیت کرده و مجتهدین خطاکار را آثم و معصیت کار دانسته است (ر.ک: غزالی، ۱۳۲۳ق، ۳۵۷/۲).

انصاری، ۱۴۲۳ق، ۳۷۶/۲؛ شوکانی، ۱۴۲۴ق، ۲۲۸/۲؛ ابن مرتضی، ۱۴۳۰ق، ۷۱۴؛ صالح باجو، ۱۴۲۶ق، ۷۹۵).

سؤالی که در این مقام باید مطرح شود این است که آیا اهل اسلام حق اجتهاد کردن در اجتهاد یکدیگر را دارند؟ آیا حق حکم کردن به بطلان اجتهاد دیگر مجتهدین و نسبت دادن آنها به کفر، فسق، ضلالت و گمراهی، مضلّ و گمراه‌کننده و معصیت‌کار بودن را دارند؟ آیا راهی برای کشف درستی و حق بودن اجتهادات وجود دارد؟ آیا اصولی که برای استدلال بر تحصیل حکم و دریافت حکم صحیح و حق برگزیده‌اند، حق است؟ آیا برای حق دانستن یک اجتهاد، ملاک و معیار قطعی و مسلم وجود دارد؟ آیا یقین به صحیح بودن نظر اجتهادی یک مجتهد، مجوز حکم به بطلان، کفر، فسق و ضلالت مجتهد دیگر می‌شود؟ آیا امکان علم پیدا کردن به حق بودن آراء اجتهادی وجود دارد؟ بر فرض وجود امکان، آیا قطع و یقین به حق بودن اجتهادات تاکنون رخ داده است؟ آیا برای هر مجتهدی که یقین به حق بودن اجتهاد خودش دارد، حق تکفیر، تفسیق و تضلیل دیگر مجتهدین وجود دارد؟ اگر چنین حقی برای همه مجتهدین وجود داشته باشد و همه به تکفیر، تفسیق و تضلیل یکدیگر بپردازند، امکان داشتن زندگی دینی در جامعه وجود خواهد داشت؟ آیا جدال، تقابل، تنازع و جنگ دینی در جامعه اسلامی با حکمت تشریح دین سازگار است؟ آیا ثمره دین جز جنگ، خون‌ریزی و ویرانی چیز دیگری خواهد بود؟ به نظر می‌رسد ریشه همه جدالها و جنگهای دینداران و اهل ادیان عدم دقت و تأمل در این سؤالات و عدم موضع‌گیری دقیق در برابر این سؤالات است. اگر گرایشهای افراطی و تفریطی در زندگی دینداران و پیروان ادیان و به‌ویژه اهل اسلام در طول تاریخ پیدا شده است، برای دینداران مصیبتها و رنجها آفریده، جامعه دینی را به خاک و خون نشانده و دینداران را گرفتار کرده است، ناشی از نپرداختن به این سؤالات و اجتهاد کردن در اجتهاد دیگران و نسبت دادن یکدیگر به کفر، فسق و ضلالت و امثال آنها بوده و هست و اگر به این سؤالات درست اندیشیده شود، امکان پیدایش زیست مسالمت‌آمیز دینداران با اعتقادات و گرایشهای معتدل در جامعه وجود خواهد داشت؛ لذا ضرورت دارد در این مسئله به دقت تأمل شود و موضع دقیق در پاسخ به این سؤالات ارائه شود. اگر مآخذ و مستندات در این مسائل و مباحث ذکر می‌شود، انگیزه نویسنده معرفی خط افراط‌گرایی یا نسبت دادن فردی به ضلالت نیست و صرفاً نیت این است که مسلمانان در باورها و دیدگاههای خودشان تأملی

نمایند، نه اینکه این مقاله، رنجی را بر دیگر رنجها بیفزاید و بهانه‌ای برای تفسیق و تضلیل دیگران در پیش گیرد. در همه مذاهب این مصیبتها و آراء اجتهادی دردسرافرین وجود دارد. همه باید بیدار شویم و نه من باید کسی را مقصر بدانم و نه دیگران مرا مقصر معرفی نمایند. همه پیروان مذاهب کوتاهی‌های خود را بپذیریم، اهل مذهب خودمان را تبرئه نماییم و دیگران را مقصر نماییم؟ اگر اهل مذهبی خودش و بزرگان مذهب خودش را تبرئه و اهل مذاهب دیگر و بزرگان آن مذاهب را مقصر معرفی نماید، عاقبتش افتادن در همان وادی افراط‌گرایی و رفتن به همان مسیر خطاء پیشینیان خواهد بود.

### اجتهادی بودن مشروعیت اجتهاد

اولین مسئله‌ای که اهل اسلام عموماً باید به آن توجه عمیق داشته باشند، نظری و اجتهادی بودن خود اجتهاد است. یعنی مشروعیت اجتهاد، یک نظریه و یک اندیشه، در نزد متفکرین و علمای اسلام است. مشروعیت اجتهاد از احکام ضروری اسلام نیست و بنابراین اگر کسی مشروعیت خود اجتهاد را انکار نماید، کافر نمی‌شود و انکار مشروعیت یا اعتقاد به مشروعیت اجتهاد در کفر و ایمان تأثیر ندارد؛ نه مسلمانیِ مسلمان را از بین می‌برد و نه به مسلمانیِ مسلمان می‌افزاید. دلیل این ادعا این است که همه معتقدین به مشروعیت اجتهاد، برای اثبات مشروعیت آن، استدلال اقامه کرده‌اند (ر.ک: سرخسی، ۱۴۰۹ق، ۱۶/۷۰) و بدیهی است که استدلال در مسائل نظری و غیرضروری اقامه می‌شود. اگر مشروعیت اجتهاد از دستورات و احکام ضروری اسلام می‌بود، نیاز به احتجاج و استدلال برای اثبات مشروعیت آن وجود نداشت.

جهت اثبات ادعا به بیان و توضیحات ابن‌ادریس شافعی - مؤسس و امام مذهب شافعی که از نخستین سازمان‌دهندگان اجتهاد و پدیدآورنده علم اصول است - توجه دقیق می‌شود. ایشان فرمودند: مجموع آنچه خداوند متعال برای بندگان خودش در کتابش بیان فرمودند، از آن چیزهایی که بندگانش با آن چیزها به اطاعت و پرستش فراخوانده شدند و در حکم او - جل ثناؤه - مقرر گردیده است. به چند صورت می‌باشد؛ از جمله آن صورتهای بیان آن چیزها برای بندگانش به صورت نص و بیان روشن و صریح است، همانند کلیات واجبات که به عهده آفریده‌هایش وجود دارد در اینکه بر آنها نماز، زکات، حج و روزه واجب است و اینکه اعمال زشت و فواحش چه به صورت آشکار و چه به صورت

پنهان (ر.ک: انعام، ۱۵۱؛ اعراف، ۳۳) را حرام فرمودند، تصریح به حرمت زنا (ر.ک: اسراء، ۳۲؛ فرقان، ۶۸)، خمر (ر.ک: بقره، ۲۱۹؛ مائده، ۹۰؛ اعراف، ۳۳)، خوردن مردار، خون، گوشت خوک (ر.ک: بقره، ۱۷۳؛ مائده، ۳؛ نحل، ۱۱۵) کرده است و برای آفریده‌ها چگونگی وضو ساختن (ر.ک: مائده، ۶) را توضیح داده و بیان کرده است و هم‌چنین چیزهای دیگر غیر از موارد مذکور که در کتاب، صریح بیان شده است (شافعی، بی‌تا، ۲۱). از جمله خداوند متعال طلب کردن چیزهایی را با اجتهاد کردن بر آفریده‌های خودش واجب و آنها را در فرمانبرداری و اطاعت خودش به اجتهاد مبتلا فرموده است، آن‌چنان‌که آنها را در فرمان‌برداری و اطاعت از خودش در غیر موارد اجتهادی به چیزهایی که بر آنها واجب کرده است مبتلا فرمود. آن‌گاه امام شافعی مواردی که با استناد به آیات الهی، فرمان‌برداری و اطاعت از حضرت حق منوط به اجتهاد شده است را در بندهای ۶۰ تا ۶۸ بیان کرده‌اند (ر.ک: همان، ۲۴-۲۲) که در همه این بندها، آیاتی را ذکر کرده که عمل به دستورات مذکور در آن آیات به نظر ایشان منوط به اجتهاد است و همه آنها به‌گونه‌ای تأویلی است و تصریح یا اشاره به اجتهاد در آن آیات نشده است. او هم‌چنین برای مشروعیت اجتهاد، استدلال اقامه کرده است، چنان‌که پرسشی بدین ترتیب طرح می‌کند که: آیا حدیثی را به یاد دارید که در مورد مشروعیت اجتهاد باشد؟ سپس خود پاسخ داده است: بله و با ذکر سند روایت که به عمرو بن عاص می‌رسد، گفته است که او از رسول خدا ﷺ شنیدند که فرمود: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ، فَلَهُ أَجْرٌ» (همان، ۴۹۲؛ ر.ک: بخاری، بی‌تا، باب اجر الحاکم اذا اجتهد حدیث ۷۳۵۲، مسلم، بی‌تا، باب بیان اجر الحاکم حدیث ۴۵۸۴). حالا هم دانشمندان فقه و اصول برای اثبات مشروعیت اجتهاد استدلال اقامه می‌نمایند، چنان‌که عبدالحمید عشاق مباحثی راجع به «حکم اجتهاد» منعقد کرده و گفته‌اند: «ذهب جمهور الأمة إلی جواز الإجتهد و مشروعیتة، لمن كان له أهلية علميته لذلك» (عشاق، ۱۴۳۶ق، ۶۸۴). و بر اساس آیه ۲۳۳ سوره بقره که خداوند متعال فرموده: نفقه همسر به صورت معروف پرداخته می‌شود، گفته است: به علت آنکه «معروف» اندازه و مقدار مشخص ندارد با «اجتهاد» مقدار آن مشخص می‌شود، و در همین آیه فرمودند: جدا کردن و گرفتن طفل زیر دو سال از شیر، با مشورت و رضایت والدین بلامانع است. هم‌چنین گفته است: چیزی که با آن رضایت حاصل شود، مشخص نیست بر اساس چیزی که «ظن» و گمان بر اداء

حق و تحصیل رضایت با آنها غلبه پیدا می‌کند، تحصیل رضایت می‌شود که همان اجتهاد است، زیرا چیزی که از امور توقیفی است، یا اتفاق و «اجماع» در مورد آن وجود دارد، دلیل در مورد آن هست، مشورت کردن درباره‌اش معنا ندارد. مشورت کردن منحصرأ در جایی است که بر اساس ظن غالب رأی به دست می‌آید (ر.ک: جصاص، ۱۴۱۴ق، ۲۵/۴-۲۴). هم‌چنین در آیات ۲۲۹ بقره: «فَإِنْ خِفْتُمْ» که حکم را منوط به «خوف» کرده است و ۱۵۹ آل عمران: «وَشَاوِرْهُمْ» که حکم را به مشورت حواله داده است و ۹۵ مائده: «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ» که مماثل بودن کفاره را به حکم دو شاهد وا گذاشته، ظن راجح و اجتهاد کارساز است و در آیات ۷۸ و ۷۹ سوره انبیاء که تعارض حکم دو پیامبر ﷺ را بیان کرده، قطعاً آن تعارض در احکام و حیانی نبوده است؛ پس از همه این آیات مشروعیت اجتهاد کسب می‌شود (ر.ک: ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ۴۱/۳۳).

