

مقصود از قول صحابه^۱

سید علی ربّانی موسویان^۲

دانش‌آموخته‌ی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات،

رشته‌ی فقه و حقوق، تهران، ایران.

کازم رحمان ستایش^۳

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فقه و حقوق،

تهران، ایران.

چکیده

قول صحابه‌ی پیامبر(ص) از ادلّه‌ی احکام در علم اصول فقه عامّه مطرح و در حجیت آن دو دیدگاه حجیت و عدم حجیت وجود دارد. نظریه‌ی شیعه با قول عدم حجیت سازگار است. پیرامون موضوع «قول صحابی» همواره ابهاماتی وجود داشته است. مفهوم قول صحابی، تفاوت آن با موارد مشابه و مایز آن با آنچه در علم حدیث مطرح است، محل اختلاف و اتفاق آن نزد اصولیین به روشنی تبیین نگشته است. مشخص شدن موضوع و حدود آن نیازی ضروری می‌باشد؛ زیرا حکم صحیح مبتنی بر فهم صحیح از موضوع است. فهم ناقص یا ناصحیح از قول، اجتهاد و تأویل صحابه موجب شده تا مغالطه‌هایی صورت گیرد یا در کتب فقهی، احکام ناسازگار با روح و واقع شریعت مشاهده شود و مباحث اصولی و فقهی از مسیر علمی خود خارج گردد.

واژگان کلیدی: قول صحابی، صحابه، اجتهاد، تأویل، حجیت.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۹/۲۰؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۱/۱۲/۲۰.

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): a.rabbani110@yahoo.com

۳. پست الکترونیک: KR.Setayesh@gmail.com

مقدمه

در کتب اصولی اهل تسنن وقتی سخن از ادله‌ی احکام و منابع فقه می‌رود، ادله‌ی مختلفی مطرح گشته و در مورد حجیت آن‌ها بحث می‌شود. این ادله عبارتند از: کتاب، سنت، اجماع، قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سدذرایع، عرف، قول صحابی، شرع من قبلنا و استصحاب. (زیدان، ۱۳۸۸ش، ص ۲۷۵-۱۵۲) یکی از ادله با عنوان «قول صحابی» مطرح شده است. این دلیل به اتفاق علمای شیعه به خودی خود حجت نمی‌باشد (شهیدثانی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۷۸). لذا در کتب اصولی شیعه کم‌تر مطرح گشته و مورد بحث قرار گرفته و بیش‌تر می‌توان از آن در کتب اصول فقه مقارن سراغ گرفت.

از اصولیین اهل تسنن در مورد حجیت قول صحابه دو دیدگاه متفاوت ارائه شده است؛ برخی قائل به حجیت قول صحابه بوده (ابن‌قیم، ۱۹۷۳م، ج ۴، ص ۱۱۰؛ شاطبی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۴) و برخی دیگر قائل به عدم حجیت قول صحابه می‌باشند (غزالی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۶۱؛ آمدی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۵۵؛ ابن‌حاجب، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۱۹؛ فخررازی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۶۴۳).

موضوع این حکم به روشنی تبیین نشده و دچار ابهاماتی می‌باشد که تا این ابهامات برطرف نگردد، نمی‌توان در مورد حکم آن به درستی قضاوت کرد. از جمله‌ی این ابهامات معنا و مقصود از «قول صحابه» است. تفاوت «روایت صحابه» با «قول صحابه» باید روشن شود. وجه تمایز اصطلاح «قول صحابه» در علم اصول با موارد مشابه آن در «علم حدیث» مشخص شود و تفاوت میان موقوفات، مرفوعات و مرسلات صحابه با «اقوال صحابه» بیان شود. این موضوع باید واضح شود که اختلاف در حجیت قول صحابه به‌طور مطلق است یا مقید به قیودی است. مقصود از حجیت قول صحابه نیز بیان گردد.

قول صحابه

مقصود از قول صحابه همان فتوای یا مذهب فقهی او در مسائل اجتهادی می‌باشد (جمعه، ۱۴۲۵ق، ص ۴۰)؛ به عبارت دیگر آن‌چه از مجتهدین صحابه در مسائل اجتهادی صادر شده است (سلطان، ۱۴۲۵ق، ص ۹). با بررسی کلمات اصولیین بدست می‌آید از این معنا با الفاظ مختلفی تعبیر کرده‌اند. برخی از قول صحابه تعبیر به مذهب صحابه کرده‌اند (زحیلی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۵۰). روشن است آن‌چه از صحابی صادر می‌شود، دو قسم می‌باشد یا قول است یا فعل. پس می‌توان مذهب صحابه را به دو قسم مذهب قولی و فعلی تقسیم کرد که

مقصود از مذهب قولی، آرا و نظراتی می‌باشد که وی به آن‌ها تکلم کرده و آن‌ها را با الفاظ بیان کرده و مقصود از مذهب فعلی چگونگی عمل وی در مواجهه با مسائل فقهی می‌باشد، بدون این‌که نظری را به زبان آورده باشد. پس به‌طور خلاصه اقوال اجتهادی صادر از وی، مذهب قولی صحابه و افعال اجتهادی صادر از او، مذهب فعلی صحابه می‌باشد که گاهی برای اختصار از مذهب قولی صحابه به قول صحابه و از مذهب فعلی صحابه به فعل صحابه تعبیر می‌شود. از آن‌جا که قول و فعل صحابه هر دو از مصادیق مذهب صحابه می‌باشد، در کتب اصولی حکمی یکسان داشته و تفاوتی میانشان گذاشته نشده است.

برخی دیگر از قول صحابه، تعبیر به سنت صحابه کرده‌اند (شاطبی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۴). سنت نیز مانند مذهب به دو قسم؛ سنت قولی و سنت فعلی قابل انقسام است. برخی دیگر از قول صحابه، تعبیر به رأی صحابه کرده‌اند (الجار، ۱۴۲۵ق، ص ۳۳۸). برخی دیگر از آن تعبیر به اجتهاد صحابه کرده‌اند؛ به عنوان مثال دکتر محمد معاذ الخن کتاب خود را که درباره‌ی اقوال صحابه می‌باشد با عنوان *اجتهادات صحابه* نام‌گذاری کرده است. پس به‌طور خلاصه می‌توان اعتقاد و نظر صحابه در رابطه با مسائل فقهی که آن را از طریق اجتهاد به دست آورده‌اند، مشترک معنوی برای الفاظ قول، مذهب، سنت، رأی و اجتهاد دانست. از سوی دیگر مقصود از قول صحابه، تنها آن‌چه به آن تکلم کرده‌اند، نمی‌باشد؛ بلکه مقصود نظریه‌ی فقهی آن‌هاست که آن را از طریق نص بدست نیاورده‌اند، گاهی این نظریه از طریق قول و گاهی از طریق فعل و عملکرد ابراز و ارائه شده است.

اشکالی که به این تعریف مشهور وارد می‌باشد، اضافه کردن قید «در مسائل اجتهادی» می‌باشد. زیرا در بسیاری از موارد مشاهده می‌گردد که اجتهادات صحابه در مسائل اجتهادی نبوده، بلکه مسأله از مسائل تعبّدی یا منصوص بوده است که مجال برای اجتهاد در آن‌ها نمی‌باشد، با این‌حال صحابه در مورد آن اقدام به رأی و نوآوری کرده‌اند. از نمونه‌های این مسأله نماز تراویح است که خلیفه‌ی اول جماعت خواندن آن را ابداع کرده و مردم را به آن امر نمود و خود به بدعت بودن آن تصریح کرد (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۴۲). قسطلانی از شارحین صحیح بخاری در ذیل این حدیث می‌گوید: «عمر این نماز را بدعت شمرده چون پیامبر(ص) اجتماع بر این نماز را سفارش نکرده و در زمان خلیفه‌ی اول هم نبوده، نه در اول شب و نه هر شب و نه با این تعداد وجود نداشته است» (قسطلانی، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۵۷). شارحین دیگر نیز به این مطلب تصریح کرده‌اند (عینی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۱۲۶). آن‌چه محل شاهد ما می‌باشد این است که علمای اهل تسنن این رأی خلیفه‌ی اول را اجتهاد و استنباط وی خوانده‌اند و تصریح کرده‌اند بر این‌که استنباط وی براساس قیاس (نماز مستحب به

جماعت) صورت گرفته است (همان، ص ۱۲۵). در صورتی که مسأله‌ی جماعت و فردی خواندن نافله و امثال آن از عبادیات بوده که توقیفی است و مجالی برای اجتهاد در آن‌ها نیست. پس یا باید این عمل خلیفه‌ی اول را بدعت دانست نه اجتهاد، چنان‌که خود بر آن تصریح کرده یا باید آن را اجتهاد دانست، چنان‌که علمای عامه چنین پنداشته‌اند. این فرض با قید «در مسائل اجتهادی» در تعریف «قول صحابه» سازگاری ندارد. اما از آن‌جا که بیش‌تر فقهای اهل تسنن امثال این حکم را مانند حکم وی در تحریم متعتین بدعت نمی‌دانند، چاره‌ای جز حذف این قید از تعریف قول صحابه باقی نمی‌ماند. بر این اساس در تعریف صحیح از قول صحابه باید گفت: قول صحابه همان فتاوی و مذاهب فقهی وی می‌باشد که براساس نص صادر نشده باشد. قید اخیر (عدم صدور براساس نص) نیز به جهت این است که در صورت منصوص بودن حکم، از جانب صحابه، اجتهادی صورت نگرفته است؛ بلکه وی فقط آن را نقل یا براساس آن عمل کرده است.

