

سیر شکل‌گیری عقل اجتهادی در بین فریقین

محمدرضا آرمیون (دانش‌آموخته دکتری کلام امامیه از دانشگاه قرآن و حدیث)

armiun20@yahoo.com

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۱)

چکیده

ظرفیت آموزه‌های اسلام برای بارورسازی اندوخته‌های عقل، امری تردیدناپذیر است. بعد از دوران رسول گرامی اسلام، اجتهاد به عنوان یکی از روش‌های راه‌یابی به تعالیم اسلام رسمیت یافت. در قرن دوم، بحث و جنجال درباره عقل اجتهادی و دایره حجیت آن بین فریقین اوج گرفت. بعد از ورود شیعیان به دوران غیبت معصومان، این بحث در اهل تسنن تثبیت شد و اختلاف به بدنه عالمان شیعی تسری پیدا کرد.

این نوشتار درصدد است ابتدا خاستگاه بروز و ظهور این بحث را واکاوی کند. سپس با تصویرسازی اجمالی از سرنوشت عقل اجتهادی بین اهل سنت، اتهام‌های وارد بر گرایش اعتزال و فربگی دلیل عقلی در مدرسه بغداد را بررسی می‌کند. این تحقیق، مدعی این است که تفسیر نادرست سخنان بزرگانی نظیر شیخ مفید و سید مرتضی، در این اتهام، نقشی بسزا دارد و عقل اجتهادی هرگز در اندیشه آنان به عنوان منبع دین مطرح نیست.

کلیدواژگان: عقل اجتهادی، رویکرد فقهی - کلامی، اجماع، قیاس، اصول عقلی.

پیش درآمد

سخن گفتن از دایره عقل و تقسیم‌بندی مربوط به مدرکات آن، در مباحثات بین متکلمان، فلاسفه و عارفان به درازا کشیده و مباحث گسترده و کلانی را حتی در ماهیت آن پایه‌ریزی کرده است. در مباحث بین المذاهب بین شیعه و سنی نیز از گذشته، این بحث بین دانشمندان علوم اسلامی، نو و فعال بوده و تا امروز جریان داشته است. گرایش‌هایی که از سوی هر دو مذهب نسبت به آرای دیگر

اندیشمندان به ویژه اهل فلسفه و عرفان رخ داده، سبب تورّم شاخه‌های علم کلام شده است. از آغاز دوران خلفا، این گفتمان در اهل سنت با جدّیت دنبال شد، ولی در تشیع، با دوران غیبت کبری، ضرورت این موضوع نمایان گردید.

یکی از این شاخه‌ها، موضوع مرگّب «عقل اجتهادی» است که با رویکرد فقهی - کلامی بین دانش‌پژوهان هر دو علم مطرح است. این ترکیب، برآیندهای متفاوت و گاه متضادّی را میان دانشمندان گوناگون علوم اسلامی پدید آورده است. پیشینه این موضوع به آثار ائمه اربعه عامّه باز می‌گردد که بر اساس سیره و نصوص خلفا، جایگاهی ویژه را برای دلیلّیت عقل قائل شدند. در شیعه، اولین فقیه‌ای که به صراحت برای عقل، چنین اهمیتی قائل شد، ابن ادریس حلی است. (مظفر، ۱۴۲۱: ۱۰۲/۲) در حالی که پیش از وی، با وجود اختلافات روشی در مدرسه قم و بغداد، هرگز از اصل و فرع کردن گرایش‌ها سخنی مطرح نیست. در تحلیل وضعیت این دوران و عوامل ایجاد دودستگی بین عالمان شیعه، برخی از نویسندگان بر اصالت و سلفی بودن اهل اخبار تأکید دارند و آن را برخاسته از تفکر ناب اسلام می‌دانند. (الجابری، ۱۳۶۷: ۹) در مقابل، برخی دیگر، اهل اجتهاد را اصیل و عمر گروه اول را پایان‌یافته تلقی می‌کنند. (رشدی، ۸۱: ۲۰۰۸)

یکی از انگیزه‌های اصلی در تدوین این مقاله، نقد انگاره اصیل بودن یکی از اهل اخبار یا اجتهاد است. برای این منظور، واکاوی منشأ ظهور و بروز بحث عقل اجتهادی بین فریقین را در دستور کار قرار دادیم تا پاسخ به این پرسش مشخص شود که آیا فارق بین دو مذهب، تنها به دایره زمانی طرح چنین بحثی بازمی‌گردد یا این که خاستگاه‌های تجلی این بحث بین اندیشمندان دو مذهب با یکدیگر متفاوت بوده است؟

مفهوم و ریشه‌کاوی شکل‌گیری عقل اجتهادی

عقل اجتهادی بر اساس یک دیدگاه، مبتنی بر اعتبارات نظریه‌ای است که در بیش‌تر موارد از ظواهر نصوص برداشت نشده‌اند (حلی، ۱۴۲۳: ۲۵۳؛ ابن حزم، ۱۳۷۹: ۴) یا به «هر آن چه قلب بعد از فکر و تأمل و جست‌وجوگری در مسیر شناخت حق از بستر تعارض موجود بین امارات به آن دست می‌یابد»، (ابوزهره، ۱۳۶۷: ۷۶) اطلاق شده است. تعریف اول، گستره وسیعی را پیش روی

برداشت‌های عقلی می‌گشاید، بر خلاف تعریف دوم که این عقل را به حوزه تعارض محدود می‌کند.

بی‌شک، در ریشه‌کاوی شکل‌گیری عقل اجتهادی، نقش آیه نفر (توبه: ۱۲۲) و تفسیر صحیح آن، نقشی تعیین‌کننده در این بحث ایفا می‌کند. با دقت در این آیه کریمه، صدور دستور به فقاها و اجتهاد گروهی از مردم در دین (طائفه مِنْهُمْ لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ)، هم‌گام با نزول وحی صورت پذیرفته است. این طریق خطاپذیر را برخی محققان به مصلحت تسهیل در دریافت احکام شریعت و تقدیم مصالح نوعیه بر مصالح شخصی یاد کرده‌اند که مبتنی بر قاعده تیسیر و تسهیل (بقره: ۱۸۵) شریعت است. (مظفر، ۱۳۸۷: ۳۰/۲) البته امکان کاهش خطاپذیری در این دوران پیش‌بینی شد و هر گونه نزاعی با بازگرداندن آن به مؤسس شریعت خاتمه یافت. (نساء: ۵۹)

در آغاز ظهور شریعت، اتحاد مؤسس و مبین به گونه‌ای است که او هم حامل پیام الهی است و هم شارح و معلم آن. (نحل: ۴۴ و ۶۴) بعد از گذشت این دوران، هر آن چه به تأسیس شریعت مرتبط است، به انجام می‌رسد، ولی نمی‌توان از مؤسس، تبیین تمامی عرصه‌های معرفتی و دستوری دین را انتظار داشت؛ چون مسائل پیش رو بر اساس مقتضیات زمان و مکان، دین را همواره نیازمند تبیین و تعلیم و تفسیر می‌نمایاند. حال سؤال جدی این است که امت اسلامی در رویارویی با موضوعات جدید، بر اساس چه فرآیندی به فهم مؤسس و مفسر دینشان دست می‌یافت؟

ممکن است در جواب گفته شود که سنت نبوی پیش روی دیدگان آنان هم چون روز نمایان بود و دسترسی به آن مشکل چندانی را برای طالبان به وجود نمی‌آورد. این ساده‌انگاری در پاسخ به این پرسش از آن جا خودنمایی می‌کند که آیین اسلام، داعیه جامعیت و خاتمیت داشت و پاسخ‌گویی به تمامی مسائل نو و تازه را بر عهده خود می‌دید و نباید بدون برنامه و تدبیر با این وضعیت گسترده و پیچیده روبه‌رو می‌شد. دیدگاه شیعه و سنی از تحلیل همین فرآیند از یکدیگر فاصله می‌گیرد که مسئله مهم بعد از پیامبر، اختلاف بر سر خلافت است یا تفسیر از سنت.

یکی از نویسندگانی که در واکاوی ریشه‌ها و کشف تفکر سلفی‌گری تلاش‌هایی داشته است، این مقطع سرنوشت‌ساز تاریخ اسلام را این گونه تحلیل می‌کند: «و عجیب نیست که اولین قضیه‌ای را که مسلمین با آن مواجه بودند، پیرامون تعیین جانشین ندانیم، بلکه تبیین این نکته که آیا حقیقتاً رسول (کتاب و سنت) از میان رفت؟ از این جاست که نتایج بزرگی دربارهٔ این نظریهٔ مقدس (سلفی‌گری) بروز خواهد کرد... تا آن جا که تعیین نشدن جایگاه رسول (کتاب و سنت)، خودبه‌خود، سرایی از غُلُو را به راه انداخت که حتی گروه اول از مسلمین نیز از آن در امان نبودند. مشکل دیگری که در این مرحلهٔ جدید از اسلام رخ داد، این بود که آیا بر اساس بهره‌مندی از ارث و وصیت و سیاست، مسئولیت دعوت و حکومت، منحصر در باقی‌ماندهٔ رسول (خدا) می‌باشد یا نه؟...» (الجابری، ۱۳۶۷: ۵۶)

آن‌چه از این سخن بر می‌آید، این است که قبل از تعیین خلیفه، مهم‌ترین چالش بین مسلمانان، از میان رفتن رسول، یعنی قول، فعل و تقریر معصومانه بوده است، چنان‌که از ظاهر برخی از تعبیرها که در ادامه خواهد آمد، این گونه برداشت شده است. این تحلیل بر این نگاه مبتنی است که خاستگاه مناظرات و گفت‌وگوهای بین اصحاب در این دوره، اختلاف در تفسیر نصوصی باقی‌مانده از قرآن کریم و رسول خدا ﷺ است. این در حالی است که جریان حاکم هرگز نگرانی خود را از بقای سنت معصومانه ابراز نمی‌کرد، بلکه مشکلات تفسیر سنت را به بحث می‌کشاند.