حدیثی که دلالت آن بر مشروعیت اجتهاد، بسیار آشکار است، فرمایش سابق الذکر پیامبر ﷺ است که فرمودند: «إذا حکم الحکم... (عشاق، ۱۴۳۶ق، ۶۸۶-۶۸۵؛ ر.ک: ابن-کثیر، ۱۴۳۲ق، ۳/۴۲۹). مصطفی صالح باجو از مذهب إباضیه نیز با آیاتی دیگر و حدیث مذکور از پیامبر ﷺ ادعای مشروعیت، اجتهاد کرده و آن آیات و حدیث را دلیل مشروعیت شمرده‌اند (ر.ک: صالح باجو، ۱۴۲۶ق، ۷۸۰-۷۷۸). در این مقام درصدد اثبات مشروعیت اجتهاد نیستیم، ادله‌ای که ادعا شده دلالت بر مشروعیت اجتهاد دارند در مورد دلالت آنها نظری نداریم و فقط این ادعا را داریم که با اجتهاد، مشروعیت اجتهاد را ادعا می‌کنند و برای اثبات مشروعیت، استدلال اقامه می‌نمایند، چنان‌که با استناد به جصاص ذکر گردید در امور توقیفی و ضروری، اقامه استدلال، جایگاهی در شریعت ندارد و همین‌که نخستینیان تا فرزندگان معاصر برای اثبات مشروعیت اجتهاد، دلیل ارائه می‌دهند و اینکه ارائه دلیل به مذهب خاصی اختصاص ندارد، بلکه همه مذاهب فقهی و کلامی مشروعیت اجتهاد را با دلیل می‌پذیرند، بهترین دلیل بر اجتهادی بودن آن است. جهت اطلاع از دیدگاه مذاهب اسلامی به کتابهای ۱. کتاب المعتمد فی اصول الفقه، ابوالحسین بصری معتزلی؛ ۲. المستصفی، غزالی اشعری و شافعی؛ ۳. فواتح الرحموت، عبدالشکور انصاری ماتریدی و حنفی؛ ۴. منهاج الوصول، ابن یحیی زیدی و معتزلی؛ ۵. عقائد نسفیه و شرح آن، تفتازانی ماتریدی و شافعی؛ ۶. التجدید الاصولی، مالکی و اشعری؛ ۷. ارشاد الفحول، شوکانی بدون مذهب و سلفی؛ ۸. هدایه المسترشدین، امامیه و امثال این کتابها مراجعه

شود. در باب قیاس یا باب اجتهاد راجع به مشروعیت اجتهاد استدلال شده و به حدیث معاذ بن جبل (ر.ک: ابوداود، بی تا، ۱۹/۴-۱۸ حدیث ۳۵۹۲ و ۳۵۹۳؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ۲۳۰/۵، ۲۳۶، ۲۴۲) در مشروعیت اجتهاد استناد کرده‌اند. اگر مشروعیت اجتهاد و حیانی یا توقیفی می‌بود، قطعاً دلیلی نداشت که همه مذاهب اسلامی برای مشروعیت آن استدلال نمایند. از طرفی بعضی از بزرگان علم و صاحب نظر و ادعا، مشروعیت اجتهاد را در طول تاریخ اسلام منکر می‌شدند (ر.ک: الفوائد المدنیه؛ الفوائد الطوسیة؛ الوافی؛ وسایل الشیعه). اگر برای مشروعیت اجتهاد منکری نمی‌بود و همه علما از عهد نخست به مشروعیت آن معتقد بودند و اجماع امت اسلامی بر مشروعیت آن محقق و ثابت بوده است، چه ضرورتی بر این همه وقت‌گذرانی و وقت‌کشی وجود داشته است که مشروعیت آن را اثبات نمایند؟ برای چه کسی؟ وقتی که همه مشروعیت اجتهاد را قبول دارند، دلیلی بر بحث کردن و اقامه استدلال نمودن نیست. بنابراین اگر مسلمانی با استدلال قانع شد، مشروعیت اجتهاد را پذیرفت و اعتقاد به مشروعیت اجتهاد پیدا کرد، فهم اجتهادی از دین خواهد داشت؛ اگر قانع نشد و مشروعیت آن را قبول نکرد هم از دین و مسلمانی خارج نیست.

### ارزش آراء اجتهادی

اهل اجتهاد همان‌گونه که با اجتهاد، مشروعیت اجتهاد را ادعا کرده‌اند، بر اساس اجتهاد راجع به آراء اجتهادی ارزش‌گذاری و اعتبارسنجی کرده‌اند؛ به این معنا که آیا آراء اجتهادی صحیح و حق هستند؟ یا باطل و نادرست؟ یا آنکه بعضی حق و بعضی دیگر باطل هستند؟ منشأ و مبادی پیدایش بحث ارزش‌گذاری و اعتبارسنجی آراء اجتهادی عبارتند از:

۱- رخ دادن اختلافات در آراء اجتهادی: آنچه از شواهد و مستندات آشکار می‌شود، در واقع اجتهاد نظریه‌ای بود که به اختلافات مشروعیت داده است. چنان‌که از ابن عمر نقل شده که پیامبر ﷺ بعد از اتمام جنگ احزاب فرمودند: «هیچ کس نماز عصر را به‌جا نمی‌آورد، مگر در بنی قریظه؛ صحابه نسبت به دستور پیامبر ﷺ با همدیگر اختلاف پیدا کردند و عده‌ای آن دستور را سرعت در رفتن به بنی قریظه تفسیر کردند و نماز را در مسیر به‌جا آوردند و عده‌ای هم تبعیت از دستور را بر خودشان فرض دانستند (ر.ک: بخاری، بی تا، کتاب الجمعة ۱۶۸/۱-۱۶۹ حدیث ۸۹۴، کتاب المغازی ۳/۳ حدیث ۳۸۱۰؛

دردور، ۱۴۳۱ق، ۱۰/۱/۱؛ صالح باجو، ۱۴۲۶ق، ۷۸۰) و نیز اختلاف دو نفر از اصحاب پیامبر ﷺ که در سفر به علت فقدان آب با تیمم نماز خواندند و در باقی مانده وقت نماز دسترسی به آب پیدا شد و یکی از آنها با وضو نماز را اعاده کرد و دیگری بر نماز سابق باقی ماند؛ که پیامبر ﷺ به اولی فرمودند: «أصبت السنه و لك الأجر مرتین» و به دومی فرمودند: «أجزأتك صلاتك» (ر.ک: دردور، ۱۴۳۱ق، ۱۰۰). هم چنین اختلافاتی که در عصر صحابه رخ داد همانند اختلاف مهاجرین و انصار در سقیفه (ر.ک: صلابی، ۱۴۲۸ق، ۱۰۶/۳؛ بلعمی، ۱۳۸۰ش، ۳۳۲-۳۴۵/۳) و اختلافات ابوبکر و عمر در مورد مرتد شدن کسی که منکر وجوب پرداخت زکات نیست و اما از پرداخت آن امتناع می کند (ر.ک: ابن-رشد، ۱۴۳۱ق، ۲۳۵/۲، صلابی، ۱۴۲۸ق، ۱۸۰/۳) که فهرست کردن همه آنها ضرورتی ندارد و اشاره کافی است. همه این اختلافها به اختلاف اجتهادی تفسیر شده است، چنانکه نسفی و تفتازانی گفته اند: «و ما وقع بینهم من المنازعات و المحاربات فله محامل، أقل تلك المحامل وقوع الخطاء فی الاجتهاد» (ر.ک: افندی و دیگران، ۲۰۱۲م، ۶۰)؛ که البته چاپ پاکستان از این کتاب جمله «اقل... الاجتهاد» را ندارد ولی شرح عقد الفرائد در ذیل همین تأویل را ذکر کرده است (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۳۴ق، ۶).

حتی نزاع میان معاویه و علی ﷺ، نوعی اختلاف اجتهادی تفسیر شده است (ر.ک: غزالی، ۱۴۰۶ق، ۱۳۷/۱؛ تفتازانی، ۱۴۳۴ق، ۳۵۱؛ افندی و دیگران، ۲۰۱۲م، ۵۸۲؛ آلانی، بی تا، ۲۶۸/۲، صلابی، ۱۴۲۸ق، ۱۴۷/۸). از طرف دیگر اجتهاد، بدون اختلاف، واقع نمی شود و تاکنون اجتهاد، بدون اختلاف، واقع نشده است و هر اندازه که دامنه اجتهاد، توسعه پیدا می کند، بر دامنه اختلافها افزوده می شود؛ کأن اجتهاد و اختلاف ملازم یکدیگرند و گویی بدون اختلاف، اجتهادی واقع نمی شود. اجتهاد هم با اختلاف رخ می دهد. به همین جهت ائمه فقه و اجتهاد به طرح یک مسئله اجتهادی دیگر پرداخته اند و آن اینکه: «اجتهاد» نسبت به چیزی جایز است که اختلاف در مورد آن جایز باشد. اگر چیزی باشد که اختلاف در آن جایز نباشد، اجتهاد هم در آن جایز نیست. اما اختلاف در چه چیزی جایز است و در چه چیزی جایز نیست؟ با اجتهاد به سؤال پاسخ داده شد. چنانکه غزالی در پاسخ به سؤال مذکور گفته اند: امور نظری بر دو قسم است: قطعی و ظنی. قطعی بر سه قسم است: کلامی، اصولی و فقهی. اختلاف را در مسائل نظری قطعی به نحو کلی نفی کرده و اظهار داشته اند که در مسائل قطعی یک نظر حق است و مسائل نظری

ظنی را بخش غیرقطعی فقه دانسته‌اند که اختلاف و اجتهاد را در آن جایز است (ر.ک: غزالی، ۱۳۳۲ق، ۳۵۸/۲-۳۵۷؛ انصاری، ۱۴۲۳ق، ۳۷۶/۲ و ۳۸۰؛ ابن مرتضی، ۱۴۳۰ق، ۷۱۱-۷۱۲؛ شوکانی، ۱۴۲۴ق، ۲۲۷/۲ و ۲۳۱؛ صالح باجو، ۱۴۲۶ق، ۷۹۸-۷۹۵). اگر در مسائل نظری قطعی دو مجتهد به نحو متناقض قطع پیدا کرده‌اند، یعنی هر یک به یکی از طرفهای تقیض قطع پیدا کرده است، آیا تعیین اهل حق و اهل ضلالت امکان دارد؟ اگر اجتهاد در این‌گونه مسائل جایز نیست و اکثریت مسلمانان قطع مشخص اهل ضلالت و گمراهی را ترجیح دادند، آن‌گاه حکم چیست؟ بر چه اساس می‌شود قطع به حق بودن قطعی پیدا کرد؟ آیا جز با اجتهاد ممکن است؟

۲- علت منع اختلاف و اجتهاد در قطعیات را محب‌الله بن عبدالشکور صورت وقوع پیدا کردن اجتماع نقیضین دانسته است (ر.ک: انصاری، ۱۴۲۳ق، ۳۷۶/۲). یعنی اگر حکم به حق بودن اجتهاد در هر مجتهدی داده شود و اجتهاد دو اختلاف در امور قطعی همانند حدوث و قدیم جهان مجاز باشد، منجر به وقوع اجتماع نقیضین می‌شود، به اینکه هم حدوث جهان مطابق با واقع باشد و هم قدیم بودن جهان مطابق با واقع باشد. دلیلی که برای منع اجتهاد در قطعیات و حق بودن یکی از آراء اجتهادی در قطعیات ذکر گردید عیناً در امور ظنی فقهی مطرح گردید. ابو عبدالله محمد بن احمد انصاری قرطبی گفته‌اند: اگر همه آراء اجتهادی مجتهدین در مسائل ظنی فقهی حق باشد لازم می‌آید یک چیز «هم حلال باشد و هم حرام» یا آنکه یک چیز «هم واجب باشد و هم حرام» و یا اینکه یک چیز «هم واجب باشد و هم مستحب» (قرطبی، بی‌تا، ۳۱۱/۱۱). بنابراین اگر دلیل عدم جواز اختلاف در امور قطعی وقوع اجتماع نقیضین باشد چه فرقی میان مسائل کلامی، اصولی، فقهی قطعی و فقهی ظنی وجود دارد؟ غزالی برای رفع این مشکل بر اساس یک نظریه اجتهادی اظهار داشته‌اند که مسائل کلامی، اصولی و فقهی قطعی از جهت آنکه «حق معین» وجود دارد، اجتهادی که در آن امور صورت می‌گیرد یا مطابق با واقع و حق معین است و یا مخالف با آن حق معین و غیرمطابق با واقع؛ که اگر مطابق با واقع نباشد، ضلالت است و اگر مطابق با واقع باشد، نظریه و رأی حق است و اما در امور ظنی فقهی «فلیس فیها عندنا حق معین و لا إثم علی المجتهد اذا تمّ اجتهاده و کان من اهله» (غزالی، ۱۳۳۲ق، ۳۵۸/۲)؛ یعنی نظر ما (که ظاهراً منظور ایشان از «عندنا» اشاعره می‌باشد) این است که پیش از اجتهاد مجتهد، خداوند متعال برای آن مسئله و فعل، حکمی قرار نداده