در صورتی که شک شود قول صادر شده از صحابه در صورتی که آن را به رسول‌خدا(ص) نسبت نداده، از مصادیق تعریف قول صحابه می‌باشد یا خیر، باید اصل را بر این گذاشت که هرگاه قول صحابه مطابق با نصی نبود، این قول وی براساس اجتهاد بوده و مصداقی از قول مصطلح می‌باشد و هرگاه قول وی مطابق با نص بود، این قول وی فقط نقل روایت وی بوده و از مصادیق قول مصطلح نمی‌باشد.

از میان واژه‌های مذکور، دو واژه‌ی رأی و اجتهاد نیاز به توضیح بیش‌تری دارد.

رأی

رأی در اصل مصدر بوده، سپس از باب استعمال مصدر در مفعول، استعمالش در «مرئی» غلبه پیدا کرده است. عرب میان مصادر فعل رویت به حسب محل آن‌ها تفاوت قائلند، به-طوری که رأی در خواب، مصدرش را رویا و رأی در بیداری، مصدرش را رویت و رأیی که مقصود از آن علم به قلب است نه دیدن به چشم، مصدرش را همان رأی می‌دانند، لکن رأی را اختصاص داده‌اند به آن‌چه که قلب بعد از فکر، تأمل و طلب معرفت وجه صواب در میان امارات متعارض، دیده است. لذا رأی را در مورد کسی که امری محسوس را در غیاب آن با دل دیده است به کار نمی‌برند و هم‌چنین رأی را در مورد امر معقولی که عقول در آن اختلاف نمی‌کنند و امارات در مورد آن متعارض نمی‌شوند به کار نمی‌برند، مانند محاسبات ریاضی اگر چه احتیاج به فکر نیز داشته باشد (ابن‌قیم، ۱۹۷۳م، ج ۱، ص ۶۶). اما اصولیین

عامه رأی را در معانی گسترده‌تری به کار برده‌اند، به طوری که برخی رأی را مصدر چهارم از مصادر تشریح در عهد صحابه و وسیع‌ترین مصدر در میان مصادر قرار داده‌اند به این معنا که وقتی برای صحابه مسائل جدیدی عارض می‌شد که قبل از آن رخ نداده بود، آن مسائل را بر کتاب و سنت عرضه می‌کرده‌اند و اگر حکم آن را از این دو مصدر نمی‌یافتند به رأی عمل می‌کردند آن هم به معنای واسع شامل آن، به این صورت که در احکام خود از مقاصد عامه شرع و قواعد کلی موجود در کتاب ارشاد می‌گرفتند (الجار، ۱۴۲۵ق، ص ۳۳۸). البته رسول - خدا(ص) آرای موافق صواب آنان را تأیید و بر آرای مخالف صواب آن‌ها آگاهی می‌داد و در عصر آن حضرت آن رأی سنت قرار می‌گرفت که آن حضرت با آن موافقت کرده و مورد امضای وی قرار می‌گرفت. اما بعد از وفات آن حضرت رأی به صورت مصدر مستقلی درآمد، زیرا فراوانی مسائل جدید، صحابه را بر به کارگرفتن رأی وادار کرده بود (همان).

اقسام رأی

رأی را به دو قسم رأی صحیح و ممدوح و رأی فاسد و مذموم تقسیم کرده‌اند. و برخی چون ابن‌قیم هر یک از این دو قسم را به چند نوع تقسیم کرده‌اند (ابن‌قیم، ۱۹۷۳م، ج ۱، ص ۶۹-۶۷). اگرچه اصل تقسیم‌بندی رأی به صحیح و باطل، درست می‌باشد و مورد اتفاق است، اما به نظر می‌رسد اقسامی که ابن‌قیم برای رأی صحیح و باطل بیان کرده بیش‌تر جنبه‌ی تعصب نسبت به صحابه داشته تا جنبه‌ی علمی، زیرا وی اولین نوع از اقسام رأی صحیح را آرای صحابه دانسته، در حالی که در یک تقسیم‌بندی علمی ابتدا باید انواع آرای از جهت مفهومی روشن گردد بعد ملاحظه شود که آرای هرکس مصداق کدام یک از این انواع خواهد بود. و داخل کردن آرای اصحاب به عنوان یک نوع از انواع رأی صحیح مخصوصاً که کسی قائل به عصمت آن‌ها نشده بدون دلیل بوده و صحیح نمی‌باشد.

اجتهاد

از آن‌جا که در مواردی این کلمه مورد کج فهمی یا مغالطه قرار گرفته و در اثر آن صدمات بزرگی به شریعت وارد شده لازم است تا معنای آن از دیدگاه عالمان شیعه و سنی به‌طور مختصر بگذرد تا بدین وسیله تفاوت اجتهاد با توجیه اعمال اشخاص اعم از صحابی و غیر- صحابی روشن گردد.

اجتهاد به کار بردن تلاش در طلب امری است و در زمان حیات رسول خدا(ص) و اواخر قرن اول به این معنا به کار رفته است (ابن‌اثیر، بی‌تا، ماده‌ی جهد). غزالی می‌گوید: «اجتهاد

عبارت است از کوشش در کاری از کارها و در غیر از کارهایی که مشقت دارد به کار نمی‌رود... لکن در عرف دانشمندان به این معنا اختصاص یافته است که مجتهد تمام توان خود را در طلب علم به احکام شرعی به کار ببرد» (غزالی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۰۱). دهلوی می‌گوید: «حقیقت اجتهاد، مصروف کردن کوشش برای دریافت احکام شرعی از روی ادله‌ی تفصیلی چهارگانه‌ی کتاب، سنت، اجماع و قیاس است» (همان).

علامه‌حلی می‌فرماید: «اجتهاد این است که فقیه وسع و کوشش خود را در به دست آوردن آن چه از مسائل ظنی شرعی است مبذول نماید، به طوری که بیش از آن ممکن نباشد و اجتهاد در حق پیامبر(ص) صحیح نیست، زیرا اجتهاد مفید ظن است در حالی که پیامبر(ص) می‌تواند به طور یقینی از طریق وحی دریافت کند» (علامه‌حلی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۰ و ۲۴۱). ایشان اضافه می‌کند: «اما بر دانشمندان جایز است اجتهاد نموده و احکام شرعی را از عموم‌های قرآن و سنت و ترجیح دادن ادله‌ی متعارض بدست آورند. شرایط مجتهد این است که بتواند از روی ادله‌ی شرعی بر احکام، اجتهاد و استدلال کند، ولی محل اجتهاد فقط در احکام شرعی و آن هم در صورتی است که دست ما از دلیل قطعی کوتاه باشد» (همان، ص ۲۴۱).

همان‌طور که ملاحظه شد در نزد اندیشمندان شیعه و سنی اجتهاد، به معنای به کار بردن نهایت تلاش برای به دست آوردن و استنباط احکام شرعی از روی ادله‌ی آنها می‌باشد. البته این تفاوت وجود دارد که شیعه پیامبر(ص) را مجتهد نمی‌داند، اما برخی از عامه برای تقدس بخشیدن به اجتهاد صحابه، پیامبر(ص) را نیز مجتهد می‌دانند و از آن جا که اجتهاد محل خطا نیز واقع می‌شود حتی برخی رسول خدا(ص) را در اجتهادات خود محتمل در خطا و اشتباه می‌دانند و به این وسیله مخالفت‌های بعضی از صحابه با برخی اوامر رسول خدا(ص) را توجیه می‌کنند؛ مثلاً در مورد تخلف شیخین از همراهی با سپاه اسامه این‌گونه توجیه کرده‌اند که رسول خدا(ص) سپاهیان را با اجتهاد شخصی خود روانه کرد و بنابراین مخالفت صحابه‌ی مجتهد با این‌گونه فرامین اجتهادی نبوی بی‌اشکال است (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۳). اما ظاهراً اکثر کسانی که قائل به اجتهاد رسول خدا(ص) شده‌اند، ایشان را از خطا در اشتباه به جهت مؤید بودن به تأییدات الهی، مصون می‌دانند. با توجه به تعریفی که از اجتهاد گذشت، به نظر می‌رسد خیلی از مواردی که به عنوان اجتهادات صحابه معرفی شده، نمی‌تواند مصداقی برای این عنوان قرار گیرد؛ به عنوان نمونه: دستور ابوبکر در مورد سوزاندن «فجائت سلمی» که در زمان خلافت وی صادر شد به این ترتیب که طبق حکم خلیفه در مصلا‌ی مدینه هیزم زیادی جمع‌آوری و افروخته شد و دست و پای فجائت را بسته

