

پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۵، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸
صفحات ۵۳۳-۵۱۳ (مقاله پژوهشی)

تأملی بر سابقه و حجیت اجماع از دیدگاه اهل سنت

طاهر علی محمدی^{*۱}، عباس کلانتری خلیل آباد^۲

۱. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

۲. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آیت‌الله حائری، میبد، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۰۷)

چکیده

اجماع که یکی از منابع مهم فقهی اهل سنت است و به وسیله آنان ابداع و به منابع فقهی مذاهب اهل سنت اضافه شده است، با تعریفی که علمای سنی مذهب از آن ارائه داده‌اند، مورد پذیرش فقهای شیعه واقع نشده است. علمای اهل سنت بسیار تلاش کرده‌اند که سابقه اجماع را به زمان صحابه ببرند و علاوه بر دلایلی که در راستای حجیت اجماع ارائه کرده‌اند، بر اعتبار آن بیفزایند. این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته، با هدف بررسی سابقه و حجیت اجماع از نظر علمای اهل سنت صورت گرفته و این دو ادعا را به نقد کشیده و رد کرده است.

واژگان کلیدی

اجماع، اهل سنت، حجیت، رأی، سابقه، صحابه.

مقدمه

اجماع در لغت به معنای «اراده و تصمیم بر انجام یک کار» و نیز «اتفاق» آمده است (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۸: ۵۷ و ۵۸؛ طریحی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۳۹۹). بر این اساس، عزم و اراده و نیز اتفاق هر طایفه و گروهی حتی یهود و نصاری، بر امری از امور دینی یا دنیوی، از نظر اهل لغت اجماع نامیده می‌شود (آمدی، بی‌تا، ج ۱: ۱۷۹)؛ اما در اصطلاح علمای اهل سنت معانی متفاوتی دارد. اکثریت قریب به اتفاق علمای عامه، آن را عبارت از اتفاق مجتهدین امت اسلامی در یک عصر و زمان بر یک حکم شرعی می‌دانند. اجماع به این معنا از دیدگاه امامیه حجیت ندارد؛ از این رو به هدف همراهی با آنان، اجماع را با قید کاشفیت از قول معصوم (ع) پذیرفته‌اند (ابن‌زین‌الدین، ۱۳۶۵: ۱۷۲ و ۱۷۳؛ معروف‌الحسنی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۱۵۳). با این نگاه، ملاک حجیت و اعتبار اجماع، کاشفیت آن از قول و سنت معصوم (ع) است نه آنکه خود اجماع، موضوعیت داشته باشد (انصاری، بی‌تا، ج ۱: ۸۰؛ سبحانی، بی‌تا، ج ۲: ۱۶۷).

از نظر علمای اهل سنت، تنها اتفاق فقهای عامه شرط تحقق اجماع است و مخالفت فقهای امامیه، ناقض اجماع نخواهد بود (ر.ک: ابوزهره، بی‌تا، ج ۲: ۷۷). از دیدگاه اهل سنت، سابقه اعتبار اجماع به عصر صحابه برمی‌گردد. صحت و سقم این موضوع به بررسی دقیق دلایل عامه بر حجیت و اعتبار اجماع، و نیز تعریف‌های اجماع از دیدگاه آنان همراه با سابقه آن نیاز دارد که این پژوهش عهده‌دار آن است.

تاریخچه اجماع

برخی از علمای عامه در جهت اعتباربخشی به اجماع ادعا کرده‌اند که سابقه استفاده از آن به عنوان یک منبع فقهی به دوره صحابه برمی‌گردد (خضری‌بک، ۱۴۰۹: ۷۶؛ سعید‌الخن، ۱۴۰۴: ۵۶؛ ابن‌خلدون، ۱۴۱۰: ۴۵۳). غیر از تصریحاتی که علمای اهل سنت در زمینه سابقه اجماع و معتبر بودن آن از نظر صحابه دارند، مطالبی در برخی از کتب آنان آمده که مشعر به همین مطلب است. علامه دهلوی (م ۱۱۸۰ ق) از میمون‌بن‌مهران نقل می‌کند که می‌گوید: «هرگاه دعوایی نزد ابوبکر طرح می‌شد در کتاب خدا تأمل و تدبر می‌کرد. پس اگر در آن،

چیزی را که بین خصمین قضاوت کند پیدا می‌کرد، به همان حکم می‌نمود. و اگر در قرآن چنین چیزی نبود و درباره آن، سنتی از رسول خدا (ص) را به یاد می‌داشت، طبق آن قضاوت می‌کرد. و اگر به سنت پیامبر (ص) دسترسی نمی‌یافت بیرون رفته و از مسلمانان سؤال می‌کرد و می‌گفت: فلان و فلان مسئله نزد من مطرح شده؛ آیا به خاطر دارید که رسول خدا (ص) درباره آن قضاوتی کرده باشد؟ ... پس اگر از یافتن سنت رسول خدا (ص) باز می‌ماند، سران و برگزیدگان مردم را جمع کرده و با آنها به مشورت می‌پرداخت. پس اگر بر حکمی اتفاق نظر می‌کردند، طبق آن قضاوت می‌کرد» (فرید و جدی، ۱۹۷۱، ج ۳: ۲۱۲).

خضری‌بک نیز می‌نویسد: «قضایایی بر صحابه وارد می‌شد که نصی از کتاب یا سنت درباره آنها نمی‌دیدند؛ به همین دلیل به قیاس متوسل شده و از آن به "رأی" تعبیر می‌کردند. ابوبکر اینچنین عمل می‌کرد. هرگاه او نصی در کتاب و سنتی نزد مردم نمی‌یافت، مردم را جمع کرده و با آنها به مشورت می‌پرداخت. اگر در رأی آنها اتفاق حاصل می‌شد، به همان حکم می‌کرد. عمر نیز چنین عمل می‌نمود» (خضری‌بک، ۱۴۰۹: ۷۵). برای بررسی میزان صحت و سقم این ادعا که سابقه اعتبار اجماع به عصر صحابه برمی‌گردد، باید با ذکر و تحلیل تعریف‌های اصطلاحی آن از دیدگاه علمای اهل سنت، به این مسئله پرداخته شود.