است و هر مجتهد هر حکمی که می‌دهد، همان حکم «حق» و حکم مطابق با واقع است. مثلاً اگر مجتهدی فتوا داده است که «عسل» نجس است، حکم خداوند متعال نجس بودن عسل خواهد بود و اگر مجتهد دیگری فتوا داده است که عسل پاک‌کننده است، برای آن مجتهد، حکم مطابق با واقع و حق پاک‌کننده بودن عسل می‌باشد. اختلاف نظر در این مسائل ممنوع نیست و فقط باید اختلاف نظر از مجتهد باشد. هم‌چنین اینکه گفته‌اند: «عندنا»، معلوم می‌شود که این دیدگاه یک نظریه اجتهادی است و ممکن است اجتهادات دیگری هم در این مسئله وجود داشته باشد. چنان‌که سعدالدین تفتازانی گفته‌اند: بحث است در اینکه آیا آراء اجتهادی متناقض و متضاد دارند و آیا اهل اجتهاد در آراء اجتهادی خود مرتکب خطا می‌شوند یا آنکه همه آنها در آراء اجتهادی بر حق هستند؟ اساس این بحث مبتنی بر اختلاف اجتهادی است و اینکه آیا خداوند متعال برای هر حادثه و رخدادی حکمی معین و مشخصی دارد؟ یا آنکه در مسائل اجتهادی حکم خداوند متعال آن چیزی است که رأی مجتهد به آن منجر شده است؟

تفتازانی در بیان نظریه خودش که آن را نظریه محققانه دانسته، گفته است تصور مسئله به این است که آیا در مسئله اجتهادی یا پیش از اجتهاد مجتهد، خداوند متعال حکم معینی در آن دارد یا ندارد؟ و اگر پیش از اجتهاد مجتهد، حکم معینی است، آیا خداوند متعال برای آن حکم معین، دلیلی دارد یا خیر؟ اگر دلیل وجود دارد هم آن دلیل یا قطعی است و یا ظنی. به هر یک از صورتهای تصور شده گروهی اعتقاد پیدا کرده‌اند. نظری که اختیار کرده‌ایم این است که حکم معین در مسائل اجتهادی و دلیل ظنی بر آن وجود دارد. اگر مجتهد آن حکم را بر اساس دلیل ظنی به دست آورد نظر او حق و صواب است و اگر حکم را به دست نیاورد، مرتکب خطا شده است (تفتازانی، ۱۴۳۴ق، ۴۰۰-۳۹۹؛ افندی و دیگران، ۲۰۱۲م، ۶۲۵-۶۲۴). محمد علی در عقد الفرائد گفته‌اند: بیشتر معتزلیان عقیده دارند که خداوند متعال برای رخدادهای پیش از اجتهاد مجتهد حکم معینی قرار نداده است، بنابراین حق متعدد است. گروهی از فقها و متکلمین عقیده دارند که خداوند متعال حکم معین قرار داده و اما دلیلی بر آن قرار نداده است. به دست آوردن حکم مطابق با واقع و حق، تصادفی است، همانند پیدا کردن تصادفی گنج و مجتهد خطاکار از باب تحمل رنج و مرارت مأجور است. گروهی دیگر از متکلمین عقیده دارند که خداوند متعال برای رخدادهای حکم معین دارد و بر آن دلیل قطعی قرار داده است و اما نسبت به مجتهد خطاکار

که آیا بابت خطا عذاب می‌شود یا نه، اختلاف دارند. نظر چهارم هم همان نظر تفتازانی است که رأی و مذهب محققین توصیف شده است (تفتازانی، ۱۴۳۴ق، ۴۰۰). در قرن پنجم ابوالحسین محمد بن علی بصری معتزلی (د ۴۳۶ق) در مورد انطباق آراء اجتهادی با واقع و صحیح درآمدن اجتهاد یا عدم انطباق آراء اجتهادی با واقع و خطا بودن ادراک اجتهادی، دیدگاه مجتهدین و صاحب‌نظران را به شرح زیر بیان کرده‌اند:

### ۱. حق بودن آراء اجتهادی در فروع دین

ابوالهذیل، ابوعلی جبائی و ابوهاشم که معتزلی بوده‌اند، عقیده داشتند هر مجتهدی در موضوعات فقهی و فروع دین نظری ابراز می‌کند، نظرش صحیح و درست است و فتوایی که می‌دهد، حکمی که می‌کند در صورتی که فتوا و حکم از طریق اجتهاد به‌دست آمده باشد و اجتهاد مجتهد منجر به آن فتوا و حکم شده باشد، آن فتوا و حکم صحیح و حق است.

این دیدگاه از ابوحنیفه نیز نقل گردیده است (ر.ک: بزدوی، ۱۴۳۶ق، ۶۱۶؛ سرخسی، ۱۴۰۹ق، ۶۹/۱۶) و بعضی از یاران شافعی همین نظر را دیدگاه شافعی دانسته و این نظر را از او نقل کرده‌اند. از بعضی از عبارتهای شافعی همین نظریه و دیدگاه فهمیده می‌شود و این دیدگاه از آن عبارتها ظاهر است، زیرا شافعی گفته‌اند: هر مجتهدی به آنچه اجتهاد او به آن منجر گردید، مکلف است (ر.ک: شافعی، بی‌تا، ۴۹۸-۴۹۷ و ۴۸۳).

### ۲. حق بودن یکی از آراء اجتهادی و خطا بودن دیگر آراء

أصم، ابن‌عُلَیَّه و بشر مریسی عقیده داشته‌اند: یکی از مجتهدین در آراء اجتهادی بر حق خواهد بود، بقیه در اجتهاد خودشان بر خطا هستند و در آنچه اجتهاد آنها به آن منجر گردید، نیز بر خطاست. با این نظریه و قبول وجود حکم معین برای رخدادها پیش از اجتهاد مجتهد، این گروه به دو دسته شدند؛ عده‌ای گفته‌اند: برای حق دلیلی وجود دارد که مستدل با آن دلیل، علم پیدا می‌کند که به حق رسیده است و واجب است نسبت به آرائی که مخالف حق است، نقض حکم صورت گرفته و حکم مخالف حق شکسته شود. عده دیگری از این گروه گفته‌اند: برای حق دلیل وجود دارد و مجتهد به ظاهر به حق برخورد و اصابه می‌کند و از حیث باطن انطباق حکم و اجتهاد با واقع معلوم نیست (ر.ک: همان، ۴۹۸).

این نظریه و دیدگاه را عده‌ای از اصحاب شافعی از ایشان نقل کرده‌اند (ر.ک: سبکی، ۱۴۲۴ق، ۳۹۱/۲). از ابوحنیفه نقل کرده‌اند که ایشان گفته‌اند: حق در یکی از آراء اجتهادی وجود دارد (ر.ک: ملاجیون، ۱۴۳۶ق، ۲۹۸/۲؛ بزدوی، ۱۴۳۶ق، ۶۱۶؛ سرخسی، ۱۴۰۹ق، ۶۹/۱۶).

### ۳. حق بودن اجتهاد و خطا بودن آراء اجتهادی

گروهی دیگر را عقیده بر این است: مجتهدینی که آراء آنها با حکم واقعی انطباق پیدا نکرده، آنها در اجتهاد خودشان بر حق هستند و در فتوا و حکم به خطا رفته‌اند. این گروه کسانی هستند که نظریه «اشبه» را ابداع و اختراع کرده‌اند. مفهوم این نظریه این است که: در موضوعی که حکم منصوص و ضروری وجود ندارد، اگر خداوند متعال می‌خواست حکمی جعل نماید، حکمی که مجتهد با اجتهاد به آن رسیده را حکم می‌کرده است (حلی، ۱۴۲۹ق ۲۲/۵)، لذا آنها حکم اجتهادی مجتهد را شبیه‌ترین حکم به آنچه در نزد خداوند متعال وجود دارد قرار داده‌اند و گفته‌اند: مطلوب مجتهدین همین دست‌یابی به حکم «اشبه» می‌باشد. تردیدی نیست در اینکه «حکم اشبه» یک رأی از آراء اهل اجتهاد است و غیر از آن یک رأی، بقیه غیراشبه و خطا می‌باشد و انسان را مکلف به برخورد و اصابه به «اشبه» ندانسته‌اند.

عقیده به نظریه اشبه به محمد بن حسن شیبانی ابوعلی جبائی و ابوحنیفه نسبت داده شد. از شافعی نقل گردید (ر.ک: شافعی، بی‌تا، ۵۰۳) به اینکه در هر مسئله‌ای حکم ظاهری وجود دارد و احاطه داشتن به تمام جوانب آن مسئله که حکم واقعی آن باشد هم وجود دارد. مجتهد مکلف به حکم ظاهری است و مکلف به احاطه داشتن به تمام ابعاد مسئله نیست. هم‌چنین از او نقل گردیده است (ر.ک: همان ۵۰۱؛ غزالی، ۱۳۳۲ق، ۳۷۵/۲) به اینکه در هر حادثه‌ای، خواسته و مطلوب معینی وجود دارد و مجتهد مکلف به برخورد و اصابه به آن مطلوب نشده است. پیروان نظریه «اشبه» همه مجتهدین را در عمل اجتهادی اهل «حق» می‌شناسند و حکم به «مصیب» بودن همه آنها کرده و اظهار داشته‌اند: مجتهدین تکلیف ندارند که آراء آنها با حکم اشبه در نزد حضرت حق، منطبق باشد و آنها را فقط مکلف به اجتهاد کردن و عمل بر طبق اجتهاد دانسته‌اند. هیچ یک از آنها نگفته‌اند که مجتهدین در اجتهاد خودشان بر خطا و در حکم مصیب هستند و کسی که در اجتهاد

خودش مرتکب خطا شد و در اجتهاد تقصیر کرد، حتی اگر از روی اتفاق و تصادف رأی او با واقع منطبق و حق باشد، از جهت آنکه از راه شرعی نرفته، نظریه و اعتقاد او خطاست، زیرا او همانند طبیب بدون تخصص است که اقدام به درمان بیمار کرده است (بصری معتزلی، ۱۴۳۶ق، ۲/۵۱۰-۵۰۸).

عقیده مالک هم این است که تنها یکی از فتاوا و آراء متناقض و متضاد فقها حق است، چنانکه از ایشان راجع به اختلاف صحابه پرسیدند و پاسخ دادند: همه آراء آنها حق نیست؛ هم حق در آراء آنها وجود دارد و هم خطا و باطل. این عقیده از مالک به حد شهرت رسیده است (قرطبی، بی تا، ۳۱۱/۱۱).

بیروان ابوحنیفه به او نسبت داده‌اند که گفت: «کل مجتهد مصیب و الحق عندالله واحد». سرخسی و بزدوی این کلام او را چنین تفسیر کرده‌اند: «ای مصیب فی طریق الاجتهاد ابتداءً و قد یخطئ انتهاءً فیما هو المطلوب بالاجتهاد، و لکنه معذور فی ذلک، لما آتی بما فی وسعه» (سرخسی، ۱۴۰۹ق، ۶۹/۱۶؛ بزدوی، ۱۴۳۶ق، ۶۱۶-۶۱۵؛ ملاجیون، ۱۴۳۶ق، ۲/۳۰۰-۲۹۹). حنفیه و همه مذاهبی که آراء آنها در درست یا باطل بودن آراء اجتهاد یا اجتهاد نظر داده‌اند، برای نظریه خودشان در منابعی که آراء آنها به آن منابع ارجاع گردید، چنین استدلال اقامه کرده‌اند که دلیل بر اجتهادی بودن اعتبارسنجی آراء اجتهادی می‌باشد. ذکر ادله آراء در ارزش‌گذاری و اعتبارسنجی آراء اجتهادی از موضوع بحث ما خارج است.

