

باز یک تفاوت آشکار میان ماهیت دو دلیل نخست و اجماع دیده می‌شود؛ چه اجماع بر خلاف کتاب و سنت پیامبر (ص)، دلیل صادر شده از منبعی مشخص نیست تا فقیه، تنها طریق دستیابی به آن را مورد کاوش قرار دهد، بلکه اجماع بر خوردی آماری با نظریات فقیهان نامحصولی است که در عصری از اعصار در یک موضوع معین نظری ابراز کرده، یا حکمی را تقریر نموده‌اند. با توجه به همین ماهیت متمایز اجماع، می‌توان تصور کرد که حجیت اجماع از آغاز دوره طرح آن، تا زمان تدوین ضوابط در کتابهای اصول فقه، چه راه پر فراز و نشیبی را پیموده است. به جرأت می‌توان گفت که نظریه حجیت اجماع، تعریف اجماع به عنوان یک دلیل فقهی و حتی نامگذاری این دلیل فقهی با واژه «اجماع»، همگی حاصل پاره‌ای فرایندهای تاریخی در سده‌های نخستین اسلامی بوده‌اند.

واژه اجماع: واژه اجماع مشتق از ماده «ج م ع»، با تصریفات مختلف در آیات قرآنی و احادیث نبوی و نیز در نمونه‌های کهن از شعر و نثر عربی به مفهوم «عزم کردن» و «تصمیم داشتن» به کار رفته است، مصدر اجماع را می‌توان با مصدر «ازماع» همانند کرد که از نقطه نظر اشتقاق کبیر با جابه‌جایی حروف «ج» و «ز»، گونه‌های مختلف یک واژه فرضی را نمایش می‌دهند و از نظر معنی، محتوایی معادل (دست کم در مفهوم یاد شده) دارند. این رابطه میان اجماع و ازماع از سوی برخی لغویان قدیم عربی نیز، چون فراء مورد توجه قرار گرفته است (نک: ابن منظور، ذیل زعم)، بررسی و جست و جود در نمونه‌های کهن کاربرد و گفتار لغویان قدیم چون کسایی و فراء نشان می‌دهد که مفهوم غالب و متبادر به ذهن از واژه «اجماع» در زبان عربی سده نخست هجری، همانا مفهوم عزم و تصمیم بوده است (برای گفتار لغویان، نک: ازهری، ۳۹۶/۱؛ نووی، ۵۵/۱)؛ ابن منظور، ذیل جمع). از آنجا که رابطه منطقی میان مفهوم مصدر ثلاثی مجرد «جمع» (گرد آوردن) و مصدر ثلاثی مزید «اجماع» (عزم کردن)، و تحول مفهومی صورت گرفته در جریان این تصریف چندان روشن نبوده است، برخی از لغت شناسان در اعصار مختلف، تلاش بر آن داشته‌اند تا با مطرح کردن تأویلاتی، این تحول مفهومی را به ذهن تقریب نمایند؛ در این تلاشها غالب محور سخن بر آن است که تصمیم گرفتن چیزی جز «جمع کردن فکر بر یک رأی» نیست (مثلاً نک: ازهری، ۳۹۷/۱، به نقل از ابوالهیشم؛ راغب، ۹۵). در حالی که نمونه‌های متفاوتی از کاربرد «اجماع» نیز در سطح محدودی در سده نخستین دیده می‌شود و به ویژه اشکال مختلف کاربرد واژه اجماع با یک مفعول صریح چون «امر»، «کید» و «رأی» بر تأویلات مطرح شده، تأیید دارد (مثلاً نک: یونس/۷۱/۱۰، یوسف/۱۲/۱۰، طه/۲۰/۶۴؛ نیز نک: ابن درید، ۴۴۰/۳؛ جوهری، ۱۱۹۹/۳؛ ابن منظور، همانجا).

گفتنی است آنچه در آثار لغوی قرون میانه اسلامی، به عنوان معنای دوم اجماع مطرح گردیده و این واژه به معنی «اتفاق» نیز دانسته شده است (نک: فیومی، ذیل جمع؛ جرجانی، ۵؛ قاموس، ذیل جمع)، معنایی

ظاهر از دو اجل برای هر انسان نام برده شده، گوناگون تفسیر کرده‌اند. در میان این نظریات مقبول‌ترین آنها این است که بر حسب این آیه برای هر انسان دو اجل متصور است: اجل طبیعی و اجل اخترامی (به اصطلاح حکما). اجل طبیعی آن است که انسان در پایان یک عمر طبیعی بدان می‌رسد و اجل اخترامی آن است که بر اثر یک حادثه مرگ‌زا، قبل از تمام شدن عمر طبیعی پیش می‌آید. هر انسان ممکن است با اجل طبیعی از دنیا برود و ممکن است با اجل اخترامی بعیرد. هر کدام از اینها واقع شود، سرانجام انسان با اجلی که در قضا و قدر الهی معین شده، از دنیا می‌رود و هر انسان در واقع بیش از یک اجل ندارد و منظور از اجل معلوم شده در علم خداوند همان است (فخرالدین رازی، ۱۱، ۱۵۳-۱۵۴؛ طباطبایی، ۹/۷-۱۰؛ نیز علامه حلی، ۳۶۸-۳۶۹). در احادیث منقول از پیشوایان دینی نیز به «اجال معین» و «ارزاق مقسوم» تصریح شده است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۲۸۲/۱، ۴۳۲، ۵۰/۳، جم: کلینی، ۱/۱۴۷).

مآخذ: ابن منظور، لسان: احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اشعری، ابوالحسن، الایانه عن اصول الدیانة، مدینه، ۱۹۷۵م؛ جرجانی، علی، شرح الموافف، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ طباطبایی، محمد حسین، السیزان، بیروت، ۱۹۷۱م؛ علامه حلی، حسن، کشف المراد، به کوشش ابراهیم موسوی زنجانی، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ قاضی عبدالجبار، المغنی، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ قرآن مجید: کلینی، محمد، الکافی، تهران، ۱۳۸۸ق. محمد مجتهد شبستری

اجماع، اصطلاحی است اصولی برای گونه‌ای از اتفاق آراء که سومین دلیل از ادله فقه شمرده می‌شود و پس از کتاب و سنت جای می‌گیرد.

بخش اول - کلیات

اگر چه تعاریف ارائه شده از اجماع در جهات مختلف با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند، ولی در بیشتر تعریفها، اجماع عبارت از اتفاق نظر عالمان هر عصر در امری از امور دینی دانسته شده است (مثلاً نک: خواری، ۸؛ جرجانی، ۵). برخی از اصولیان متأخر، برای پرهیز از هر یک از موارد اختلاف، در یک تعبیر بسیار کلی و البته مهم، اجماع را «اتفاق نظری خاص بر امری از امور دین» دانسته‌اند (نک: صاحب معالم، ۱۹۹).

وجود اختلاف نظرهایی با دامنه وسیع در چگونگی تمسک به اجماع، به عنوان یک دلیل فقهی و نیز گریز پیروان مذاهب فقهی از مخالفت آشکار با حجیت اجماع، از مهم‌ترین عوامل با فشاری تقریباً همه جناحهای درگیر بر حجیت اجماع بود و در عمل با ارائه تعریفهای گوناگونی از اجماع، دامنه حجیت آن توسعه یافت و گاه بیش از اندازه محدود شد. از همین رو، اجماع بر خلاف دو دلیل کتاب و سنت، امری از پیش تعریف شده نیست که تنها سخن در تشخیص موارد قطعی آن از موارد ظنی و در تعادیل و تراجیح آنها بوده باشد، بلکه تعریف و ماهیت اجماع از دامنه حجیت آن امری تفکیک ناپذیر است. حال اگر تعریف اجمالی اجماع را به صورت «اتفاق نظری خاص...» در نظر بگیریم،

عامه آنان پوشیده نخواهد بود و لذا دانسته می‌شود که عامه آنان بر خلاف سنت آن حضرت و بر خطا اجتماع نخواهد کرد. (ص ۵۳۳)

اجماع کنندگان: مهم‌ترین اختلاف موجود در تعریف اجماع، اختلاف صاحب نظران در هويت اجماع کنندگان است. برخی از اقوال غریب، چون اجماع شمردن اتفاق اهل حرمین (مکه و مدینه)، اتفاق اهل کوفه، اتفاق اهل مصرین (کوفه و بصره)، اتفاق شیخین یا اتفاق خلفای چهارگانه، نظریات پراکنده‌ای هستند که همواره در حد حکایاتی غریب در کتابهای اصول فقه مطرح بوده‌اند و از این دست سخنان، تنها موردی که اصول نویسان از زمان شافعی تا دوره‌های بعد لازم می‌دیدند تا به بحث درباره آن بپردازند، نظریه حجیت اجماع اهل مدینه منقول از مالک بن انس بود (مثلاً نک: شافعی، همان، ۵۳۳-۵۳۵).

علاوه بر استثنائات یاد شده، باید به برخی اجماعات محدود نیز اشاره کرد که نزد برخی از مذاهب کلامی - فقهی معتبر بوده‌اند. مهم‌ترین نمونه‌های اینگونه اجماعات، اجماع طایفه امامیه نزد پیروان این مذهب، اجماع اهل بیت نزد زیدیان و برخی از معتزلیان، و اجماعات مشابه فرقه‌ای نزد گروههایی از محکمه است (برای توضیح، نک: بخشهای بعدی همین مقاله).

به هنگام بررسی درباره مفهوم اتفاق در اجماع، این پرسش در میان است که اجماع، اتفاق نظر تمامی امت یا مجتهدان امت بر یک نظریه دینی است یا اتفاق نظر اکثریتی از آنان؟ در حالی که در دیدگاههای ابراز شده از سوی برخی فرق اسلامی چون امامیه، بر لزوم اتفاق تمامی امت برای حصول اجماع تأکید شده و حجیت اجماع به حصول اتفاق میان تمامی فرق اسلامی، دست کم اتفاق اهل سنت و امامیه منوط گردیده است. نزد اکثریتی که خود را «اهل سنت و جماعت» می‌نامیدند، گاه چنین الزامی دیده نمی‌شد. در واقع بسیاری از موارد مطرح شده به عنوان اجماع نزد آنان، تنها اتفاق اهل سنت بوده، و توافق امامیه و برخی دیگر از فرقه‌های اسلامی در آنها لحاظ نگردیده است.