اجماع از دیدگاه اهل سنت

تعریف‌های اصطلاحی مختلفی از جانب علما و فقهای اهل سنت ارائه شده است که مهم‌ترین آنها بررسی می‌شوند: الف) «مقصود ما از اجماع، تنها اتفاق امت محمد (ص) بر امری از امور دینی است» (غزالی، ۱۳۲۲، ج ۱: ۱۷۳)؛ ب) «اجماع، اتفاق همه اهل حل و عقد [علما و صاحب‌نظران] از امت محمد در عصری از اعصار بر حکم واقعه‌ای از وقایع می‌باشد» (آمدی، بی‌تا، ج ۱: ۱۸۰)؛ ج) «اجماع به معنای اتفاق مجتهدین از این امت [امت اسلام] در یک عصر بر حکم شرعی است» (خضری‌بک، ۱۴۰۹: ۲۷۱). اکثر علمای اهل سنت که در این زمینه اظهار نظر کرده‌اند، همین تعریف را قبول دارند (ر.ک: محمصانی، ۱۳۵۸: ۱۴۲؛ زیدان، ۱۴۱۱: ۱۷۹. نیز ببینید: انصاری، بی‌تا، ج ۲: ۲۱۱).

چنانکه ملاحظه می‌شود، تفاوت تعریف غزالی با دو تعریف دیگر، در آن است که وی اتفاق تمامی امت پیامبر(ص) اعم از عالم و غیرعالم را، در تحقق اجماع شرط می‌داند؛ اما در دو تعریف دیگر، تنها اتفاق اهل حل و عقد و مجتهدین امت پیامبر(ص) شرط شده است. بنا بر تعریف غزالی، وقوع اجماع عادتاً غیرممکن و بحث از آن به‌عنوان منبع اجتهاد، چه در عصر صحابه و چه در اعصار بعدی بی‌مورد است و بنا بر تعریف‌های دیگر، گرچه اجماع، امکان وقوع دارد، به دلایل ذیل نمی‌توان آن را به‌عنوان منبع صدور حکم در عصر صحابه پذیرفت:

الف) اینکه در جلسه مشورتی صحابه، همواره تمامی قاریان و مجتهدان حضور داشته‌اند یا در صورت حضور، همگی بر یک حکم اتفاق می‌کرده‌اند، به اثبات نرسیده است؛

ب) هیچ دلیلی وجود ندارد که از دیدگاه پیشوایان اهل سنت، حضور تمامی صاحب‌نظران در جلسات مشورتی آنها، شرط لازم در تحقق اجماع بر یک حکم شرعی بوده و نبود یک یا چند نفر از مجتهدین صحابه، مانع از تصمیم‌گیری و اتفاق آنان می‌شده است. نه تنها این‌گونه نبوده؛ بلکه فتوا بر محور رأی فردی رواج داشته و تحقق اجماع ملاک عمل نبوده است. سیوطی به نقل از ابن سعد چنین آورده که ابن‌سیرین گفته است: «موضوعی نزد ابوبکر مطرح شد که نه در کتاب خدا، اصلی را برای آن یافت و نه در سنت پیامبر اثری از آن، به همین علت گفت: من رأیم را به‌کار می‌بندم؛ اگر درست باشد از جانب خدا است و اگر خطا و اشتباه باشد، از ناحیه من است و از خدا طلب آمرزش می‌کنم» (سیوطی، ۱۳۷۸: ۱۰۵). معلوم می‌شود که از دیدگاه این گروه از صحابه، اعمال رأی بر اساس نظر شخصی، به‌عنوان یک منبع مستقل در کنار کتاب و سنت مطرح بوده و به اصطلاح جنبه موضوعیت داشته و هیچ اصراری بر تحقق اجماع نبوده است. از این نوع اعمال نظرها، اغلب تعبیر به «رأی» می‌شد. از کسانی که به این مطلب اشاره کرده، دوالیبی است. وی می‌گوید: «موضوعاتی بر صحابه وارد می‌شد که نصی را از کتاب و سنت در مورد آنها نمی‌یافتند؛ لذا به اجتهاد روی می‌آورده و از آن به "رأی" تعبیر می‌کردند؛

همان طوری که ابوبکر انجام می‌داد ... و همچنین عمر، بدین شیوه عمل می‌کرد» (نک: عسکری، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۹). نمونه‌هایی از این نحوه عمل که نشان می‌دهند تحقق اجماع، ملاک فتوا و عمل نبوده است، در ذیل می‌آید:

۱. شعبی نقل می‌کند که ابوبکر درباره کلاله چنین گفته است: «درباره کلاله (برادران و خواهران میت) با رأی خودم حکم می‌کنم. پس اگر درست بود، از جانب خدا است و اگر خطا بود از ناحیه من و شیطان است و خداوند از آن پاک و منزّه است. حق کلاله از (میراث) از حق فرزند و پدر کمتر می‌باشد» (ابن‌قیم، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۱)؛

۲. عمر، به هنگام تعیین شریح به‌عنوان قاضی کوفه، خطاب به او گفت: «به هنگام حکم کردن) به آنچه از کتاب خدا برایت آشکار می‌شود، نظر کن و درباره آن از هیچ‌کس نپرس و هر چه که حکمش از قرآن برایت آشکار نشد، در مورد آن از سنت رسول خدا پیروی کن و هر آنچه حکمش در سنت برایت مشخص نبود، پس رأیت را در آن به‌کار گیر» (ابن‌قیم، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۳)؛

۳. عثمان بن عفان در توجیه دستوری که مبنی بر منفرد بجا آوردن عمره از حج داده بود، گفت: «همانا این حکم رأیی است که به نظرم رسید» (ابن‌قیم، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۱)؛

ج) از برخی مشورت‌های آنان چنین به‌دست می‌آید که هیچ التزامی در مشورت با تمامی صحابه صاحب نظر وجود نداشته است و گاهی به مشورت با گروهی از مردم که به‌طور تصادفی در جلسه حضور داشته‌اند، اکتفا می‌شد. به‌عنوان مثال نقل شده است: «عینه بن حصین و اقرع بن حابس نزد ابی‌بکر رفتند و به وی گفتند: ما را زمینی است شوره‌زار که اکنون گیاه در آن نمی‌روید و دیگر سودی از آن به‌دست نمی‌آید. اگر آن را به ما واگذاری، شاید پس از این، خدا بر آن نفعی بار سازد. ابوبکر به اطرافیان خود گفت: شما چه می‌گویید؟ گفتند: باکی نیست. پس ابوبکر نوشت که آن زمین قطیعه ایشان باشد. آن دو به نزد عمر رفتند تا او شهادت خود را بر آن بنویسد. وی نوشته را بگرفت و آب دهان بر آن انداخت و خطوط آن را محو ساخت. آنان به خشم آمدند و به وی بد گفتند و به نزد ابوبکر رفتند و گفتند: به خدا سوگند نمی‌دانیم آیا تو خلیفه می‌باشی یا