### امکان علم به حق بودن رأی اجتهادی

آرائی که پیرامون اظهارنظر در مورد «حق» یا «باطل» بودن آراء اجتهادی نقل کرده‌ایم، أمهات آراء مذاهب بوده است. همه آرائی که در این مورد وجود دارد، ارائه نشده است. ذکر همه عقاید و آراء مذاهب در این مورد ضرورتی ندارد، زیرا قصد و منظور از نقل این عقاید و آراء نمایاندن دو چیز بوده است: اول اینکه مذاهب اجتهادی در صحیح یا باطل بودن فتاوی اجتهاد، اختلاف شدید با همدیگر دارند و از آن جهت که این اختلافات متناقض و متضاد هستند، امکان رفع خلاف وجود ندارد. اینکه در هر حادثه‌ای پیش از اجتهاد مجتهد حکم معین وجود دارد یا ندارد دو طرف متناقضین هستند، نه اجتماع تقیضین ممکن است و نه ارتفاع آن ممکن است. چگونه میان آنها رفع اختلاف می‌تواند

صورت گیرد؟ دوم اینکه اختلاف میان حق یا باطل بودن اجتهادات و آراء اجتهادی از فروعات فقهی نیست، بلکه از مسائل نظری عقلی است و در عقلی بودن این مباحث نمی‌شود تردید کرد؛ آیا برای هر حادثه‌ای پیش از اجتهاد مجتهد حکم معین وجود دارد؟ آیا با دلیلی نقلی نفی یا اثبات گردید؟ استدلال غزالی بر نفی وجود حکم معین پیش از اجتهاد مجتهد دلیل بر عقلی بودن این مسئله می‌باشد. ایشان گفته‌اند: برهانی که پرده از روی نبودن حکم معین پیش از اجتهاد برمی‌دارد این است که ما مسائل را به چیزی که در مورد آن نصّ وارد گردید و به چیزی که نصی در مورد آن وارد نشده است تقسیم می‌کنیم؛ آنچه در مورد آن نصی وارد گردید، مثل این است که «نص» چیزی است که از طرف شریعت، قطع به آن شده، ولی آن نص در حق مجتهد، حکم به حساب نمی‌آید، مگر آنکه نص به مجتهد برسد و مجتهد بر آن آگاهی پیدا کرده یا آنکه دلیلی بر آن وجود داشته باشد که با آن دلیل، اطلاع بر آن آسان گردد، به گونه‌ای که اگر مجتهد در یافتن آن کوتاهی نکرد آن را مطلع خواهد شد و بنابراین آن حکم «مطلوب» مجتهد و «طلب» آن حکم بر مجتهد واجب می‌باشد. اگر مجتهد آن حکم را نیابد، مقصر و گناهکار است و اگر به آن حکم راه آسان و قطعی وجود نداشته باشد، چنان‌که در مورد نهی از مخاברה (شافعی، بی‌تا، ۴۴۵؛ ر.ک: بخاری، بی‌تا، حدیث ۲۳۸۱ باب الرجل یكون له ممر، أو شرب فی حائط أو فی نخل، احمد، ۱۴۲۱ق، حدیث ۱۳۸۳۸، ۱۴۴۳۱۲، ۱۴۳۴۷، ۱۴۶۸۰، ۲۰۶۴۴، ۲۰۶۴۸، مسلم باب النهی عن المحافله و المزانه و عن المخاברה، حدیثهای ۳۹۸۹ تا ۳۹۹۶) و تغییر قبله (ر.ک: بقره، ۱۴۴) پیش از آنکه خبر آن نهی یا تغییر قبله به مکلف برسد، این نهی و تغییر قبله حکم کسانی است که خبر به آنها رسیده است نه حق افرادی که خبر به آنها نرسیده و ولی در معرض آن قرار دارند که حکم، تکلیف آنها باشد. بنابراین برای افرادی که خبر به آنها نرسیده حکم بالقوه است نه بالفعل. منحصرأ با رسیدن خبر یا آسان گردیدن راه دریافت حکم، به گونه‌ای که اگر حکم واقعی را دریافت نکند گناهکار شود، برای آنها حکم خواهد بود و بنابراین کسانی که عقیده دارند برای خداوند متعال پیش از اجتهاد مجتهد، حکم معین وجود دارد و منظور آنها این است که آن حکم پیش از رسیدن خبر، وضع گردید و بالقوه است که با رسیدن خبر به مکلف در حق او حکم بشود و پیش از رسیدن خبر یا آسان نمودن راه دریافت حکم در در حق مکلف حکم بالفعل نیست بلکه حکم بالقوه است، نظر و عقیده آنها حق و سخن آنها درست است. اگر هم

منظور آنها چیز دیگری غیر از این باشد، عقیده و سخن آنها باطل است؛ اما مسائلی که نصی در مورد آنها وجود ندارد، پس بدانید که «حکم معینی» در آن مورد وجود ندارد، به دلیل اینکه حکم خداوند متعال، همان خطاب اوست و خطاب او با شنیدن از حضرت رسول ﷺ یا دلالت نمودن دلیل قاطع از فعل پیامبر ﷺ یا سکوت او دانسته می‌شود، زیرا گاهی پیامبر ﷺ ما را بدون صیغه‌ای با خطاب خداوند متعال آشنا کرده و می‌شناساند. وقتی که خطابی نباشد، نه شنیدن خطاب وجود خواهد داشت و نه دلیلی برای شناختن خطاب خواهد بود. بنابراین چگونه ممکن است در جایی که خطابی نیست، حکمی وجود داشته باشد؟ بر این اساس کسی که نبیذ (شراب انگور یا خرما) اندکی در اختیار دارد، معتقد است نبیذ در نزد خدای متعال حرام است. معنای حرام بودن آن این است که در مورد نبیذ، خیلی اندک به او گفته شد: آن را ننوشید؛ این نهی از نوشیدن، خطاب است و خطاب خواهان وجود مخاطب است. مخاطبان به خطابات الهی نیز عبارتند از ملائکه، جن و انسان. به‌ناچار خطاب به نوشیدن نبیذ، تکلیف‌داران از آدمیان خواهند بود، البته وقتی که مورد خطاب قرار گیرند، در حالی که نصی در آن مورد نیامده باشد و بلکه مورد سکوت واقع شده و نطقی نسبت به آن انجام نگرفت و دلیل قاطعی که بر آن دلالت داشته باشد غیر از نطق نمی‌تواند باشد. در چنین صورتی وجود خطاب و کسی که به آن مخاطب باشد، معقول نیست، چنان‌که علم بدون معلوم و قتل بدون مقتول، معقول نیست و محال است کسی که خطاب را نشنیده و با دلیل قاطع که بتواند آن را بشناسد و درک نماید برایش وجود ندارد، مخاطب بوده باشد (غزالی، ۱۳۳۲ق، ۲/۳۷۶-۳۷۵ و ۳۶۵-۳۶۴). این استدلال به وضوح و روشنی بر عقلی بودن دلالت دارد. غزالی بر اساس فهم عقلی وجود حکم معین برای رخدادها و حوادث، پیش از اجتهاد مجتهد را نفی کرده است که مبتنی بر مقدمات عدیده و دارای ساختار منطقی است. این مقدمات برای او پذیرفته است و ایشان بر اساس فهم و درک اجتهادی خودش آن را پذیرفته‌اند، حتی با امام خودش امام شافعی هم مخالفت کرده‌اند، در حالی که خودش نظریه «أشبهه» را به امام شافعی نسبت داده‌اند (ر.ک: همان، ۲/۳۷۵)، یعنی مبادی معرفتی او با مبادی معرفتی امامش متفاوت است و در حوزه عقلیات اختلاف نظر به‌وجود آمد. با این اختلاف نظرها چگونه مجتهدی می‌تواند ادعا نماید که فهم او «قطعاً» صحیح است؟ و به گفته خود غزالی بر روی بعضی از مسائل پرده و غطاء وجود دارد و ایشان در همین دلیل که ذکر کردیم با برهان خودش می‌خواهد پرده

را از روی آن بردارد (ر.ک: همان جا). آیا آنهایی که معتقدند در حوادث و رخدادها، پیش از اجتهاد مجتهد، حکمی برای خداوند متعال وجود دارد، نمی‌توانند ادعا نمایند درک وجود حکم معین، منوط به برداشته شدن پرده از روی مسئله است؟ خود غزالی به این پیش‌فرض در مانعیت درک مشترک و برداشته شدن اختلافها عقیده دارد، چنان‌که گفته‌اند: اگر اشکالی شود بر احکام حوادث و رخدادها پیش از اجتهاد مجتهدین دلیل ظنی وجود دارد و اگر مجتهدی نسبت به دلیل ظنی مرتکب خطا شود و با دلیل ظنی نتواند حکم معین موجود را به‌دست آورد، تحقیقاً مرتکب خطا شده است. در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: أمارات ظنی از جهت أماره بودن، دلیل نیستند، بلکه با توجه اشخاصی که أماره برای آنها پدید می‌آید متفاوت و مختلف هستند و دلیل بودن آنها، نسبی است و مطلق نیست. چه بسا دلیلی برای زید افاده ظن می‌کند و اما همان أماره برای عمرو با اینکه احاطه کامل به مسئله و دلیل ظنی آن دارد، افاده ظن نمی‌کند و چه بسا أماره‌ای برای شخصی در حالتی افاده ظن می‌کند و اما در حالت دیگر برای او افاده ظن نمی‌کند، بلکه گاهی برای یک نفر در یک حالت و وضعیت، در یک مسئله و دلیل ظنی به‌وجود می‌آید که اگر هر یک از دلایلها به تنهایی می‌بود، برای او افاده ظن می‌کرد و چون دو دلیل برای او دلیلیت پیدا کرده‌اند، برایش افاده ظن نمی‌کند. به‌وجود آمدن دو دلیل همزمان قطعی و متعارض قابل تصور نیست. توضیح مطلب و مسئله این است که ابوبکر در نظر اجتهادی خودش این نظر را داشت که در توزیع حقوق اهل اسلام باید برابری و مساوات عمل شود و به همه باید مساوی حقوق داده شود، زیرا ابوبکر عقیده داشت دنیا «بلاغ» است، یعنی دنیا می‌فهماند که انسان باید مطابق دستورات شرعی عمل نماید؛ اما چگونه؟ بلاغ بودن دنیا منحصرأً به این است که هر کسی برای خداوند عزیز و جلیل کاری انجام دهد، اجر و مزدش بر خداوند متعال است. این موضع را ابوبکر در برابر سؤال عمر گرفته بود به اینکه چگونه میان افراد فاضل و دارای امتیازات معنوی برتر و افراد مفضول و دارندگان امتیاز معنوی پایینتر مساوات برقرار می‌کنی؟ ابوبکر دنیا را بلاغ دانسته بود، ولی نظر اجتهادی عمر بر تفاوت حقوق فاضل و مفضول بوده است، تا اینکه رغبتی در کسب فضائل ایجاد نماید و به دلیل اینکه اصل اسلام اگرچه برای خداوند متعال است، اما موجب تفاوت در استحقاق افراد می‌شود. علتی که ابوبکر برای فتوای خودش ذکر کرده است، عمر آن علت را می‌فهمید، ولی برای او افاده ظن راجح و غالب نمی‌کرد و آنچه را عمر مطرح می‌کرد،

ابوبکر می‌فهمید، ولی برای او افاده ظن راجح و غالب نمی‌کرد؛ قلب ابوبکر به آن تمایل نداشت. دلیل اختلاف آن است که حالت‌های آنها متفاوت و مختلف بوده است و بنابراین هر کسی که آفرینش و خلقت ابوبکری دارد که خداخواهی و چشم دوختن به آخرت در او غلبه داشته باشد، آنچه برای ابوبکر ظن آور بوده است، به‌ناچار برای او هم ظن آور خواهد بود و حکمی که ابوبکر می‌کرد، همان حکم بر ظن او غالب می‌باشد و در جان او چیزی جز همان حکم، نقش نخواهد بست و کسی که خداوند متعال خلقت او را خلقت عمر قرار داده است و بر حالت و فطرت (سجیه) عمر باشد که به سیاست و مراعات کردن مصالح مردم و کنترل وضعیت آنان و واداشتن و برانگیختن انگیزه‌های مردم به انجام توجیه کرده باشد، به‌ناچار جان او به چیزی که عمر به آن تمایل داشته است، تمایل پیدا خواهد کرد، در حالی که هر یک از آنها به دلیلهای طرف مقابل خودش احاطه کامل داشته است، ولی تفاوت اخلاق احوال و ممارست‌ها موجب اختلاف ظن افراد خواهد شد. کسی که در علم کلام ممارست کرده، طبع او با انواع ادله مناسبت پیدا می‌کند و ظن او با ادله تحریک می‌شود و طبیعت او با کسی که علم فقه را ممارست کرده، فرق خواهد داشت و طبع او با کسی که علم فقه را ممارست کرده، مناسبت نخواهد داشت... (رک: غزالی، ۱۳۳۲ق، ۳۶۵/۲ و ۳۷۶؛ غزالی، ۱۴۰۶ق، ۱۵۵/۲-۱۵۴؛ صلابی، ۱۴۲۸ق، ۱۳۳/۳-۱۳۱ و ۲۸۶/۴-۲۸۴).