بدیهی است اگر دغدغه این بود که آیا در نبود رسول خدا ﷺ می‌توان راهی اطمینان‌بخش از تفسیر سنت به دست آورد، در این صورت، به سادگی می‌شد به پاسخ رسید که پیامبر گرامی اسلام چه راهی را برای تضمین تفسیر صحیح دین تعبیه کرده است؟ آیا مرجعیت علمی برای رسیدگی به مسائل سنت در نظر گرفته شده است؟ بنا بر این، خلفا در مباحث مربوط به سنت به جای این‌که عامل احیای سنت را تعیین مرجعیت علمی در تفسیرش بدانند، تدبیرهایی اندیشیدند که نه تنها سنت احیا نشد، بلکه اوضاع حدیث بعد از چند سال چنان آشفته شد که حکم ممنوعیت نشر حدیث صادر گردید.

۱. از نمونه‌های بارز آن به سخنانی که در مسجد النبی ﷺ بین حضرت زهرا و خلیفهٔ اول رد و بدل شد، می‌توان اشاره کرد که در منابع به خطبهٔ فدکیه شهرت یافته است.

بر پایه گزارش‌های رسیده، سیاست جلوگیری از تدوین حدیث در دوران خلیفه اول بنا نهاده شد. کار ابوبکر در آتش زدن برخی دست‌نوشته‌های حدیثی‌اش، یکی از اقدامات وی با انگیزه فرهنگ‌سازی و کار رسانه‌ای بود. وقتی علت این امر را جویا شدند، در جواب شنیدند: «تصمیم بر آتش زدن آن‌ها را دارم تا کسی آن‌ها را نخواند. ترسم این است که به این‌ها اطمینان کند؛ چون ممکن است که من این‌ها را از کسی شنیده باشم که به من حدیث نگفته باشد و حرف‌های خودش را حدیث جا زده باشد.» (ذهبی، ۱۳۷۶: ۲/۱)

از جمله شبهاتی که در این زمان القا شد، این بود که با حدیث نمی‌توان جامعه را اداره کرد. تنها قرآن است که باید بین مردم حاکم باشد. در نقلی آمده است که وقتی امیرالمؤمنین علی علیه السلام، قرآنی را که چندین روز نوشته و گویا آیات وحی را با تمامی شأن نزول‌ها و حوادث و سخنان پیامبر عجین کرده بود، نزد خلفا آورد، در جواب گفتند که ما به قرآن تو نیازی نداریم! (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۴۱/۲؛ عطار، ۱۴۲۰: ۳۶۵) این اقدام نیز گامی بزرگ در تزلزل جایگاه سنت در آینده اسلام به شمار می‌رفت.

بعد از این اقدامات که خودبه‌خود مردم را از گرایش به سنت و حدیث دور می‌کرد، در زمان خلیفه دوم نیز با استفاده از قدرت سیاسی حکومت، برخی از نوشته‌ها را از دست مردم گرفتند تا حاکم درباره آن‌ها نظر دهد، ولی دستور سوزاندن آن‌ها را صادر کرد. (ابن سعد، بی‌تا: ۱۸۸/۵) در همین زمان، خلیفه، برخی از صحابه را یک ماه معطل کرد تا نظر خود را درباره نوشتن حدیث بگویند. (بغدادی، ۱۹۷۴: ۴۹) برخی دیگر را تا زمان مرگشان زیر نظر قرار داد. (ابن عساکر، ۱۴۰۲: ۱۰۱/۱۷) برخی از بزرگان مانند ابن مسعود را نیز زیر فشار قرار داد، آن‌هم با این بهانه که او بیش از حد خودش حدیث می‌گوید و وی را به این جرم زندانی کرد. (ذهبی، ۱۳۷۶: ۷/۱)

این سخت‌گیری‌ها، نوعی بی‌نظمی را در زمینه کار حدیثی در جامعه رقم زد تا

۱. البته براساس نقل سیوطی از ابن سیرین (الاتقان، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۲۱، ص ۱۱۷) و ابن ندیم (الفهرست، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۱۶، ص ۴۴) نیز می‌توان استفاده کرد که این کتاب مورد پذیرش قرار نگرفته است.

این که مردم فهمیدند حکومت این کار را غیر قانونی می‌داند و کسی نباید بدون هماهنگی حدیث بگوید؛ (طبرانی، ۱۴۱۵: ۳۲۶/۲) چه برسد به این که بخواهد حدیث بنویسد. در چنین وضعیتی، خلیفه وقت به راحتی می‌توانست بگوید که «إن السنه قد امیتت؛ سنت مرد». (دینوری، ۱۹۶۰: ۳۱۷)

هدف از گزارش این رویکرد به سنت این بود که بدانیم شکل‌گیری اصطلاح «عقل اجتهادی» را باید در این بستر جست. ریشه‌یابی این مفهوم در فریقین تنها با دقت در آغاز و انجام نافرجام جریان عبور از حدیث میسر است و چنان که اشاره شد، بی‌توجهی به این بستر، نتایج نادرستی رقم می‌زد که در ادامه نیز برخی پی‌آمدهای آن گوشزد می‌شود.

کار بست عقل اجتهادی در اهل سنت

تفکر اجتهادی از آغاز اسلام تا دوران انسجام و تثبیت زیرساخت‌های اجتهاد روشمند، از نگاه دانشمندان اهل سنت به چهار مرحله قابل تقسیم است:

۱. دوران رسول خدا ﷺ

۲. دوران صحابه

۳. دوران تابعین

۴. دوران ائمه اربعه مذاهب

اینک در این مختصر، با نگاهی گذرا به چگونگی ورود عقل فقهی و اجتهادی به قلمرو دین در این چهار دوره اشاره می‌کنیم:

اول - دوران رسول خدا ﷺ

اجتهادهایی که صحابه در عهد پیامبر اکرم ﷺ با اطلاع ایشان انجام می‌دادند، به گزارش‌هایی مربوط است که در مسندهای بخاری، دارمی و احمد نقل شده است که آن‌ها را در سه حالت می‌توان دسته‌بندی کرد:

حالت اول - اجتهاد برای فهم مراد امر رسول الله ﷺ

ابن عمر می‌گوید: «رسول الله ﷺ در روز احزاب فرمود: «لا یصلین أحد إلی فی بنی قریظه؛ هیچ کس نماز نمی‌خواند مگر در قلعه بنی قریظه». بعضی از مسلمانان که تا عصر در مسیر بودند (و گویا خبر را شنیده بودند)، نماز خواندند و برخی نیز

به استنباط خود گفتند که این دستور برای ما صادر نشده است. پیامبر با وجود شنیدن چنین سخنانی، هیچ یک را سرزنش نکرد». (بخاری، ۱۴۰۱: ۲۲۷/۱)

حالت دوم - اجتهاد برای شناخت حکم شرعی در مسئله بدون نص شرعی
نقل شده است که دو نفر در سفری آب نیافتند و تیمم کردند. سپس قبل از خروج وقت نماز به آب رسیدند. یکی از آن دو وضو گرفت و نماز خواند، ولی دیگری چنین نکرد. زمانی که خبر به رسول الله ﷺ رسید، به کسی که نمازش را تجدید نکرده بود، فرمود: «أصبت السنّة و أجزأتك الصلاة؛ نمازت مجزی بوده است» و به دیگری نیز فرمود: «لک الأجر مرّتين؛ پاداشت دو برابر است». (نک: دارمی، ۱۳۴۹: ۱۹۰/۱)

حالت سوم - اجتهاد در قضاوت بین مردم
نمونه این مورد نیز در سخنانی است که درباره شیوه قضاوت معاذ در یمن، بین او و پیامبر رد و بدل شد. معاذ در پرسش‌های ترتیبی پیامبر، از این که در صورت نبودن حکمی از کتاب و سنت، به چه وسیله‌ای حکم می‌کند؟ گفت: «أجتهد رأیی و لا ألو؛ نظر خودم را می‌دهم و سستی نمی‌کنم.» پیامبر نیز خطاب به معاذ فرمود: «الحمد لله الذی وفق رسول رسول الله لما یرضی رسول الله ﷺ؛ خدا را شکر که فرستاده رسول خدا ﷺ را به آن چه رسولش راضی است، موفق گردانید». (ابن حنبل، بی تا: ۲۳۰/۵)

در این زمینه، برخی از علمای اهل سنت به گونه‌ای تعبد به اجتهاد را حتی به رسول خدا ﷺ نیز نسبت داده و بالاتر از آن، امکان خطا در بعضی از آرایش را نیز انکار نکرده‌اند. (ابن کثیر، ۱۳۸۸: ۴/۳۱۸ و ۳۱۹؛ غزالی، ۱۳۵۶: ۲/۱۰۵) البته شرط این خطا را تسریع و تصحیح و حیانی از سوی خدای متعال می‌دانند. (ابوزهره، بی تا: ۲۲۷) در مقابل، گروهی نیز تعبد رسول خدا ﷺ را به اجتهاد ممنوع می‌شمارند و بر دلایلی نیز تأکید می‌کنند. (شوکانی، ۱۳۵۶: ۳۵۵؛ غزالی، همان) منشأ این نظرها نیز رویکردی است که محمد بن ادریس شافعی و احمد بن حنبل و گروهی از معتزلی‌ها بنا نهادند تا کاربری واژه اجتهاد را به آرای رسول خدا ﷺ نیز تسری دهند. (امیر بادشاه الحنفی، ۱۴۱۷: ۴/۱۸۴) تلاش بر این است که در موارد ضروری، اجتهاد صحابه که در مرئی و مسمع پیامبر اکرم ﷺ بود،