عمر؟ ابوبکر گفت بلکه او. پس عمر با حال خشم وارد شد و گفت: از این زمینی که به این دو تن اقطاع کردی، بگو که مخصوص تو است یا متعلق به همه مسلمانان می‌باشد؟ پاسخ گفت: متعلق به همه مسلمانان است. گفت: پس چه چیزی تو را بر آن واداشت که آن را به این دو اقطاع کردی؟ گفت: با کسانی که [پیرامون من هستند] مشاوره کردم. گفت: آیا همه مسلمانان در این مشاوره مشارکت داشته و بدان راضی گشته‌اند؟ ابوبکر گفت: من به تو می‌گفتم تو از من در این کار نیرومندتری، ولی تو بر من چیره شدی و مرا مغلوب ساختی» (شهابی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۴۴۳ و ۴۴۴)؛

د) همان‌طور که برخی از دانشیان اهل سنت تصریح کرده‌اند، مراد از اجماع صحابه، آرای اکثریت آنها بوده؛ زیرا در مقابل آرای اتفاقی آنان، مخالف نیز وجود داشته است (نک: علی حسن، ۱۹۶۵: ۸۹). بنابراین، اطلاق اجماع بر اتفاقیات بین آنها، نمی‌تواند چیزی جز تسامح باشد؛

ه) با توجه به اعمال رأی‌های فراوان این گروه از صحابه در مقابل نصوص شرعی؛ از قبیل وضع نماز تراویح (کاتب عباسی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۴۰؛ طبری، ۱۹۷۰، ج ۴: ۲۰۹)، حکم به صحت سه طلاق در یک مجلس (ابن حجاج، ۱۳۳۴، ج ۴: ۱۸۳ و ۱۸۴؛ ابن حنبل، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۱۴)، تحریم متعه حج و متعه نساء (قرطبی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۹۲) و چهار رکعتی خواندن نماز در سفر توسط خلیفه سوم (ابن حجاج، ۱۳۳۴، ج ۲: ۱۴۹) و عایشه (ابن حجاج، ۱۳۳۴، ج ۲: ۱۴۳)، به هیچ‌وجه نمی‌توان از آنها، انتظار تقید و التزام به اجماع و اتفاق تمامی مجتهدان از صحابه را داشت؛

و) به تصریح برخی از علمای اهل سنت، بعضی از بزرگان صحابه، در صورت دست نیافتن به حکم مسائل از طریق کتاب و سنت یا پرسش از صحابه حاضر در مجلس، به رأی شخصی خود اکتفا می‌کردند. مقریزی می‌نویسد: «هرگاه قضیه‌ای بر ابوبکر وارد می‌شد، در مورد آن بر اساس آگاهی به کتاب خدا و سنت رسول خدا (ص) حکم می‌کرد و اگر درباره آن از کتاب و سنت رسول خدا (ص) چیزی نمی‌دانست، از صحابه‌ای که در حضورش بودند، سؤال می‌کرد. اگر کسی از آنها به حکم مسئله آگاه بود، وی همان را اخذ

می‌کرد، در غیر این صورت، اجتهاد رأی می‌کرد» (مقریزی، بی‌تا، ج ۲: ۳۳۲). این نشان می‌دهد اصولاً چیزی به نام اجماع، جزء منابع صحابه به شمار نمی‌آمده است؛ والا باید همه صحابه را برای مشورت فرامی‌خواندند.

دلایل علمای اهل سنت بر حجیت اجماع

اینان دلایل متعددی ذکر کرده‌اند (رک: آمدی، بی‌تا، ج ۱: ۱۸۳ - ۲۰۳؛ خضری‌بک، ۱۴۰۸: ۲۸۶ و ۲۸۷؛ محمصانی، ۱۳۵۸: ۱۴۲ - ۱۴۴؛ جناتی، ۱۳۷۰: ۱۸۹ - ۱۹۸) که مهم‌ترین آنها به شرح زیر است:

الف) کتاب؛ برخی از آیات مهم مورد استناد آنها عبارتند از:

۱. «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا (نساء: ۱۱۵)؛ کسی که بعد از آشکار شدن حق، از در مخالفت با پیامبر درآید و از راهی جز راه مؤمنان پیروی کند، ما او را به همان راه که می‌رود، می‌بریم و به دوزخ داخل می‌کنیم و جایگاه بدی دارد». کیفیت استدلال به آیه، آن است که خداوند تعالی، نسبت به مخالفت کردن با طریق مؤمنان تهدید کرده، بنابراین، طریق آنان، حق و واجب‌الاتباع، و غیر آن طریق، باطل و واجب‌الترک است. و آنچه بر آن اتفاق کنند، قطعاً طریق آنان و حق محسوب می‌شود و در نتیجه، پیروی از آن به‌طور حتم واجب است. اجماع هم چیزی جز این نیست (زیدان، ۱۴۱۱: ۱۸۲)؛

۲. «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَ أَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ (آل‌عمران: ۱۱۰)؛ شما بهترین امتی بودید که به سود انسان‌ها آفریده شده‌اند؛ (چه اینکه) امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا ایمان دارید. و اگر اهل کتاب (به چنین برنامه و آیین درخشانی) ایمان آورند، برای آنها بهتر است! (ولی تنها) عده کمی از آنها باایمانند، و بیشتر آنها فاسقند (و خارج از اطاعت پروردگار)». به این آیه به دو وجه استدلال شده است: یک) معروف و منکر اسم جنس هستند، وقتی الف و لام بر اسم جنس داخل شود، آن اسم، مفید عموم و استغراق خواهد بود؛ بنابراین، مطابق آیه، امت پیامبر(ص) به تمام معروف‌ها امر و از تمام

منکرها نهی می‌کنند، وقتی به چیزی امر و اتفاق بر آن کردند، حتماً آن معروف است و چنانچه به چیزی نهی و اتفاق بر انجام ندادن آن کردند، آن منکر است. اگر این امت اجماع بر خطا بکنند، آمرین به منکر و ناهین از معروف می‌شوند که در آن صورت با آیه منافات پیدا می‌کند (جصاص، ۱۴۲۰، ج ۲: ۱۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۳۳)؛ دو از آنجا که خداوند، این امت را با خیر (بهترین) وصف کرده است، آشکار می‌شود که ایشان برحقند؛ پس اگر بر امری اتفاق کردند، بر حق اجتماع کرده‌اند و بر این اساس، اتفاق ایشان حجت خواهد بود (شوکانی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۰۶)؛