اگر بخواهیم بر اساس معیاری که غزالی ذکر کرده، اظهارنظر نماییم، باید بگوییم باورهای مذهبی قطعاً قویتر از حالت‌های روحی و روانی، طبیعت پرورش‌یافته انسانی و ممارست‌های علمی خواهد بود؛ از جهت آنکه برای یک نفر متدین و دیندار، مذهب ملاک تربیت است و بنابراین طبیعی است که انسان با آن پرورش می‌یابد و قبل از هر چیزی با محوریت تعالیم مذهبی می‌باشد. هم‌چنین علومی که در آن به ممارست خواهد پرداخت، علوم متناسب با گرایش‌های مذهبی می‌باشد و این باورها و گرایش‌ها در پیدا کردن قطع تأثیر خواهد داشت. ما نمی‌توانیم بگوییم مسائل نظری قطعی ورای مذهبی هستند و فراتر از مذهب در مسائل کلامی اظهارنظر می‌کنند. آن کسی که مالکی است با محوریت مذهب مالک به کلام، فلسفه، فقه، اصول فقه و امثال آن نظر می‌کند. مجتهدی که حنفی است با اعتقاد به مذهب حنفی فقه، اصول، کلام، حدیث و امثال آن را فرا می‌گیرد. دیگر پیروان مذاهب نیز همین حالت را دارند و با ملاحظه نحوه فراگیری دانش، چگونگی پرورش

شخصیت و خلق و خوی فردی، محیط رشد و پرورش و امثال آنها که در مقدمات و مبادی درک و فهم شخص و اجتهاد او تأثیرگذار می‌باشد به صورت جدی مانع جدی سر راه درک واقع فراتر از اعتقادات مذهبی و امثال آن می‌باشد. خواهد شد و علاوه بر همه اینها، خودباوری نظری و تصدیقهای فرد هم مانع احتمال خطا بودن نظر اجتهادی و علمی می‌شود که ارزیابی مجدد اندیشه‌ها و افکار را ممانعت می‌کند؛ لذا انسان با قطع و جزم حکم به درستی اندیشه خودش و بطلان افکار و اعتقادات و تصدیقهای دیگران می‌کند. از این جهت هیچ کس به خطای خودش و بطلان اعتقادات و نظریات خودش حکم نمی‌کند. از همه اینها که بگذریم ملاکی وجود ندارد که اگر فردی با اجتهاد خودش، حکم به جواز اختلاف و اجتهاد در مسائل نظری داد، اجتهاد او را باطل بدانیم، در حالی که همه آنها که اجتهاد در مسائل نظری قطعی را ممنوع می‌دانند و اختلاف در آن حوزه را جایز نمی‌دانند، عملاً در طول تاریخ در آن حوزه، اجتهاد و اختلاف کرده‌اند. اگر آنچه ابو جعفر ماتریدی اظهار کرده، اجتهاد در برابر اهل اعتزال و اشاعره نیست پس چیست؟ اگر آنچه غزالی در مباحث کلامی بیان کرده، اجتهاد و اختلاف در برابر دیگر صاحب نظران علم کلام نیست، پس چیست؟ اگر دیدگاههای ابوطالب مکی اجتهاد نیست، پس چیست؟ در حوزه علم اصول نیز اجتهادات متفاوتی وجود دارد؛ غزالی، بزدوی، نسفی، سرخسی، سبکی، شوکانی و افراد دیگر که در این حوزه قلم‌فرسایی کرده‌اند، نظریاتی را ابراز داشته‌اند. اگر اجتهاد نیست، پس چه نامی می‌شود روی آن گذاشت؟ آیا کار شاطبی اجتهاد نیست؟ چه کسی ملتزم است که در حوزه اعتقادیات، علم اصول و مباحث نظری که اسم قطعی روی آن گذاشته می‌شود، از اجتهاد خودداری نماید؟ خلاصه کلام همه مباحث در حوزه نظری و عملی مجموعه‌ای از اجتهادات و اختلافات اجتهادی است و چیزی بیش از آن نمی‌شود نامید؛ نه هیچ یک عین حق هستند و نه هیچ یک عین باطل. اجتهادات هستند که محتمل حق و باطل می‌باشند.

### اجتهاد ملاک داوری نسبت به اجتهاد

در عهدی که نسبت به اصل مشروعیت اجتهاد، اختلاف جدی میان امت اسلامی وجود داشت (ر.ک: حیدر، ۱۴۲۵ق، ۱/۱۶۰) و توصیه‌ها به دوری کردن از اجتهاد و فتوا دادن بوده است (ر.ک: دهلوی، ۱۴۲۳ق، ۱/۴۸۸)، جامعه اسلامی مواجه با هرج و مرج در فتوا

گردید؛ چنان‌که محمد بن ادریس شافعی در نقد فتوایی که عقیده داشت ربا محدود به اضافه دریافت طلبکاری است که به بدهکار می‌گوید: آیا دین خودت را پرداخت می‌کنی یا با اضافه کردن مهلت و زمان پرداخت اضافه پرداخت می‌کنی؟ گفته‌اند: این محدودیت تعطیل کردن تمام سنت رسول خدا ﷺ و دلیل جاهل بودن گوینده آن است (ر.ک: شافعی، بی‌تا، ۲۳۴). زبان نقد شافعی بیانگر ورود افراد ناصالح در عرصه فتوا دادن می‌باشد. همین یک فتوا نشان می‌دهد که در آن زمان که دوره نوجوانی اجتهاد بوده است افرادی که اهلیت فتوا دادن نداشته‌اند، به کرسی فتوا تکیه زده‌اند و هرج و مرج در فتوا دادن به وجود آمده است و لذا امام شافعی در توصیه به افرادی که اهلیت فتوا دادن ندارند، فرمودند: کسانی که علم و معرفت خودشان برای استنباط احکام را تثبیت نکرده‌اند، با جهل و نادانی، خودشان را به رنج و تکلف دچار کرده‌اند. حال اگر از روی اتفاق، رأی و استنباط او مطابق با واقع درآمد، چنین فردی مورد ستایش و تکریم نیست و اگر رأی او خطا باشد، معذور نیست، زیرا در مورد چیزی اظهار نظر کرده و سخن گفته که دانش و علم او به تفاوت میان درست و خطا در آن چیز احاطه ندارد (ر.ک: شافعی، بی‌تا، ۵۳). با ورود افراد نااهل به حوزه فتوا و به وجود آمدن اختلاط میان آرائی که بر اساس اجتهاد پدید آمد و آرائی که با ادعا اجتهاد و خودبرتری بینی و از روی هوی و هوس پیدا شد، اهل اجتهاد وادار شدند که برای اجتهاد نظام‌نامه و منطقی تعریف نمایند که بر اساس آن نظام‌نامه، تمییز و تشخیص آراء اجتهادی و آراء مبتنی بر هوی و هوس فراهم گردد و آراء اجتهادی از آراء خودساخته تفکیک شود. الرساله امام شافعی اولین کار علمی و اثری است که برای بیان قاعده‌های اجتهاد و قاعده‌مند کردن اجتهاد پدید آمد (ر.ک: دردور، ۴۳۱، ۱/۳۹۴؛ شافعی، بی‌تا، ۱۵۰). با این قاعده‌ها آراء اجتهادی از آراء خودساخته تشخیص داده می‌شود که برای تثبیت و تحکیم این قاعده‌ها تا عصر حاضر، آثار علمی ارزشمند و فراوانی در مذاهب اسلامی پدید آمده است و در سازمان دادان اجتهاد، بسیار مؤثر و مفیدند. اما با وجود همه کتابهایی ارزشمند، عمیق و علمی استدلالی و کارآمد در حوزه بیان قاعده‌های اجتهاد و نظام‌مند کردن استنباط احکام، اینها نه تنها اثری در رفع اختلاف اهل اجتهاد نداشته است، بلکه در ایجاد شقاق و تشدید اختلاف تأثیر عمیق گذاشته است، زیرا در همان قاعده‌های اجتهاد هم اختلافات عمیق به وجود آمد. برای ملاحظه میزان اختلاف در قواعد و نظام استنباط، کافی است به عنوان نمونه مثلاً کتابهای نورالانوار،

ارشاد الفحول، کفایه الاصول با دقت ارزیابی و بررسی شوند. وقتی که در خود قواعد اجتهاد، اختلاف شدید و عمیق وجود داشته باشد، اثر این اختلافها پدید آمدن شقاق و اختلاف در استنباطها خواهد بود. شاید از نظام‌واره و قاعده‌مند کردن اجتهاد و عملیات استنباط، انتظار کاهش اختلاف را داشته‌اند، یعنی از ممانعت ورود افراد نااهل در حوزه اجتهاد و استنباط می‌خواستند نظام استنباط به وحدت و تقریب بینجامد و فهمها به هم نزدیک شود. اصلاً کار قاعده، نزدیک کردن فهمها به همدیگر است؛ یا آن قاعده‌ها، قاعده نبودند یا آن قاعده‌ها همه قاعده نیستند و یا طبیعت اجتهاد تفاوت فهمها است و کار قاعده از بین بردن تفاوت فهمها نیست، بلکه فقط خود اجتهاد را از رأی خودساخته متمایز می‌کند، ولی به اختلاف که از طینت و طبیعت اجتهاد برمی‌خیزد، نظر ندارد و کمال اجتهاد در وجود همین اختلافها است. بنابراین نتیجه‌ای که حاصل می‌شود، این است که تفاوت فهمها، از بین رفتنی نیست و نمی‌شود تفاوت فهمها را نفی کرد، فقط فهمها باید نظام‌مند و قاعده‌مند باشد. اگر فهمی با قاعده و نظام نباشد، در حوزه اجتهاد حق ورود ندارد و آن رأی اجتهاد شمرده نمی‌شود و فهمی که با نظام و قاعده باشد، اجتهاد است و ملاکی در حق یا باطل بودن اجتهاد وجود ندارد؛ ترجیح اجتهادی بر اجتهاد دیگر وجه و دلیل مسلم و قطعی ندارد. اهل اجتهاد باید به آراء یکدیگر احترام بگذارند و با محوریت اجتهاد شخصی در مورد اجتهاد مجتهد دیگر داوری ننمایند. همه داوریها نسبت به حق یا باطل بودن اجتهادی صورت گرفته و ملاک آن داوری اجتهاد شخصی خود داور است. داور بر اساس حق دانستن اجتهاد خودش در مورد اجتهاد دیگری نظر می‌دهد و حکم به جهنمی بودن، اهل معصیت بودن، معذور نبودن و یا کافر بودن مجتهد دیگر می‌کند. ملاک داوری هر مجتهدی اجتهاد خودش است. لازم است به این عبارت توجه شود:

ملاجیون در شرح کلام نسفی به اینکه: «مجتهد به خطا دچار می‌شود و فتوای صحیح می‌دهد و در محل اختلاف حق با یکی از آراء اختلافی است... و این اختلافها در تقلیات جایز است در عقلیات جایز نیست» گفته‌اند: «ای فی لأحكام الفقهيّة دون العقائد الدینیّه؛ فإنّ المخطئ فیها کافر کالیهود و النصارى، أو مضللّ کالروافض و الخوارج و المعتزله و نحوه و لأیشکل بأنّ الأشعریه و الماتردیه اختلفوا فی بعض المسائل، لایقول أحد منهما بتضلیل الآخر؛ لأنّ ذلك لیس فی امهات المسائل التي علیها مدار الدین، و أیضالم یقل أحد منهما بالتعصب و العداوه. و ذکر فی بعض الكتب أنّ هذا الاختلاف أنّهما هو فی المسائل

الاجتهادیه دون تأویل الكتاب و السنّه، فإنّ الحقّ فیها واحدٌ بالإجماع و المخطئ فیها معاتب. والله اعلم» (ملاجیون، ۱۴۳۶ق، ۲/۲۹۹-۲۹۸).