و او را در آتش افکندند تا سوخت و جان داد (طبری، بی تا، ج ۳، صص ۲۳۴ و ۲۳۵؛ ابن اثیر، ۱۴۰۲ق، ج ۲، ص ۱۴۶؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۳۱۹). به طوری که ابوبکر بعدها از این کار خود پشیمان شد و در بیماری منجر به مرگش گفت: «سه کار است که انجام دادم و ای کاش انجام نداده بودم: ای کاش حریم خانه فاطمه (س) را نگاه می‌داشتم و آن را نمی‌گشودم، اگرچه برای جنگ بسته بودنش و ای کاش فجائه سلمی را در آتش نمی‌سوزاندم و او را آزادانه یا اندیشمندانه می‌کشتم و ای کاش در سقیفه بنی ساعده این امر را بر عهده می‌گذاشتم. یکی از آن دو نفر انداخته بودم» (طبری، بی تا، ج ۴، ص ۵۲). این حکم ابوبکر در حالی است که قرآن کریم به صراحت حکم محاربینی چون فجائه را در چند مورد بیان داشته که هیچ یک از آن موارد سوزاندن نیست (مائده، ۳۳). هم‌چنین احادیث نبوی در صحاح و غیر صحاح از سوزاندن افراد با آتش به صراحت نهی کرده است (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵؛ شیبانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۰۷ و ج ۳، ص ۴۹۳). با این حساب اجتهاد خواندن حکمی که برخلاف نصوص می‌باشد با تعریف اجتهاد که به کاربردن نهایت تلاش برای استخراج و استنباط حکم شرعی است، سازگاری ندارد. نه با معنای لغوی آن یعنی «استفراغ الوسع فی تحقیق امر من الامور مستلزم الکلفه و المشقه و لهذا یقال اجتهاد فلان فی حمل حجرالبزازه و لایقال اجتهاد فی حمل خردله» (آمدی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۱۶۲) و نه با تعریف اصطلاحی آن یعنی «استفراغ الوسع فی طلب الظن بشیء من الاحکام الشرعیه علی وجه یحس النفس العجز عن المزیذ فیه» (همان). به طوری که آمدی در مورد قید «به طوری که انسان احساس کند که از تلاش بیش از آن عاجز است» می‌گوید: «لیخرج عن اجتهاد المقصر فی اجتهاد مع امکان الزیاده علیه، فانه لایعد فی اصطلاح الاصولین اجتهاداً معتبراً» (همان). زیرا در چنین اجتهاداتی که نمونه‌ی آن گذشت هیچ تلاشی حتی به اندازه‌ی رجوع به نصوص مشاهده نمی‌شود.

تأویل

با بررسی متون به دست می‌آید که در عصر صحابه و تابعین، اجتهاد در همان معنای لغوی خود به کار می‌رفته و در زمان صحابه و تابعین به اعمال نظراتی که از جانب صحابه برخلاف نصوص صورت می‌گرفته و در واقع تغییر احکام از جانب آنان بوده، تأویل گفته می‌شده و برخی از آن‌ها با این عنوان، عمل خود را توجیه می‌کردند. مثلاً در خبر کشته شدن مالک بن نویره آمده است که قاتل وی یعنی خالد بن ولید در مقام توجیه کار خود در برابر خلیفه گفت: «ای خلیفه‌ی رسول (ص) تأویل کردم و خطا نمودم» (یعقوبی، ۱۹۶۰م، ج ۱، ص ۱۳۲)

و وقتی که عمر به ابوبکر گفت: «خالد زنا کرده است». ابوبکر گفت: «او را سنگسار نمی‌کنم، او تأویل کرده و به خطا رفته است» (متقی هندی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۳۲).

با رجوع به کتب لغت مشاهده می‌شود که تأویل با معنا و تفسیر هم معنا می‌باشد و یا تفسیر چیزی است که معنی بدان باز می‌گردد (جوهری، ۱۹۷۴م، ماده‌ی اول؛ راغب اصفهانی، ۱۳۶۲ش، ماده‌ی اول). لذا نمی‌توان گفت مقصود آن‌ها از تأویل، حمل کردن کتاب و سنت برخلاف ظاهر می‌باشد، چون موارد زیادی مانند قضیه‌ی مالک که به آن اشاره شد وجود دارد که در آن‌ها از مخالفت با نصوص تعبیر به تأویل کرده‌اند. پس شاید آن‌ها می‌خواستند بگویند ما شرع را گونه‌ای دیگر و خلاف نصوص تفسیر کردیم که پر واضح است این عمل هیچ ارتباطی با اجتهاد مصطلح ندارد. اما به مرور زمان عنوان تأویل را که برای توجیه اشتباهات و گناهان بزرگ به کار می‌رفته در کنار عنوان اجتهاد گذاشته و در نهایت عنوان اجتهاد را به تنهایی در این موارد به کار بردند و بدون این‌که ارتباطی بین اجتهاد و این تأویلات وجود داشته باشد بر تأویلات توجیهی، نام اجتهاد را وضع کردند و از این موارد با عنوان اجتهادات اشخاص اعم از صحابه نام بردند؛ مثلاً در مورد قاتل امیرمؤمنان علی(ع) گفته شد: «هیچ یک از ابنای امت تردید ندارند که عبدالرحمن بن ملجم در کشتن علی(ع) متأول و مجتهد بود و چنان می‌پنداشت که راه صواب را می‌رود» (ابن حزم، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۴۸۴). در بیان عذر تراشی برای معاویه و اقدامات او گفتند: «وی مجتهد بود» (ابن تیمیه، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۶۱؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۲۷۹).

ابن حجر هیثمی می‌گوید: «عقیده اهل سنت و جماعت بر آن است که معاویه در دوران علی(ع) خلیفه نبود، بلکه از سلاطین بود و به خاطر اجتهادش یک پاداش دارد، ولی علی(ع) دو پاداش دارد، پاداشی برای اجتهاد و پاداشی برای تشخیص صحیح» (ابن حجر هیثمی، بی‌تا، ص ۲۱۶).

ابوالخیر شافعی در مورد یزید و اعمال او با این‌که وی صحابی نبود بلکه تنها به جهت خلیفه بودنش، می‌نویسد: «ذاک امام مجتهد» (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۹). از آن‌چه ذکر شد چنین به دست می‌آید که کلمه‌ی تأویل در واقع واژه‌ای است برای توجیه اقدامات خلاف شرع کسانی که ارادت و جانب‌داری از آن‌ها اجازه‌ی بیان واقع اعمالشان را نمی‌دهد و میان این کلمه با اجتهاد مصطلح تفاوت کامل وجود دارد، چنان‌که در عصر صحابه چنین بوده است. اما بعدها برای سرپوش گذاشتن بر اعمال قبیح برخی از مشاهیر، اعم از صحابی و خلیفه‌ی غیر صحابی، نام اجتهاد را بر تأویل نیز حمل کرده و در واقع دایره‌ی شمول معنای اجتهاد را تا جایی گسترده کردند که تأویلات باطل در دین و برخی مخالفت‌های با شریعت

را نیز در برگرفت. همان‌طور که گذشت لفظ اجتهاد در زمان‌های بعدی به جای تأویل به کار گرفته شد، در حالی که هیچ یک موارد مذکور با معنا و تعریف اجتهاد مطابقت ندارد. اگر بنا باشد اجتهاد را حتی به معنای تأویل نابجا و توجیه بپذیریم، باید گفت مخالفت با تمامی - فرامین قرآن و رسول خدا(ص) با تأویل و اجتهاد جایز است و هرکس هر فسق و فجوری را مرتکب شده مجتهد بوده و تأویل کرده و اجر واحدی می‌برد و بدین ترتیب انواع ظلم‌ها و خیانت‌ها با عنوان تأویل و اجتهاد محقق خواهد شد و هیچ اصل و اساسی از ارکان و احکام دینی مورد اتفاق قرار نمی‌گیرد و درب توجیه باز شده و درب عمل به شرع بسته می‌شود. لذا به نظر می‌رسد این نظرات، اجتهاد در مقابل نص و مقدم داشتن نظر شخصی بر فرامین صریح خدا و رسول خدا(ص) است و فاقد هرگونه اعتبار و اجری بوده، بلکه قائل آن مرتکب گناه و مورد بازخواست الهی قرار خواهد گرفت. اجتهاد در صورتی برای مجتهد و افراد مطلع اسلامی مجاز و متبع است که بر وفق کتاب و سنت بوده و نظر مجتهد از این دو سرچشمه گیرد و در جهت مخالف نص صریح نباشد (عاملی، بی‌تا، ص ۱۰) و الا چگونه می‌توان پذیرفت که قتل مالک بن نویره و هم‌بستر شدن با همسر وی در همان شب، اجتهاد بوده و عامل آن اجر واحد برده است و یا خروج بر امام حق و جنگ با او جایز و کشتن صحابه‌ی بدری مباح و مأمور بوده است یا قاتل امیرمؤمنان(ع) مجتهد و قاتل سبط پیامبر(ص) مأجور بوده است. اصولاً جایی که نص است، مجالی برای اجتهاد نیست و اجتهاد برای موارد عدم نص و بیرون کشیدن حکم شرعی از میان عمومات کتاب و سنت براساس استنباط علمی است (همان، ص ۳۹).