تصویرسازی شود. (بخاری، بی تا: ۱۹۵/۳) هر چند خود معترفند که اصل «اجتهاد به رأی» در این عصر به عنوان مصدري برای تشریع به کار نرفته است. (رشدی، ۲۰۰۸: ۴۱)

دوم- دوران صحابه

تردیدی نیست که در این دوران، دایره مخاطبان اسلام رو به گسترش بود و افرادی از فارس، روم، حبشه و مصر، خود را به مرکزیت اسلام می‌رساندند (عزتی، ۱۳۷۱: ۶۳-۱۶۹) یا حضور مسلمانان در آن سرزمین‌ها، آن‌ها را با سیلی از سؤال‌های جدید روبه‌رو می‌کرد. از سوی دیگر، امت اجماع داشتند که این شریعت، متضمن تمامی اعمال انسانی است و به دو صورت؛ نص و قواعد عامه اجتهاد، پاسخ‌گوی مطالبات تازه است. (شافعی، بی تا: ۴۷۷) عواملی از این دست، ضرورت اجتهاد و به‌کارگیری عقل فقهی را بیش از پیش آشکار می‌ساخت.

گزارش‌های تاریخی اهل سنت نیز حکایت از این دارد که برخی از صحابه و بزرگانی هم‌چون امیرالمؤمنین، علی علیه السلام، (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰۳/۷) ابن مسعود، (صدر، ۱۳۸۶: ۵۱) ابن عباس (ابن حزم، بی تا: ۱۰۰۲/۷) و دیگران با در دست داشتن علوم که از رسول خدا صلی الله علیه و آله فرا گرفته بودند، در برون‌رفت از ابتلائات این دوره، مشارکت و راه حل‌هایی ارائه می‌کردند. به هر حال، فرآیند دست‌یابی به نظر دین از سوی خلفا به این شکل مدیریت می‌شد: عرضه بر کتاب، عرضه بر سنت و عرضه بر رأی عمومی. بعد از پیمودن این سه مرحله، احیاناً از رأی خصوصی و اجتهادی خود نیز بهره می‌گرفتند.

در حدیث میمون بن مهران این گونه آمده است: «ابوبکر صدیق این گونه بود که اگر خصمی بر او وارد می‌شد، در کتاب خدا نظر می‌کرد. اگر چیزی می‌یافت، قضاوت می‌کرد و گرنه در سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله اگر چیزی می‌یافت، به آن حکم می‌کرد و گرنه از مردم و جماعت رؤسا و مشاورانش سؤال می‌کرد. اگر آنان بر امری اجتماع می‌کردند، بر اساس آن قضاوت می‌کرد. عمر نیز چنین بود و بعد از ناامیدی از کتاب و سنت به نظر ابوبکر رجوع می‌کرد و گرنه علما و مشاوران را بر نظر خاصی گرد هم می‌آورد.» (ابن حزم، ۱۳۷۹: ۱۱)

در رساله عمر بن الخطاب به ابوموسی اشعری این گونه آمده است: «اندیشه، اندیشه را فراموش نکن در آن جایی که تردید، درباره مواردی که در کتاب و سنت اثری نیست، درونت را فرا می گیرد و بعد از آن، امور را بر یکدیگر قیاس کن. سپس شبیه ترین امور به حق و محبوب ترین آن ها به خدا را در نظر بگیر و به آن عمل کن».

(ابن حزم، بی تا: ۱۰۳/۳)

از این نصوص به خوبی پیداست که کار فراتر از نصوص و به اجتهاد در رأی منجر می شد؛ چون در نقل اول، رأی خصوصی خلیفه اول از منابع اجتهادی خلیفه دوم محسوب می گردید و در نقل دوم، به نظر می رسد تمسک به قیاس و استحسان رسماً مجاز دانسته شده است. البته توصیه به مراجعه به نظر عمومی و صالحان (همان) نیز از دیگر صحابه گزارش شده که بیانگر این نکته است که مسئله «اجماع»، فراتر از کاربری شکلی، در دیدگاه آنان به عنوان دلیل و منبع قلمداد می شد. گفتنی است برخی نویسندگان با استناد به سخنان دانشمندان شیعه و سنی در قرون نخستین، بین اجماع و ادعای آن در سخنان آن ها تفکیک کرده اند. (زهري، ۱۳۸۶: ۱۰۶/۱۳) البته باید دانست که بسترها و رویکردهای تاریخی در مسئله اجماع بین فریقین متفاوت است که در جای خود قابل بررسی است.

سوم - دوران تابعین

از یک نگاه کلان، تابعین را که به دلیل تغییرات جغرافیایی جهان اسلام در سرزمین های متعددی پراکنده شده بودند، به دو دسته عمده می توان تقسیم کرد: دسته اول - اهل حدیث: در مدینه الرسول، تابعین به دلیل ایجاد سدی در برابر اختلافات، بیش تر از «طریقه المصلحة» استفاده می کردند.

دسته دوم - اهل رأی: این گروه در عراق به دلیل استفاده بیش تر از «قیاس» به عنوان «اهل رأی» شناخته شدند. (الخضری، ۱۳۸۵: ۱۴۸)

در خصوص روش های عقل فقهی و اجتهادی این دوران نیز باید گفت که بدنه و زیرساخت عصر صحابه تغییری نیافت، جز این که در این دوره، دستاوردها

۱. سخن ابن مسعود نیز در این باره این گونه نقل شده است: «فإن جاء أمر لیس فی کتاب الله و لم یقض به نبیه، و لم یقض به الصالحون فلیجتهد برأیه فإن لم یحسن، فلیقم و لایستحی». (صدر، همان، ص ۵۱)

و سبک‌های اجتهادی صحابه نیز به چشم می‌خورد. بنا بر این، فرآیند کشف حکم را در این دوره می‌توان این گونه ترسیم کرد؛
در مرحله اول، نصوص کتاب و سنت بررسی می‌شد.
در مرحله دوم، آرای مجتهدین و صالحین بازبینی می‌شد.
در مرحله سوم، در صورت نبود اجماع و اتفاق، نزدیک‌ترین رأی به نصوص انتخاب می‌شد.
در مرحله چهارم، در مسائل جدید، با آشنایی به سبک اجتهادی صحابه، رأی و نظریه صادر می‌شد.

ناگفته نماند که در این دو دوره، صحابه و تابعین، به دلیل معاصرت و قرابت از سویی و کثرت و شهرت سخنان و نصوص از سویی دیگر، محوری‌ترین سندشان را گفتار نبی اکرم ﷺ می‌دانستند و کمتر کسی به خود اجازه اجتهاد در برابر نص می‌داد. در این باره می‌توان به سخن شیخ ابوزهرة، استاد دانشکده حقوق دانشگاه الأزهر اشاره کرد: «عالمان در این دوره پذیرفته بودند که اقوال پیامبر و هر حکمی و یا فتوایی که به ایشان منسوب است، گرفته شود و سخن هر صحابی که با آن مخالفت دارد، مردود دانسته شود؛ چرا که صحیح نیست که ما قول صحابی را به احتمال نسبت داشتنش به پیامبر اخذ کنیم و قول نبی را که بدون احتمال و ثابت شده است، کنار بگذاریم». (ابوزهرة، ۱۳۶۷: ۲۵۲)

این ادعا درصدد نفی سیره‌ای نیست که از صحابه‌ای همانند خلیفه اول و دوم گذشت که بر اساس عقل اجتهادی خود، تصرفاتی ویژه را در برابر نص بر خود مجاز می‌شمردند و این منش به نهادینه شدن روش قیاس و استحسان در دوران بعدی نیز کمک بسیاری کرد. (طبری، ۱۳۸۷: ۴/۲۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۱۹-۶۲۱)

چهارم - دوران ائمه اربعه مذاهب

بعد از سپری شدن دو دوره اجتهادی صحابه و تابعین، در آغاز قرن دوم، نیازمندی^۱

۱. در نوشتاری به نام‌گذاری برخی از طبقه‌نگاران از دوران سوم، به «تابعی التابعین» (طبقات الکبری ابن سعد (م ۲۳۰ق) و الطبقات مسلم بن حجاج نیشابوری (م ۲۰۶ تا ۲۶۱ق) و دوران چهارم به «تابع الاتباع» اشاره شده است. نویسنده می‌گوید که ذهبی در کتاب تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، ۶۴ طبقه و کتاب سیر أعلام النبلاء (چاپ چهارم، بیروت، مؤسسه الرسالة، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۹)، از تابعین تا اساتیدش را ۳۵ طبقه

به تحول بنیادین در عرصه اجتهاد از سه جنبه احساس شد:
جنبه اول - تدوین و تصنیف و تقنین آثار باقی مانده از صحابه و تابعین به دلیل پراکندگی صحابه و بالتبع، علوم هر یک از آنان؛
جنبه دوم - افزایش روایات دروغین و شکل گیری فرقه های و مذاهب ساختگی؛
جنبه سوم - مناظرات و اختلافات در زمینه ادله احکام (سنت، اجماع و رأی).
(رشدی، ۲۰۰۸: ۵۶-۵۲)