منظور نسفی از اینکه اختلاف در تقلیات جایز است، اختلاف در احکام فقهی می‌باشد و در عقلیات جایز نیست اختلاف در عقاید دینی و اصول دین است، زیرا خطاکار در عقاید دینی کافر است، همانند یهود و نصارا یا اینکه خطاکار در عقاید دینی گمراه است، همانند رافضی‌ها، خوارج، معتزله و امثال آنها که از فرقه‌های اسلامی هستند. اشکال نشود به اینکه اشاعره و ماتریدیه که دو فرقه از اهل سنت هستند اینها هم در مسائل اعتقادی با همدیگر اختلاف دارند، در حالی که هیچ یک از آنها حکم به گمراهی یکدیگر نکرده‌اند. دلیل حکم نکردن آنها به گمراهی یکدیگر این است که اختلاف آنها در امهات مسائل اعتقادی که دین بر اساس و مدار آنها قرار دارد نیست. هم‌چنین هیچ یک از اشاعره و ماتریدیه در مسائل اعتقادی بر اساس تعصب و دشمنی با یکدیگر حکم نکرده و نظر نداده‌اند و در بعضی از کتابها آمده است که اختلاف اشاعره و ماتریدیه در مسائل اجتهادی است که آن اختلاف با تأویل کتاب و سنت صورت نگرفته است که حق در مسائل اجتهادی اختلافی منحصر در یکی از آراء باشد و انحصار حق در یکی از آراء اجماعی است و کسی که مرتکب خطا در مسائل اجتهادی بشود مورد عتاب واقع می‌شود. مؤلف قمرالأقمار در شرح واژه «مضلل» یعنی «گمراه» گفته‌اند: آن فرقه‌ها فاسق هستند و اگر اسلام از آنها نفی نشود، یعنی اگر حکم به کافر بودن آنها نشود، حکم به فسق آنها می‌شود (در حالی که باید حکم به کفر آنها گردد، زیرا) آن فرقه‌ها عقاید ثابت و قطعی اسلام همانند نظریه قدیم بودن قرآن، دیده شدن خداوند متعال در قیامت و شفاعت کردن حضرت رسول ﷺ برای مرتکبین گناهان کبیره را منکر شده‌اند (ملاجیون، ۱۴۳۶ق، ۷۰/۲). درباره آنچه ملّاجیون و عبدالحلیم لکنوی پیرامون اینکه این امر درست است یا خطا، نظری نداریم، ولی از حیث اینکه ملاک و معیار اظهارات آنها و حکم به گمراهی یا کفر گروههای اسلامی چیست، با تحلیل متن، مشخص است جز دل‌دادگی به اجتهاد شخصی و فرقه‌ای چیز دیگری نیست، چون اشاعره و ماتریدیه از حیث مبنای نظری به همدیگر نزدیک هستند و اظهارات آنها درباره هم، از تعصب و عداوت به دور است و اما مثلاً درباره روافض و معتزله از روی تعصب و عداوت نظری اجتهادی می‌دهند.

ملاک متعصبانه و دشمنانه نبودن نظریات اشاعره و ماتریدیه و دشمنانه و متعصبانه بودن نظریات معتزلیان و رافضیان چیست؟ چرا نمی‌شود گفت که معتزلیان و رافضیان هم از روی اخلاص سخن گفته‌اند؟ هیچ ملاکی جز حق دانستن اجتهاد شخصی و فرقه‌ای وجود ندارد. یا آنکه با چه ملاکی قدیم بودن قرآن و رؤیت خداوند متعال نظریه حق است و حق بودن این نظریه قطعی است؟ جز با ارادت و وابستگی به یک نحله فکری و توهم و پندار حق بودن اجتهاد اظهارکننده این نظریه‌ها، چیز دیگری وجود ندارد. هر کسی بر اساس اجتهاد خودش به داوری در مورد اجتهاد دیگری برمی‌خیزد و نتیجه این‌گونه داوریها جز تکفیر همدیگر و تفسیق یکدیگر چیز دیگری نیست. قطعاً مجتهدی بابت اجتهاد خودش تکفیر شود و کافر شمرده شود، اقدام به کافر خواندن تکفیرکننده خواهد کرد و مجتهدی که برای نظریه اجتهادی خودش فاسق خوانده شود، مقابله به مثل می‌کند و طرف مقابل خودش را فاسق می‌خواند. ثمره چنین اجتهاداتی خدمت به اسلام خواهد بود؟ ثمره چنین اجتهاداتی هدایت جامعه اسلامی خواهد بود؟ اجتهاد، ملاکی برای داوری در مورد اجتهاد دیگر نیست.

### انواع برخورد اهل اجتهاد با یکدیگر

در طول تاریخ دو گونه برخورد به نام اجتهاد صورت گرفته است. صورت اول برخورد این است که یکی از آراء اجتهادی درست و حق است و هر کس به بهانه درست بودن نظر اجتهادی خودش، دیگر مجتهدین را رمی به کفر و فسق می‌کرد و پیروان مذهبی غیر از مذهب خودش را اهل بدعت توصیف می‌نمود. وضع احادیث جعلی را نتیجه تعدد مذاهب و کار آن مذهبی که اهل بدعت و منحرف معرفی شده‌اند، می‌دانند و خودشان را همان یک فرقه‌ای که اهل حق و اهل بهشت است، می‌شمارند (ر.ک: شاطبی، ۱۴۲۵ق، ۷۶۷) که با این موضع‌گیری نه تنها اجتهاد ارزشی ندارد، بلکه مشروعیت اجتهاد در جامعه اسلامی، سرآغاز هرگونه جنگ و جدال و تنازع و بدبختی خواهد بود. امت اسلامی گرفتار اجتهادات مجتهدینی خواهد شد که در کمین کشف خطاهای اجتهادی دیگر مجتهدین و انتساب آنها به بدعت، فسق، ضلالت، گمراهی و کفر و امثال آن خواهد بود و مجتهدین با این کار، جامعه را به اختلاف و دسته‌بندیهای متخاصمانه دچار خواهند کرد. گروههای اجتماعی به پیروی از عالمان مجتهد در مقابل همدیگر قرار خواهند گرفت و وقت، ثروت،

حیثیت و شرف و جان و همه چیز مسلمانان بر سر آن گذاشته خواهد شد و سرانجام هم جامعه اسلامی، یک جامعه عقب مانده، فقیر، مبتلا به جهل، آلت دست بیگانگان و امثال آن خواهد شد که مسئول این اوضاع علمای دین خواهند بود. حتی ممکن است در برابر دین هم موضع گیری شود و عده ای دین را نفی نمایند و همه بدبختیها را منتسب به ذات دین نمایند، در حالی که این ضربه وحشتناک را متولیان دین و مروج ارزشهای دینی به دین خواهند زد؛ چنان که در طول تاریخ چنین ضربه هایی بر دین وارد گردید. صف بندیها و تعارضهای اجتماعی پیرو قطب سازها صورت گرفت و همه اختلاف با نام اجتهاد، توجیه شده است (ر.ک: دهلوی، ۱۴۳۴ق، ۴/۴۳۲) و افرادی که در جامعه قطب بندی ایجاد کرده اند و جامعه را به دو یا چند قطبی دچار کرده اند، حداکثر با یک واژه آنها در اجتهاد خودشان مرتکب خطا گردیدند و مجتهد خطاکار معذور است و در نتیجه آنها را معذور دانسته اند، در حالی که ضررهای غیر قابل جبران به دین و جامعه وارد گردیده است.

برخورد دوم نسبت به اجتهاد این می تواند باشد که «حق» و نظریه صحیح یکی از آراء اجتهادی اهل اجتهاد می تواند باشد و اجتهاد سخت کوشی برای رسیدن به حق است و همه کسانی که اهلیت و صلاحیت دارند، مجاز به اجتهاد و تلاشهای طاقت فرسا برای تحصیل حق می باشند (ر.ک: آل مهدی، ۱۳۹۲ش، ۲۸). به این رشد نسبت داده اند که اجتهاد در عقیده را همانند اجتهاد در شریعت جایز می دانست. اگر این برخورد در جامعه به وجود آید و اجازه اجتهاد به همه دارندگان اهلیت و صلاحیت داده شود، اولاً آزادی اندیشه در جامعه به وجود می آید و ثانیاً ترس و هراس خردورزی از جامعه دور می شود. خردورزان با خیال راحت و بدون واهمه به تفکر و اندیشیدن وادار و مشغول می شوند، زیرا می دانند حق اندیشیدن متفاوت را دارند، مجازند که در افکار و اندیشه خودشان با دیگر صاحب نظران اختلاف داشته باشند (ر.ک: حنفی، ۲۰۰۵م، ۲/۵۳۷). در چنین صورتی اجتهاد برای جامعه اسلامی رحمت خواهد بود و همه دین را به چشم لطف الهی به جامعه بشری نگاه می کند، زیرا در پرتو دین رشد و پیشرفت برای جامعه اسلامی به وجود خواهد آمد، آنچه نیکوترین نظر است، پیروی خواهد شد (ر.ک: انشفاق، ۱۷ و ۱۸)، متولیان و مروجین دین عزیز خواهند شد، بهره مردم از دین فزونی خواهد یافت، از هدایتهای دین بهره خواهند برد، تقریب و وحدت در جامعه پدید خواهد آمد و اجتهاد ارزش بالای خودش پیدا خواهد کرد. رفتارهای زننده به نام اجتهاد و دین توجیه نخواهد شد و هیچ کس برای فرار

از مجازات استفاده نخواهد کرد و مجتهد و سوءاستفاده‌کننده از همدیگر تمیز و تشخیص داده و از یکدیگر تفکیک خواهند شد.

تصورم این است کسانی که اجتهاد را سازمان داده و قاعده‌مند کردند، اختلاف را نیز سازمان داده و نظام‌مند کردند. همان‌گونه که امام شافعی در سازمان دادن به اجتهاد اولین فرد بوده‌اند، در سازمان دادن به اختلاف هم نخستین فقیه و مجتهد هستند. ایشان در سازمان دادن به اختلاف گفته‌اند:

علما در بعضی امور با همدیگر اختلاف دارند، نسبت به مجاز بودن آنها در داشتن اختلاف، لازم است توضیح داده شود که اختلاف بر دو قسم حرام و مجاز تقسیم می‌شود؛ آنچه خداوند متعال در کتاب خودش نسبت به آنها حجت بین و آشکار اقامه کرده یا بر زبان پیامبر ﷺ خودش نص آشکار و بین بر آن قاعده کرده است، کسی که به حجت و نص بین عالم است، برای او اختلاف در آن مورد حلال نیست و آنچه از آیات الهی و سخنان پیامبر ﷺ احتمال تأویل شدن دارد، با قیاس درک می‌شود و تأویل‌کننده یا قیاس‌کننده به معنایی که خبر یا قیاس آن معنا را برمی‌تابد نظر داده است، حتی اگر دیگران با نظر او مخالف باشند. نمی‌گویم بر او اعمال مضایقه گردد، همان مضایقه‌ای که در پدید آمدن اختلاف نسبت به منصوص اعمال می‌شود. حجتی که تفاوت دو نوع اختلاف را بیان می‌کند، قول خداوند متعال است که از تفرقه مذمت کرده است (ر.ک: بینه، ۴؛ آل عمران، ۱۰۵). در این آیات از اختلاف نسبت به موضوعی مذمت شده است که دلیل و حجت بین بر آن اقامه گردید و اما چیزهایی که اهل ایمان مکلف به اجتهاد درباره آنها شدند، که قبله (ر.ک: شافعی، بی‌تا، ۳۴) و شهادت دادن (ر.ک: همان، ۳۸) و چیزهای دیگر (مثل بودن کفار صید) را مثال زدیم. آن‌گاه شافعی آیه ۲۲۸ بقره را مثال زده‌اند که تأویل در مورد آن جایز است. در این آیه آمده است: زنان طلاق داده‌شده، سه «قرء» انتظار می‌کشند. عایشه «قرء» را دو دوره طهارت زن تفسیر کرده و زید بن ثابت و عبدالله بن عمر و دیگران هم همین نظر را داشته‌اند. گروهی دیگر از یاران پیامبر ﷺ قرء را حیض تفسیر کرده‌اند که برای زن طلاق گفته شده ازدواج با مرد دیگر حلال نیست تا اینکه از حیض سوم غسل نماید (شافعی، بی‌تا، ۵۶۲-۵۶۰). با این مثال روشن می‌شود که تفسیر و تأویل آیات ممنوع نیست، داشتن نظرهای متفاوت و مختلف نسبت به دلالت آیاتی که «بین» و واضح نیست و با تأویل یا قیاس درک می‌شود از زمان صحابه پیامبر ﷺ متداول و رایج بوده

است و از اختلاف ابوبکر و عمر در اینکه سیئات اعمال از انسانها است یا از خداوند متعال، در عصر و حضور خود پیامبر ﷺ روایت شده است (ر.ک: دهلوی، ۱۴۳۷ق، ۱۲/۲)، حتی برای توجیه اختلاف آراء آن دو تن، اختلاف و تفاوت در فهم به ملائکه و انبیاء هم نسبت داده شد (دهلوی، ۱۴۳۴ق، ۱۶/۲). بنابراین اجتناب از اصل اختلاف، ممکن نیست و اما محل اختلاف بنا بر فرمایش امام شافعی جایی است که «نصّ بین» وجود نداشته باشد که پس از امام شافعی همه مذاهب این نظر را پذیرفته‌اند و اجتهاد در مقابل نص را منع کرده‌اند (ر.ک: عشاق، ۱۴۳۶ق، ۶۹۹؛ امامی، ۱۳۸۰ش، ۴۲۶)، که این منع اجتهاد در مقابل نص در واقع سازمان دادن و نظام بخشیدن به اختلاف بوده است که البته کبرای قضیه مورد اتفاق مذاهب اسلامی است نه صغرای قضیه. یعنی در اینکه چه موردی از «نصّ بین» برخوردار است و در آن مورد نصّ بین وجود دارد یا خیر، اختلافات زیادی اتفاق افتاده است و هم‌چنین نسبت به نصّ بین بودن بعضی از بیانات اختلاف فراوانی رخ داده است، چنان‌که در متون فقهی به موارد زیادی برخورد می‌شود که نسبت به فتوایی گفته شده است: اجتهاد در مقابل نص است، در حالی که فتوادهنده قطعاً اگر همین دیدگاه را می‌داشت، آن فتوا را صادر نمی‌کرد، بلکه مفتی از بیان موجود نص بودن را نفهمیده است و نقدکننده آن را نص شمرده است و لذا معیاری که برای سازمان دادن و نظام بخشیدن به اختلافات اجتهادی مورد قبول مذاهب اسلامی قرار گرفته است، در جنبه صغرای قضیه کارآیی ندارد و نظام‌بخش اختلافات در طرف صغرای قضیه نیست و تأثیری در کاهش اختلافات اجتهادی نداشته است، اما نفس ارائه معیار و ملاک برای سازمان دادن به اختلاف و تعیین محل اجتهادی و مسائلی که اجتهاد است، احترام قائل شدن برای اجتهاد است و قرار دادن اجتهاد و اختلافهای اجتهادی در مکان رفیع و منزلت عالی است که شوق و اشتیاق برای فهم دین را در آحاد اهل اسلام پدید خواهد آورد و انگیزه و امید به فهم دین را به همه اهل اسلام خواهد داد و به فعالیتهای اجتهادی در جامعه اسلامی رونق خواهد بخشید که اهل اسلام به تلاش سخت خواهند پرداخت.