تفاوت قول با موارد مشابه

گاهی ممکن است مقصود از اقوال صحابه همان اخبار آن‌ها و روایاتی باشد که از نبی-مکرم(ص) نقل کرده‌اند و بدین ترتیب ممکن است میان این معنا از قول صحابه که مربوط به علم حدیث است با اصطلاحی که در علم اصول رایج است و همان‌طور که گذشت مقصود از آن فتاوی و آرای و اجتهادات صحابه و در یک کلام مذاهب فقهی آنان است، مشتبه گردد. لذا برای جلوگیری از خلط مبحث لازم است، موارد مشابه قول صحابه در علم حدیث مطرح گردد تا از اصطلاح اصولی قول صحابه تمییز داده شوند.

اگر راوی صحابی باشد، هنگامی که می‌گوید: «سمعت رسول الله یقول کذا او اخبرنی او حدثنی او شافهنی بكذا» اتفاق است براین که مقصود از آن، اخبار از پیامبر اکرم(ص) است و طبق اصل «عدالت جمیع صحابه» که نزد جمهور عامه معتبر است، حجت بوده و قبول آن

واجب است. اما در مواردی اختلاف است که آیا این موارد را صحابی از رسول خدا(ص) شنیده و در نتیجه روایت و حدیث نبوی محسوب می‌شود یا خیر.

اول- اگر صحابه بگویند: «قال رسول الله(ص)»، اختلاف است در این که آن را از پیامبر(ص) شنیده یا خیر. برخی چون قاضی ابوبکر گفته مردد است بین شنیدن از پیامبر(ص) یا غیر از او. اما اکثریت گفته‌اند از پیامبر(ص) شنیده است.

دوم- اگر صحابی بگویند: «سمعت رسول الله(ص) یا أمر بكذا او نهی عن كذا»، در این جا نیز اختلاف شده است. برخی گفته‌اند این قول دلالت بر وجود امر و نهی از جانب پیامبر(ص) نمی‌کند، زیرا مردم در صیغ امر و نهی اختلاف دارند، چه بسا شخصی صیغه‌ی امر را شنیده و فکر کرده است مقصود امر بوده، در حالی که چنین نبوده یا پیامبر(ص) امر کرده و او از کسانی است که معتقد است امر به شیء مقتضی نهی از جمیع اضداد است. اما اکثریت گفته‌اند این مورد نیز، شنیدن از پیامبر(ص) است.

سوم- اگر صحابی بگویند: «امرنا بكذا او نهینا عن كذا او اوجب علينا كذا او حرم علينا كذا او ابیح لنا كذا»، شافعی و اکثر ائمه مذهب شافعی قائلند که نسبت دادن و اضافه شدن این موارد به پیامبر(ص) واجب است و گروهی از اصولیین و کرخی از اصحاب ابوحنیفه آن را منع کرده‌اند، چون مردد است بین این که امر از پیامبر(ص) باشد یا از امت یا بعض امت یا از کتاب یا از روی استنباط و قیاس و چون احتمالات مختلف وجود دارد، نمی‌توان آن را به پیامبر(ص) نسبت داد.

چهارم- اگر صحابی بگویند: «من السنّه كذا»، اکثریت گفته‌اند حمل می‌شود بر سنت رسول خدا(ص) برخلاف ابی‌الحسن کرخی از اصحاب ابوحنیفه.

پنجم- اگر صحابی بگویند: «کنّا نفعل كذا و كانوا یفعلون»، نزد اکثریت حمل می‌شود بر فعل جماعت نه بعضی از آن‌ها، برخلاف بعضی از اصولیین (آمدی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۹۹-۹۵). در بیشتر مسائل مذکور، اکثریت این موارد را قول پیامبر(ص) دانسته و صحابه را تنها یک راوی و واسطه در نقل دانسته‌اند، نه مجتهدی که خود استنباط کرده و نظر داده است. لذا این موارد مربوط به علم حدیث بوده و ارتباطی با اصطلاح اصولی «قول صحابه» ندارد. گذشته از موارد فوق، سه اصطلاح حدیثی دیگر نیز وجود دارد که این سه اصطلاح علی-رغم مشابهتشان با اصطلاح قول صحابی با آن تفاوت داشته و از محل بحث خارج است: حدیث مرفوع، موقوف و مرسل.

در اصطلاح اهل تسنن، مرفوع حدیثی است که سلسله اسناد آن به پیامبر(ص) منتهی شود، چه متصل باشد چه منقطع. موقوف حدیثی است که به صحابی منتهی شود (ابن حجر

عسقلانی، بی تا، ص ۴)؛ به عبارت دیگر موقوف حدیثی است که از صحابی نقل شده، بدون این که وی آن را به پیامبر(ص) اسناد دهد.

حدیث مرسل به دو قسم مرسل صحابی و غیر صحابی تقسیم می شود که مقصود از مرسل صحابی این است که صحابه حدیثی از پیامبر(ص) روایت کند، در حالی که خودش آن را از پیامبر(ص) نشنیده است، بلکه از دیگری شنیده است و جمهور، مرسل صحابی را مقبول می داند (ابن النمله، ۱۴۲۰ ق، ج ۲، ص ۸۱۶).

تفاوت قول صحابی با حدیث مرفوع این است که حدیث مرفوع به پیامبر(ص) اسناد داده می شود، برخلاف قول صحابی که در آن اسنادی نیست. قول صحابی با مرسلات صحابی نیز همین تفاوت را دارد. زیرا در قول صحابی اسنادی به پیامبر(ص) در کار نیست، اما در حدیث مرسل اسناد در کار می باشد.

قول صحابی با حدیث موقوف نیز متفاوت است؛ زیرا در حدیث موقوف مجالی برای اجتهاد نیست، برخلاف قول صحابی که براساس اجتهاد صحابه می باشد. از ظاهر اقوال اصولیین اهل تسنن می توان استفاده کرد، منقولاتی از صحابه که آن ها را به پیامبر(ص) نسبت نداده اند، دو قسم می باشند: یک قسم آن ها مخالف قیاس است که این قسم از احادیث موقوف به شمار می آیند. قسم دیگر موافق قیاس است که این قسم از اجتهادات و قول صحابه به شمار می آید (زحیلی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲، ص ۸۵۶).

بر این مطلب دو اشکال وارد است: یکی این که چه بسا مضمون حدیث پیامبر(ص) با قیاس منطبق باشد و دیگر این که ثابت نشده اجتهادات صحابه همگی بر مبنای قیاس انجام گرفته باشد، بلکه خلاف آن ثابت شده است. فارغ از صحت و سقم حجیت قیاس برخی از اجتهادات صحابه نه تنها با نصوص قیاس نشده، بلکه مخالف نصوص صورت گرفته که نمونه هایی از آن گذشت و نمونه هایی نیز در ادامه می آید. لذا گفته اند رأی صحابه محدود به تفسیر نصوص نیست، بلکه شامل قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سد ذرایع و غیر آن می شود، همان مواردی که بعدها به صورت قواعدی نزد ائمه مجتهدین درآمد و سپس این قواعد از آن ها به ارث رسید، تا این که به ائمه مذاهب اربعه منتهی شد (عبدالهادی، بی تا، ص ۷۲).

با توجه به اشکالات وارده مذکور بر وجه تمایز میان حدیث موقوف و قول صحابه، به نظر می رسد این وجه تمایز معروف، صحیح نمی باشد. لذا هیچ تفاوتی میان این دو اصطلاح وجود نخواهد داشت، مگر این که بگوییم اگر همراه کلام صحابی قرینه ای بر انتصاب کلام وی به رسول خدا(ص) وجود داشته باشد، کلام وی حدیث موقوف محسوب می شود اما اگر قرینه ای

در کار نباشد این کلام، قول صحابی می‌باشد. زیرا اصل در کلام هر کسی این است که کلام صادره از او کلام خود او می‌باشد نه دیگری؛ مگر این که خلاف آن ثابت شود. زیرا اثبات این - که کلام شخص منصوب به خود اوست، نیاز به مؤنه‌ی اضافی ندارد، اما انتصاب آن به دیگری نیاز به مؤنه‌ی زائد داشته در نتیجه خلاف اصل بوده و محتاج دلیل است.

اختلاف در قول صحابه

اصولیین برای قول صحابی شرایط و قیودی تعیین کرده‌اند تا بدین وسیله محل بحث آن‌ها و به عبارت دیگر محل اختلاف و اتفاق در قول صحابی روشن گردد. قیود اصلی مطرح شده در این باب، سه قید می‌باشد.