۳. «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران: ۱۰۳) و همگی به ریسمان خدا (قرآن و اسلام، و هر گونه وسیله وحدت) چنگ زنید، و پراکنده نشوید. نحوه استدلال به این آیه دو گونه است: الف) در این آیه امر به اجتماع و نهی از افتراق شده است که از این رو شاید دلیل بر صحت اجماع باشد (ر.ک: قرطبی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۱۶۴؛ ب) در معنای حبل، معانی متعددی گفته شده که یکی از آنها جماعت است؛ در این صورت مراد از اعتصام به حبل الله آن است که با جماعت مؤمنان موافقت شود تا او را از سقوط نجات دهد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۸: ۳۱۱). بنابراین پیروی از اجماع، موجب نجات خواهد بود و این دلیل بر حجیت آن است؛

۴. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» (بقره: ۱۴۳)؛ همان گونه (که قبله شما، یک قبله میانه است) شما را نیز، امت میانه‌ای قرار دادیم (در حد اعتدال، میان افراط و تفریط)؛ تا بر مردم گواه باشید. از دو جهت به این آیه استدلال شده است: الف) وسط، به معنای عدالت است و وصف امت به این صفت، مقتضی آن است که ایشان بر گمراهی اجتماع نمی‌کنند، وگرنه عادل نخواهند بود؛ بنابراین اگر امت اتفاق کرد، واجب است که پذیرفته و به آن اقتدا شود (ر.ک: ابی‌یعلی، ۱۴۲۳، ج ۲: ۱۸۵)؛ ب) مطابق آیه وقتی امت، عادل و گواه بر مردم باشند؛ پس هر عصری شاهد بر مردم بعد از خود است؛ بنابراین، قول صحابه بر تابعین و قول تابعین بر مردم بعد از خود، حجت و شاهد خواهد بود و چون امت، گواه قرار داده شده‌اند، قول آنها واجب است (قرطبی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۵۶)؛

ب) سنت. برای اثبات حجیت اجماع به روایاتی نیز استدلال شده است که مهم‌ترین آنها در ذیل می‌آیند:

۱. از پیامبر (ص) نقل شده که فرموده است: «لا تجتمع أمتی علی خطأ (خضری‌بک، ۱۴۰۸: ۲۸۶)؛ امت من بر خطا اجتماع نمی‌کنند». و احادیث دیگری که با عبارات مختلف، اما با همین مضمون آمده‌اند (ر.ک: خضری‌بک، ۱۴۰۸: ۲۸۶ و ۲۸۷؛ آمدی، بی‌تا، ج ۱: ۱۹۹؛ غزالی، ۱۳۲۲، ج ۱: ۱۷۵؛ محمصانی، ۱۳۵۸: ۱۴۳). طبق این حدیث، اتفاق امت اسلامی حجت است؛ زیرا امت اسلامی مصون از اشتباهند. برخی از علمای عامه معتقدند که هر چند خبر، واحد؛ ولی متواتر معنوی است؛ زیرا با الفاظ مختلفی روایت شده‌اند که همگی دارای معنای واحد «مصونیت امت اسلامی از خطا» هستند و از مجموع آنها، یک معنای واحد برداشت می‌شود (ر.ک: آمدی، بی‌تا، ج ۱: ۱۹۹؛ غزالی، ۱۳۲۲، ج ۱: ۱۷۵؛ خضری‌بک، ۱۴۰۹: ۲۸۶؛ ۱۴۱۱، زیدان، ۱۴۱۱: ۱۸۲)؛

۲. روایت شده است که فرمود: «لا تجتمع أمتی علی الضلالة (بغوی، ۱۴۰۳: ۸۶)؛ امت من بر گمراهی اجتماع نمی‌کنند»؛

۳. نیز از آن حضرت نقل شده که فرموده است: «یدالله مع الجماعة (ترمذی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۴۶۶)؛ دست خدا با جماعت است». دلالت این دو روایت و سایر احادیث مشابه بر حجیت اجماع، شبیه حدیث اول است. به عقیده اهل سنت، این احادیث متواتر معنوی و به تواتر معنوی، دال بر حجیت اجماع هستند (جصاص، ۱۴۲۰، ج ۲: ۱۱۲ - ۱۱۳؛ غزالی، ۱۳۳۲، ج ۱: ۱۷۸).

نقد و بررسی دلایل

الف) پاسخ استدلال به آیات:

آیه اول. غزالی می‌گوید: «آیه در مطلوب [اثبات اجماع] تصریح ندارد؛ بلکه ظاهراً مراد از آیه، آن است که هر کس با پیامبر (ص) بجنگد و مخالفت کند و در همراهی، یاری و دفع دشمنان او، از طریق مؤمنین پیروی ننماید؛ او را به همان راهی که می‌رود، می‌بریم. پس گویی که به ترک مخالفت اکتفا نشده است، بلکه باید پیروی از طریق مؤمنان در یاری

و حمایت او و اطاعت از اوامر و نواهی، به آن ضمیمه شود. این چیزی است که ظهور دارد و به ذهن سبقت می‌گیرد» (غزالی، ۱۳۲۲، ج ۱: ۱۷۵).

به عبارت روشن‌تر «تعدد شرط با وحدت جزا، ظهور دارد در اینکه آن دو شرط در علت حرمت مشترکند. لازمه این مطلب آن است که پیروی از غیر طریق مؤمنین بدون مخالفت با رسول (ص)، دلالت بر حرمت نمی‌کند؛ [زیرا شرط دیگر که عبارت باشد از مخالفت با پیامبر (ص) مفقود است] بنابراین مطلوب تمام نیست» (حکیم، ۱۹۶۲: ۲۵۸). نکته برداشتی دیگر از گفته غزالی آن است که مراد از طریق و سبیل مؤمنان، همراهی و یاری پیامبر (ص) و مبارزه با دشمنان اوست و این هیچ ارتباطی با وجوب پیروی از احکام اجماعی و اتفاقی آنها ندارد. گذشته از اینها، اگر بر فرض، آیه هم شامل اتفاق و اجماع در حوزه احکام شرعی شود و هم عدم پیروی از طریق مؤمنان را حرام کرده باشد، در آن صورت تبعیت از حکمی واجب خواهد بود که جمیع مؤمنان بر آن اتفاق کرده باشند. بر این اساس، قاعدتاً اتفاق گروهی از مؤمنان، حتی فقهای آنها، واجب‌الاتباع نخواهد بود، و این برخلاف مطلبی است که اهل سنت به دنبال اثبات آن هستند. علاوه بر این، از همه مؤمنان با همه اختلاف‌های مذهبی که دارند، عادتاً چنین اجماعی بر یک حکم شرعی رخ نمی‌دهد، مگر آنکه از احکام ضروری یا حداقل از نظر همه، به لحاظ عمل و دلیل روشن باشد و بدیهی است چنین احکامی برای اثبات، به اجماع نیاز ندارند. بالاتر از اینها اگر همه مؤمنان بر حکمی اتفاق کنند، بی‌تردید امام (ع) هم که از مؤمنان؛ بلکه اشرف مؤمنان است، در میان مجمعین خواهد بود و طبیعی است که چنین اجماعی حجت است؛ اما این اجماع، آن چیزی نیست که اهل سنت به دنبال اثباتش هستند؛