شافعی در الرساله (ص ۴۰۲-۴۰۳)، در اثبات حجیت اجماع، بر امر پیامبر (ص) به «لزوم جماعت مسلمین» استناد کرده است. در چندین متن از متون احادیث مشتمل بر «عدم اجتماع امت بر گمراهی» نیز، بر پیروی «جماعت» یا «سواد اعظم» تأکید شده است (نک: ترمذی، ۴۶۶/۴؛ حاکم، ۱۱۵/۱-۱۱۶؛ ابن ماجه، ۱۳۰۳/۲؛ ابن حجر، ۲۶۶/۴، از مسند ابن راهویه)، بدیهی است که طرح مسأله اجماع در قالب اعتبار اجماع اهل سنت و جماعت و بی‌اعتباری آراء دیگر مذاهب در اعتقاد اجماع، مخالفت پیروان فرق مزبور را بر می‌انگیزد و آنان را بر آن می‌داشت تا تعریف ارائه شده از «جماعت» از سوی «اهل سنت و جماعت» را مورد نقد قرار دهند. در همین راستا، در روایات پرشماری از امامیه چنین آمده است که «جماعت» عبارت از «اهل حق» است، هر چند که اهل حق از نظر شماره در اقلیت بوده باشند (نک:

«مولد» و برگرفته از کاربردهای متشرعه است. (ص ۱۱۳-۱۱۴)

بررسیهای تاریخی نشان می‌دهد که واژه «اجماع» به تدریج در سده ۸ق/۸م جایگزین واژه «اجتماع» در کاربردهای دینی شده است، در حالی که در نمونه‌های موجود از اواخر سده ۱ ق نظیر روایت مسیب ابن رافع و میمون بن مهران (نک: سطور بعد) دیده می‌شود که چگونه در اتفاق نظرهای دینی، «اجتماع» و «اجماع» نه به عنوان معادل یکدیگر، بلکه در عرض هم مطرح گردیده‌اند و از جمع شدن (اجتماع) به قصد اتخاذ یک تصمیم فقهی (اجماع)، یاد شده است. (ص ۱۱۳-۱۱۴)

مبانی نظری حجیت اجماع: اصولیان همواره در جهت اثبات حجیت اجماع، تلاش پیگیری برای یافتن دلیلی از ادله سه گانه کتاب، سنت و عقل به عمل آورده‌اند. نخستین آیه مورد تمسک آنان آیه ۱۱۵ از سوره نساء است که در آن «پیروی راه مؤمنان» (اتباع سبیل مؤمنین) امری تخلف ناپذیر دانسته شده است. علاوه بر این، به دو آیه دیگر (بقره ۱۴۳/۲؛ آل عمران ۱۱۰/۳) که در آنها «امت پیامبر (ص)» ستوده شده است، به عنوان مؤیدی بر حجیت بودن اجماع امت، استشهد شده است. به هر روی دلالت هیچ یک از آیات یاد شده در اثبات حجیت اجماع، صریح نبوده، و از سوی جمعی از صاحب نظران تمسک به آنها مورد نقد قرار گرفته است (مثلاً نک: طوسی، عده...، ۲۳۴/۱ به بعد؛ ابن شهر آشوب، ۱۵۶/۲؛ طوفی، ۱۰۰ به بعد). آیات دیگری از قرآن نیز در این باره به عنوان مستند و شاهد مطرح شده‌اند که دلالت آنها بر حجیت اجماع به مراتب ضعیف‌تر از آیات یاد شده است (مثلاً نک: علامه حلی، ۱۹۲).

اما درباره استدلال به سنت، باید گفت که احادیث مورد استناد در اثبات حجیت اجماع، بر دو دسته‌اند: دسته نخست احادیثی هستند که از «عدم اجتماع امت بر گمراهی» سخن می‌گویند و دلالت آنها نسبت به احادیث دسته دوم صریح‌تر است. احادیث این دسته با متون مختلف به روایت تنی چند از صحابه، همچون ابن عباس، ابن عمر، انس بن مالک و ابو مسعود انصاری نقل گردیده‌اند (نک: ابوداود، سنن، ۹۸/۴؛ ترمذی، ۴۶۶/۴؛ ابن ماجه، ۱۳۰۳/۲؛ حاکم، ۱۱۵/۱-۱۱۷؛ ابن حجر، ۱۰۴/۳). دسته دوم احادیث پر شماری هستند که مدلول آنها لزوم پیروی از «جماعت» است و مستقیماً بر حجیت اجماع - به مفهوم اصولی آن - دلالت ندارند. تمسک به این دسته از روایات، حتی در الرساله شافعی (ص ۴۰۳) دیده می‌شود و گویا پیشینه بیشتری دارد (نیز نک: حاکم، ۱۱۳/۱-۱۲۰).

اما از جمله ادله عقلی اقامه شده بر حجیت اجماع آن است که وقتی گروهی پر شمار از اهل هوش و دانش، تمامی وسع خود را در اجتهاد به کار گرفته و حکمی را جست و جو کرده‌اند و بر نظری واحد اتفاق نموده‌اند، عادتاً اتفاق آنان بر خطا ممتنع خواهد بود (نک: طوفی، ۱۰۶؛ نیز یزدوی، ۲۶۰/۳؛ علاءالدین بخاری، ۲۶۰/۳؛ آمدی، ۱۷۳/۱). استدلال دیگری که در الرساله شافعی (ص ۴۷۲) دیده می‌شود، این است که سنت رسول خدا (ص) اگر از برخی علما پوشیده گردد، از

۶۵/۲: آمدی، ۲۳۸/۱).

بخش دوم - تاریخچه شکل گیری دلیل اجماع

الف - پیشینه اجماع در دو سده نخستین: بررسی تاریخی سابقه اجماع تا پایان سده ۲ق، با توجه به کمبود شدید منابع و ابهامات موجود در منابع بازمانده، کاری دشوار است. با نگرشی مجرد از گزارشهای تاریخی، می توان دریافت که طرح «حجیت اجماع» به معنی اصالت دادن به «اتفاق نظرها» و ستیز با پراکندگی آراء دینی، امری دور از انتظار نبوده و در واقع واکنش طبیعی اکثریت مسلمانان در برابر تکرورها و تنیدهایی اقلیتها بوده است. شاید در آغاز به مقتضای نوع اختلاف، این اصالت دادن به اتفاق و پیروی راه اکثریت، بیشتر در ارتباط با مسائل سیاسی چون طرد محکمه اهمیت می یافت، ولی در کنار مسائل سیاسی جامعه مسلمانان، این اتفاق گرایی و شدوذ ستیزی در ریزترین مباحث فقهی، دست کم از میانه سده ۱ق/۷م دیده می شد.

به عنوان نخستین شاهد، باید به روایت مشهوری اشاره کرد که از شدوذ ستیزی عایشه (د ۵۸ق/۶۷۸م) همسر پیامبر (ص)، در یک مسأله جزئی مربوط به فقه طهارت حکایت دارد؛ محتوای کلی این روایت حاکی از آن است که عایشه بر سنت غالب نزد زنان مسلمان عصر خود (عدم قضای نمازهای ایام حیض) صحه گذاشته، و نظر مخالف ابراز شده از سوی خرویه (محکمه نخستین) را مورد حمله قرار داده است (نک: احمد بن حنبل، ۳۲/۶، جم: دارمی، عبدالله، ۲۳۳/۱-۲۳۴؛ بخاری، ۱۴۴/۱؛ مسلم، ۲۶۵/۱).

از کهن ترین نمونه هایی که از طرح حجیت اجماع به عنوان یک نظریه در دست است، روایتی کوتاه از زبان مسیب بن رافع اسدی، فقیهی از تابعین کوفه (د ۱۰۵ق؛ برای شرح حال وی، نک: ابن سعد، ۲۰۵/۶) است که درباره میانی داوری سلف چنین آورده است: «آنگاه که قضیه ای نزد ایشان مطرح می شد و در پاسخ آن حدیثی از پیامبر (ص) در دست نبود، برای [حل] آن گردهم می آمدند و «اجماع» می کردند [تصمیم می گرفتند] و حق در رأی آنان بود» (... اجتمعوا لها و اجمعوا...؛ نک: دارمی، عبدالله، ۴۸/۱-۴۹). در این عبارت مسیب بن رافع، دو نکته بر اهمیت از نظر تاریخچه اجماع نهفته است: اول اینکه مسیب بر خلاف تلقی متداول از اجماع در آثار قرون بعد، از اجتماع (عالمان دینی) با قصد و نیت حل مسأله سخن گفته است؛ دیگر اینکه کاربرد واژه اجماع در این روایت پلی میان مفهوم لغوی و مفهوم اصطلاحی آن است، چرا که در این عبارت «اجماع» به مفهوم اخذ تصمیم به کار رفته و تنها در چنین اتفاق نظری که حاصل یک گردهمایی (اجتماع) با هدف حل مسأله بوده است، می توانست چنین «اجماعی» (تصمیمی) حاصل شده باشد و بسیار محتمل است که حالت «اجماع» در کاربردهای بعد، به جهت تغییر شرایط زمانی، جای خود را به اجتماع نظریات، بدون یک گردهمایی و تصمیم گیری داده، و اینگونه بوده است که «اجماع» مفهومی معادل «اجتماع» یافته است. اگر چه مسیب بن رافع در روایت خود، از شیوه سلف سخن می گوید،

برقی، ۲۲۰؛ ابن بابویه، معانی، ۱۵۴-۱۵۵؛ دورستی، ۴۵۸-۴۵۹). در میان محکمه نیز حرکت های مشابهی دیده می شود؛ چنانکه ابو بکر بردعی (د بعد از ۲۴۰ق) از فقیهان و متکلمان برجسته آنان در کتابی با عنوان السنه و الجماعه (ابن ندیم، ۲۹۵) سعی بر آن داشته است تا پیروان مذهب خود را به عنوان اهل سنت و اهل جماعت حقیقی معرفی نماید.