اول- اتفاق کل بر این است که مذهب صحابی در مسائل اجتهادی بر دیگر مجتهدین از صحابه حجت نمی‌باشد، چه آن صحابی امام، حاکم یا مفتی باشد و اختلاف شده در این که آیا مذهب صحابی بر تابعین و مجتهدین بعد از آن‌ها (آمدی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۱۴۹) و بر عوام صحابه (همان، ص ۱۵۶) حجت است یا نه. البته برخی در مورد این اتفاق سخن دارند (جمعه، ۱۴۲۵ق، ص ۴۳-۴۰). ولی قول مشهور اصولیین همین است و برای این مطلب که قول مجتهدی از صحابه بر مجتهدی دیگر از صحابه حجت نیست، استدلال کرده‌اند به حدیث ابی‌سعید خدری که در مورد زکات فطره، قول معاویه بن ابی‌سفیان را نپذیرفت و آن را ملزم ندانست. وقتی معاویه نصف صاع گندم را معادل صاعی از خرما قرار داد، ابوسعید آن را انکار کرد و گفت: «من این‌گونه زکات خارج نمی‌کنم، مگر همان‌گونه که در زمان رسول خدا(ص) خارج می‌کردم» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۴۸). از این روایت استفاده کرده‌اند که قول معاویه بر ابی‌سعید حجت نبوده، چون وی مجتهد بوده است و الا باید از آن پیروی می‌کرد. البته بطلان این استدلال روشن می‌باشد؛ زیرا پرواضح است ابوسعید از آن جا که قول معاویه را خلاف سنت صریح رسول خدا(ص) دیده آن را رد کرده است. لذا این قول معاویه خلاف نص بوده و بیش‌تر با معنای تأویل و توجیه که گذشت تناسب داشته تا با معنای اجتهاد. در هر صورت چه این استدلال صحیح باشد چه نباشد، نزد مشهور اصولیین عامه اولین قید، حجیت اقوال صحابه بر غیرمجتهدین صحابه (اعم از غیرصحابی و صحابی غیرمجتهد) می‌باشد.

دوم- بازگشت قول صحابی باید به اجتهاد به رأی باشد و قابل درک با رأی و اجتهاد باشد. اما قولی از صحابه که مجالی برای رأی و اجتهاد در آن نیست و قابل درک با اجتهاد

نیست از قبیل روایت محسوب می‌شود، برای این که ظاهر در مثل چنین اقوالی سماع از رسول خدا(ص) است. دکتر زحیلی می‌گوید: «اتفق الاثمه المجتهدون من اصحاب المذاهب علی انه لاخلاف فی الأخذ بقول الصحابی فیما لا مجال للرأی او الاجتهاد فیه، لانه من قبیل الخبر التوقیفی» (زحیلی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۸۵۰). پس این مطلب مورد اتفاق اصولیین عامه است.

در مورد این که قابل درک بودن با رأی و مجال اجتهاد داشتن به چیست دو دیدگاه متفاوت وجود دارد.

برخی که به نظر می‌رسد اکثر اصولیین باشند؛ از جمله: شافعی، احمد، حنفیه و ابن صباغ نظرشان بر این است که قابل درک بودن با رأی و اجتهاد به موافقت آن قول با قیاس است. لذا قولی را که مخالف با قیاس است بر حدیث موقوف حمل می‌کنند (جمعه، ۱۴۲۵ق، ص ۴۴).

دیدگاه دیگر که دیدگاه بسیاری از شافعیه مانند شیرازی، غزالی در مستصفی، ابوالخطاب و ابن عقیل می‌باشد خلاف دیدگاه اول است (جمعه، ۱۴۲۵ق، ص ۴۴). در این دیدگاه قول صحابی را حتی اگر مخالف قیاس باشد، بازهم از باب رأی می‌دانند نه حدیث موقوف. در واقع این دیدگاه رأی و اجتهاد را به معنای وسیع‌تری از قیاس دانسته است به طوری که رأی، معنای واسع و شاملی داشته و قیاس تنها نوعی از انواع آن محسوب می‌شود، نه تمام آن.

دیدگاه دوم، دیدگاه صحیح می‌باشد؛ زیرا با مراجعه به اجتهادات صحابه به دست می‌آید که آن‌ها در اجتهادات خود ملزم به قیاس نبوده‌اند، بلکه به طرق گوناگونی و براساس مبانی مختلفی اجتهاد کرده‌اند که نمی‌توان تمام آن‌ها را در قیاس منحصر دانست به طوری که گفته‌اند: «الصحابه كانوا يستعملون الرأی بمعناه الواسع الشامل سواء كان قیاساً ام غیر قیاس و علی هذا فالقیاس نوع من الرأی» (الجار، ۱۴۲۵ق، ص ۳۴۰). از آن جا که اجتهادات صحابه بر معنای واسع آن صورت می‌گرفته بعدها این نوع اجتهادات به عنوان قواعد اجتهاد درآمده‌اند (عبد الهادی، بی تا، ص ۷۹). برای تأیید دیدگاه دوم شواهد بسیاری وجود دارد که در این جا تنها به نمونه‌ای که ابن قیم در باب حکم سه طلاق در یک مجلس بیان کرده اکتفا می‌شود. وی می‌گوید: «طلاق در زمان پیامبر(ص)، ابوبکر و اوایل خلافت عمر چنان بود که اگر شخص طلاق‌دهنده سه طلاق را یک بار ادا می‌کرد، یک طلاق به حساب می‌آمد و این در روایات صحیح، ثابت شده است». او سپس احادیث صحیح مذکور از جمله خبر «رکانه بن عبد یزید» را آورده است که زوجه خود را در یک مجلس سه طلاقه کرد و از کار خود

پشیمان شد و رسول خدا(ص) از او پرسید: «چگونه او را طلاق دادی؟» گفت: «او را سه طلاقه کردم». فرمود: «در یک جلسه؟» گفت: «آری». فرمود: «این تنها یک طلاق است و اگر خواستی به او رجوع کن» و او رجوع کرد. سپس گوید: «مقصود این‌که، چنین حکمی بر عمر بن خطاب پوشیده نبود و او می‌دانست که این سنت است و گشایشی از خداوند بر بندگان که طلاق را یکی پس از دیگری قرار داده است و آن‌چه که نوبت به نوبت باشد، ایقاع و انجام تمام آن در یک جمله‌ی واحد برای مکلف ناشدنی است؛ مانند لعان که اگر مکلف بگوید: «خدا را چهار بار گواه می‌گیرم که راست می‌گویم». این جمله یک بار به حساب می‌آید و اگر در قسامه سوگند بخورد و بگوید: «پنجاه بار به خدا سوگند می‌خورم که این قاتل اوست». این جمله نیز تنها یک سوگند به حساب می‌آید و مثال‌هایی از این قبیل آورده و آن‌گاه می‌گوید: «این کتاب خدا و این سنت رسول خدا(ص) و این لغت عرب و این عرف تخطب و سخن گفتن و این خلیفه رسول خدا و صحابه معاصر او که تا سه سال از عصر حکومت عمر نیز همگی بر این مذهب سیر کرده‌اند و مسلم است که آن‌ها بیش از هزار نفر بوده‌اند. مقصود آن است که این قول، قولی است که کتاب، سنت، قیاس و اجماع قدیم بر آن دلالت دارند و پس از آن نیز اجماعی که باطلش سازد نیامده است ولی رأی امیرالمومنین عمر چنین بوده که حکم (سه طلاق در یک مجلس) در زمان او به مصلحت آن‌ها بوده است» (ابن‌قیم، ۱۹۷۳م، ج ۳، ص ۳۰-۳۶). همان‌طور که ملاحظه شد صحابه در اجتهادات خود، حتی خود را محدود به چهار منبع معروف اجتهاد نمی‌کرده‌اند تا چه رسد به این‌که تنها خود را محدود به قیاس کنند. لذا خود ابن‌قیم نیز اجتهاد صحابه را به معنای واسع آن می‌داند و می‌گوید: «صحابه در دلالت نصوص نظر کرده و قیاس و استحسان می‌کرده‌اند و آن‌ها رأی را اطلاق می‌کردند بر آن‌چه قلب آن‌را بعد از فکر، تأمل و طلب معرفت وجه صواب از معارضات امارات می‌دیده است» (همان، ج ۱، ص ۶۶). اما در هر صورت قول بیش‌تر اصولیین بر دیدگاه اول (موافقت با قیاس) است.