اجتهاد در این دوره با اصول و قواعد مضبوط و محدودی رقم خورد که مشهورترین آن ها «قیاس» بود که بر این اساس، ادله احکام یا از نصوص یا از حمل بر نصوص به دست می آمد. البته در به کارگیری این قاعده، تفاوت کمی و کیفی وجود داشت. برای نمونه:

۱. ابوحنیفه با توسعه ای که در این امر داشت، متهم به افراط در اعتماد به قیاس شد، به گونه ای که هیچ گاه از قیاس دست نمی کشید، مگر این که زشتی آن را مشاهده می کرد که به استحسان متوسل می شد. (مکی، ۱۴۰۱: ۸۴/۱ و ۸۵)
 ۲. مالک در امر قیاس میانه روی می کرد، ولی استحسان و مصالح مرسله نزدش جایگاهی بلند داشت. (ابوزهره، ۱۳۶۷: ۴۰۱)
 ۳. احمد بن حنبل به اثر و حدیث متمایل تر بود، ولی او نیز از قیاس استفاده می کرد. (رشید رضا، بی تا: ۲۱۰/۵)
 ۴. امام شافعی نیز اجتهاد و قیاس را دو اسم برای معنای واحدی شمرد و بقیه راه ها نظیر استحسان و مصالح را تمسک به هوا و هوس خواند. (شافعی، بی تا: همان)
- داوود ظاهری در مقابل این چهار گروه، قیاس و دیگر راه ها را باطل شمرد و تنها ادله را در نصوص خلاصه کرد. (ابن حزم، ۱۳۷۹: ۱/۷)

می شمارد. (نعمت الله صفری فروشانی، تاریخ اسلام (دانشگاه باقرالعلوم)، سال یکم، زمستان ۱۳۷۹، شماره ۴، صص ۴۳ و ۴۸) به هر حال، باید دانست که تاریخ اصحاب المذاهب، همان تابعی التابعین است؛ چنان که شیوخ اُبی حنیفه و مالک از تابعین بوده اند.

۱. هر چند عده ای در صدد برآمده اند که او را از این ادعا بری بدانند. (علی قاری الحنفی، شرح مسند ابی حنیفه، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ص ۶)

با این سیر کوتاه تاریخی می‌توان حدس زد که سرنوشت کاربری عقل اجتهادی بیش از آن که تحت حمایت و هدایت معصومانۀ پیامبر مدیریت شود، به دستان شاگردان و صحابیان رسول خدا ﷺ رقم خورد.

در پایان این بخش مناسب است به سخن نظریه‌پرداز اصولی، شهید صدر اشاره کنیم که اوضاع اجتهاد و تورّم عقل در اتجاه و گرایش مذهبی اهل سنت را منطبق بر واقعیت تاریخی این دوره‌های چهارگانه این گونه ترسیم می‌کند: «سمت‌گیری مذهبی اهل سنت بر اساس این تفکر (اجتهادی) در لایه‌های فقه‌های عامّه به کار گرفته شد؛ زیرا آن‌ها [از یک سو] معتقد بودند که بیان شرعی تنها در کتاب و سنت بر جای مانده از رسول خدا ﷺ به نمایش در آمده است و وقتی این بیان، فقط جزئی از نیازمندی‌های مختلف استنباط را پر می‌کند، برای علاج این وضعیت و پاسخ‌گویی به این حاجات، راه آماس و تورّم عقل و گفت‌وگو در مبدأ اجتهاد را اتخاذ نمودند». (صدر، ۱۳۷۹: ۵۴/۱)

کار بست عقل اجتهادی در تشیع

در بین دانشمندان شیعه هم‌چون اهل سنت، قواعدی نظیر «البینّة علی من ادّعی و الیمین علی من أنکر»، «درء الحدود بالشبهات» یا قاعده «لا ضرر و لا ضرار»، به نقل از رسول خدا ﷺ، مشهور و معروف است. این قواعد به عنوان گام‌های نخست، پایه‌های آغازین اجتهاد را به زمان ایشان مرتبط می‌کند. البته تشیع هرگز برای شأن نبوت و رسالت، اجتهاد خطا پذیر قائل نیست. محقق حلی با ممکن دانستن استفاده پیامبر از اجتهاد می‌گوید: «آیا جایز است که پیامبر برای استخراج احکام شرعی، متعبد به استفاده از راه‌های نظری شرعی به غیر قیاس شود؟ ما از جواز این امر ممانعت نمی‌کنیم، هر چند وقوع چنین مسئله‌ای را نیز نمی‌دانیم، ولی به هر تقدیر، آیا ممکن است در اجتهادش، خطا راه یابد؟ حق این است که چنین چیزی جایز نیست». (حلی، ۱۴۲۳: ۲۵۳ و ۲۵۴)

در مقابل، علامه حلی، تعبد پیامبر را به اجتهاد در مواردی که علم ندارد، در حالی که قدرت بر تلقی وحی دارد، تعبد به ظن مردود (یونس: ۳۶) می‌انگارد. آن‌چه در استدلال ایشان به درستی بر آن تأکید شده، این است که در اجتهاد مورد بحث، خطا و صواب، هر دو محتمل است. بنا بر این، اطمینان به فرمایش ایشان از

بین می‌رود. (حلی، ۱۴۰۴: ۲۴۰ و ۲۴۱) در کتاب تهذیب الوصول نیز به صراحت در این باره می‌گوید: «حق این است که ایشان متعبد به اجتهاد نبوده‌اند، به دلیل فرمایش خدای متعال که فرمود: «و هرگز از روی هوا سخن نمی‌گویند.» (نجم: ۳)». (حلی، ۱۳۸۰: ۲۸۳)

آن‌چه تمایز اصلی دیدگاه شیعه قلمداد می‌شود، این است که هر چند دوران نص و وحی به دوران محدود ۲۳ سال رسالت پیامبر اکرم ﷺ اختصاص دارد، علم وراثتی و الهامی در دوران ائمه جای‌گزین نص شد. اهل بیت نیز در موارد بسیاری، سخنانشان را به پیامبر متصل می‌کردند و خود را همواره از وارثان شخص نبی (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۲۳/۱-۲۲۵) یا ایشان به همراه امیرالمؤمنین، علی ﷓ (همان: ۲۶۲) معرفی می‌کردند. هم‌چنین مسلم است که در دوران بهره‌مندی شیعه از جای‌گزین نص، هیچ‌کس به خود اجازه نمی‌داد بر اساس عقل اجتهادی خویش، قاعده یا اصلی فراگیر اختراع یا اکتشاف کند. شیعه هرگز احساس بریده شدن از نص نداشت و در دوران پرتلاطمی که اهل سنت می‌کوشید اعتبار استنباطات عقلی و اجماعات برآمده از آن را در سطح دیگر منابع دین ارتقا ببخشد، آسوده خاطر بود.

در جای خود ثابت است که اهل بیت، اصول و قواعد اجتهاد را به شاگردان خویش تعلیم می‌دادند (میرخانی، ۱۳۸۲: ش ۲۹؛ میرخانی، ۱۳۸۵: ش ۴۴) و آن‌ها را برای زمان غیبت آماده می‌کردند. برای این هدف، تربیت شاگردان خصوصی برای پاسخ‌گویی به پرسش‌ها در زمینه‌های گوناگون در دستور کار قرار گرفت، ولی این امر مستلزم آن بود که اختلافاتی نیز بین اصحاب اهل بیت شکل بگیرد. (کلینی، ۱۳۶۵: ۴۱۰/۱) البته مدیریت ائمه در موارد تنش‌زا جلوی دامن زدن به آن‌ها را می‌گرفت. (قمی، ۱۳۶۷: ۲۰/۱) با این گونه اقدامات اهل بیت، تمهیدات لازم برای ورود شیعیان به دوران غیبت صورت گرفت، ولی طبیعی بود که از همگی اصحاب، انتظار مدیریت چنین شرایطی نمی‌رفت. با

۱. اشاره به روایاتی که کلینی در جلد سوم اصول کافی تحت عنوان باب «إِنَّ الْأئِمَّةَ إِذَا شَاءُوا أَنْ يَعْلَمُوا عِلْمُوا» (ص ۲۳۱) آورده است.

سپری شدن این دوران، دانشمندان شیعه، با تجربه‌ای جدید از عرصه‌های دین‌پژوهی روبه‌رو شدند که هر یک برای سرپرستی این دوره، برنامه و دستور خاصی را در برابر خود می‌دید. آن‌چه در عمل پایه‌گذاری کردند، دو گرایش عمده و متفاوت از هم بود.

عده‌ای از آنان بر پایه مستندات بر این باور بودند که تنها با جمع‌آوری روایات اهل بیت می‌توان این شرایط را رهبری کرد. از این جمله مستندات می‌توان به روایات بابی اشاره کرد که کلینی این گونه آن را نام‌گذاری می‌کند: «بَابُ أَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْحَقِّ فِي يَدِ النَّاسِ إِلَّا مَا خَرَجَ مِنْ عِنْدِ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ لَمْ يَخْرُجْ مِنْ عِنْدِهِمْ فَهُوَ بَاطِلٌ؛ باب این که هر اندازه از حق که در دسترس مردم است، تنها از نزد ائمه به دست آمده است و هر حقیقتی که از نزد آنان نرسیده باشد، آن باطل است». (کلینی، ۱۳۶۵: ۳۹۹/۱)

این گونه نام‌گذاری در عنوان، گویای نظر نگارنده است و به خوبی نشان می‌دهد که ایشان به این دسته از دین‌پژوهان تمایل داشت. به تعبیر برخی، انتقال ایشان به بغداد، تعدیل در این گرایش را به همراه داشت. (اخوان، ۱۳۸۲: ۸۱؛ نیومن، ۱۳۸۴: ۲۲۷/۲) به هر حال، این گروه از علما تنها به نقل حدیث بسنده می‌کردند و جز در موارد بسیار اندک، از بیان یا توضیحی در ذیل ابواب خودداری می‌ورزیدند.