اجماع کشفی: عالمان امامیه در عین پذیرش حجیت اجماع، از نظر مبنای حجیت آن با دیگر مذاهب اسلامی، یک اختلاف اساسی دارند. امامیه حجیت اجماع را فی نفسه انکار کرده، و آن را تنها از این جهت معتبر شمرده اند که امام معصوم در زمره اجماع کنندگان بوده باشد؛ بدین معنا که هر گاه اتفاق امت یا طایفه امامیه بر امری احراراز گردد، امام معصوم از آن جهت که اشرف مصادیق عالمان امت و نیز طایفه امامیه است، در زمره اجماع کنندگان حضور خواهد داشت (برای توضیح، نک: ادامه همین مقاله). اینگونه اجماع را که در واقع حجیت آن مرهون کاشفیت آن از قول معصوم است، «اجماع کشفی» نامیده اند.

گونه های اجماع: اجماع از حیث چگونگی تحقق و چگونگی دستیابی به آن دارای گونه هایی است که از اهم آنهاست:

اجماع مرکب: هر گاه مجتهدان یک عصر درباره امری، دو (یا چند) نظر مختلف ابراز کرده باشند، اجماع عادی یا به اصطلاح «اجماع بسیط» تحقق نمی یابد، ولی اگر همگی آنان به طور ضمنی بر نفی قول ثالث (یا رابع یا ...) اتفاق نمایند، این اتفاق سلبی، «اجماع مرکب» خواهد بود. حجیت اجماع مرکب مورد پذیرش تمامی قائلین به حجیت اجماع نیست و از اینجاست که اصولیان در جواز یا عدم جواز «احداث قول ثالث» (یعنی قولی خارج از اقوال اتفاق کنندگان بر اجماع مرکب) اختلاف نموده اند. بجز اصطلاح یاد شده، «اجماع مرکب» گاه برای اجماعی اصطلاح شده است که در آن اتفاق بر حکم حاصل است و تنها اجماع کنندگان در مستند حکم با یکدیگر اختلاف دارند (برای توضیح و ارائه مثال، نک: جرجانی، ۵).

اجماع محصل و منقول: «اجماع محصل» اجماعی است که فقیه خود از راه استقراء نظریات اجماع کنندگان، در گفتارها، فتاوا و نوشته های آنان، «تحصیل» می کند و بدین طریق اتفاق آنان را بر امری از امور دین احرار می کند. اما اگر شخص نه با استقراء خود، بلکه به نقل از استقراء کننده ای دیگر بر تحقق اجماع معینی اطلاع یابد، آن را «اجماع منقول» می خوانند؛ به هر روی همواره هر اجماع منقولی به یک اجماع محصل بازگشت دارد.

در اجماع منقول، همچون هر نقل دیگر، صحت طریق نقل نیز جایی برای سخن دارد. بر پایه یک تقسیم نظری، طریق نقل اجماع می تواند متواتر یا خبر آحاد باشد و در صورت آحادی بودن اجماع، تمامی مباحث مربوط به حجیت خبر واحد و نقد آن درباره اینگونه اجماع منقول نیز مطرح می گردد (مثلاً نک: پردوی، ۲۶۴/۳-۲۶۵؛ ارموی،

ولی سخن او در حقیقت یک گزارش تاریخی نیست، بلکه ابراز یک نظریه اصولی است؛ برخورد نمادین او با طریقه سلف، با نگرش میمون ابن مهران، نسبت به داوری و حکم خلیفه ابوبکر به عنوان یک فقیه نمونه، قابل مقایسه است. میمون بن مهران فقیه بلاد جزیره (د ۱۱۷ق) که نظریات او در آن روزگار بسیار مورد توجه بوده است، در روایتی که برخوردی کاملاً تصویری و غیر تاریخی دارد، داوری خلیفه ابوبکر را چنین وصف کرده است که او نخست در کتاب خدا و سنت رسول خدا می‌نگریست و آنگاه که نزد خود و نزد دیگر صحابه حکمی از آن دو نمی‌یافت، «سران و نیکان مردم را گرد می‌آورد و با آنان به مشورت می‌نشست، پس چون رأی ایشان بر امری مجتمع می‌شد، بر آن حکم می‌کرد» (جمع رؤوس الناس و خيارهم، فاستشارهم فاذا اجتمع رأيهم علی امر قضی به؛ نک: دارمی، عبدالله، ۵۸/۱؛ بیهقی، ۱۱۴/۱۰؛ ابواسحاق، ۴۲۵-۴۲۶). چنانکه دیده می‌شود، دو رکن «اجتماع» و «تصمیم»

همچون روایت مسیب بن رافع در اینجا نیز وجود دارد.

علاوه بر موارد یاد شده، مسأله اجماع در دو روایت مهم، به نقل از خلیفه عمر و ابن مسعود صحابی نیز مطرح شده است. در روایت نخست که به وسیله ابواسحاق شیبانی از عالمان کوفه (د ۱۲۹ق) از عامر شعبی از شریح قاضی از خلیفه عمر نقل شده است، ترتیب ادله اینگونه دانسته شده است: کتاب خدا، سنت رسول خدا و در صورت یافت نشدن حکمی در آن دو، «حکمی که مردم بر آن اتفاق کرده‌اند» (ما اجتمع علیه الناس؛ نک: دارمی، عبدالله، ۶۰/۱؛ ابن ابی شیبیه، ۲۴۰/۷؛ بیهقی، ۱۱۵/۱۰). این تعبیر در روایت‌های اشخاص گوناگون چون علی بن مسهر از ابواسحاق شیبانی دیده می‌شود، تنها در روایتی که سفیان ثوری از ابواسحاق نقل کرده، به جای تعبیر مزبور، دلیل سوم «ما قضی به الصالحون» (نک: سطور بعد)، دانسته شده است (نک: نسایی، ۳۳۱/۸). رواج این حدیث در دهه‌های آغازین سده ۲ق/۸م از سوی ابواسحاق شیبانی صورت گرفته است.

در روایت دیگر که توسط سلیمان اعمش، فقیه نامدار کوفه در همان زمان انتشار یافت، به نقل روایتی چند از ابن مسعود، ترتیب ادله فقهی چنین دانسته شده است: فقیه باید پس از کتاب خدا و سنت رسول خدا به «حکم صادر شده از سوی صالحان» (ما قضی به الصالحون) داوری کند و تنها در صورت یافت نشدن چنین حکمی است که به رأی رجوع می‌شود (نک: دارمی، عبدالله، ۵۹/۱؛ ابن ابی شیبیه، ۲۴۱/۷-۲۴۲؛ نسایی، ۲۳۰/۸-۲۳۱؛ بیهقی، همانجا). در برخی متون این روایت، به جای عبارت اشاره شده، عبارت صریح‌تر «ما اجمع علیه المسلمون» آمده است (دارمی، عبدالله، ۶۰/۱-۶۱، سه روایت). به روایت‌های منقول از عمر و ابن مسعود، باید عبارت منقول از زید بن علی، پیشوای زیدیان (م ۱۲۱ق) را علاوه کرد که به نقل از پدران خود از حضرت علی (ع)، مضمون دو روایت یاد شده را نقل کرده و در مرتبه سوم، فقیه را بر عمل به «ما اجمع علیه الصالحون» فرا خوانده است (نک: مسند زید، ۲۹۳). اگر از نگرش حدیثی درباره این ۳ روایت که از رواج آنها

در دهه‌های نخستین سده ۲ق حکایت دارند، فراتر رویم، باید یادآور شویم که با بهره‌گیری از تاریخ فقه، می‌توان طرح همزمان دو ابزار فقهی اجماع و رأی در این روایات را شاهدی دیگر بر درستی تخمین زمانی درباره رواج یافتن آنها دانست.

یک بررسی در نمونه‌های داده شده، نشان می‌دهد که در نیمه دوم سده ۱ق، سخن از اتفاق گرایی و شدوذ ستیزی فراتر رفته و «اجتماع صحابه» یا «اجتماع صالحان» (شاید عملاً اکثریت آنان)، بدون استناد آنان به دلیلی از کتاب یا سنت، به خودی خود به عنوان مأخذی مشروع و حتی لازم الاتباع در مسائل شرعی به حساب می‌آمده است. با یک نگرش تحلیلی باید یادآور شد که دانش فقه در دوره نخست از شکل‌گیری خود، یعنی تا نیمه‌های سده ۱ق، مرحله‌ای را پشت سر می‌نهد که در آن تنها رخداد‌های روزمره به عالم دینی ارجاع می‌شد و فقیه نیز تنها، مورد مطرح شده را پاسخ می‌گفت، یا حتی گاه از پاسخ صریح طفره می‌رفت و راهی قرین احتیاط و محافظه کارانه در پیش می‌گرفت. مرحله بعدی که از آن به دوره «فقه تقدیری» تعبیر شده است، در واقع دوره‌ای است که پاره‌ای پرسش‌های فرضی (تقدیری) در محافل فقهی طرح می‌شد و همین امر عالمان دینی را از یک برخورد انفعالی با مسائل فقهی، به یک برخورد فعالانه سوق می‌داد. طرح مسائل فرضی در فقه، مکاتب فقهی را وادار می‌ساخت تا بین مسائل از پیش پاسخ داده شده و مسائل بی‌پاسخ، ارتباط برقرار کنند، پاره‌ای از شیوه‌های کلی استنباط احکام را انتزاع نمایند، ترتیب به کارگیری شیوه‌ها را مورد مطالعه قرار دهند و بدین ترتیب زمینه شکل یافتن دانش اصول فقه را فراهم آورند. منطقی است اگر تصور شود که شکل‌گیری دلیل اجماع، البته با بهره گرفتن از ریشه‌های دینی آن، در فرایند پیدایش فقه تقدیری و انتزاع شیوه‌های استنباط احکام صورت گرفته است.