سرخسی برای اقوالی از صحابه که قابل ادراک با رأی نیستند، مثال‌هایی زده از جمله تقدیر کم‌ترین و بیش‌ترین مدت حیض و تقدیر کم‌ترین مقدار مهریه به ده درهم و تقدیر بیش‌ترین مدت حمل به دو سال (سرخسی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۱۱۰). اما دیگران بر مثال‌های وی ایراد گرفته‌اند و گفته‌اند: اگر این مسائل از مواردی بود که با رأی قابل درک نبود و با سماع قابل درک بود، علما بر آن اتفاق می‌کردند در حالی‌که در آن اختلاف کرده‌اند و مثلاً در اقصی مدت حمل شیخ خضری در اصول خود می‌گوید امام مالک قول زنی را اخذ کرده که گفته جاریه‌ای داشته که وی در طول دوازده سال سه بار وضع حمل کرده، لذا بیش‌ترین

مدت حمل را چهار سال دانسته و قرافی در الفروق می‌گوید: مشهور مذهب مالکیه پنج سال است و هفت سال هم گفته شده به طوری که زنی به مدت هفت سال حامله بوده و پس از هفت سال بچه‌اش در حالی به دنیا می‌آید که پر از مو بوده و این فرزند به محض تولد به پرنده‌ای که در کنارش می‌نشیند می‌گوید: کش! (سلطان، ۱۴۲۵ق، ص ۱۲-۱۰). دکتر عبدالحلیم سلطان پس از نقل این اقوال می‌گوید: «من از اساتید بزرگ و امین دانشگاه پزشکی قاهره در رابطه با بیش‌ترین مدت ممکن حمل سؤال کردم، آن‌ها پاسخ دادند که بیش از یک سال ممکن نیست» (همان، ص ۱۲). البته از جهت پزشکی ثابت شده که مدت حمل بیش از یک سال، بلکه بیش از ده ماه ممکن نیست و باعث مرگ فرزند و مادر می‌شود. در هر حال فارغ از صحت و عدم صحت اسناد آن چه سرخسی از صحابه نقل کرده این مثال‌ها برای مواردی که قابل درک با اجتهاد هستند مناسب‌تر بود و مثال مناسب و معروفی که برای موارد غیرقابل ادراک با رأی زده‌اند، قول شافعی است که می‌گوید، نقل شده: سیدنا علی بن ابی طالب شش رکعت نماز خواند و در هر رکعت شش سجده به جای آورد، اگر چنین چیزی ثابت شده باشد من آن را أخذ می‌کنم (غزالی، ق ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۷۱)، چون مورد از مسائل اجتهادی نیست.

سوم- یکی دیگر از حدودی که اصولیین برای قول صحابه تعیین کرده‌اند، این است که قول صحابی نباید به حد اجماع برسد. زیرا در این صورت دلیل، اجماع صحابه خواهد بود نه قول صحابی (آمدی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۲۰۸؛ نسفی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۷۲). بنابراین مقصود از قول صحابی، قول منفرد یکی از صحابه یا جماعتی از آنان می‌باشد. اما در صورتی که همه تصریح بر مطلبی داشته باشند، این صورت از اجماع محسوب خواهد شد نه قول. این مطلب تا این جا مورد اتفاق اصولیین است، اما در مورد اجماع سکوتی میان اصولیین دو دیدگاه وجود دارد، یعنی در این که اگر برخی صحابه قولی را قائل باشند و دیگر صحابه در مورد آن سکوت کرده باشند یا از آن‌ها مخالفتی نقل نشده باشد، بحث است که آیا این موارد اساساً از مصادیق قول صحابی می‌باشد یا اجماع؟ پیروان دیدگاهی که این صورت را اجماع سکوتی می‌دانند نیز در حجیت و عدم حجیت چنین اجماعی اختلاف دارند (جمعه، ۱۴۲۵ق، ص ۵۰). اما دیدگاه دیگر اساساً این صورت را اجماع نمی‌داند (فخررازی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۲۱۵). قائلین به این دیدگاه نیز خود در حجیت آن اختلاف دارند. به‌طور کلی در مورد این که اجماع سکوتی، اجماع می‌باشد یا خیر و حجت است یا خیر، چهار قول مطرح گشته (همان). به نظر می‌رسد سکوت سایر صحابه نسبت به اجتهاد برخی دیگر را نمی‌توان اجماع صحابه تلقی کرد؛ لذا شافعی می‌گوید: ادعای اجماع صحابه بر فرعی فقهی که در مورد آن

نصی وارد نشده است به این صورت که یکی از آن‌ها قولی را بگوید و دیگران سکوت کنند، پس به چنین چیزی اجماع گفته نمی‌شود؛ بلکه هر چیزی به قائل و فاعلش نسبت داده می‌شود و به غیر او از کسانی که آن قول را اخذ کرده‌اند، موافقت و مخالفت نسبت داده نمی‌شود و به ساکت، قول قائل و عمل عامل نسبت داده نمی‌شود (شافعی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۶۳). نکته قابل توجه دیگر این‌که شافعی تصریح می‌کند: صحابه اجماع نکرده‌اند مگر بر آن چه که قطعی بوده و از ضروریات دین دانسته شده است؛ یعنی فرائضی که هیچ مسلمانی را مجال مخالفت با آن نیست (همان). پس با توجه به آن چه در کلام شافعی آمده و دیگران نیز به آن تصریح کرده‌اند (ابن‌قیم، ۱۹۷۳م، ج ۴، ص ۱۱۱)، صحابه اجماع نکرده‌اند مگر در ضروریات دین لذا به نظر می‌رسد طرح این قید بی‌ثمر و فایده می‌باشد.

در پایان قیود محل بحث، این قید را هم می‌توان افزود که آن قولی از صحابه محل اختلاف است که صحابی از آن برنگشته باشد. زیرا اتفاق شده بر این‌که اگر صحابی از رأی خود باز گردد، دیگر رأی او حجت نخواهد بود و این مطلب معقول است و نزاعی در آن نیست (جمعه، ۴۲۵ق، ص ۵۰). مثال‌های زیادی برای این مسأله در روایات نقل شده و بسیاری از آن‌ها مربوط به احکامی است که از خلفا به اشتباه صادر می‌شده و آنگاه امام علی‌بن‌ابی‌طالب (ع) آن‌ها را متذکر به مذهب حق می‌فرموده است. به عنوان نمونه نقل شده: «به عمر خبر رسید که زنی از قریش در ایام عده‌ی خود با مردی از ثقیف ازدواج کرد. پس عمر میان آن‌ها حکم به حرمت نکاح ابدی داد و مهر آن زن را از بیت‌المال قرار داد. این مطلب میان مردم منتشر شد تا این‌که به علی (ع) رسید، آن حضرت فرمود: این مهریه به بیت‌المال چه دخلی دارد؟ آن دو جاهل بوده‌اند پس برای امام شایسته است آن دو را به سنت برگرداند. پرسیدند: شما در مورد آن دو چه می‌فرمائید؟ فرمود: مهر آن زن به جهت این‌که فرجش بر آن مرد حلال گشته باید (توسط آن مرد) به او پرداخته شود و بین آن دو را باید جدا کرد و جلد (عقوبتی) هم بر آن زن نیست؛ بلکه باید ابتدا عده‌ی شوهر اول را کامل نماید و سپس عده‌ی شوهر دیگر را کامل کند و سپس مرد از او خواستگاری کند. این مطلب به عمر رسید پس گفت: ای مردم! زنان جاهل را به سنت برگردانید» (جصاص، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۲۵).

بنابر آن چه گذشت در نظر اکثر اصولیین عامه در عدم حجیت قول صحابه بر مجتهدین صحابه و حجیت قولی که تنها قابل سماع می‌باشد و حجیت قولی که به حد اجماع رسیده اختلافی نیست (زیدان، ۱۳۸۸ش، ص ۲۶۰ و ۲۶۱). بلکه محل اختلاف حجیت رأی فرد یا جماعتی از صحابه نسبت به غیرمجتهدین صحابه در مسائل اجتهادی است که نصی در مورد

آن وارد نشده و قابل درک با اجتهاد باشد و به حد اجماع نرسیده باشد. لذا برخی قول صحابه را با توجه به قیود آن به طور خلاصه چنین تعریف کرده‌اند: «کل قول صدر عن المجتهد من الصحابه فيما لانسّ فيه و یدرک بالرأی و لم یجمع علیه» (سلطان، ۱۴۲۵ق، ص ۱۴).

حجیت

حجیت را می‌توان بر دو قسم تقسیم کرد: موضوعی و طریقی. مقصود از حجیت موضوعی، حجیت چیزی است که ذاتاً و فی‌نفسه حجت بوده و موضوع برای وجوب تعبّد و متابعت باشد، نه از آن جهت که راهی به حجت و کاشف از آن است. حجیت کتاب خدا و سنت رسول اکرم(ص)، طبق نص قرآن از قسم اول است. خداوند متعال به طور مطلق می‌فرماید: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول (آل عمران، ۳۲)؛ یعنی «خدا و رسول او را اطاعت کنید». این تنها با حجیت موضوعی سازگاری دارد. اما در حجیت طریقی، اعتبار از آن جهت است که شی طریق و راه به حجت واقعی و موضوعی و نفسی است؛ مانند خبر واحد که راهی ظنی به سنت واقعی است یا خبر متواتر که راهی قطعی به سوی سنت واقعی است.

در مورد حجیت قول صحابی دو احتمال موجود است:

الف- مقصود حجیت موضوعی باشد، همان‌گونه که سنت پیامبر(ص) به همین معنا حجت است.