آیه دوم. به استدلال به این آیه می‌توان چند پاسخ داد: ۱. احتمال می‌رود که این آیه، جمله خبری به معنای انشا باشد؛ یعنی به امت اسلامی دستور می‌دهد که بهترین امت و امر به معروف و ناهی از منکر باشند، نه اینکه در زمان نزول آیه، مسلمانان چنین بوده‌اند (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۹: ۱۴۶)؛ ۲. آمدن الف و لام بر سر اسم جنس، مفید عموم نیست؛ بنابراین، امت را به همه معروف‌ها امر و از همه منکرها نهی نمی‌کند، بلکه به بعضی از معروف‌ها

امر و از برخی منکرها نهی می‌کند (معنایی که گفته شد، اگر قطعی نباشد)، حداقل احتمال می‌رود و «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۶۲۱؛ حلی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۱۷۳)؛ ۳. اگر به فرض پذیرفته شود که دخول الف و لام بر اسم جنس، مفید عموم است، باز ادعای اهل سنت بر حجیت اتفاق علمای یک عصر بر یک حکم شرعی را ثابت نمی‌کند؛ زیرا در آن صورت، حکم مأمور و حکم منهی، زمانی معروف و منکر، و در نتیجه لازم‌الاتباع خواهند بود که جمیع مؤمنان اعم از شیعه و اهل سنت، بر آن اتفاق کرده باشند و روشن است که چنین اتفاقی فقط در ضروریات رخ خواهد داد و ضروریات نیازمند دلیل خاصی نیستند. ضمن آنکه در این فرض، یکی از افراد امت، امام معصوم (ع) است، و مبتنی بر آن، اتفاق حاصل شده حجت خواهد بود؛ ۴. مقصود از «بهترین بودن» امت نسبت به سایر امت‌ها، حکم به عدالت آن نیست؛ زیرا اولاً، هیچ ملازمه‌ای بین «بهترین بودن» و عدالت داشتن وجود ندارد؛ ثانیاً اگر ملازمه را بپذیریم، عدالت به معنای خطا نکردن نیست؛ بلکه به مفهوم عدم ارتکاب گناه است. شاید امتی عادل باشد؛ اما در اتفاق بر حکمی از احکام، به خطا برود. اگر گفته شود، مراد از «بهترین بودن» عصمت و مصونیت از خطاست، علاوه بر اینکه هیچ دلیلی بر این ادعا وجود ندارد و هیچ ملازمه‌ای هم میان آن با عصمت نیست، عقلاً پذیرش این ادعا زمانی تصورپذیر خواهد بود که منظور از امت، همه مسلمانان، اعم از شیعه و اهل سنت باشد، به گونه‌ای که امام (ع) هم در میان آنها قرار بگیرد که البته این، همان چیزی نیست که استدلال‌کنندگان به آیه مذکور، دنبال اثبات آنند؛ ثالثاً، همان‌گونه که گفته شده (حلی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۱۷۳)، بهتر بودن، فضیلتی نسبی است. شاید امتی نسبت به امت‌های دیگر بهتر باشد؛ اما در بین افراد آن، فاسق هم وجود داشته باشد؛

آیه سوم. دلالت این آیه بر حجیت اجماع، متوقف بر آن است که اجماع مصداقی از حبل‌الله باشد. در حالی که آیه متکفل بیان این امر نیست؛ بلکه چنانکه برخی مفسران گفته‌اند، مراد از حبل‌الله، قرآن یا دین یا امامان معصوم (ع) است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۸۰۵؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۶۶۹ - ۶۷۲)؛ بنابراین مراد از نهی از تفرقه، دوری از اختلاف در مسائل اعتقادی مثل ولایت اهل بیت (ع) است و این به فروع و احکام ربطی

ندارد. از این‌رو شیخ طبرسی در معنای آن گفته است: یعنی در دینی که شما را امر کرد به لزوم اجتماع و ائتلاف بر اطاعت، و شما را بر آن ثابت قدم داشت، دچار تفرقه نشوید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۸۰۶). شاهد بر اینکه مراد، عدم اختلاف در فروع نیست، آنکه در آن صورت لازم می‌آید که حصول اجماع در همه احکام لازم باشد که امری بدیهی البطلان است؛

آیه چهارم. نسبت به استدلال به این آیه نیز می‌توان چند پاسخ داد: ۱. چنانکه گفته شد، عدالت به معنای خطا نکردن نیست. چه بسا امتی عادل باشد؛ اما در اتفاق بر حکمی از احکام، به خطا و اشتباه رود؛ ۲. وسط به معنای عدل و اعتدال بوده و بر این اساس، آیه مذکور امت اسلامی را به داشتن اعتدال توصیف کرده است؛ زیرا آنها یا حد وسطند بین یهودیانی که در حق پیامبران افراط کرده‌اند و آنها را می‌کشتند و مسیحیانی که در مورد انبیا دچار غلو شدند و مسیح را خدا نامیدند؛ یا حد وسطند میان یهود که به دنیا روی آوردند و مسیحیان که از دنیا اعراض کردند. روشن است که این معنا، به حجیت اجماع ربطی ندارد (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۹: ۱۴۴)؛ ۳. به دلیل وجود احادیث فراوان منقول از ائمه (ع)، مراد از امت وسط در این آیه، امامان معصوم (ع) است (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۳۴۲ - ۳۴۴) که به دلیل عصمت می‌توانند شاهد بر مردم باشند. در این صورت، آیه به اجماع ربطی ندارد. اگر چنین معنایی پذیرفته نشود، از آنجایی که دلیل دیگری بر اختصاص وجود ندارد، باید قائل شد که مراد از امت، جمیع مؤمنان، اعم از شیعه و سنی، عالم و غیرعالم، فقیه و غیرفقیه است. با این فرض هم، آیه با صدور فتوا و اجماع بر حکمی از احکام فرعی شرعی ارتباطی ندارد؛ زیرا صدور فتوا و حصول اتفاق بر حکم شرعی، صرفاً مربوط به فقهاست و کار دیگر علما یا مردم عادی نیست. از طرفی منحصر کردن «امت» به برخی از امت، تحکم و ادعایی بدون دلیل خواهد بود؛ به‌ویژه که چنین تقسیم‌بندی در عصر بعثت و نزول قرآن وجود نداشته است؛ ۴. علاوه بر این، از آنجایی که فقاهاست با عدالت تلازمی ندارد، قاعدتاً باید معتقد شوند که مراد از امت، فقهای عادل از اهل سنت است؛ زیرا فقهای غیرعادل موجب توصیف امت به «وسط بودن» نمی‌شوند. در این صورت نیز چند اشکال