از نظر تخمین زمانی، اگر چه تعیین مرز دقیق میان مرحله نخستین شکل‌گیری فقه و مرحله سامان گرفتن فقه تقدیری، ممکن نیست، ولی می‌توان آن را در دهه‌های پایانی سده ۱ق تحدید نمود. آنچه به عنوان یک تحلیل کلی بیان گردید، در عمل نیز با حلقه‌های یافت شده از زنجیره متحول نظریه‌های مربوط به حجیت اجماع، هماهنگی نشان می‌دهد. از آغاز سده ۲ق، یعنی زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۰ق)، گزارشی در دست داریم که بیانگر تحولی خاص در کاربرد اجماع است؛ بر اساس این گزارش، عمر بن عبدالعزیز طی نامه‌هایی که به سرزمین‌های مختلف اسلامی ارسال داشت، فرمان داد تا هر قومی (مردم هر سرزمین) به آنچه فقیهان ایشان بر آن اجماع کرده‌اند، حکم نمایند (لیقضی کل قوم بما اجمع علیه فقهاؤهم؛ دارمی، عبدالله، ۱۵۱/۱). در صورت صحیح و دقیق بودن این گزارش، فرمان عمر بن عبدالعزیز به مثابه رسمیت بخشیدن به «اجماع فقیهان هر سرزمین» و به عبارت دیگر «اجماع‌های محلی» بوده است که مصادیقی از آن چون اجماع اهل مدینه و اجماع اهل کوفه در فقه مالکی و نزد گروهی از فقیهان حنفی در دوره‌های بعد هوادارانی داشته است (نک: سطور

پیشین). بر پایه گزارشی دیگر از همان عصر، عون بن عبدالله مسعودی از تابعین طبقه سوم کوفه، با حجت شمردن اتفاق صحابه، عدول از اجتماع آنان را همپایه عدول از سنت پیامبر (ص) شمرده است (همانجا). دیدگاه فقیهان اصحاب حدیث در سده ۲ق: بارزترین نمونه در دهه‌های آغازین سده ۲ق، طرحی کوتاه از حجیت اجماع از سوی محمد بن شهاب زهری (د ۱۲۴ق) از فقیهان شاخص مکتب مدینه است؛ او در عبارتی کوتاه که درباره یک پرسش فقهی مربوط به قضای روزه زنان حایض صادر شده است، در پاسخ این سؤال مستفتی که حکم صادر شده از چه طریقی روایت شده است، می‌گوید: «این چیزی است که مردم بر آن اجتماع کرده‌اند و در هر مسأله‌ای نباید به دنبال اسناد بود» (هذا ما اجتمع الناس علیه و لیس فی کل شیء نجد الاسناد؛ صنعانی، ۳۳۲/۱).

پیش از آنکه درباره ادامه راه زهری توسط شاگرد نامدارش مالک ابن انس سخن گوئیم، باید به دیدگاه فقهی حدیث گرا از ربع دوم سده ۲ق در شام بپردازیم. ابو عمرو اوزاعی (د ۱۵۷ق) که مذهب او تا مدت‌ها به عنوان یکی از مذاهب اصلی فقهی، پیروانی داشته است، در پاره‌های بازمانده از ردیه‌اش بر «سیر» ابوحنیفه به اشکال گوناگون اجماع را مورد استناد قرار داده است. عباراتی چون «اخذ المسلمون به... الی الیوم لایختلفون فیه» (ابویوسف، الرد، ۱۷)، «اخذ بذلک ائمة المسلمین و جماعتهم» (همان، ۸۳)، «اجمعت ائمة الهدی علی...» (همان، ۲۳) و «اجمعت العامة من اهل العلم علی...» (همان، ۹۱). نمونه‌هایی از استنادات اوست. در موارد استناد اوزاعی، گاه اجماع به عنوان دلیلی مستقل و گاه به عنوان تأکید کننده‌ای بر مدلول دیگر ادله مطرح شده است. علاوه بر این در نامه‌ای بر جای مانده از اوزاعی خطاب به ابویلیع نامی، وی حکم مشروع را حکمی شمرده است که «کتاب بر آن تصدیق دارد و سنت بر آن گواهی می‌دهد و نص آن را تأیید می‌کند، یا مردم بر آن اجتماع دارند» (... الکتاب له مصدق، و السنة علیه شاهدة، و النص به [شاید له] مؤید و امر الناس علیه جامع، نک: ابن ابی حاتم، ۲۰۰). به هر روی نمی‌توان به روشنی مشخص کرد که «مردم» و «مسلمین» در تعبیر زهری و اوزاعی تا چه حد فراگیر بوده‌اند، ولی قراین گوناگون نشان می‌دهد که استقصای نظریات، آنگونه که شافعی بر آن تأکید نموده (نک: سطور بعد)، مورد نظر آنان نبوده است. در ربع سوم سده ۲ق، به ویژه باید از مالک بن انس (د ۱۷۹ق)، فقیه بلند آوازه مدینه و پیشوای یکی از مذاهب چهارگانه اهل سنت نام برد که در کتاب الموطأ خود به وفور اجماع را مورد تمسک قرار داده است. تمسک به اجماع در الموطأ، بیشتر در مباحث مربوط به زکات از عبادات و در ابواب مختلف مربوط به فقه معاملات و احکام به معنی اخص دیده می‌شود. شاید بتوان گفت که پرکاربردترین تعبیر مربوط به اجماع در الموطأ، تعبیر «الامر المجتمع علیه عندنا» است که دهها بار در سراسر کتاب تکرار شده است و گاه زیاداتی چون «... التي لا

اختلاف فیها» بدان افزوده شده است (ص ۲۴۴، ۲۷۵، ۶۶۲، جم). نمونه‌هایی نیز در الموطأ دیده می‌شود که اجماع در قالب عدم اختلاف بیان شده است، مثلاً: «الامر الذی لا اختلاف فیه عندنا» (ص ۲۶۱، ۲۸۰، جم). به هر روی وجود مخصص «عندنا» و گاه «عند اهل العلم ببلدنا» (مثلاً ص ۶۶۷)، حکایت از آن دارد که گویی اجماع معتبر نزد مالک، همانا اجماع عالمان مدینه بوده است؛ یعنی آنچه در آثار بعدی اصولیان نیز به عنوان دیدگاه مالک در اجماع مورد تصریح قرار گرفته است (مثلاً نک: ابن حزم، الاحکام، ۵۸۴/۴؛ غزالی، المنحول، ۳۱۴؛ آمدی، ۲۰۶/۱ - ۲۰۷). در آثار اصولی مالکیان تفسیرها و استدلالات برای حجیت اجماع اهل مدینه ارائه شده است (نک: تلمسانی، ۱۶۶؛ ابن حاجب، ۵۷). به هر روی در الموطأ مالک، علاوه بر عبارات صریحی که بر اجتماع یا عدم اختلاف اهل مدینه در مسأله‌ای دلالت دارند، عبارات بسیار دیگری نیز دیده می‌شوند که گاه تعیین اینکه از اجماع عالمان مدینه حکایت دارند، یا از سیرت مردم مدینه، دشوار می‌نماید؛ عباراتی نظیر: «الذی ادرکت علیه اهل بلدنا» (ص ۳۰۳، جم)، «السنة عندنا» (ص ۲۸۳، ۳۰۳، جم)، «مضى امر الناس عندنا» (ص ۶۴۴) و سراسر اجماع عبارت بسیار پر استعمال «الامر عندنا» در سراسر کتاب از این گونه‌اند. بر پایه ظاهر نقل شافعی، در روزگار وی گروهی بر این پندار بوده‌اند که عبارتی چون «الامر عندنا» نیز از اجماع اهل مدینه حکایت دارند (نک: الرسالة، ۵۳۳). در هر حال، اجماعات مورد استناد مالک در الموطأ، به طور عمده با قیودی چون «عندنا» و «اهل بلدنا» به عالمان مدینه انحصار یافته‌اند و در مواردی اندک چون «مضت السنة علی...» یا «سنة المسلمین...» (ص ۳۱۹، ۵۵۰) به فرض اراده اجماع به مفهومی گسترده‌تر، نباید عام بودن ظاهری آنها را چندان جدی تلقی کرد (برای نقد آن، نک: شافعی، همان، ۵۳۵). در مورد اینکه اجماع کنندگان چه کسانی هستند، در الموطأ مالک به جز کلمه مبهم «الناس»، بیشتر از تعبیر «اهل العلم»، «اهل الفقه» و گاه «اهل العلم و الفقه» استفاده شده است (نک: ص ۲۵۶، ۳۲۰، ۶۷۵، جم).

دیدگاه فقیهان اصحاب رأی در سده ۲ق: اگر چه در مورد کاربرد اجماع در فقه اصحاب رأی و موضع‌گیری آنان در این باره اسناد زیادی در دست نیست، ولی چنین به نظر می‌رسد که فقیهان رأی گرای سده ۲ق و در رأس آنان ابوحنیفه (د ۱۵۰ق)، عنایت ویژه‌ای به طرح یک دلیل فقهی با عنوان «اجماع» نشان نداده‌اند. یحیی بن زریس در گزارشی که از منابع استنباط احکام نزد ابوحنیفه به دست داده، ادله فقه را پس از کتاب خدا و سنت رسول (ص) اتفاق صحابه و در صورت یافت نشدن حکم در منابع یاد شده، رأی و اجتهاد دانسته است (نک: صیمری، ۲۴؛ ابن عبدالبر، ۱۴۳؛ نیز برای گزارشی مشابه از ابن صباح، نک: خطیب، ۳۴۰/۱۳). صحت کلی این گزارشها با مطالعه‌ای تحلیلی در فقه ابوحنیفه نیز تأیید می‌گردد. به هر حال، حجیت اتفاق صحابه هم در فقه ابوحنیفه، نه بر پایه اصالت دادن به

اتفاق، بلکه بر پایه اصالت دادن به گفتار صحابه است (نک: د، ۳۹۳/۵) بعد؛ نیز نک: ابن حزم، الا حکام، ۵۷۳/۴).