در مقابل این گروه از علما، دسته‌ای دیگر با استناد به روایاتی دیگر، (عاملی، ۱۴۰۹: ۶۲/۲۷) اصول القاشده از سوی اهل بیت را تنها راه حل فروع جدید می‌دانستند. آنان معتقد بودند که نقش عقل در به‌کارگیری هدفمند از روایات اهل بیت را نباید نادیده انگاشت. البته آنان نیز به ادعای خود، این نظریه را برگرفته از سخنان مستقیم و غیر مستقیم اهل بیت می‌دانستند، نظیر نقل ابن ادریس حلی که از جامع ابی نصر بزنطی گرفته است: «هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول وعلیکم أن تفرعوا؛ هشام بن سالم می‌گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: بیان اصول تنها بر ما (اهل بیت) لازم است و بر شما نیز تفریع از آن اصول». (ابن ادریس، ۱۴۱۱: ۵۷۵)

به هر تقدیر، این اختلاف سبک و رویه‌ها سبب شد که در دوران غیبت،

دودستگی بین اصحاب نمایان شود. گروه اول به «اهل اخبار» یا «روایات الحدیث»^۱ (مفید، ۱۴۱۳: ۸۸) در این دوران شهرت یافتند و گروه دوم نیز با تدوین آثار اصولی، در مقابل این گرایش، عقل‌گرایی خود را به نمایش گذاشتند.

تحلیل متفاوت از کار بست عقل اجتهادی در تشیع

هرگز نباید انکار کرد اختلافاتی که بین دو دسته یادشده از عالمان رخ داد، یک روی سکه این واقعیت تاریخی به حساب می‌آید که یکی از این دو دسته، اصیل و دیگری غیر اصیل تلقی شود، به ویژه این که تاریخ در سده یازدهم و دوازدهم بار دیگر شاهد اوج‌گیری مباحثی (بهشتی، ۱۳۹۰: ۸۹) بین طرفداران این دو گروه تا سرحد مشاجره و درگیری و حتی کشتار دو طرف بود. (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۵: ۱۵۹/۷) از این رو، اختلافات بین اخباریان و اصولیان در این دو قرن، دستاویزی شد تا عده‌ای به گمان همسانی روش اجتهادی اهل سنت با اصطلاحاتی نظیر عقل و اجماع در شیعه قلم‌فرسایی کنند. (رشدی، ۲۰۰۸: ۸۲)

جرم بزرگی که در قرن یازدهم موجب حمله به تفکر اصولیان شد، اتهام سنی‌گری و رمی به کنار گذاردن مکتب اهل بیت بود. برای نمونه، استرآبادی، سردمدار اخباریان جدید در این باره می‌گوید: «بعد از آن، زمانی که ابن جنید و ابن ابی‌عقیل، در ابتدای غیبت کبری ظهور کردند، کتاب‌های کلام و اصول فقه معتزلی‌ها را مطالعه کردند و در بیش‌تر موارد بر منوال آنان نوشتند. بعد از آن، شیخ مفید، حسن ظن خود را به آن دو بین شاگردانش مانند سید مرتضی و رئیس الطائفه آشکار ساخت. بر این اساس، قواعد کلامی و اصولی مبتنی بر افکار عقلانی بین متأخرین از اصحاب ما شایع شد تا این که نوبت به علامه و هم‌فکرانش از علمای اصولی متأخر رسید. آن‌ها نیز به منظور تبحر در علوم یا دیگر هدف‌های صحیح، کتاب‌های عامه را مطالعه نمودند و فراوانی قاعده‌های کلامی و اصولی

۱. این عنوان، برگرفته از کتابی مفقود از شیخ مفید به نام «مقابس الأنوار فی الرد علی اهل الأخبار» است که در رجال النجاشی (۱۴۰۷، ص ۴۰۱، ش ۱۰۶۷) ذکر شده است.

۲. در این دوره، وحید بهبهانی درباره اخباریان این گونه اظهار نظر می‌کند که اینان بدیهی را درک نمی‌کنند، چه رسد به نظری. (بهبهانی، ۱۴۱۵، صص ۸۶-۸۸)

و تقسیمات مختلف و گوناگونی اصطلاحات مربوط به امور شرعی، آن‌ها را به شگفتی وادار کرد». (استرآبادی، ۱۴۲۴: ۱۲۳)

آن‌چه در این تحلیل، بیش از دیگر مطالب، با انتقاد روبه‌رو شده، تأسیس قاعده‌هایی مبتنی بر افکار عقلانی است که بر اساس این ادعا مایه شگفتی این بزرگان گردیده است. این سخن فقیهی است که در نقد روش‌شناسی فقهی این دوران، تحلیل خود را ابراز کرد که نظیر آن را در کلمات فقهای دیگری نظیر محقق کرکی نیز می‌توان دید. (کرکی، ۱۳۵۶: ۹) باید دانست که این نقد متدولوژیکی از مدرسه بغداد، منحصر به فقه نیست، بلکه در عرصه کلام نیز به این رویکرد، برچسب انفعالی و جوگیرانه زده می‌شود.

صاحب کتاب الفکر السلفی عند الشیعه الاثنا عشریه در تلاش برای اثبات تفکر سلفی‌اش، بعد از این‌که گزارشی تحلیلی از شرایط غیبت و تفرقه رخ داده بین شیعیان ارائه می‌کند، با نقل سخنی از «نشار»، همین دیدگاه را تأیید می‌کند: «بعد از گذر زمان، بین مجتهدان نوگرا و ائمه فاصله افتاد و در این بین، امامی نبود که با سلطه دینی، مجتهدین را در گونه‌های فکری‌شان متوقف کند. اینان روش سلفی روشنی را کنار زدند که امام باقر^{علیه السلام} نهادینه کرده بود، چنان‌که موضع میانی امام صادق^{علیه السلام} را نیز فراموش کردند...» (به این ترتیب،) مجتهدان آرای کلامی امام باقر و امام صادق^{علیه السلام} را فراموش کردند یا به فراموشی سپردند... (تا این‌که) با نگارش کتاب اوائل المقالات شیخ مفید، مرحله معتزلی شدن عقاید شیعه پدیدار شد... و در این زمینه، شریف مرتضی و شیخ طوسی از مفید پیروی کردند». (نشار، ۱۹۷۴: ۲۹۵ و ۲۹۶)

ناگفته نماند که این عبارات بعد از بیان اتهام فرقه‌گرایی شیعیان مطرح شده (شهرستانی، ۱۳۹۵: ۱۶۵/۱) و از این زاویه، قلم به تندی رانده است. آن‌چه نقطه پیکان توجه این نویسنده بوده، شکاف جدی است که در مباحث کلامی نظیر سهو النبی و علم اهل بیت با تعالیم رهبران شیعی رخ داده است.

طریقت عقل اجتهادی در نگاه شیخ مفید

همان طور که ملاحظه شد، شخصیت واسطی که هم استادان و هم شاگردانش، بیش از دیگران با برچسبی نظیر اعتزال روبه‌رو شدند، شیخ مفید است. سخن از



روش علمی و دستاوردهای عملی ایشان در تأسیس و گسترش مدرسه بغداد، بسیار است، ولی به اشاره یادآور می‌شویم که تنها آثار قلمی این نابغه نامی شیعه، به اعتراف ذهبی، دانشمند متعصب و معروف سنی، تصانیفی بدیعه و کثیره است (ذهبی، ج ۴: ۲۶ و ۳۰) که در مجموع، نزدیک به ۲۰۰ اثر می‌رسد. (حلی، ۱۳۸۱: ۱۴۷) نهضت علمی که شیخ به راه انداخت، به حدیث‌پژوهی محدود نبود، بلکه آن چه در افق بلند فکر او موج می‌زد، دین‌پژوهی بود. شیخ درصدد تولید این فکر بود که تصویر روشن از گزاره‌های دین، تنها با اکتفا به نقل و جمع‌آوری و تنظیم احادیث که از امور لازم و لابدی است، به دست نمی‌آید. از این رو، ابتدا به گوشه‌ای از تحول علمی و ساختاری ایشان اشاره می‌کنیم و در ادامه، روشن خواهیم کرد تأثیر این رویکرد بیش از آن که به طور مستقیم بر مباحث فقهی و اجتهادی سایه اندازد، بر مسائل کلامی پرتو افکند.

آن چه این ادعا را واقع‌نمایی می‌کند، تفکیک دقیقی است که ایشان بین اصول احکام شرعی از یک سو و عقل و اخبار از سوی دیگر انجام داد. در این بحث ابتدا، اصول احکام را سه عدد معرفی می‌کند: «کتاب خدای سبحان و سنت پیامبرش و سخنان ائمه اطهار^(ع) بعد از رسول خدا^(ص) که درود و سلام خدا بر آنان باد.» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۸)

به دنبال آن، راه‌های رسیدن به علم مشروع در این اصول را سه طریق می‌داند: «اولین آن‌ها، عقل است که راهی است به معرفت حجیت قرآن و رهنمودهای روایات. دوم، لغت که راهی است به شناخت معانی کلام و سومی، اخبار است که راهی است برای اثبات خود این اصول یعنی کتاب و سنت و سخنان ائمه.» (همان) نکته اول این است که بر خلاف سخن رایج بین اصولیین کنونی، ایشان، عقل را از اصول (یا منابع) احکام نمی‌داند، بلکه عقل، راهی برای ورود به حجیت اصول است. نکته دوم این که قید مشروع بودن برای علم برای آن است که عقل و اخبار تنها برای رسیدن به این هدف به کار می‌روند. معنای این حرف هم آن است که امکان خطا و دست نیافتن به علم مشروع نیز در تمامی این راه‌ها وجود دارد. نکته سوم که شاهکار این تقسیم قلمداد می‌شود و از دیده برخی مخفی مانده، این است که بین سخنان معصومین و اخبار آنان فرق وجود دارد. سخن معصوم همانند

سخن خدا و رسول، اصل است، ولی اخبار که حاکی از این سخنانند، چون معصومانه نیست، از اصول هم نیست.