ب- مقصود حجیت طریقی باشد، یعنی سنت صحابه از آن جهت که طریق و راهی به حجت ذاتی، یعنی سنت نبوی است، حجت می‌باشد نه این‌که ذاتاً حجت باشد.

به نظر می‌رسد در میان اصولیین عامه وقتی از حجیت قول صحابه سخن به میان می‌آید مقصود از آن یک منبع مستقل در تشریح می‌باشد نه از باب کاشفیت و طریقیّت چنان‌که در اجماع نیز همین نظر را دارند. لذا آن دسته از اقوال صحابه که جنبه‌ی کاشفیت از سنت نبوی را دارند (و مربوط به حوزه‌ی روایات می‌شوند) و در زمره‌ی احادیث موقوف به حساب می‌آورند نه از قول صحابی به معنای اصولی آن (که مربوط به حوزه‌ی فتاوی می‌باشد) همان‌طور که در تبیین مفهوم قول صحابی گذشت. لذا برخی از اصولیین در مورد نظر کسانی که قول صحابی را در صورت مخالفت با قیاس حجت می‌دانند، به این جهت که وقتی صحابه‌ای قائل به قولی مخالف قیاس می‌شود حتماً آن را از پیامبر(ص) اخذ کرده است، می‌گویند حجیت چنین مواردی از باب سنت می‌باشد نه از باب قول صحابی (جمعه، ۱۴۲۵ق، ص ۷۵). پس اگر به قول صحابی به عنوان مروی وی نظر شود، قول او حجیت

طریقی دارد که این قسم، مربوط به علم حدیث است و وقتی به قول صحابی به عنوان رأی و نظر خود او نظر شود، دیگر حجیت قول او جنبه‌ی موضوعیت دارد که این قسم مربوط به علم اصول می‌باشد. بنابراین مقصود از حجیت در این باب، حجیت موضوعی است به این معنا که اقوال صحابه به عنوان یکی از منابع اصلی تشریح در کنار سایر منابع قرار دارد؛ چنان‌که از کلام برخی از اصولیین به خوبی این مطلب استفاده می‌شود. زیرا آن‌ها برای اقوال صحابی شأنی مانند سنت نبوی قائل شده‌اند. شاطبی می‌گوید: «از روایات استفاده می‌شود کسی که از سنت صحابه پیروی کند، مانند آن است که از سنت پیامبر پیروی کرده است» (شاطبی، بی تا، ج ۴، ص ۷۶). ابن قیم جوزیه می‌گوید: «اگر کسی از اقوال صحابه پیروی کند، بدون آن که در صحت آن تحقیق کرده باشد، مورد سپاس و ستایش خواهد بود» (ابن قیم، ۱۹۷۳م، ج ۴، ص ۱۲۴). شاید چنین تصور شود که مقصود از حجیت سنت صحابه، حجیت طریقی است نه موضوعی و اعتبارش از آن جهت است که یا همه‌ی صحابه انجام داده‌اند یا آن که برخی انجام داده و عمل او مشهور شود و دیگران سکوت کرده و آن را رد نکنند. این موضوع در حقیقت به اجماع حقیقی یا تقدیری و سکوتی باز می‌گردد که خود طریق قطعی از سنت نبوی است. اما این توجیه خلاف مقصود و مراد اهل سنت است، زیرا مطابق کلام برخی از علمای اهل سنت، حجیت سنت صحابه از این باب نیست. لذا گفته‌اند: «اگر صحابی مطلبی بگوید از دو حال خارج نیست یا صحابی دیگر با او مخالفت می‌کند یا نمی‌کند. در صورت اول، قولش حجت نیست... و در صورت دوم یا قول صحابی در بین صحابی مشهور می‌گردد و کسی با او مخالفت نمی‌کند یا این که این چنین نیست.

در صورت اول، مطابق رأی اکثر فقها در حکم اجماع و حجت است. اما برخی معتقدند حجت است، ولی اجماع محسوب نمی‌شود. عده‌ای دیگر آن را حجت می‌دانند نه تشکیل دهنده اجماع. اگر قول صحابی مشهور نگردد یا آن که کسی از مشهور بودن یا نبودن آن مطلع نشود، در این صورت نزد اصولیین در حجیت آن اختلاف است. جمهور امت برآنند که در این صورت نیز فعل صحابی حجت است» (همان، ص ۱۱۹ و ۱۲۰).

از آخر این عبارت به خوبی استفاده می‌شود که حجیت قول صحابی را به لحاظ کاشفیت از سنت نبوی از طریق اجماع نمی‌دانند، بلکه برای قول صحابی مانند قول نبوی حجیت موضوعی قائل هستند.

البته در این که سنت صحابه از سنت محسوب شود، میان عامه اختلاف به چشم می‌خورد، اکثر اهل تسنن چنین نظری ندارند. لذا در تعریف سنت گفته‌اند: «ما صدر عن النبی (ص) غیرالقرآن من قول او فعل او تقریر مما یخص الأحکام الشرعیه» (ابن النمله،

۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۶۳۴). در ذیل قید «ما صدر عن النبی» به خروج «ما صدر عن الصحابه» تصریح کرده‌اند (همان). پس سنت صحابه با سنت نبوی صرفاً اشتراک لفظی دارند و یکسان محسوب نمی‌شوند. اگرچه برخی چون شاطبی نظری خلاف این نظر را دارد. وی قائل است که مالک قول صحابی را به سنت ملحق می‌نمود (شاطبی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۲) و خود، سنت صحابی را چنین تعریف می‌کند: «سنه يعمل علیها و یرجع الیها» (همان، ص ۷۴).

همان‌طور که گذشت دیدگاه جمهور خلاف این نظر است، اگر چه در مواردی مشاهده می‌شود که سنت برخی از اصحاب بر سنت نبوی ترجیح داده شده و بعدها نام سنت به خود گرفته است و حتی عمل کردن به اصل سنت نبوی در این موارد به فراموشی سپرده و مذمت شده است؛ در حالی که حتی اگر قائل به حجیت سنت صحابه باشیم، باید این منبع را در طول سنت نبوی و درجه‌ای پائین‌تر از آن قرار دهیم، نه در عرض سنت آن حضرت. ولی متأسفانه عدم توجه کافی و التزام عملی به این نکته باعث شده تا در این موارد سنت نبوی جای خود را به سنت برخی از اصحاب داده و نتیجه آن تغییر سنت شریف نبوی شده است که این مسأله نیاز رجوع به اصل مصدر تشریح سنت صحیح نبوی را دو چندان می‌کند.

در هر حال این که برخی به سنت صحابی مخصوصاً خلفا، شأن و جایگاهی مانند کتاب و سنت نبوی داده و آن‌ها را در ردیف هم قرار داده‌اند، واقعیتی غیرقابل انکار است. چنان‌که تاریخ پیروان مکتب خلفا گواه بر آن است و این مطلب از برخی عبارات اندیشمندان عامه روشن می‌گردد. ابن‌قیم می‌نویسد: «شافعی در روایت از ربیع گفته: بدعت، مخالفت با کتاب و سنت یا اثر برخی از اصحاب پیامبر (ص) می‌باشد» (ابن‌قیم، ۱۹۷۳م، ج ۱، ص ۸۰). این مطلب در کلمات گذشتگان و قدمای شیعه حتی بزرگان اصحاب ائمه (ع) نیز بازتاب پیدا کرده که خود نشان از روشن بودن آن چه گفتیم نزد آنان دارد. اگرچه با گذشت زمان تلاش شده تا این واقعیت پوشیده شود. فضل بن شاذان از علمای قرن سوم و شاگردان امام ابوالحسن الرضا (ع) می‌گوید: «اهل جماعت و سنت معتقدند که خداوند پیامبرش را به جمیع آن چه مردم در امر دینشان بدان محتاج بودند نفرستاده است، چه بسا رسول خدا (ص) خود نیز به آن‌ها معرفت نداشته و اگر هم داشته بیان نفرموده است و این اصحاب رسول - خدا (ص) بودند که بعد از وی احکامی را به رأی خویش استنباط کرده، نام سنت بر آن نهاده و مردم را از نپذیرفتن و مخالفت آن منع نموده‌اند» (فضل بن شاذان، ۱۳۵۱ش، ص ۳ و ۴).

تقلید به جای حجیت

برخی از اصولیین (مخصوصاً حنفیه) از حجیت قول صحابی تعبیر به «تقلید از صحابی» کرده‌اند (جمعه، ۱۴۲۵ق، ص ۸۵ و ۱۲۷). اما به نظر می‌رسد هر کدام از این تعبیر باید به جای خودش به کار رود و با هم خلط نشود، زیرا با دقت نظر به دست می‌آید که بحث از حجیت در مرحله‌ای قبل از مرحله تقلید می‌باشد، حجیت مربوط به مرحله علم و تقلید مربوط به مرحله عمل است. اگرچه در بعضی از کتب اصولیین، مخصوصاً کتب حنفیه، حجیت قول صحابه، و تقلید از آن‌ها ذیل یک مسأله مطرح شده است (همان). اما حق این است که تقلید، مسأله‌ای است که از آن بعد از بحث از حجیت، بحث می‌شود و تقلید متولد و زائیده‌ی حجیت می‌باشد. البته لازم به ذکر است که اگرچه معمولاً کسانی که قول صحابه را حجت نمی‌دانند، تقلید از صحابه را نه واجب و نه جایز می‌دانند (غزالی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۶۹). اما برخی در عین این‌که قول صحابه را حجت نمی‌دانند، تقلید از صحابه را جایز دانسته‌اند (جمعه، ۱۴۲۵ق، ص ۸۵).