ابن ابی لیلی، فقیه دیگر رأی گرا (د ۱۴۸ق) نیز، بر پایه روایاتی از عمر بن اذینه و دیگران، همچون ابوحنیفه، فقه خود را پس از کتاب و سنت، بر اساس اتفاق صحابه و مخیر دانستن خود در صورت اختلاف آنان در اجتهاد بنا نهاده بود (نک: قاضی نعمان، ۹۲/۱-۹۳). پاره‌ای از روایات، سخن از آن دارند که ابن ابی لیلی در فقه خود بر «قال اصحابنا» تکیه خاص داشته است (نک: کشی، ۱۶۳-۱۶۴)، ولی احتمالاً مدلول این روایات چیزی جز شیوه شناخته شده اصحاب رأی در رجوع به اقوال تابعین و اختیار قولی از آن میان بر پایه اجتهاد نبوده است (قس: د، ۳۹۷/۵).

در نیمه دوم سده ۲ق، با گسترش یافتن تمسک به اجماع در فقه اصحاب حدیث، مخالفت‌هایی از سوی عالمان اهل رأی در برابر تمسک بیش از اندازه به اجماع ابراز گردید. نمونه آشکار این مخالفتها، اعتراضات مکرر برجسته‌ترین شاگرد ابوحنیفه، قاضی ابو یوسف (د ۱۸۲ق) به اجماعات مورد ادعای حدیث گرایان شام و حجاز و عبارتهایی چون «بهذا جرت السنة» و «علی هذا کانت» بود که در لسان فقیهان حجازی و شامی بسیار پر تداول بود و از دیدگاه وی، تمسک ایشان به اینگونه اجماعات ادعایی، نوعی مصادره به مطلوب به شمار می‌آمد (نک: ابو یوسف، الرد، ۶۱، ۶۲، جم). اگرچه ابو یوسف در فقه خود حداکثر توافق با اکثریت، و پرهیز از شدود را در مد نظر داشت (نک: د، ابو یوسف)، ولی در آثار او طرح اصولی نظریه حجیت اجماع دیده نمی‌شود (نیز نک: الرد، ۳۲، که در آن ادله فقهی را در کتاب، سنت و قیاس منحصر دانسته است).

از شاگرد دیگر ابوحنیفه، محمد بن حسن شیبانی (د ۱۸۹ق)، گفتاری به روایت هشام بن عبیدالله رازی رسیده است که در آن ادله فقه را بر ۴ قسم دانسته است: کتاب، سنت، اقوال صحابه و «ما راه المسلمون حسناً». اگر چه این دلیل چهارم را برخی از اصول نویسان حنفی تعبیری از اجماع دانسته‌اند (نک: سرخسی، ۳۱۸/۱)، ولی نمی‌تواند چیزی فراتر از اعتبار عرف مردم و استحسان معهود در فقه حنفی باشد (نک: د، ۳۹۸/۵-۳۹۹).

اقوال نسبت داده شده به ابوحنیفه، ابو یوسف و محمد شیبانی در ابواب مربوط به اجماع در کتابهای اصولی حنفیه بسیار است، ولی این انتسایها نه بر اساس برخوردی تاریخی، بلکه بر پایه تأویل اقوال فقهی آنان و برداشتی جهت‌دار از فقه آنان شکل گرفته‌اند. در یک نتیجه‌گیری کلی باید گفت که فقیهان اصحاب رأی در سده ۲ق، با وجود اعتبار ویژه‌ای که برای عرف رایج قائل بوده‌اند و با وجود گرایشی که بر همین پایه به استحسان داشته‌اند، هرگز راه ضدیت با احکام مجمع علیه را راه مستحسنی نمی‌شمردند، ولی اعتبار «اجماع» به عنوان یکی از ادله استنباط در فقه آنان ثابت نگشته است. در واقع با نگرش تاریخی می‌توان گفت که شکل اصولی نظریه حجیت اجماع از دوره‌های

متأخرتر به فقه اصحاب رأی، و بارزترین نمونه آن فقه حنفی راه یافته است.

نظریه شافعی در اواخر سده ۲ق: آخرین جهش در روند شکل‌گیری نظریه حجیت اجماع در سده ۲ق، در الرساله شافعی دیده می‌شود که به احتمال بیشتر، نخستین تحریر آن در فاصله سالهای ۱۹۵ تا ۱۹۷ق، در بغداد فراهم آمده است. شافعی با آگاهی داشتن بر فقه عراقی و حجازی و اطلاع بر اعتراضات عالمانی چون ابو یوسف بر حجازیان و شامیان، «اجماعات محلی» مورد تمسک حجازیان را غیر معتبر دانست و «اجماع تمامی امت» را به عنوان یک دلیل شرعی مورد استناد قرار داد. شافعی نخست در اثبات حجیت اجماع به حدیثی منقول از پیامبر (ص)، مبنی بر وجوب «لزوم جماعت مسلمین» تمسک جست و با تحلیلی درایی، از این حدیث چنین برداشت نمود که «عامه مسلمین» هرگز بر خلاف سنت پیامبر (ص) و به طور کلی بر امری نادرست اجماع نخواهند کرد (نک: الرساله، ۴۰۳، ۴۷۳-۴۷۴). بدین ترتیب، شافعی نه اجماع گروهی خاص، بلکه اجماع جماعت مسلمین را حجت شمرده، و گاه با صراحت بیشتر، اجماع معتبر را اجماع علمای مسلمین دانسته است (نک: همان، ۳۲۲، ۴۰۳، ۴۷۱، ۵۳۴-۵۳۵).

شافعی بر این امر که اجماع هرگز بر خلاف سنت محقق نمی‌گردد، پای فشرده (همان، ۳۲۲، ۴۷۰، ۴۷۲)، و کاربرد اجماع را به عنوان یک دلیل شرعی، منوط به فقدان دلیل از کتاب و سنت شمرده است؛ او ضمن سخن از ۴ دلیل فقهی: کتاب، سنت، اجماع و قیاس، حجیت ذر دلیل اخیر را تنها محدود به موارد ضرورت و فقدان نص دانسته است (همان، ۵۹۸-۵۹۹).

با اینهمه، ضعف حجیت اجماع در برابر سنت ثابت پیامبر (ص)، مانع از آن نبوده است که شافعی اجماع را در تخصیص عموم یک حدیث فقهی، یا منصرف کردن دلالت آن از مفهوم ظاهری به مفهوم مؤول حجت بشمارد (همان، ۳۲۲، الام، ۱۹۴/۷) و در اثبات حجیت خبر واحد به اجماع تمسک جوید (همو، الرساله، ۴۰۱). از دگر سو، اجماع نیز خود به عنوان یک دلیل شرعی، تنها با اجماعی دیگر یا با قیاس قابل «ابطال» (نسخ یا تخصیص) بود (نک: مزنی، ۲۲۴، به نقل از شافعی). شافعی در اثری مستقل با عنوان الاجماع (ابن ندیم، ۲۶۴) نیز دیدگاه‌های خود را درباره اجماع تبیین نموده بود.

ب- اجماع در مکاتب کهن کلامی: در آغاز سخن نگرشی کوتاه بر رابطه منطقی و تاریخی میان حجیت اجماع و حجیت رأی و قیاس، روند بحث را هموارتر می‌سازد. باید گفت که در برخی گونه‌های طرح نظریه حجیت اجماع در سده‌های نخستین هجری، اجماع در مقام تحقق یا رأی و قیاس رابطه‌ای منطقی دارد؛ مثلاً در دو نمونه مربوط به سده ۱ق، یعنی در تلقی مسیب بن رافع و میمون بن مهران از اجماع صحابه، اجماع آنان چیزی جز اشتراک ایشان در «رأی»، بدون در دست داشتن دلیلی از کتاب و سنت نبوده است. در دوره‌ای متأخرتر نیز ابراهیم بن سیار نظام (ه م)، متکلم نامدار معتزلی، با برخوردی تحلیلی

از جهت «تنقل عن الحواس» (یعنی اخبار از محسوسات؛ نک: خیاط، ۷۸-۷۹). این نقل را گفته قاضی عبدالجبار معتزلی در المعنی (ص ۲۹۸) تأیید می‌کند که معتقد است «نزد نظام، اجماع اگر از باب خبر بوده باشد، حجت است» و سرانجام این نکته که نظام در کتاب النکت، برای تأیید نظریه خود، نمونه‌هایی از عمل صحابه به رأی و قیاس را شاهد آورده است، اشارتی بر مبنای انکار او دارد. به هر روی، استثنای موجود در دیدگاه نظام برای حجیت اجماع، نمی‌تواند دلیل مستقل در عرض کتاب و سنت تلقی گردد. ابن قبه، متکلم امامی، تصریح دارد که ادله فقه نزد نظام عبارت از کتاب و خبر قاطع عذر است (نک: ص ۱۲۰)؛ برای نمونه‌هایی از فتاوی‌ی خلاف اجماع او، نک: ابن قتیبه، ۱۹؛ خیاط، ۷۹؛ آمدی، ۱۶۷/۱).

در طبقه بعد از متکلمان معتزله، جعفر بن مبشر (د ۲۳۴ق) که در واقع به عنوان نظریه پرداز یک نظام فقهی مدون در میان معتزله به شمار می‌آید، در کتابی با عنوان *الاجماع ماهو* (اجماع چیست)، نقطه نظرهای خود را درباره ماهیت اجماع و حجیت آن بیان نموده است (نک: ابن ندیم، ۲۰۸). بر پایه نقل ابن راوندی، جعفر بن مبشر نیز اجماع مبتنی بر رأی صحابه و تابعین را حجت نمی‌شمرد و بر همین اساس حد شارب خمر را از آن رو که نصی بر آن وارد نشده، و مبتنی بر اجماع اجتهادی صحابه است، خطا می‌دانست (نک: خیاط، ۹۸؛ نیز طوسی، عده، ۲۳۲/۱؛ شهرستانی، ۶۰/۱). اگر چه انتساب چنین دیدگاهی به جعفر ابن مبشر به شدت از سوی ابوالحسین خیاط رد شده است، ولی با توجه به نزدیکی بسیار دیدگاه‌های کلامی و اصولی جعفر بن مبشر با ابراهیم نظام و بی طرف نبودن خیاط در داوری خود (نک: سطور بعد)، پذیرش مدعای او دشوار می‌نماید. نقطه نظری مشابه نظر جعفر بن مبشر، از دیگر متفکر معتزلی، جعفر بن حرب نیز نقل گردیده است (نک: طوسی، شهرستانی، همانجاها). از عالمان معتزلی در این طبقه، همچنین باید ابو عبدالرحمان شافعی (قس: ابن ندیم، ۲۶۷، که او را فقهی شافعی پنداشته است)، شاگرد معمر بن عباد (نک: خیاط، ۸۰) نام برد که کتابی در اصول فقه نوشته بود و علاوه بر آن در تألیفی مستقل با عنوان *الاجماع و الاختلاف* به بررسی نظریه حجیت اجماع پرداخته بوده است (نک: ابن ندیم، همانجا). ابن راوندی تکذیب و رد حدیث «لا تجتمع امتی علی خطأ» را به طور عام به معتزله نسبت داده است (نک: خیاط، ۱۰۸) که باید به معنی نظر غالب نزد معتزلیان پیش از طبقه ۸، یعنی طبقه خیاط و ابن راوندی، تفسیر گردد.