بنا بر این، ایده منبع بودن عقل در سخن شیخ به هیچ وجه قابل طرح نیست و توجیه این عبارات از سوی برخی که خود چنین برداشتی از جایگاه عقل دارند، «بما لایرضی صاحبه» قلمداد می‌شود: «البته این نحوه از بیان منافی آن نیست که بگوییم شیخ مفید برای عقل در فقه، دو کارآیی جداگانه قائل بوده است: یکی، فهم برهان‌های قرآن و دلایل احادیث؛ دوم، فهم قضایای مستقله‌ای که عقل و شرع در داوری مشابه نسبت به آن‌ها تلازم دارند. چنان‌که وی در همین متن، راجع به احادیث، چنین نقش دوگانه‌ای را تصریح کرده‌اند: یکی این‌که از اصول و ریشه‌های احکام فقهی است و دیگر این‌که راه معرفت نسبت به قرآن و سنت و اقوال ائمه است». (شکوری، ۱۳۷۱: ۷)

بدیهی است در این جا، ظرافت این تفکیک عالمانه روشن نشده و تصور شده که منظور شیخ از اخبار همان سخنان معصومین است و تفاوت آن دو تنها در کارآیی است. این در حالی است که استفاده از اخبار همواره ملازم با یافتن سخن معصوم نیست؛ همان‌طور که در راه عقلی نیز چنین تلازمی وجود ندارد. بنا بر این، چنین تمایزی بین «اصل» و «طریق»، در مسیر حدیث‌پژوهی و نمایاندن جایگاه حدیث بسیار تعیین‌کننده است. بر اساس این دیدگاه، حدیث، معصوم نیست و قابل خدشه است؛ چنان‌که گزاره‌های عقلی همانند قیاس و تکیه به رأی، به ویژه در مشروعات، قابل استناد نیست. (مفید، ۱۴۱۳: ۴۳)

این چارچوب فکری و نظام‌مند شیخ مفید در مباحث کلامی بسیار اثرگذار بوده؛ چون در چنین مباحثی، مجال تعارض بین راه نقلی و عقلی بیش‌تر فراهم است. از جمله ثمرات این رویکرد، جایی است که تناقضی بین گزارش‌های حدیثی وجود داشته باشد. با توجه به این رویکرد، حدیث و عقل در کنار هم، دو راه برای دستیابی به فهم حدیث هستند و چون بین آن دو برتری و رجحانی وجود ندارد، تناقض بین روایات را با تأیید عقلی می‌توان برطرف کرد. در این راستا، شیخ مفید با تمامی احترامی که برای شیخ صدوق قائل است و عنوان شاگردی ایشان را نیز یدک می‌کشد، گاهی در چنین مباحثی، شیخ صدوق را به باد انتقاد می‌گیرد.

از این رو، در بحث از اراده و مشیت الهی به او چنین اعتراض می‌کند: «آن چه شیخ صدوق در این فصل (اراده و مشیت خداوند) بیان کرده است، اثبات‌شدنی نیست و مطالب آن با یکدیگر تخالف و تناقض دارند. علت آن است که او بر پایه ظواهر احادیث متناقض عمل کرده و بسان کسانی نبوده است که نظر می‌کنند و درست و نادرست را از هم جدا می‌کنند و بر پایه آن چه از حجت برخاسته، عمل می‌کنند و کسی که در رویکرد خویش بر سخنان گوناگون و تقلید از راویان تکیه می‌کند، ضعف او آن است که شرح دادیم». (مفید، ۱۴۱۷: ۴۹)

تذکر این نکته لازم است که شخصیت روشن‌فکرانه شیخ، گاهی تصویری مبهم و پیچیده را از وی به نمایش می‌گذاشت که هر کسی را یارای تحمل چنین شخصیت‌هایی نیست. نقل شده است که روزی ایشان در مجلس درس «علی بن عیسی رمانی» شرکت کرد. شیخ شروع به سؤال و جواب از وی کرد که از استادان معتزلی بود تا این که او از ادامه بحث واماند و او را به لقب «شیخ مفید» ستود. (بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۶/۱۲) از سوی دیگر، همراهی‌اش با جریان عقلی ابن ابی‌عقیل عمانی و نزدیکی‌اش به ابن جنید اسکافی به طوری که از او نقل روایت هم کرده است و طرح دیدگاه‌های آنان در مباحث علمی در بین شاگردانش، او را به عنوان چهره‌ای نواندیش نمایان ساخته بود. در همین مورد گفته‌اند که هیچ کتابی از مخالفان شیعه نبود که در حافظه‌اش نباشد. (ذهبی، ۱۴۱۴: ۳۴۴/۱۷)

حقیقت این است که حساب شیخ، از استادان و برخی هم‌فکران معاصرش جداست و بزرگ‌ترین دلیل آن هم نقدها و ردیه‌هایی است که آنان بر آثار همدیگر نوشته‌اند. کتاب النقص علی ابن الجنید فی اجتهاد الرأی، ردی است بر آرای ابن جنید اسکافی که شاگردش، شیخ مفید نوشته است. تأثیری نیز که خود شیخ از ابن ابی‌عقیل حذاء عمانی در نگارش اصول گرفته است، قابل انکار نیست. این اثرپذیری در ستایش‌های او در برخی از کتاب‌هایش دیده می‌شود. (فرحان،

۱. تعبیری که در فهرست شیخ طوسی (بی تا، ص ۳۹۲) از او شده که او زمانی به قیاس معتقد بوده، زمینه مناسبی است که اخباریون به ویژه امین استرآبادی به او و شیخ مفید اعتراض کنند که شاگرد او نیز بوده است، هر چند عدنان فرحان، او را جزء فقهای اصولی شمرده است. (الاجتهاد عند الشيعة الإمامية، بیروت: دار السلام، ۱۴۲۹، ص ۹۸)

۱۴۲۸: ۱۰۷) نجاشی نیز در ضمن شرح زندگانی ابن ابی عقیل، نظر استادش را در این باره نقل می‌کند: «حسن بن علی بن ابی عقیل حدّاء، فقیه و متکلمی مورد وثوق است. او در فقه و کلام، کتاب‌هایی دارد که یکی از آن‌ها، کتاب المتمسک بحبل آل الرسول است که کتابی مشهور در میان طایفه است... من از استادم، ابو عبدالله [شیخ مفید] - که رحمت خدا بر او باد - شنیدم که این مرد را بسیار می‌ستود». (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۸)

تفکیک شیخ میان اجتهاد فقهی و کلامی

البته شیخ در این راه هرگز شگفت زده نشد، بلکه از یک سو، بر اساس ضرورتی که احساس کرد، روش کلامی و فقهی استادش، شیخ صدوق را توانمند در پاسخ به اشکالات اهل تسنن نمی‌دید. از سوی دیگر، فقه اجتهادی مبتنی بر قیاس استاد دیگرش، ابن جنید را مسموم به نظرهای مخالفان می‌دید. در همین مورد، هنگامی که از او درباره مشرب فقهی شیخ صدوق و ابن جنید می‌پرسند، او در ضمن جواب طولانی خود می‌گوید: «... آن چه ابو جعفر [شیخ صدوق] - که رحمت خدا بر او باد - نقل و روایت کرده، عمل کردن به همه آن‌ها بر ما واجب نیست؛ چون آن‌ها خبرهای واحد هستند و از راه‌هایی که سخنان ائمه با آن به اثبات می‌رسد [تواتر]، نقل و روایت نشده‌اند. برای این که خبرهای واحد نه موجب علم می‌شوند و نه موجب عمل و این روایات را کسانی نقل کرده‌اند و از طریق آنان به دست ما رسیده که خطا و اشتباه بر آنان جایز است. اصحاب حدیث این گونه نبوده‌اند که فقط دانسته‌های قطعی خود را نقل کنند، بلکه آنان لاغر و چاق (درست و نادرست) را با هم درآمیخته و نقل کرده‌اند... و اما ابن جنید، ... او میان مطالب حاصل از قیاس پست و رأی شخصی خود و مفاد روایات ائمه مرزی نگذاشته و آن‌ها را درهم آمیخته است و اگر این‌ها را جدا از هم نیز مطرح می‌کرد، باز نظرش حجت نبود؛ چون به اخبار متواتر اعتماد نکرده، بلکه تکیه گاهش، خبرهای واحد بوده است. ... این است نظر من درباره آن چه در کتاب‌های این دو استاد درباره حلال و حرام احکام اسلام آمده است». (مفید، ۱۴۱۳: ۲۲۲ و ۲۲۳)

این جواب در راستای یکی از مباحث اصولی به نام «حجیت خبر واحد» داده شده، ولی نقد ایشان به هر دو روش، بسیار مهم است. البته در خصوص مسئله



خبر واحد هم باید گفت آن گونه که از این عبارتها برمی آید، وی هیچ خبر واحدی را نه در علم (عقاید) و نه در عمل (احکام)، حجت نمی داند و فقط برای اخبار متواتر ارزش قائل است. با این حال، جملاتی در آثار او یافت می شود که طبق آنها می توان گفت او خبر واحد همراه با قراین دلالت کننده بر درستی خبر را که در اصطلاح، «خبر واحد محفوف به قراین» نامیده می شود، ارزشمند و قابل استناد می دانست. (همان: ۱۳۹)

بعد از شیخ، بیش از دیگر شاگردانش به سید مرتضی حمله شد. برخی، حتی تمامی تمایلات عمانی و ابن جنید و گرایش های کم اعتزالی مفید را در وی جمع شده پنداشته و در این باره گفته اند: «او روش بحث معتزلی را از برخی اساتیدش هم چون محمد به عمران بن موسی الکاتب المرزبانی به ارث برده بود و آنها را در تفسیر و کلام و فقه به کار بست». (جابری، ۱۳۶۷: ۲۱۳) همان طور که اشاره شد، بزرگ ترین عاملی که موجب می شود چنین تعبیرهایی سنگین و دور از انتظار به بزرگانی هم چون شیخ مفید و سید مرتضی نسبت داده شود، مرزبندی نکردن بین مباحث فقهی و کلامی است.