پیش می‌آید: اولاً) محدود کردن واژه «امت» به فقهای عادل از اهل سنت، ادعایی بدون دلیل است؛ ثانیاً، وجود تعدادی فقیه عادل در میان امت اسلامی، سبب توصیف آن به «امت وسط» نخواهد شد؛ زیرا اگر چنین بود، باید سایر امت‌ها هم امت وسط لقب می‌گرفتند؛ چون بداهتاً در میان سایر امت‌ها هم عدولی وجود داشته‌اند؛ ۵. احتمال دارد مراد از شهادت، ادای شهادت در آخرت باشد که در این صورت، مقصود، عدالت امت برای ادای شهادت بر مردم در آخرت است (حلی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۱۶۷) و به اجماع ربطی ندارد. در هر صورت غیرمرتبط بودن آیه با موضوع اجماع، آنقدر واضح است که از سوی برخی بزرگان اهل سنت هم دلالت آن بر حجیت اجماع، با تردید روبه‌رو شده است. آلوسی می‌گوید: «هر کس با دیده انصاف نگاه کند، در آیه، بیش از افضلیت این امت بر سایر امت‌ها نمی‌بیند و این افضلیت، بر حجیت اجماع و عدم آن دلالت نمی‌کند» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۴۰۴).

ب) پاسخ استدلال به روایات: در جواب می‌توان گفت:

۱. در کتب اهل سنت (نووی، بی‌تا، ج ۱۰: ۴۲؛ زرکشی، ۱۴۲۱، ج ۳: ۵۳۷؛ فخر رازی، ۱۴۱۲، ج ۴: ۹۲؛ ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۸: ۱۲۳) حدیث اول را به صورت مرسل نقل کرده‌اند، بنابراین، از احادیث ضعیف محسوب می‌شود. حدیث دوم نیز همین وضعیت را دارد (هیثمی، ۱۴۰۸، ج ۷: ۲۲۱؛ ابن عبدالبر، ۱۳۹۸، ج ۲: ۲۶). به همین دلیل، نووی در شرح صحیح مسلم (نووی، ۱۴۰۷، ج ۱۳: ۶۷)، ابن حزم (ابن حزم، بی‌تا، ج ۴: ۴۹۶) و عظیم‌آبادی (عظیم‌آبادی، ۱۴۱۵، ج ۷: ۱۱۷) آن را ضعیف شمرده‌اند. در این میان تنها حدیث سوم با ذکر سلسله روایت آمده (ترمذی، ۱۴۰۲، ج ۳: ۳۱۶؛ ابن حبان، ج ۱۰: ۴۳۸)؛ اما هم ترمذی (ترمذی، ۱۴۰۲، ج ۳: ۳۱۶) و هم ابن حزم (ابن حزم، بی‌تا، ج ۴: ۴۹۶) آن را ضعیف دانسته‌اند. ترمذی در این زمینه چنین گفته است: «هذا حدیث غریب لانعرفه» (ترمذی، ۱۴۰۲، ج ۳: ۳۱۶)؛

۲. چنانکه برخی از بزرگان اهل سنت تصریح کرده‌اند (ابی‌یعلی، ۱۴۲۳، ج ۲: ۱۸۷؛ سبکی، ۱۴۲۴، ج ۵: ۲۰۵۲)، این روایات متواتر معنوی نیستند؛ زیرا چنانکه شیخ طوسی

گفته است، وقتی که این اخبار را به اذهان خود عرضه می‌داریم، قطع به آنها پیدا نمی‌کنیم (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۶۲۶؛ ۱۰۵)؛

۳. گذشته از ضعف سند، چنانکه برخی از فقهای امامیه (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۹: ۱۴۸ - ۱۶۰ و ۱۶۱) تحقیق کرده‌اند، حدیثی که در آن لفظ «خطا» آمده باشد، در هیچ‌یک از کتب حدیثی ذکر نشده است و صرفاً الفاظ «الضلالة» یا «علی غیرهدی» وارد شده‌اند و ضلالت و هدایت هم فقط با مسائل اعتقادی تناسب دارند نه با مسائل فقهی؛

۴. از اینها گذشته، این روایات تنها چیزی را که ثابت می‌کنند، صحت اجتماع و اتفاق تمامی مسلمانان، اعم از عامی و مجتهد است، از هر دسته و گروهی که می‌خواهند باشند و معلوم است که چنین اجماعی، یا عادتاً تحقق‌پذیر نیست یا اگر هم باشد، فقط در ضروریات رخ خواهد داد و چنانکه گفته شد، چنین احکامی به اثبات از طریق اجماع نیاز ندارند. بنابراین چگونه معقول است پیامبری که به فرموده خداوند: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۴ و ۵۳)، حجیت چیزی را ثابت کند که عادتاً در خارج تحقق پیدا نمی‌کند و فایده‌ای بر آن مترتب نیست؟! پس باید پذیرفت که چنین سخن یا سخنانی، از آن حضرت (ص) صادر نشده است؛