نتیجه

آن‌چه از این نوشتار حاصل است:

- ۱- تعریف مشهور، قول صحابه نزد اصولیین عامه همان فتاوی و مذاهب فقهی آن‌ها در مسائل اجتهادی است. در حالی‌که برخی اقوال صادر شده از صحابه، مربوط به مسائلی است که اجتهادبردار نبوده و مقام آن‌ها، مقام توقیف و تعبد می‌باشد نه اجتهاد؛ از جمله‌ی این موارد فتاوی خلاف نصوص صحابه می‌باشد. لذا باید تعریف قول صحابه را چنین تصحیح کرد: فتاوی و مذاهب فقهی صحابه که مطابق با نص نمی‌باشد.
- ۲- تفاوت اقوال صحابه با بیش‌تر روایات آن‌ها از جمله احادیث مرسل و مرفوع آن‌ها در اسناد و عدم اسناد آن به رسول خدا(ص) می‌باشد.
- ۳- تفاوتی که اصولیین عامه میان حدیث موقوف و قول صحابه مطرح کرده‌اند، مبنی بر این‌که نظری که موافق قیاس باشد، قول صحابه و نظری که مخالف قیاس باشد، حدیث موقوف است، صحیح نمی‌باشد. زیرا چه بسا مضمون حدیث نبوی مطابق قیاس بوده و چه بسا اجتهاد صحابه مخالف قیاس صورت گرفته باشد. اگر همراه نظر صحابه، قرینه‌ای بر استناد آن به رسول خدا(ص) باشد، کلام وی حدیث موقوف به شمار می‌رود و اگر قرینه‌ای بر این معنا همراه آن نباشد، اصل بر این است که کلام وی، قول صحابه به شمار رود.

- ۴- اصولیین در حجیت مطلق قول صحابه اختلاف نکرده‌اند، بلکه محل اختلاف در حجیت قول صحابه مقید به سه قید می‌باشد:
- الف- حجیت قول صحابه بر غیرمجتهدین صحابه.
- ب- قولی که مجال اجتهاد و رأی در آن باشد.
- ج- قولی که به حد اجماع نرسیده باشد.
- در مورد قید دوم اکثریت، قولی را قابل درک با اجتهاد دانسته‌اند که امکان قیاس در آن بوده و موافق قیاس باشد؛ در حالی که اجتهادات صحابه منحصر به قیاس نبوده بلکه اعم از قیاس می‌باشد. لذا بهتر است قائل شد به این که ملاک، هر نوع اجتهادی (اعم از قیاس و غیرقیاس) می‌باشد. بنابراین هرگاه قرینه‌ای بر اسناد قولی به رسول خدا(ص) وجود نداشت، چنین قولی محل اختلاف می‌باشد.
- در مورد قید سوم از آن جایی که صحابه تنها بر ضروریات اجماع کرده و اجماع سکوتی آن‌ها، اجماع محسوب نشده بلکه همان قول صحابی محسوب می‌شود و بنابر فرض اجماع به شمار آمدن نیز در حجیت چنین اجماعی اختلاف می‌باشد، ثمره‌ای در ذکر آن نمی‌باشد.
- ۵- مقصود از حجیت در باب حجیت قول صحابه، حجیت موضوعی است و تعبیر «تقلید از صحابه» به جای «حجیت قول صحابه» صحیح نمی‌باشد.

منابع

قرآن کریم

- آمدی، علی بن محمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، ج ۲، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۶ق، ج ۲ و ۴.
- ابن ابی الحدید معتزلی، ابو حامد عزالدین، *شرح نهج البلاغه*، بی‌چا، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۰ق، ج ۱.
- ابن اثیر، علی بن محمد شیبانی، *الکامل فی التاریخ*، بی‌چا، بیروت، دارصادر، ۱۴۰۲ق، ج ۲.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد الجوزی، *النهایه فی الغریب الحدیث و الاثر*، ج ۱، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
- ابن النمله، عبدالکریم بن علی، *المهذب فی علم اصول الفقه المقارن*، ج ۱، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۲۰ق، ج ۲.
- ابن تیمیه حرانی، احمد بن عبدالحمید، *منهاج السنه النبویه*، ج ۲، قاهره، مکتب ابن تیمیه، ۱۴۰۹ق، ج ۳.
- ابن حاجب مالکی، ابی عمرو عثمان، *مختصر المنتهی الاصول* مع شرحه رفع الحاجب للتاج السبکی، ج ۱، بی‌جا، عالم الکتب، ۱۴۱۹ق-۱۹۹۹م، ج ۳.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *نخبه الفكر فی مصطلح اهل الاثر*، بی‌جا، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.

ابن حجر هیثمی، احمد بن محمد، *الصواعق المحرقة*، بی‌جا، قاهره، مکتب القاهره، بی‌تا.
ابن حزم اندلسی، ابو محمد علی بن احمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، بی‌جا، بی‌جا، مطبعه العاصمه، بی‌تا، ج ۱.

_____، *المحلی*، بی‌جا، بیروت، دارالفکر، بی‌تا، ج ۱۰.
ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر دمشقی، *اعلام الموقعین عن رب العالمین*، بی‌جا، بیروت، دارالجلیل، ۱۹۷۳م، ج ۳، ۴ و ۱.

ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء، *البدایه و النهایه (تاریخ ابن کثیر)*، ج ۱، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ۷ و ۱۳.

_____، *تفسیر القرآن العظیم*، ج ۳، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۹ق، ج ۱.
بخاری، محمد بن اسماعیل جعفی، *صحیح بخاری*، بی‌جا، بیروت، دارابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱ و ۲.
بیهقی، احمد بن حسین، *السنن الکبری*، ج ۲، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۷.
الجار، امل بنت عباس، *اجتهاد الرسول و صحابته الکرام*، ج ۱، جدّه، دارالمحمدی، ۱۴۲۵ق.
جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، ج ۱، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق، ج ۱.
جمعه، علی، *قول الصحابی عند الاصولیین*، ج ۱، قاهره، دارالرساله، ۱۴۲۵ق-۲۰۰۴م.
جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح فی اللغه و العلوم و مختار الصحاح*، ج ۱، بیروت، دارالحضاره العربیه، ۱۹۷۴م.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، ج ۲، بی‌جا، مکتبه المرتضویه، ۱۳۶۲ش.
زحیلی، وهبه، *اصول الفقه الاسلامی*، ج ۱، دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۶ق، ج ۲.
زیدان، عبدالکریم، *الوجیز فی الاصول الفقه*، ج ۸، تهران، نشر احسان، ۱۴۳۰ق-۱۳۸۸ش.
سرخسی، ابی سهل محمد بن احمد، *اصول السرخسی*، ج ۲، بی‌جا، دارالفکر، ۱۴۲۵ق.
سلطان، صلاح الدین عبد الحلیم، *حجیه الادله الاجتهادیه الفرعیه*، ج ۱، ایالات متحده آمریکا، نشر سلطان (SULTAN publishing co.INC.USA)، ۲۰۰۴-۱۴۲۵ق.
شاطبی، الغرناطی المالکی، ابواسحاق ابراهیم بن موسی، *الموافقات فی اصول الاحکام*، بی‌جا، مصر، مطبعه الرحمانیه، بی‌تا، ج ۴.

شافعی، محمد بن ادريس، *الام*، ج ۲، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق، ج ۷.
شهیدثانی، زین الدین بن علی عاملی، *تمهید القواعد*، بی‌جا، موسسه آل‌البتیت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۱۹ق.

شیبانی، احمد بن حنبل، *مسند احمد*، ج ۳، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق، ج ۲ و ۳.
طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری*، بی‌جا، قم، منشورات کتابفروشی ارومیه، بی‌تا، ج ۳ و ۴.

عاملی، شرف‌الدین سید عبدالحسین، *النص و الاجتهاد*، مقدمه حکیم، سید محمدتقی، ج ۱، بی‌جا، چاپ سیدالشهداء (ع)، بی‌تا.

عبد الهادی، محمد ابوسریع، *اختلاف الصحابه*، ج ۱، قاهره، مکتبه المدبولی، بی‌تا.
علامه حلّی، حسن بن یوسف، *مبادئ الوصول الى علم الاصول*، ج ۳، قم، دفتر نشر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.

عینی، بدرالدین، *عمده القاری فی شرح البخاری*، بی‌چا، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا، ج ۱۱.