به عنوان یک تحلیل تاریخی باید گفت که معتزلیان تا میانه سده ۳ق/۹م، با وجود گرایش عقلی خود در مسائل کلامی، در نظام فقهی بسیار «نص‌گرا» بودند و در آثار متعدد خود اصحاب رأی و قیاس را مورد حمله قرار می‌دادند. با وجود اندک بودن سندهای صریح درباره نگرش معتزلیان متقدم درباره حجیت اجماع، با توجه به نص گرای فقه آنان و پاره‌ای اشارات یاد شده، می‌توان چنین پنداشت که جریان غالب در میان معتزله تا میانه سده ۳ق، با حجت شمردن اجماع سازگاری

با اجماع، بر بازگشت مبنای آن به «رأی اجماع کنندگان» تأکید نموده است.

اما رابطه اجماع با رأی و قیاس، بی‌آنکه یک رابطه صریح منطقی میان آنها باشد، در تاریخ نظریات اصولی، رابطه‌ای بسیار مستحکم است. در چندین متن روایی رایج در سده ۲ق که ادله فقه در آنها به طور اجمالی مطرح گردیده‌اند، یعنی در روایت شعبی از عمر، روایت اعمش از ابن مسعود و روایت زید بن علی، همواره رأی به عنوان طریق چهارم در کنار طریق سوم، یعنی اجماع (با تعبیر و مفهومی مجمل) مطرح شده است.

در سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م که دهها گرایش گوناگون در سرزمینهای مختلف اسلامی درباره ادله فقهی و ضوابط کاربرد هر یک از آنها وجود داشت، نیز ارتباط مستقیمی بین حجیت اجماع و حجیت رأی و قیاس دیده می‌شود. فقیهان مذاهب گوناگون که - با اختلافی در میزان کاربرد - به حجیت قیاس قائل بوده‌اند، همگی حجیت اجماع را نیز - البته با اختلافاتی در برداشتها - باور داشته‌اند. در مقابل، امامیان و ظاهریان که حجیت قیاس و رأی را نمی‌پذیرفتند، جز در حد اجماع کشفی یا اجماع صحابه، به زمینه‌های دیگر اجماع اعتبار نمی‌دادند.

در میان معتزله و مذاهب دیگر کلامی که از نظر تکیه فقه ایشان بر قیاس یا ظاهر نصوص، طیفهای متنوعی به چشم می‌خورد، رابطه مستقیمی بین اجماع و قیاس دیده می‌شود؛ چنانکه در دیدگاه ابراهیم نظام، حجیت اجماع و قیاس همزمان مورد انکار قرار گرفته و در مذهب جبایبها هر دو پذیرفته شده است. در یک نتیجه گیری کلی تاریخی باید گفت که با افزایش صبغه نص‌گرایی در یک مذهب فقهی، تکیه آن بر اجماع و قیاس و رأی روی به کاهش می‌نهد و با افزایش صبغه رأی‌گرایی، بر کاربرد قیاس و رأی و نیز اجماع افزوده می‌شود.

اجماع نزد معتزله: از متکلمان نخستین معتزلی در سده ۲ق، نظریه شاخصی درباره اجماع به دست نیامده است و کهن ترین نظریه صریح در این باره به ابراهیم نظام مربوط می‌شود؛ او در کتاب *النکت* خود که گزیده مطالب آن در کتاب *الفتای جاحظ* نقل شده بوده است، مبنای مورد استناد قائلین به حجیت اجماع، به ویژه «عدم اجتماع امت بر خطأ» را به نقد گرفته و حجیت اجماع را مورد بحث قرار داده است. برخی از نویسندگان غیر معتزلی، انکار حجیت اجماع را به طور مطلق و بدون توضیح به ابراهیم نظام نسبت داده‌اند (مثلاً نک: ابن قتیبه، ۱۸) و همین نسبت در آثار اصولی، نوشته‌های فرقه شناختی و دیگر آثار در سده‌های بعد مسلم دانسته شده است (مثلاً نک: بغدادی، ۷۹-۸۰؛ شهرستانی، ۵۸/۱؛ سرخسی، ۲۹۵/۱؛ سیدمرتضی، *الذریعة*، ... ۱۲۸/۲) و این تلقی حتی به آثار معتزلیان متأخرتر چون ابوالحسین بصری (۴۵۸/۲) و ابن ابی الحدید (۱۲۹/۶) نیز راه یافته است.

شاید دقیق ترین نقل درباره دیدگاه نظام، سخن ابن راوندی بوده باشد که در مقام نقد نظریه او می‌گوید که به عقیده نظام، امت پیامبر (ص) از جهت رأی و قیاس ممکن است که بر گمراهی اجتماع نمایند، ولی نه

نداشته است، اما نیمه دوم سده ۳ ق، شاهد تحولی بنیادین در نظام فقهی معتزلیان بود؛ تحولی که شدوذ پیشین در فقه اعتزالی را از اذهان می‌زدود و مواضع اصولی معتزلی را تا حد زیادی به مذاهب متداول فقهی نزدیک می‌ساخت.

در این دوره ابوالحسین خیاط، از سران معتزله بغداد که به گونه‌ای نمادین خود را میراث دار جعفر بن مبشر می‌دانست، نه تنها اجماع را به عنوان حجتی شرعی پذیرفت، بلکه حتی اکثریت قاطع را در تحقق اجماع کافی دانست و مخالفت یک تن (یا شاید چند تن) را موجب خلل در اجماع نمی‌دانست (نک: ارموی، ۷۵/۲؛ سبکی، ۱/۸ گ ۱۷۹ ب). وی عدول از اجماع را مخالفت یا امت خوانده، و شخص عدول کننده را درخور تکفیر و مستوجب برائت دانسته است (نک: خیاط، ۹۳). خیاط در جهت التیام دادن میان اینگونه نگرش به ادله فقهی و نظریات مشهور از پیشینیان خود چون نظام و جعفر بن مبشر، شیوه فقهی جعفر را پیروی ظاهر قرآن و سنت و اجماع و ترک قول به قیاس و رأی معرفی کرده (ص ۱۰۳)، و نه تنها جعفر، بلکه نظام را نیز از قول به حجیت نداشتن اجماع، منزه شمرده است (ص ۹۳). در ادامه این روند، ابوالقاسم بلخی شاگرد خیاط و پیشوای مکتب بغدادی معتزله در عصر خود، مذهب حنفی را به عنوان مذهب فقهی خود برگزید و بدین ترتیب عملاً حجیت اجماع و قیاس را به شیوه حنفیان پذیرفت (نک: د، ۴۰۱/۵).

در نیمه دوم سده ۳ ق، در مکتب اعتزالی بصره نیز، پیشوای آن مکتب ابوعلی جبایی (د ۳۰۳ ق) حجیت اجماع و قیاس، را پذیرفت و در عین اینکه یک فقیه مستقل معتزلی بود، ولی درباره ادله اربعه کتاب، سنت، اجماع و قیاس، با فقیهان شافعی و حنفی اختلاف بسیاری نداشت. روش ابوعلی جبایی پس از او از سوی فرزندش ابوهاشم جبایی دنبال شد و با غالب شدن مذهب کلامی ابوهاشم بر مکتب بصری معتزله، مذهب فقهی او نیز غالب گردید. بدین ترتیب دیده می‌شود که در آثار اصولی بر جای مانده از مکتب بصره در دوره‌های بعد، همچون بخش شرعیات از المغنی قاضی عبدالجبار و المعتمد ابوالحسین بصری، اجماع به عنوان سومین دلیل فقهی در کنار قیاس تثبیت شده، و نظریات جباییها و ابو عبدالله بصری با فاصله‌هایی بسیار اندک در کنار نظریات عالمان شافعی و حنفی مطرح شده‌اند (نک: مثلاً: قاضی عبدالجبار، المغنی، ۱۷۱، ۱۸۷، ۱۸۸؛ ابوالحسین بصری، ۴۶۷/۲، ۵۳۳، ج۴).

در این میان باید از برخی شخصیت‌های معتزله در سده ۳ ق نیز یاد کرد که گرایشهای مذهبی ویژه‌ای داشته‌اند؛ نمونه برجسته اینان ابن راوندی است که با تکیه بر حجیت اجماع و گوشزد کردن امتناع اجتماع امت بر خطا، در کتاب فضیحة المعتزله، متقدمان معتزله را در حجت‌نشان کردن اجماع به باد انتقاد گرفته است (نک: خیاط، ۷۸، ۷۹، ۹۸، ۱۰۸). وی همچنین در این باره کتابی با عنوان کیفیت الاجماع و ماهیته تألیف نموده بود (نک: ابن ندیم، ۲۹۷). شخصیت دیگر ابوالعباس ناشی اکبر (د ۲۹۳ ق) است که در کتاب «اللاوسط فی المقالات» (ص ۱۰۷)، ادله فقه را کتاب، سنت، اجماع و قیاس دانسته است. در واقع نظریات

مطرح شده از میانه سده ۳ ق درباره اجماع، آخرین نظریات معتزلی در این باره بودند؛ در دوره‌های بعد فقه مستقل معتزلی به انقراض گرایید و مذاهب دیگر فقهی به ویژه حنفی و شافعی از سوی متکلمان معتزلی پذیرفته شد.