۵. اگر از لغویت این گفتار چشم‌پوشی کنیم و نسبت آن را به پیامبر (ص) بپذیریم، باز هم حجیت اجماع مورد نظر علمای عامه را ثابت نمی‌کند؛ چرا که آنان تنها اتفاق مجتهدین خود را در تحقق اجماع شرط دانسته‌اند و به آرای مردم عامی و نیز فقهای شیعه اعتنائی ندارند؛ در حالی که طبق روایات مورد بحث، اتفاق تمامی مسلمانان شرط تحقق اجماع است و هیچ دلیلی هم وجود ندارد که ثابت کند مراد از «امت» و «جماعت»، تنها فقها و آن هم مجتهدان اهل سنت است؛

۶. اگر هم بپذیریم که در احکام نظری و غیرضروری، چنین اجماعی از همه مسلمانان با همه فرق آن تحقق‌پذیر است، در آن صورت (همان‌گونه که گفته شد) بی‌تردید امام (ع) هم که از «امت» و «جماعت» اسلامی است؛ بلکه در رأس آنان قرار دارد، در میان مجمعین خواهد بود و طبیعی است که چنین اجماعی حجت است؛ اما این اجماع، آن اجماعی

نیست که اهل سنت به دنبال اثباتش هستند. بنابراین اجماع مورد نظر اهل سنت، اختراعی بیش نیست و به قول شیخ انصاری که گفته است: «هم الاصل له و هو الاصل لهم» (انصاری، بی تا، ج ۱: ۷۹)، علمای عامه به وجود آورنده اجماع هستند و اجماع نیز اساس و مشروعیت بخش حیات عقیدتی و سیاسی آنهاست.

آنچه بر سستی این نظریه می افزاید، این است که علمای اهل سنت در تعریف و چستی اجماع، دیدگاه‌های مختلفی دارند که به برخی از آنها اشاره شد که این از تزلزل در موضوع و اثبات آن نشان دارد. حتی برخی از آنها مثل مالک بن انس تا جایی پیش رفته‌اند که اجماع اهل مدینه را حجت و معتبر دانسته‌اند، هر چند فقهای سایر بلاد قبول نداشته باشند (محمد یوسف، بی تا، ج ۲: ۱۱۴)؛ اما جمهور فقهای اهل سنت، در این مسئله با او مخالفت کرده‌اند. تنها شافعی در ابتدا از وی در چنین عقیده‌ای پیروی می‌کرد و سپس او نیز از عقیده‌اش برگشت و در کتاب «اختلاف مالک» به مقابله و مخالفت برخاست (رک: ابوزهره، بی تا، ج ۲: ۷۸ و ۷۹).

در هر صورت، از این نحوه استدلال و ارائه دلایل، می‌توان به یک دلیل جدید دیگر بر نبود اجماع در عصر صحابه رسید و آن اینکه اگر واقعاً منبعی به نام اجماع در عصر صحابه وجود داشت، با توجه به حجیت قول و عمل صحابی از دیدگاه اهل سنت، به استدلال به سایر دلایل بر حجیت اجماع نیازی نبود و صرفاً باید به قول صحابی استناد می‌کردند.

نتیجه‌گیری

از بررسی سابقه و تعریف‌های مختلف اجماع از نگاه فقهای اهل سنت و نیز دلایل ارائه شده بر حجیت آن، موارد ذیل به دست می‌آید:

الف) نه تنها منبعی به نام اجماع (که به استناد آن فتاوی شرعی صادر شده باشد) در زمان صحابه وجود نداشته؛ بلکه فتوا بر محور نظر و اندیشه فردی رواج داشته و اصولاً تحقق اتفاق فقها و علما، ملاک عمل نبوده است. بالاتر اینکه با توجه به اعمال رأی‌های شایان توجه این گروه از صحابه در مقابل نصوص شرعی، اساساً انتظار تقید و التزام به اجماع و اتفاق تمامی مجتهدان از صحابه بی‌مورد خواهد بود. علاوه بر این اگر واقعاً منبعی

به نام اجماع در عصر صحابه وجود داشت، با توجه به حجیت قول و عمل صحابی از دیدگاه اهل سنت، به استدلال کردن با سایر دلایل به منظور اثبات حجیت اجماع نیازی نبود و صرفاً به قول صحابی استناد می‌کردند؛

ب) اگر مراد از اجماع صحابه، آرای اکثریت آنها باشد؛ همان‌گونه که از برخی دانشیان اهل سنت نقل شد، در آن صورت، اطلاق اجماع بر اتفاقیات بین آنها، جز تسامح چیز دیگری نمی‌تواند باشد؛ چنانکه به دلیل ضعف سندی و دلالتی احادیث منقول از پیامبر (ص) در اعتبار اتفاق امت اسلامی، اجماع فقها مستظهر به آنها نخواهد بود.

بنابراین، در عصر صحابه، اجماع معتبر در نزد اهل سنت، به عنوان یک منبع فقهی مطرح نبوده است و حجیتش در آن زمان اثبات شدنی نیست و آنچه که امکان اثبات دارد، اجماع و اتفاق مورد نظر آنان نخواهد بود.

کتابنامه

- قرآن مجید، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۱. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، جلد ۱، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۲. آمدی، علی بن محمد (بی تا). *الاحکام فی اصول الاحکام*، جلد ۱، قاهره: موسسه الحلبي و شرکاء.
 ۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید (بی تا). *شرح نهج البلاغه*، جلد ۸، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالاحیاء الکتب العربیه.
 ۴. ابن حجاج قشیری، مسلم (۱۳۳۴). *صحیح مسلم*، جلد ۲ و ۴، مصر: مکتبه و مطبعة محمد علی صبیح و اولاده.
 ۵. ابن حزم اندلسی، علی (بی تا). *الاحکام فی اصول الاحکام*، جلد ۴، قاهره: زکریا علی یوسف.
 ۶. ابن حبان، محمد (۱۴۱۴ ق). *صحیح ابن حبان*، جلد ۱۰، تحقیق شعیب الارنوط، بیروت: مؤسسه الرساله.
 ۷. ابن حنبل، احمد (۱۳۸۹). *مسند الامام*، جلد ۱ و ۲، بیروت: المکتب الاسلامی – دارصادر.
 ۸. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۰ ق). *مقدمه ابن خلدون*، تهران: انتشارات استقلال.
 ۹. ابن زین الدین، حسن (۱۳۶۵). *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
 ۱۰. ابن شاکر کتبی، محمد (۱۹۵۱). *فوات الوفيات*، جلد ۲، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره: مکتبه النهضه المصریه.
 ۱۱. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۳۹۸). *جامع بیان العلم و فضله*، جلد ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۱۲. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۳۷۴ ق). *اعلام الموقعین عن رب العالمین*، جلد ۱،

- تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
۱۳. ابن منظور مصری، محمد بن مكرم (بی‌تا). *لسان العرب*، جلد ۸، بیروت: دار صادر.
۱۴. ابوزهره، محمد (بی‌تا). *تاریخ المذاهب الاسلامیة (القسم الثاني فی تاریخ المذاهب الفقهیة)*، قاهره: مطبعة المدنی.
۱۵. ابی‌یعلی، محمد بن حسین (۱۴۲۳ ق). *العهده فی اصول الفقه*، جلد ۲، تحقیق محمد عبدالقادر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. انصاری، مرتضی (بی‌تا). *فرائد الاصول*، جلد ۱ و ۲، تحقیق عبدالله نورانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۷. بحرانی، هاشم (۱۴۱۶ ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*، جلد ۱، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسه البعثة - قم، تهران: بنیاد بعثت.
۱۸. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۰۳ ق). *شرح السنه*، بیروت: نشر المكتبة الاسلامی.
۱۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق). *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، جلد ۲، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۰. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۲ ق). *سنن الترمذی*، جلد ۳، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، بیروت: دارالفکر.
۲۱. جصاص، احمد بن علی (۱۴۲۰ ق). *الفصول فی الاصول*، جلد ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۲. جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۰). *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، تهران: انتشارات کیهان.
۲۳. حکیم، محمد تقی (۱۹۶۲). *الاصول العامة للفقه المقارن*، بیروت: دارالاندلس.
۲۴. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۷ ق). *نهایه الوصول*، جلد ۳، تحقیق ابراهیم بهادری، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۵. خضری‌بک، محمد (۱۴۰۹ ق). *اصول الفقه*، بیروت: دارالفکر.

۲۶. ————— (۱۴۰۸ ق). *تاریخ التشريع الاسلامی*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۷. دهلوی، شاه ولی الله (۱۹۷۱). *الانصاف فی بیان سبب الاختلاف*، چاپ شده در جلد سوم دائرةالمعارف القرن العشرين، فرید وجدی، بیروت: دارالمعرفة.
۲۸. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۲۱ ق). *البحر المحيط فی اصول الفقه*، جلد ۳، تحقیق دکتر محمد محمد تأمر، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۹. زیدان، عبدالکریم (۱۴۱۱ ق). *الوجیز فی اصول الفقه*، بیروت - عمان: مؤسسه الرساله - مکتبه البناثر.
۳۰. سبحانی تبریزی، جعفر (بی تا). *تهذیب الاصول* (تقریرات درس امام خمینی)، جلد ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳۱. ————— (۱۴۱۹ ق). *مصادر الفقه الاسلامی و منابعه*، بیروت: دارالاضواء.
۳۲. سبکی، علی (۱۴۲۴ ق). *الابهاج فی شرح المنهاج البیضاوی*، جلد ۵، تحقیق زمزی و صغیری، امارات متحده عربی: دارالبحوث للدراسات الاسلامیة.
۳۳. سعید الخن، مصطفی (۱۴۰۴ ق). *دراسة تاریخیة للفقه و اصوله*، دمشق: الشركة المتحدة للتوزیع.
۳۴. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۷۸ ق). *تاریخ الخلفاء*، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، مصر: المکتبه التجاریة الكبرى.
۳۵. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۹ ق). *إرشاد الفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول*، جلد ۱، دمشق: دارالکتب العربی.
۳۶. شهابی، محمود (۱۳۶۹). *ادوار فقه*، جلد ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، جلد ۲، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۸. طبری، محمد بن جریر (۱۹۷۰). *تاریخ الرّسل و الملوك*، جلد ۴، تحقیق ابوالفضل

- ابراهیم، مصر: دارالمعارف.
۳۹. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۴۰۸ ق). *مجمع البحرین*، جلد ۱، تحقیق احمد حسینی، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴۰. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۷ ق). *العهده فی اصول الفقه*، جلد ۲، تحقیق محمد رضا انصاری قمی، بی‌جا: بی‌نا.
۴۱. عسکری، مرتضی (۱۴۰۴ ق). *مقدمه مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، جلد ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۲. عظیم‌آبادی، محمد شمس‌الحق (۱۴۱۵ ق). *عون المعبود*، جلد ۷ بی‌جا: دارالکتب العلمیه.
۴۳. علی حسن عبدالقادر (۱۹۶۵ م). *نظرة عامه فی تاریخ الفقه الاسلامی*، قاهره: دارالکتب الحدیثه.
۴۴. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۲۲ ق). *المستصفی فی علم الاصول*، جلد ۱، بولاق: المطبعة الامیریه.
۴۵. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۱۲ ق). *المحصول فی علم الاصول*، جلد ۴، تحقیق دکتر طه جابر فیاض العلوانی، بیروت: مؤسسه الرساله.
۴۶. ————— (۱۴۲۰ ق). *مفاتیح الغیب*، جلد ۸، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۴۷. قرطبی، محمدبن احمد (۱۳۸۷ ق). *الجامع لاحکام القرآن*، جلد ۲، ۳ و ۴، قاهره: دارالکتب المصریه.
۴۸. کاتب عباسی، احمدبن یعقوب (۱۳۷۹ ق). *تاریخ الیعقوبی*، جلد ۲، بیروت: دارصادر - داربیروت.
۴۹. محمد یوسف موسی (بی‌تا). *تاریخ الفقه الاسلامی*، جلد ۲، قاهره: دارالمعرفه.
۵۰. محمصانی، صبحی (۱۳۵۸). *فلسفه قانونگذاری در اسلام*، ترجمه اسماعیل گلستانی، تهران: امیرکبیر.
۵۱. معروف الحسنی، هاشم (۱۳۶۱). *تاریخ فقه مذهب جعفری*، جلد ۲، ترجمه دفتر

تحقیقات و انتشارات بدر، تهران: دفتر نشر کوکب.

۵۲. مقریزی، احمد بن علی (بی تا). *المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط والآثار*، جلد ۲، بغداد: مكتبة المثنی.

۵۳. نووی، یحیی بن شرف (۱۴۰۷ ق). *شرح صحیح مسلم*، جلد ۱۳، بیروت: دارالکتب العربی.

۵۴. ————— (بی تا). *المجموع*، جلد ۱۰، بیروت: دارالفکر.

۵۵. هیثمی، علی بن ابی بکر (۱۴۰۸ ق). *مجمع الزوائد*، جلد ۷، بیروت: دارالکتب العربی..