مظفر در جمع بین دو دیدگاه متقابل سید و شیخ طوسی در خبر واحد به این نتیجه می رسد که انکار حجیت خبر واحد از سوی سید به این دلیل است که وی در مباحث فقهی، تواتری را برای اخبار موجود قائل است. (مظفر، ۱۴۲۱: ۷۴) در حقیقت، وی معتقد است که در امور شرعی و اعتباریات، به دلیل کثرت خبرهای اطمینان بخش، به خبر واحد نیازی نیست. این دیدگاه سید که با تأیید استرآبادی نیز روبه رو شده است، (استرآبادی، ۱۴۲۴: ۹۳) نباید با موضع گیری سید درباره خبر واحد در مباحث کلامی خلط شود. سید به دلیل اهمیت بالا و گرایش تندش در برابر برخی مباحث کلامی، خبر واحدی را که با عقل سازگار نبود، به سادگی کنار می گذاشت.

از جمله تأثیر این تفکیک متدولوژیکی کلام و فقه در برخورد با خبر واحد، رفع

۱. در تاریخ بغداد درباره او آمده است: «كان فيه اعتزال و تشيع». (همان، ج ۳، صص ۱۳۵ و ۱۳۶) ابوالفرج عبدالرحمان ابن جوزی نیز گفته است: «كانت افاته ثلاث: الميل إلى التشيع... و إلى الاعتزال... و تخطيط المسموع بالاجازه». (المنتظم في تاريخ الملوك و الأمم، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵، ج ۷، ص ۱۷۷)

تعارض بین اخبار و ارائه راه حل در امور اعتباری است که به گونه‌ای با تکوینیات گره خورده است. موضوعات فقهی همانند سی روز بودن ماه رمضان (مفید، ۱۴۱۳: ۲۲) یا کلامی هم‌چون میزان اعمال (موسوی، ۱۴۱۰: ۱۱۴/۱) و جسمانی بودن معاد و مسائلی از این دست، به شکلی متفاوت در سخنان این بزرگان مطرح شده است که در جای خود می‌تواند برآیند مثبت یا منفی این تحول علمی ارزیابی شود.

بعد از دوران شیخ مفید و شاگردانش، به دلیل تفسیر نادرست از کلمات آن‌ها، عقل و اجماع در کنار دیگر ادله، در بین مباحث اصولی سر برافراشت. (حلی، ۱۴۱۴: ۴۶/۱) البته علامه حلی علت این بزرگ‌نمایی را به برخی تعبیرهای مبهم سید در اجوبة المسائل الموصليات مستند کرده است. (همان) به هر حال، این رویکرد موجب شد بعد از گذشت پنج قرن، واکنشی شدید برای مقابله با این شدت گرایش عقلی صورت پذیرد که حاصل آن، نهضت اخباری‌گری بود. این نهضت هر چند از سر غیرت دینی بنا شد، در نهایت، به ناهنجاری‌های جبران‌ناپذیری در تشیع انجامید، به ویژه آن‌که جهاد علمی مدرسه بغداد در دفاع از عقلانیت مکتب اهل بیت در بوته نقد پنهان شد.

بر اساس آن چه گذشت، تقسیم دوره تاریخ اصولی ما به دوران غیبت «عصر اجتهاد» در مقابل «عصر نص» در زمان معصومین نیز ناظر به درک نادرست این واقعیت‌هاست. (رشدی، ۲۰۰۸: ۷۹) جالب این جاست که در ابتدای دوره غیبت ولی عصر^{علیه السلام}، بر اساس تحولات سیاسی-اجتماعی (اذکایی، ۱۳۷۲: ۱۵۳/۱) که عرصه ورود شیعیان را به مباحث علمی، بیش از گذشته فراهم کرد، نه تنها در مقایسه با دوره حضور، از محوریت نص کاسته نشد، بلکه با شروع جامع‌نویسی‌ها بر غنای آن افزوده شد. از سوی دیگر، بزرگانی هم‌چون شیخ مفید، (مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۱/۴) سید مرتضی (تهرانی، ۱۴۰۸: ۲۶۹/۶) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۷: ۲/۶۳۱ و ۶۳۷) در این دوره، مبحث اجماع را در تعامل بین‌المذهبی به گونه‌ای طرح کردند که دیدگاه شیعه این است که در اجماع باید بتوان به نظر معصوم در بین مجمعیان اطمینان یافت.

فارغ از مناقشه‌هایی که بر سر این دیدگاه صورت گرفت، (مظفر، ۱۳۸۷:

۴۶۱ و ۴۶۲؛ انصاری، ۱۴۲۸: ۱/۱۸۷) در پیش گرفتن این رویکرد از سوی سید و شیخ در مورد قاعدهٔ اجماع دخولی یا لطفی، بیش از آن که تقویت‌کنندهٔ مبانی و تعاریف اهل سنت از اجماع باشد، (شافعی، بی تا: ۳۵۷؛ غزالی، ۱۳۵۶: ۱/۱۰۰) مرجعیت نص معصوم در تمامی منابع دین را به رخ آن‌ها می‌کشید. در حقیقت، این رویکرد، پیوستگی و همراهی معصوم در هدایت و مدیریت تشیع را به نمایش درمی‌آورد و استحکام و قوت جایگاه سنت و حدیث را بین بزرگان شیعه نمایان می‌ساخت.

نتیجه‌گیری

از منظر علمای عامه، رویداد اجتهاد در مرئی و مسمع پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، امری بعید نیست. با این حال، این ادعا در خصوص شخص ایشان اثبات‌پذیر نیست. کنترل هدفمند سنت از سوی خلفا، فرصتی را برای آنان فراهم کرد تا با عقل اجتهادی خود به تفسیر شریعت روی آورند؛ امری که دیگر صحابه به شدت از آن پرهیز داشتند. با این حال، فتح بابی شد تا در دوران تابعین و اتباع آنان به یک ضرورت بدل شود. از این رو، اهل تسنن معتقدند که سرنوشت کاربری عقل فقهی در امر اجتهاد و اجماعات برخاسته از آن، بیش از آن که تحت حمایت و هدایت پیامبر مدیریت شود، به دستان شاگردان و صحابیان رسول خدا صلی الله علیه و آله رقم خورد.

بزرگان تشیع نیز ادعا دارند که امکان کاربست اجتهاد از سوی پیامبر منتفی نیست، ولی اجتهاد خطاپذیر در مورد ایشان مردود دانسته شده است؛ چنان که صدور چنین اجتهادی از ائمهٔ دین نیز با مبانی اعتقادی آنان سازگار نیست. از این رو، اهل تشیع معتقدند که عقل اجتهادی به معنای کاربست قواعد و اصول عقلی و عملی اجتهاد حتی در زمان معصوم، امری ضروری است که بر اساس مصلحت تسهیل روی داده است. البته در دوران حضور معصومان، تا حدودی امکان کاهش ضریب خطای این عقل وجود دارد، ولی در دوران غیبت با وجود اختلاف سبک و روش‌ها، عقل اجتهادی، همسان ادلهٔ نقلی، یکی از روش‌های دستیابی به حجت شمرده شد.

هر چند مدرسهٔ بغداد و شیخ مفید در تبیین جایگاه ابزار عقل در اجتهاد، سهمی بسزا ایفا کردند، ولی هرگز به این بهانه نباید روش اجتهادی مدرسهٔ قم

را مردود یا برعکس، اصیل شمرد، بلکه شناسایی امتیازها و اختلال‌ها در هر دو روش در عرصه فقه و کلام موجب تقویت عقل اجتهادی در فرآیند حدیث‌پژوهی خواهد شد.