### التزام به اجتهاد

بنابر اینکه مشروعیت اجتهاد، امکان یا عدم امکان دستیابی به «حق» در آراء اجتهادی، امکان یا عدم امکان به علم پیدا کردن و مشخص نمودن رأیی که در اختلاف آراء بر حق

می‌باشد و اینکه مسائل اجتهادی از غیراجتهادی قابلیت تمیز دادن را دارد یا خیر، در مسائل اعتقادی و عقلی اجتهاد کردن روا است یا ناروا و دیگر مسائلی که در حوزه اجتهاد مطرح است، همه آنها اجتهادی است و ضرورت دارد که اهل اجتهاد ملتزم به اجتهاد بوده و پدید آمدن آراء اختلافی در همه حوزه‌هایی که اجتهاد به آنها را پیدا کرده را بپذیرند و از صدور حکم علیه جریانها و نحله‌های اجتهادی که دارای اجتهاد متفاوت و مختلف با خودشان است، اجتناب نمایند. با پذیرفته شدن مشروعیت اجتهاد، ایجاد طبیعی و عادی آن، پدید آمدن نحله‌ها و جریانهای متفاوت اجتهادی در جهان اسلام است. جریانها و نحله‌های متفاوت اجتهادی هم تلاش و کوشش برای فهم اسلام است. خداوند متعال فهم اسلام را به اشخاص یا نحله‌های خاصی اختصاص نداده است. آنچه در طول تاریخ اجتهاد، دقیق مشخص نشده است، ترجیح قطعی رأی اجتهادی‌ای بر اجتهاد دیگر و حق بودن رأیی که در واقع بر حق است، می‌باشد. یعنی هیچ مجتهدی تاکنون نتوانسته است ادعا نماید که نظریه و رأی او بر حق است و رأی دیگران بر ضلالت است؛ همه اظهارنظرهایی که شده است، کلی‌گویی و مبهم است. آن کسی که گفته همه مجتهدین صواب هستند، نمی‌تواند بگوید نظرش درست است و آن کسی هم که می‌گوید: یکی از مجتهدین بر حق و دیگران بر خطا هستند، نمی‌تواند ادعای درستی نظرش را نماید و لذا ارزش اجتهادات برابر است و اجتهادات در عرض همدیگر هستند. با این وضعیت مجتهدین باید بپذیرند اگر کسی مثلاً اجتهاد در حوزه امور عقلی را جایز می‌داند، منکر حکم اسلام مثلاً در حرمت اجتهاد در حوزه عقلیات و امور قطعی اعتقادی نیست، بلکه منکر نظر اجتهادی مجتهدی است که حکم به حرمت اجتهاد در آن در حوزه را داده و از نظر او اسلام چنین حرمتی را صادر نکرده است. هم‌چنین که افراد معتقد به مشروعیت اجتهاد، حکم حرمت اجتهاد را حکم اجتهادی مجتهدی می‌داند که معرفت اسلام و احکام اسلامی را با اجتهاد خودش توقیفی دانسته و به اسلام نسبت داده است که اسلام اجتهاد را حرام می‌داند و انکار خودش را انکار حکم اجتهادی مجتهدی تلقی کرده است. بر این اساس اهل اجتهاد چنان‌که گفته شد بعضی از فرق اسلامی را تکفیر یا تفسیق یا تضلیل کرده، آنها را کافر می‌دانند، یا بعضی از علوم را حرام می‌دانند (ر.ک: دهلوی، ۱۴۳۴ق، ۲/۳۵-۳۴)؛ این مطلب جز این نیست که آن فرقه‌های منتسب‌شده به کفر، فسق و گمراهی، فقط اجتهادات آنها را قبول نداشته‌اند، نه اینکه آن فرقه‌ها یا مجتهدین حکم اسلام

را انکار کرده باشد، چنان‌که منکر قدیم بودن قرآن را کافر دانسته‌اند (ر.ک: همان، ۳۶/۲-۳۵؛ دهلوی، ۱۴۳۷ق، ۲۶/۲).

در حالی که قدیم یا مخلوق بودن قرآن از آراء اجتهادی است، نص بین خداوند متعال، پیامبر گرامی اسلام ﷺ نیست. حال آیا حکم به کفر منکر قدیم بودن قرآن، خروج از التزام به اجتهاد و پذیرش اختلاف آراء در اجتهاد نیست؟ در مقابل چنین حکم بسیار شدید و غلیظ، معتقدین به حوادث قرآن، حکم به کافر بودن منکرین حدوث می‌کنند که طبیعتاً مقابله به مثل صورت می‌گیرد. در این صورت چه اتفاقی در جامعه اسلامی می‌افتد؟ باید برای اجتهاد به اندازه و مقدار اجتهاد ارزش قائل شد و مجتهد باید به اندازه مجتهد بودنش جایگاه و موقعیت داشته باشد و جای خودش را با جای پیامبر ﷺ عوض نکند و خودش را پیامبر ﷺ نیندازد، کلام خودش را کلام مجتهد بداند و نه کلام پیامبر ﷺ، حکم خودش را فتوای برآمده از اجتهاد بداند و نه حکم منصوص الهی و محکم منصوص پیامبر ﷺ؛ لذا مفهوم التزام به اجتهاد، پذیرفتن حق اجتهاد برای دیگر مجتهدان و اظهار حکم مخالف با نظر اجتهادی مجتهدین پیشین و قبلی می‌باشد که «هم رجال و نحن رجال». مجتهدی که به خودش اجازه می‌دهد بابت فهمهای اجتهادی دیگران، به کافر، فاسق یا گمراه بودن دیگر اهل اجتهاد حکم نماید، اجتهاد خودش را فصل الخطاب قلمداد کرده و برای دیگران حق فهم اجتهادی مخالف اجتهاد خودش قائل نیست. چنین مجتهدی که برای خودش حق درک اجتهادی نسبت به بیان قرآن کریم و بیانات پیامبر گرامی اسلام ﷺ علیه قائل است، آیا فهم و کلام خودش را برتر از کلام الهی و پیامبر ﷺ تلقی می‌کند و از دیگران سلب اجتهاد در فهم دین می‌کند؟ در حالی که ائمه کلام از حکم به کفر اهل قبله وحشت داشته‌اند، چنان‌که شوکانی گفته‌اند: اما مجتهدین که در اصول اعتقادی دچار خطا گردیدند- همانند مجسمه که خدا را به شکل و صورت انسان شمرده‌اند- شکی وجود ندارد که آنها در اجتهاد خودشان معصیت‌کار هستند و فاسق و گمراه می‌باشند، ولی در مورد کافر شمردن آنها اختلاف است. ابوالحسن اشعری در مورد آنها دو رأی ابراز کرده‌اند. امام الحرمین، ابن‌قشیری و دیگران گفته‌اند ظاهرترین رأی در عقیده و مذهب ایشان تکفیر نکردن بوده است. قاضی هم همین نظریه را پسندیدند و پذیرفتند. ابن‌عبدالسلام گفته‌اند: امام ابوالحسن اشعری در هنگام درگذشت خود، از نظریه جواز تکفیر اهل قبله عدول کرده و برگشته‌اند، برای اینکه جهل به صفات، جهل به موصوفات نیست. زرکشی گفته‌اند: امام

ابوسهل صعولکی اهل قبله را کافر نمی‌دانستند و تکفیر نمی‌کردند؛ به او گفته شد: آیا کسی که تو را کافر دانسته، او را کافر نمی‌دانی و تکفیر نمی‌کنی؟ با این سؤالی که از ایشان شده، معلوم است که به نظریه جواز تکفیر برگشته بوده است. جواز تکفیر در مذهب معتزله است و آنان مخالفین خودشان را کافر می‌دانند، هر فرقه‌ای از آنان فرقه دیگر از خودشان را کافر می‌داند و تکفیر خصم، مذهب آنان است.

امام الحرمین از جمعیت زیادی از یاران شافعی نظریه تکفیر نکردن را نقل کرده‌اند. یاران شافعی گفته‌اند: منحصراً در مورد کسانی حکم به کفر می‌شود که نسبت به وجود پروردگار جاهل هستند یا علم به وجود پروردگار دارند و اما کاری انجام می‌دهند یا سخنی می‌گویند که امت اسلامی اتفاق نظر دارد که آن عمل یا سخن جز از کسی که کافر باشد، صادر نمی‌شود.

شوکانی پس از نقل آراء اجتهادی در مورد جواز یا عدم جواز اهل قبله که در اصول اعتقادی دچار خطا اجتهادی شدند، گفته‌اند:

بدان اینکه حکم به کافر بودن مجتهد مسلمان به صرف دچار شدن خطا در اجتهاد در چیزی از مسائل عقلی «عقبه کوود» یعنی بالا رفتن از جایی بسیار بلند و سخت است، که جز کسی که مبالغاتی نسبت به دین بر دینداری ندارد از آن بالا نمی‌رود. برای اینکه کافر قلمداد کردن مجتهد مسلمان بابت دچار شدن خطا اجتهادی در چیزی از مسائل عقلی مبتنی بر لبه پرتگاه شکافته و فروتپیده (ر.ک: توبه، ۱۰۹) می‌باشد و آن حکم بر تاریکیهایی که یکی بر فراز دیگری جا گرفته باشد (ر.ک: نور، ۴۰) بنا گردیده است. غالب نظریه‌هایی که بر جواز تکفیر مجتهدین خاطئ در مسائل اعتقادی ابراز گردیده از تعصب ناشی شده است و بعضی از آن نظریه‌ها از شبهه‌های واهی و سست سرچشمه گرفته‌اند.

در هیچ یک از آن نظریه‌ها حجت شرعی وجود ندارد، چنگ زدن به شبهه‌های واهی در ساده‌ترین و ناچیزترین چیزها از امور دینی حلال و جایز نیست تا چه رسد به این مطلب بسیار مهم که لغزشگاه گامهای استوار است و بسیاری از علمای اسلام در این مقام لغزیده‌اند (شوکانی، ۱۴۲۴ق، ۲/۲۳۰-۲۲۹).

نقل نظریه و بیان شوکانی جهت تقویت نظریه ایشان بر عدم جواز تکفیر اهل قبله نیست، زیرا جواز با عدم جواز تکفیر دو نظریه اجتهادی است، هم‌چنان‌که حکم به معصیت کار یا عدم معصیت کار بودن مجتهد خطاکار، فاسق بودن یا نبودن او، گمراه بودن یا نبودن

او نیز دو نظریه اجتهادی است. نقل نظریه او صرفاً برای ارائه نظریه اجتهادی متقابل بوده است که نظریه تکفیر هم در مباحث قبلی ذکر گردید. به نظر این‌جانب ورود در این مباحث ملتزم نبودن به خود اجتهاد است، زیرا التزام به اجتهاد، جز پذیرفتن احتمال اصل به و محکم است دستیابی به حق در اجتهاد هر مجتهدی و احتمال ناکام ماندن و عدم دستیابی به حق در اجتهاد مجتهدین نیست (عثمینی، ۱۴۲۴ق، ۲/۴۹۵). تمام مجتهدین در این حکم همانند یکدیگر و برابر هستند و هیچ مجتهدی در دستیابی به حق نمی‌تواند خودش را از دیگران برتر ببیند و برای خودش حق اظهارنظر در صحیح یا باطل بودن اجتهاد مجتهدی قائل شود.