دیدگاه مرجیان عدل گرا: اینکه اساس تفکر ارجاء چگونه می‌تواند با پذیرش «حجیت اجماع» ارتباط منطقی داشته باشد، خود درخور بحث است، ولی تاریخ اجماع نیز نشان می‌دهد که مرجیان عدلی از مدافعان سرسخت اجماع بوده‌اند. در زمره برجستگان این طایفه باید از بشر مرسی (د ۲۱۸ ق) یاد کرد که در زمینه اجماع، نظریات صریحی ابراز داشته است. او که از نظر فقهی چارچوب کلی فقه حنفی را پذیرفته، و این مذهب را از ابویوسف فرا گرفته است، بر حجیت اجماع (اجماع امت) در کنار کتاب و سنت تکیه‌ای ویژه داشته است (نک: دارمی، عثمان، الرد علی بشر المرسی، ۱۴۴). بشر مرسی با اینکه همچون اسلاف حنفی خود بر حجیت قیاس باوری استوار دارد، به نحوی قیاس را بر پایه اجماع نهاده است؛ چنانکه از او نقل شده که «قیاس (فرع بر اصل) را تنها در صورتی ممکن می‌دانست که امت بر «تعلیل» آن اجماع کرده باشند (نک: ابوالحسین بصری، ۷۶۱/۲). بر پایه روایتی منقول از احمد بن حنبل، بشر مرسی در کنار ابوبکر اصم، متکلم معتزلی معاصرش - که افکار وی کاملاً مورد تأیید عامه معتزلیان نبود - بر حجیت اجماع و کاربرد آن در فقه اصرار ویژه‌ای داشته است؛ در این روایت، احمد بن حنبل «دعوی اجماع» را دعوائی جسورانه از سوی امثال بشر مرسی و اصم دانسته، و مخاطبان را به خلاف شیوه آنان، یعنی به ذکر «عدم آگاهی خود از اختلاف» و پرهیز از دعوی صریح اجماع فرا خوانده است (نک: ابن حزم، الاحکام، ۵۷۳/۴ - ۵۷۴). ابن حزم ظاهری نیز با تکیه بر این روایت، بر نقش اساسی بشر مرسی و اصم در شکل‌گیری نظریه حجیت اجماع (البته به شکل تعمیم یافته آن) تأکید نموده است (همانجا؛ برای نمونه‌هایی دیگر از همراهی بشر مرسی و ابوبکر اصم در دیدگاه، نک: ابوداؤود، مسائل، ۲۷۰؛ ابوالحسین بصری، ۹۴۹/۲).

در طبقه بعد از مرجیان عدل گرا باید به دیدگاه خاص ابو عمران موسی بن عمران اشاره کرد. وی در تکالیف شرعی بر این باور بود که تفاوت نیست بین اینکه خداوند خود حکمی را بیان فرماید، یا با علم به اینکه عالمان امت جز آنچه مصلحت است بر نمی‌گزینند، حکم را به اختیار آنان تفویض کند (نک: قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، ۲۷۹؛ سید مرتضی، الدررمة، ۱۷۴/۲ - ۱۸۵). بر پایه این تلقی، اجماع عالمان امت بر حکمی از احکام، نه الزاماً کاشفی از حکم خداوند، بلکه گاه اختیار حکمی است که حتی اختیار آن از سوی خداوند به آنان تفویض شده است. این نگرش به مسأله اجماع، شاید صریح‌ترین نظریه کهن درباره اجماع است که آن را به عنوان یک «مرجع قانونگذاری» و نه طریقی برای دستیابی به حکمی از پیش تعیین شده، مطرح نموده است. در کتاب الايضاح منسوب به فضل بن شاذان (د ۲۶۰ ق)، عقیده به

به نظریهٔ اجماع عنایتی ویژه مبذول داشته‌اند. البته باید بر این نکته توجه داشت که گاه ریشه‌های حجیت اجماع در تعالیم آن مکاتب از پیش وجود داشته و دیدگاه آنان دربارهٔ اجماع، در عرصهٔ تقابلهای مکتبی در سدهٔ ۳ق وارد مرحلهٔ نوینی شده است.

مهم‌ترین شخصیت حنفی که در این جریان باید از او نام برده شود، ابو موسی عیسی بن ابان (د ۲۲۱ق) از شاگردان محمد بن حسن شیبانی است که آثاری در اصول فقه پرداخته بوده (ابن ندیم، ۲۵۸؛ نیز نک: بانکیور، ش ۱۵۹۶)، و آراء اصولی او مورد توجه اصول‌نویسان بعدی از حنفیان و غیر آنان قرار گرفته است (مثلاً نک: سرخسی، ۲۹۳، ۲۵/۱، جم). وی در عین اینکه اساس حجیت اجماع را باور دارد، شاید نخستین رجل شناخته شده‌ای باشد که ضمن سخن از اجماع سکوتی، آن را اجماع نمی‌شمارد و از حجیت برکنار می‌داند (نک: همو، ۳۰۴/۱-۳۰۵؛ علاء‌الدین بخاری، ۲۲۹/۳؛ برای اجماع سکوتی، نک: سطور بعد). بشر بن غیاث مرسی، عالم حنفی و از شاگردان ابو یوسف نیز از مدافعان و نظریه پردازان مهم اجماع بوده است (نک: بخش دوم، قسمت ب در همین مقاله).

از سوی دیگر باید از عالمان اصحاب حدیث سخن به میان آورد که با وجود حمایت نسبی از نظریهٔ حجیت اجماع و به کارگیری آن در آثار خود، بیش از آنکه به اجماع اصولی مورد نظر شافعی گرایش نشان دهند، شهرت غالب را مورد عنایت قرار می‌دادند؛ حتی همین حمایت نسبی در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق کمتر از نیمهٔ دوم آن به چشم می‌آید. ابو عبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ق)، فقیه برجستهٔ اصحاب حدیث، در آثار خود که کمتر از ۳۰ سال پس از تألیف *الرساله* شافعی به نگارش درآمده، نظر خاصی را دربارهٔ ادلهٔ فقه ابراز کرده است؛ از آنچه ابو عبید از روش معمول خود در استنباط احکام باز نموده است، چنین برمی‌آید که وی پس از پیروی نصوص (کتاب و سنت)، موافقت با رأی مشهور را اصل قرار می‌داد و عمل به قیاس را نیز جایز نمی‌شمرد؛ او حتی در برخورد با حدیث نیز، گاه خبری را که با قول مشهور فقها ناسازگار بود، نمی‌پذیرفت (نک: ابو عبید، *الناسخ*، ۸۶-۸۷، الموال، ۴۳۴-۴۳۵، جم؛ نیز ه ۵، ۷۰۵/۵)، همچنین برداشت می‌شود که ابو عبید اجماع نسبتاً صعب الوصول شافعی را (نک: شافعی، *الرساله*، ۵۳۴-۵۳۵) با «شهرت فتوایی» جایگزین ساخته، و حتی «شهرت فتوایی» را در نقد اخبار و تراجم به کار می‌گرفته است.

عالم دیگر اصحاب حدیث در این دوره، احمد بن حنبل، اساساً در روش فقهی خود پس از کتاب و سنت، بر پیروی اصحاب و به ویژه اجماع آنان (البته به معنای عدم آگاهی از اختلاف) پای می‌فشرد، اما در مورد تابعین و تابعان تابعین برای فقهی چون خود، آزادی انتخاب تمامی را قائل بود (نک: ابو داوود، *مسائل*، ۲۷۶-۲۷۷؛ کلودانی، ۲۴۹/۳، ۲۵۶-۲۵۷). از سوی دیگر باید به روایاتی اشاره کرد که از خشم احمد نسبت به اجماعهای ادعایی حکایت دارد. در عبارتی به نقل عبدالله بن احمد از پدرش، وی دست کم بسیاری از موارد ادعایی

حجیت اجماع و تکیه بر اینکه «امت پیامبر (ص) بر خطا و گمراهی اجتماع نمی‌کنند»، از عقاید مرجیان (ظاهراً مرجیان عدل گرای مورد رد مؤلف به طور خاص) دانسته شده است (نک: ص ۶۹-۷۰، جم). به علاوه اشاره می‌شود که بر اساس گزارشی از عثمان بن سعید دارمی، بازماندگان جهمی (از مرجیان اهل توحید و البته جبری) در سدهٔ ۳ق، ادلهٔ شرعی را عبارت از «کتاب ناطق، اثر و اجماع» می‌دانستند (نک: دارمی، عثمان، *الرد علی الجهمیة*، ۹۳)؛ با این حال نباید از نظر دور داشت که ممکن است دارمی در گزارش خود اصطلاح «جهمی» را به دقت به کار نبرده باشد.

دیدگاه ضراریه: ضرار بن عمرو (د ح ۱۸۰ق)، متکلم معتزلی که در مسائلی چون قدر از عامهٔ معتزلیان دوری گزیده بود، اینگونه باور داشت که پس از رسول خدا (ص)، حجت شرعی تنها در اجماع است و آنچه از احکام دین که از طریق آحاد روایت شده‌اند، حجیت ندارند. حفص الفرد همراه همیشگی ضرار نیز در این دیدگاه با او هم عقیده بوده است (نک: شهرستانی، ۸۳/۱). احتمالاً ضرار در کتاب یافت نشده‌اش با عنوان *اختلاف الناس و اثبات الحجته* (ابن ندیم، ۲۱۵) به ذکر مبانی تفکر خود دربارهٔ اجماع پرداخته بوده است. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد تفکر ضرار در ارج دادن به اجماع نزد پیروان مکتب او دوام یافته است؛ از باب نمونه، متن مناظره‌ای میان ابو عبدالله برقی، عالم امامی، ابو الغیث اصفهانی، یکی از پیروان ضرار، در دست است که در آن ابو الغیث بر اجماع به عنوان دلیلی استوار تکیه نموده است (نک: *الاختصاص*، ۳۴۱، مناظره‌ای واقعی یا نمادین). به سبب اندک بودن آگاهی‌های ما دربارهٔ دیدگاه ضراریان نسبت به اجماع، توضیح اینکه این متکلمان دقیقاً چه مبانی را برای اثبات حجیت اجماع در این سطح، در نظر داشته‌اند، امری دشوار است؛ ولی به نظر می‌رسد که نظریات آنان دربارهٔ اجماع، همچون پاره‌های دیگر از تفکرات آنان، با دیدگاههای مکتب عدل گرای مرجئه، قرابت خاصی داشته است. حسین بن محمد نجار، یکی دیگر از متکلمان جبر گرای منشعب از معتزله و پیشوای نجاریه، نیز در اثری با عنوان *الاجماع* (ابن ندیم، ۲۲۹) به تشریح دیدگاه خود دربارهٔ حجیت اجماع پرداخته بوده است.