کتاب‌نامه

۱. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان، (۱۳۹۵ق)، المنتظم فی تاریخ الملوک و الأمم، حیدرآباد دکن: بی نا.
۲. ابن حزم، ابومحمد علی، (۱۳۷۹ق)، مخلص ابطال القیاس، تحقیق: سعید افغانی، دمشق: جامع دمشق.
۳. ابن حنبل، احمد، (بی تا)، مسند احمد، بیروت: دار صادر.
۴. ابن سعد، محمد، (بی تا)، الطبقات الکبری (ج ۵)، بیروت: دار صادر.
۵. ابن سعید، احمد، (بی تا)، الأحکام فی أصول الأحکام، تحقیق: احمد شاکر، قاهره: عاصمه.
۶. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، (۱۳۷۹ق)، مناقب آل أبی طالب، قم: علامه.
۷. ابن طاووس، (۱۴۲۰ق)، طرف من الأنباء و المناقب، تحقیق: قیس عطار، مشهد: تاسوعا.
۸. ابن کثیر، اسماعیل، (۱۳۸۸ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی، (۱۴۰۲ق)، مختصر تاریخ دمشق، دمشق: دار الفکر.
۱۰. ابن ندیم (۱۴۱۶ق)، الفهرست، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. ابوزهره، محمد، (۱۳۶۷ق)، الإمام الشافعی، دار الحمامی.
۱۲. ابوزهره، محمد، (بی تا)، تاریخ المذاهب الإسلامیة، قاهره: دار الفکر العربی.
۱۳. اخوان، محمد، (۱۳۸۲)، «کلینی و عقل‌گرایی»، آیین پژوهش، شماره ۸۱.
۱۴. ادکایی، پرویز و دیگران، (۱۳۷۲ش)، دایرةالمعارف تشیع، تهران: سازمان دایرةالمعارف تشیع.
۱۵. استرآبادی، محمدامین، (۱۴۲۴ق)، الفوائد المدنیة و الشواهد المکیة، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
۱۶. امیر بادشاه الحنفی، محمدامین بن محمود البخاری، (۱۴۱۷ق)، تیسیر التحریر، بیروت: دار الفکر.
۱۷. انصاری، مرتضی، (۱۴۲۸ق)، فرائد الاصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۸. بخاری، علاءالدین، (بی تا)، کشف الأسرار شرح أصول البزدوی، قم: دار الکتب الإسلامی.

۱۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری، بیروت: دار الفکر.
۲۰. بغدادی (خطیب)، احمد بن علی بن ثابت، (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۱. بغدادی (خطیب)، احمد بن علی بن ثابت، (۱۹۷۴م)، تقييد العلم، تحقيق: يوسف العش، بی جا: دار احیاء السنه النبویه.
۲۲. بهشتی، ابراهیم، (۱۳۹۰ش)، اخباری گری (تاریخ و عقاید)، قم: دار الحديث.
۲۳. تهرانی، شیخ آقا بزرگ، (۱۴۰۸ق)، الذریعه إلى تصانیف الشیعه، قم: اسماعیلیان.
۲۴. جابری، علی حسین، (۱۳۶۷ق)، الفكر السلفی عند الشیعه الاثناء عشریه، قم: دار احیاء الأحياء.
۲۵. حر عاملی، محمد بن حسن بن علی، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۲۶. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۰ش)، تهذیب الوصول، لندن: مؤسسه الإمام علیؑ.
۲۷. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۱ق)، خلاصه الأقوال، نجف: منشورات المطبعه الحیدریه.
۲۸. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۴)، مبادئ الوصول، قم: المطبعه العلمیه.
۲۹. حلی، محمد بن إدريس، (۱۴۱۱ق)، مستطرفات السرائر، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.
۳۰. حلی، محمد بن إدريس، (۱۴۱۴ق)، السرائر، قم: جامعه مدرسين.
۳۱. خالقی، محمد هادی، (۱۳۸۴ش)، «پیشینه فرهنگی - تمدنی قم»، مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت حضرت فاطمه معصومهؑ (ج ۲)، قم.
۳۲. الخضری، محمد، (۱۳۸۵ق)، تاریخ التشريع الإسلامی، قاهره: الاستقامه.
۳۳. دارمی، (۱۳۴۹ق)، سنن الدارمی (ج ۱)، دمشق: مطبعه الاعتدال.
۳۴. دینوری، ابن قتیبہ، (۱۹۶۰م)، الأخبار الطوال، قاهره: دار احیاء الکتب العربی.
۳۵. ذهبی، محمد بن احمد و عبدالسلام علوش، (بی تا)، احکام الرجال فی میزان الاعتدال فی نقد الرجال، بیروت: دار الفکر.
۳۶. ذهبی، محمد بن احمد، (۱۳۷۶ق)، تذکره الحفاظ، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۷. ذهبی، محمد بن احمد، (۱۴۰۶ق)، سیر أعلام النبلاء، بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۸. ذهبی، محمد بن احمد، (۱۴۱۴ق)، سیر أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الارنؤوط، بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۹. رشدی، محمد عرسان علیان، (۲۰۰۸م)، دلیل العقل عند الشیعه الإمامیه، بیروت: مرکز الحضاره لتنمیه الفكر الاسلامی.
۴۰. رشید رضا، محمد، (بی تا)، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار) (ج ۵)، بیروت: دار المعرفه.
۴۱. زهری، خالد، (۱۳۸۶)، «گفتمان اجماع و تقریب بین مذاهب اسلامی»، اندیشه تقریب، سال سوم، شماره ۱۳.

۴۲. سیوطی، عبدالرحمان، (۱۴۲۱ق)، الاتقان، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۳. شافعی، محمد بن ادريس، (بی تا)، الرسالة، تحقیق: احمد محمد شاکر، بیروت: المکتبه العلمیه.
۴۴. شرف الدین، عبدالحسین، (۱۳۸۶ق)، النص و الاجتهاد، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۴۵. شکوری، ابوالفضل، (۱۳۷۱ش)، «درنگی در روش فقهی شیخ مفید»، آینه پژوهش، شماره ۱۷.
۴۶. شهرستانی، أبو الفتوح محمد بن عبدالکریم، (۱۳۹۵ق)، الملل و النحل، بیروت: دار المعرفه.
۴۷. شوکانی، محمد بن عبدالله، (۱۳۵۶)، ارشاد الفحول، مصر: مطبعة مصطفى البابي.
۴۸. صدر، سید محمدباقر، (۱۳۷۹ش)، معالم الجديده، قم: کنگره شهید صدر.
۴۹. صفری فروشانی، نعمت الله، (۱۳۷۹ش)، مجله تاریخ اسلام (دانشگاه باقرالعلوم)، سال یکم، شماره ۴.
۵۰. طبرانی، سلیمان بن احمد، (۱۴۱۵ق)، المعجم الاوسط، قاهره: دار الحرمین.
۵۱. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۷ق)، تاریخ الطبری، تحقیق: محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۷ق)، العده فی اصول الفقه، قم: محمدتقی علاقه بندیان.
۵۳. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، فهرست، نجف: المکتبه المرتضویه.
۵۴. عزتی، عزت الله، (۱۳۷۱)، ژئوپولیتیک، تهران: سمت.
۵۵. غزالی، ابوحامد، (۱۳۵۶ق)، المستصفی، تحقیق: مصطفی محمد.
۵۶. فرحان، عدنان، (۱۴۲۸ق)، أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإثنا عشرية، قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامیه.
۵۷. فرحان، عدنان، (۱۴۲۹ق)، الاجتهاد عند الشيعة الإمامیه، بیروت: دار السلام.
۵۸. قاری الحنفی، علی، (بی تا)، شرح مسند أبي حنيفة، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.
۵۹. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷ش)، تفسیر قمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتاب.
۶۰. کرکی عاملی، حسین بن شهاب الدین، (۱۳۵۶ش)، هدايه الابرار الى طريق الانتمه الاطهار، تحقیق: رؤف جمال الدین، بغداد: مکتبه الوطنیه.
۶۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵ش)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۶۲. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۳. محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۲۳ق)، معارج الأصول، لندن: مؤسسه امام علی.

۶۴. مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۷ش)، اصول الفقه، تعلیق: عباس علی زارعی، قم: بوستان کتاب.
۶۵. مظفر، محمدرضا، (۱۴۲۱)، اصول الفقه، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۶۶. مفید، محمد بن محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، المسائل السرویه (عده رسائل للشيخ المفید، أجوبة المسائل السرویه)، تحقیق: عبدالحمید صائب، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۶۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، تصحیح: ابراهیم انصاری، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۶۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، جوابات اهل الموصل فی العدد و الرؤیه، تحقیق: مهدی نجف و محمد حسون، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۶۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، مختصر التذکره، قم: کنگره شیخ مفید.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۷ق)، تصحیح الاعتقاد، تحقیق: عده من المحققین، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۷۰. مکی، الموفق بن احمد (۱۴۰۱ق)، مناقب أبی حنیفه، بیروت: دار الکتب العربی.
۷۱. موسوی بجنوردی، سید کاظم، (۱۳۷۵ش)، دایرة المعارف بزرگ اسلام، تهران: مؤسسه فرهنگی - انتشاراتی حیان.
۷۲. موسوی، علی بن الحسین، (۱۴۱۰ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم: دار القرآن الکریم.
۷۳. میرخانی، عزت السادات، (۱۳۸۲)، «شیوه های اجتهاد پویا در آموزه های امامان معصوم (علیهم السلام)»، فقه و حقوق خانواده، شماره ۲۹.
۷۴. میرخانی، عزت السادات، (۱۳۸۵)، «امام صادق (علیه السلام) و نظام سازی در اجتهاد»، فقه و حقوق خانواده، شماره ۴۴.
۷۵. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، رجال، قم: جامعه مدرسین.
۷۶. نشر، علی سامی، (۱۹۷۱م)، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، اسکندریه: منشأة المعارف.
۷۷. نیومن، مجموعه مقالات، کنگره بزرگداشت حضرت فاطمه معصومه سلام الله علیها ج ۲، «پیشینه فرهنگی - تمدنی قم» محمد هادی خالقی، ص ۲۲۷. قم، زائر، ر.ک. اخوان، محمد، «کلینی و عقل گرایی»، آینه پژوهش، ۱۳۸۲، ش ۸۱.
۷۸. وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، (۱۴۱۵ق)، الفوائد الحائریه، تحقیق: گروهی از محققان، قم: مجمع فکر الاسلامی.