### نتیجه

با بررسی‌ای که انجام دادیم و مقدماتی که ذکر کردیم، نتیجه بررسی را این می‌دانیم که پیدایش افراط‌گرایی در اسلام ریشه در یک خطای تاریخی دارد که ممکن است آن خطا بر اساس یک نیت خالص رخ داده باشد و هیچ شبهه‌ای سبب آن خطا نباشد و هیچ تعصبی در وقوع آن خطا دخالت نداشته باشد. به نظر ما آن اشتباه تاریخی و خطا این است که مسئله اجتهاد را به‌عمد یا از روی خطا به مسئله ثواب و عقاب، معصیت‌کار بودن یا نبودن مجتهدین گره زده‌اند و اظهار کرده‌اند که مجتهدین در اجتهادات خودشان اگر به حق دست نیافته‌اند آیا معذورند یا معاقبند؟ آیا معصیت‌کارند یا مأجورند؟ همین مأجور یا معذور بودن یا نبودن سبب شد به‌صورت کلی‌گویی و مبهم در مورد اجتهادات اظهارنظر شود و گفته شود که مثلاً در امور عقلی اگر افرادی اجتهاد نمایند و به حق دست پیدا نکنند، اهل معصیت و عقاب هستند و در اجتهاد خودشان معذور نیستند و اجتهاد آنها در واقع معرفت نسبت به اعتقادات نیست و بلکه «جهل» با صورت اجتهاد است و اجتهادات بعضی فرق و گروهها ضلالت و کفر تلقی شده است (ر.ک: بستی، ۱۳۸۲ش، ۲۰؛ عثمینی، ۱۴۲۴ق، ۴۱۲/۱).

در مقابل چنین تلقی‌ای، اجتهادی که نقیض آن بوده است، حق شمرده شد. افرادی که وابسته به جریان اجتهادی بوده‌اند، بر اساس آن جریان اقدام به فعالیت علمی کرده‌اند و فعالیت علمی آنها نه در راستای درک حق و شناخت حق که در راستای تثبیت و تحکیم جریان اجتهاد که محقق وابسته به آن جریان بوده است، اتفاق افتاد. عالمان بزرگی در

راستای این‌گونه اهداف و ایده‌ها تلاش کرده‌اند و کاش به همین مقدار بسنده می‌شد و اما به این مقدار اکتفا نکرده‌اند و بلکه در راستای کوبیدن و نابود کردن جریانهای اجتهادی متفاوت بیشتر تلاش کرده و کتابها و آثار علمی فراوان به‌وجود آورده‌اند که این آثار و کتابها نه در راستای کشف حق و فهم درست اسلام، که حق جلوه دادن و فهم صحیح قلمداد کردن یک فکر اجتهادی به‌وجود آمده‌اند، یعنی همه استدلالها و تألیفات برای شناخت اسلام به‌وجود نیامدند، بلکه با مسلم پنداشتن اجتهاد یک مجتهد تمام همت و تلاش خودشان را به‌کار گرفته‌اند که آن اجتهاد را تقویت و تحکیم نمایند و دیگر اجتهادات را ابطال نمایند و در نتیجه آنها را به کفر و فسق ضلالت و اثم و گناه منسوب کنند. اگر این همه تلاش از بیش از هزار سال تاکنون نه در تقویت و فهم یک اجتهاد از اجتهادات مجتهدین بلکه نسبت به اصل اسلام به‌کار گرفته می‌شد، شاید امروز فهم دقیقتری از اسلام وجود می‌داشت و جهانیان از اسلام بهره‌درست‌تر و بهتری می‌بردند. این‌که چرا اجتهادات نسبت به خود اسلام انجام نگرفت، مثبت یا منفی، و نسبت به اجتهاد مجتهدین صورت گرفته است، خود مسئله‌ای عمیق و دقیق است که نیاز به پژوهش جدی دارد، اما ثمره آن بسیار دردناک است که عده‌ای مستقیم و بالمباشره به تقویت اجتهادی برخاسته‌اند و در ضمن دیگر اجتهادات را نه فقط تخطئه که گمراهی به حساب آورده‌اند و بعضی دیگر به صورت مستقیم به نگارش علیه اجتهادات دیگر مجتهدین و تخطئه یا تفسیق، تکفیر، تضلیل و تأییم آنها پرداخته‌اند.

بنابراین بر علمای بزرگ مذاهب واجب است در این‌باره یک بررسی جدی انجام دهند و نقش نظریات و اجتهاداتی که نسبت به اجتهادات دیگر مجتهدین صورت گرفته را در پیدایش افراط‌گرایی مشخص نمایند. فقط به صورت مبهم، مجمل و کلی‌گویی از افراط-گرایی سخن گفته نشود. فقط با شعار به محکومیت افراط‌گرایی اظهارنظر نمایند، بلکه ببینند که در نقد نظریات اجتهادی مجتهدین که نقدکننده وابسته به آن دیدگاه اجتهادی نبوده است، چه تندروها و خروج از انصاف، عدالت و اعتدال انجام گرفته است و همان تندروها چه آثار و زیان برای امت اسلام به‌وجود آورده است. همین که عالم خطاکار از جریان اجتهادی مورد قبول بوده باشد، با اوصاف و القاب علامه، ذوالفنون، متقی و دیگر اوصافی که دلالت بر کمال یک فرد دارد با ذکر دعا و درخواست رحمت و غفران از او نام برده می‌شود و نظر او نقد می‌گردد، اما اگر از جریان اجتهادی دیگر باشد او را شایسته

همه‌گونه بی‌حرمتی می‌دانند، و از آن‌جا که این امور بر کسی پوشیده نیست، از باب ادب از ذکر منبع و مأخذ خودداری می‌شود. به هر حال ریشه افراط‌گرایی اجتهاد کردن نسبت به اجتهاد و انحراف تلقی کردن اجتهاد مجتهدی است که تلقی‌کننده تعلق خاطری به آن جریان اجتهادی ندارد و وابسته به آن نیست، حتی اگر آن مجتهد با تمام اخلاص برای فهم درست اسلام، اجتهاد کرده باشد و احتمال درست بودن اجتهاد او هم وجود داشته باشد، نباید آن را درست به حساب آورد، بلکه باید آن را انحراف شمرد و نباید به جنبه‌های رجحانی آن عمداً توجه کرد. همین روحیه و وضعیت را باید سبب پیدایش افراط‌گرایی دانست، حتی اگر سبب آن، ناخواسته و ناآگاهانه باشد.

## فهرست منابع

- قرآن کریم.
- آل مهدی، سید محمد، *خوانشی نوین از زندگی و فلسفه ابن رشد*، تهران، نسل آفتاب، ۱۳۹۲ش.
- آلانی، حاج حسن، *رفع الخفاء شرح ذات الشفاء*، تهران، نشر احسان، بی تا.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، *مجموعه الفتاوی*، ریاض، دارالوفاء، ۱۴۲۶ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، *المسند*، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۱ق.
- ابن رشد، محمد بن احمد، *بدایه المجتهد و نهایه المقتصد*، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۳۱ق.
- ابن کنیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۳۲ق.
- ابن ماجه، محمد بن یزید، *سنن ابن ماجه*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۸ق.
- ابن مرتضی، احمد بن یحیی، *منهاج الوصول الی معانی معیار العقول فی علم الاصول*، قاهره مکتبه وهبه، ۱۴۳۰ق.
- ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، *السنن*، بیروت، المکتبه العصریه، بی تا.
- افندی، رمضان، *مصلح الدین قسطلانی*، و احمد خیالی، *المجموعه السنیه علی شرح العقائد النسفیة*، استانبول، دار نور الصباح، ۲۰۱۲م.
- امامی، محمدجعفر، *رهبری امام علی (ع) در قرآن و سنت (ترجمه المراجعات)*، تهران، چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۰ش.
- انصاری، عبدالعلی محمد بن نظام الدین محمد، *فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الصحيح*، حاشیه سندی، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- بزدوی، علی بن محمد، *کنز الوصول الی معرفه الاصول (اصول البزدوی)*، مدینه، دارالسراج، ۱۴۳۶ق.
- بستی، اسماعیل بن احمد، *کتاب البحث عن ادله التکفیر و التفسیق*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲ش.
- بصری معتزلی، محمد بن علی، *کتاب المعتمد فی اصول الفقه*، مصر، مکتبه الازهر، ۱۴۳۶ق.
- بلعمی، محمد بن محمد، *تاریخنامه طبری (ترجمه و تلخیص تاریخ طبری)*، تهران، سروش، ۱۳۸۰ش.

- تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفيه المحشى بعقد الفرائد على شرح العقائد، كراچي، مكتبة البشرى، ۱۴۳۴ق.
- جصاص، احمد بن على، الفصول فى الاصول، كويت، وزاره الاوقاف و الشؤون الاسلاميه، ۱۴۱۴ق.
- حلى، حسن بن يوسف، نهايه الوصول الى علم الاصول، قم، مؤسسه الامام صادق عليه السلام، ۱۴۲۹ق.
- حنفى، حسن، من النص الى الواقع محاوله لاعاده بناء علم اصول الفقه، طرابلس، دارالمدار الاسلامى، ۲۰۰۵م.
- حيدر، اسد، الإمام الصادق عليه السلام و المذاهب الاربعه، تهران، مجمع جهانى اهل بيت عليهم السلام، ۱۴۲۵ق.
- دردور، الياس، تاريخ الفقه الاسلامى، بى نا، ۱۴۳۱ق.
- دمياطى، عثمان بن محمد، حاشيه اعانه الطالبين على حل الفاظ فتح المعين، دمشق، دارالفىء؛ دارالمنهل، ۱۴۲۹ق.
- دهلوى، احمد بن ابراهيم، إزاله الخفاء عن خلفه الخلفاء (ترجمه عربى)، ترجمه جاويد احمد ندوى، تحقيق تقى الدين ندوى، دمشق، دارالقلم، ۱۴۳۴ق.
- همو، إزاله الخفاء عن خلفه الخلفاء، تحقيق و حواشى سيد جمال الدين هروى، سايت كتابخانه عقيدہ [www.aqedeh.com](http://www.aqedeh.com)، ۱۴۳۷ق.
- همو، حجه الله البالغه، دمشق، دار ابن كثير، ۱۴۳۳ق.
- سبكي، عبد الوهاب بن على، جمع الجوامع فى اصول الفقه، بيروت، دارالفكر، ۱۴۲۴ق.
- سرخسى، محمد بن احمد، المبسوط، بيروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۹ق.
- شاطبى، ابراهيم بن موسى، الموافقات فى اصول الشريعه، تعليقات عبدالله دراز، بيروت، دارالكتب العلميه، ۱۴۲۵ق.
- شافعى، محمد بن ادريس، الرساله، بيروت، المكتبه العلميه، بى تا.
- شوكانى، محمد بن على، ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول، بيروت، دارالكتاب العربى، ۱۴۲۴ق.
- صالح باجو، مصطفى، منهج الاجتهاد عند الاباضيه، عمان، مكتبه الجيل الواعد، ۱۴۲۶ق.
- صلابى، على محمد، موسوعه السّير، دمشق، دار ابن كثير، ۱۴۲۸ق.
- عثيمين، محمد بن صالح، القول المفيد على كتاب التوحيد، رياض، دار ابن الجوزى، ۱۴۲۴ق.
- عشاق، عبدالحميد، «الإجتهد»، در: التجديد الأصولى: نحو صياغه تجديديه لعلم اصول الفقه، زير نظر احمد بن عبدالسلام ريسونى، اردن، دارالكلمه، ۱۴۳۶ق.
- غزالى، محمد بن محمد، احياء علوم الدين، بيروت، دارالكتب العلميه، ۱۴۰۶ق.

- همو، *المستصفي من علم الاصول*، مصر، مطبعه الاميريّه، ١٣٣٢ق.
- قرطبي، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، بيروت، دارالفكر، بی تا.
- مسلم بن حجاج نيشابوري، *الصحيح*، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بی تا.
- ملاجيون، احمد بن ابی سعيد، *نور الانوار فی شرح المنار*، کرکوک، مکتبه امير؛ دار نور الصباح، ١٤٣٦ق.