بخش سوم - اجماع در مذاهب ماندگار فقهی

الف - اجماع در مذاهب اهل سنت: بیش تر دربارهٔ ریشه‌های نظریات مربوط به حجیت اجماع در دو سدهٔ نخستین اسلامی سخن گفته شد و اشاره گردید که چگونه شافعی، به ویژه در *الرساله* خود، اجماع را به عنوان دلیلی از ادلهٔ چهارگانهٔ فقه مطرح ساخت و به تبیین کلیات آن پرداخت؛ همچنین در این باره سخن به میان آمد که مکاتب کلامی در سده‌های ۲ و ۳ق چه نقطه نظرهایی را دربارهٔ حجیت اجماع ابراز داشته‌اند.

اینکه پیروان شافعی در سدهٔ ۳ق، تعالیم پیشوای خود را دربارهٔ حجیت اجماع پی گرفته‌اند، امری طبیعی است؛ نکتهٔ شایان توجه این است که پیروان دیگر مذاهب فقهی، به ویژه حنفیان و اصحاب حدیث نیز

اجماع را کذب دانسته، و مدعی را دروغگو خوانده است (نک: همو، ۲۴۷/۳، ۲۴۸؛ ابن حزم، الاحکام، ۵۷۳/۴). روایات مشابهی را نیز مزودی و ابوالحارث از احمد نقل کرده‌اند که در آنها ادعای اجماع به عنوان اتفاق آراء همگان، مورد حمله شدید قرار گرفته است (نک: کلودانی، همانجا). از کنار هم نهادن آنچه گفته آمد، می‌توان شیوه احمد ابن حنبل را چنین تبیین کرد که او به منظور اختیار قول اصلح از میان تابعین، بدون آنکه خویشش را برای احراز اتفاق آراء همگان در تنگنا گذارد، همچون شیوه ابو عبید، پیروی قول اشهر را (مگر در موارد وجود صارف) برمی‌گزیند و دعوی اجماع را سخنی جسورانه و به دور از ورع می‌شمارد (نیز نک: همو، ۲۴۸/۳، ۲۶۰-۲۶۱؛ آمدی، ۱۹۹/۱). در اینجا لازم است یادآور شویم که احادیثی با مضمون صریح «عدم اجتماع امت بر خطا» در آثار عالمان اصحاب حدیث، در نیمه نخست سده ۳ ق، چون ابن راهویه در مسند از دو طریق (نک: ابن حجر، ۱۰۴/۳)، عبدالله بن بهرام دارمی در سنن (۲۹/۱) و آثار نویسندگان نیمه دوم آن سده چون ترمذی در سنن (۴۶۶/۴)، ابن ماجه در سنن (۱۳۰۳/۲)، ابو داوود در سنن (۹۸/۴) و حارث بن ابی اسامه در مسند (نک: ابن حجر، همانجا) دیده می‌شود. وجود برخی تذکرات در کنار «عدم اجتماع امت بر ضلالت» در این روایات مانند: «یدالله مع (یا علی) الجماعة»، «علیکم بعظم امة محمد(ص)» و به ویژه «اذا رأیتم اختلافاً فلیکم بالسواد الأعظم»، تفسیر اجتماع مورد نظر به «اکثریت قاطع» و نه «اتفاق همگان» از سوی اصحاب حدیث را توجیه می‌کند. در نیمه دوم سده ۳ ق، قول به حجیت اجماع به صراحت نیز در آثار اصحاب حدیث چون تأویل ابن قتیبه (ص ۱۹-۲۰) و الرد علی بشر العریسی تألیف عثمان دارمی (ص ۱۹۳) دیده می‌شود و نسایی در کتاب سنن خود (۲۳۰/۸-۲۳۱) بابتی را برای لزوم حکم به اتفاق اهل علم گشوده است. در این دوره به ویژه کاربرد اجماع در فقه دو تن از عالمان اصحاب حدیث: محمد بن عیسی ترمذی (د ۲۷۹ ق) و محمد بن جریر طبری (د ۳۱۰ ق) قابل توجه است. در آثار این دو محدث، به عقیده خودشان، ترمذی در کتاب سنن که به اعتقاد خودش تألیفی حدیثی و در عین حال فقهی است (نک: ۷۳۶/۵ به بعد)، احادیثی را ثبت کرده است که نزد بیشترین یا دست کم برخی از فقیهان «معمول به» بوده (همانجا)، و در اثنای کتاب با عباراتی چون «علیه العمل عند اهل العلم» به طور مجمل و با عباراتی نظیر «... عند عامة اهل العلم»، «... عند اکثر اهل العلم» و حتی «... الذی اجمع علیه اهل العلم»، گرایش اکثریت فقیهان به یک رأی و بالمآل اختیار فقهی خود را مطرح نموده (مثلاً نک: ۲۳۱/۱، ۲۴، ۳۱، ۴۶، ۶۸/۲، جم)، و بدین ترتیب همسانی روش فقهی خود را با پیشینیان اصحاب حدیث نشان داده است. در آثار این دو محدث، به عقیده خودشان، محمد بن جریر طبری را به عنوان فقهی باید تلقی کرد که در مکتب اصحاب حدیث، یک مذهب مستقل فقهی بنیاد نهاده است و پیروان این مذهب با عنوان «جریری» تا چندی در صحنه مناظرات فقهی حضور داشته‌اند. در بررسی نظریات منقول از طبری درباره اجماع، نوعی

تقابل خاص میان مواضع او با مواضع شافعیان به خصوص دیده می‌شود. او شافعی را در پیروی از اجماع، مورد انتقاد قرار داده، و چنین ادعا کرده که شافعی را در ۴۰۰ مسأله فقهی برخلاف اجماع (البته با تعریف طبری) یافته است (نک: ابن حزم، الاحکام، ۵۷۴/۴). طبری در مطرح کردن این نظریه که اجماع چیزی جز توافق اکثریت قاطع نیست و مخالفت یک یا چند تن در تحقق آن خللی به هم نمی‌رساند، سخنی غیر از باور سنتی اصحاب حدیث را مطرح نساخته بود، ولی شاید از آن رو در منابع اصولی به عنوان قائل شاخص این قول شناخته شده است که اول بار آن را در قالب بحثی اصولی و تدوین یافته، مطرح کرده است. در منابع اصولی، درباره اینکه طبری تا چند تن استثنا را در اجماع می‌پذیرد، ارقام مختلفی نقل شده است (نک: ابن حزم، همان، ۵۳۸/۴؛ ابواسحاق، ۳۶۸؛ سبکی، ۱/۸ گ ۱۷۹ ب). نکته مهم دیگر در نگرش طبری بر اجماع، این است که او برخلاف شافعیان و جمعی دیگر از اصولیان، اجماع مبتنی بر قیاس و اجتهاد را حجت نمی‌شمارد و تنها آن اجماع را دلیل می‌داند که بر پایه نصوص شرعی حاصل شده باشد (نک: ابواسحاق، ۳۷۲). برخی گفته‌اند که طبری نه بر پایه بدینی به قیاس، بلکه بر پایه اعتقاد به ممکن نبودن تحقق چنین اجماعی، حجیت آن را منتفی دانسته است (نک: ارموی، ۷۹/۲). ویژگیهای نگرش طبری به اجماع، پیروان او را بر آن داشت تا در تألیفات مستقلی به تبیین نظر پیشوای خود بپردازند؛ از نمونه‌های شناخته شده این آثار در سده ۴ ق، اثری با عنوان *الاجماع فی الفقه* از ابوالحسن احمد بن یحیی منجم و کتاب دیگر با عنوان مشابه از ابوالحسین ابن یونس متکلم بوده است (نک: ابن ندیم، ۲۹۲).

گروه دیگری که در شکل‌گیری مباحث اصولی و به ویژه مباحث مربوط به اجماع در سده ۳ ق نقش بسیار حساسی ایفا نموده‌اند، گروه ظاهریان و در رأس آنان داوود اصفهانی (د ۲۷۰ ق)، پیشوای این مکتب بوده است. او که به شدت با رأی و قیاس در فقه مخالف بود، اجماع فقیهان را به عنوان یک دلیل مستقل فقهی نپذیرفت و تنها «اجماع صحابه» را به شرطی حجت دانست که کاشف از نص شرعی بوده باشد و نه آنکه بر اساس رأی و قیاس تحقق یافته باشد (نک: ابن حزم، همان، ۳۷۲/۴، ۵۲۵؛ ابواسحاق، همانجا). او در جهت محدود ساختن اجماع و تکیه بر نصوص شرعی، اجماع سکوتی را نیز از مصادیق اجماع خارج دانست (نک: همو، ۳۹۲؛ ابن حزم، همان، ۵۶۲/۴-۵۶۳). داوود ظاهری نظریات خود را درباره اجماع در کتابی مستقل با عنوان *الاجماع منعکس* ساخت (نک: ابن ندیم، ۲۷۲) و در دوره‌ای متأخرتر، ابن حزم اندلسی (د ۴۵۶ ق) که احیا کننده مجدد فقه ظاهری به شمار می‌آید، در آثار مختلف خود، به ویژه در *الاحکام* و مقدمه مراتب *الاجماع* به تبیین نظرگاههای این مذهب و عالمان آن درباره اجماع پرداخت. به طور کلی می‌توان گفت، پذیرش اجماع نزد داوود اصفهانی و غالب فقیهان ظاهری تا بدان حد بوده است که آنان را از متهم شدن به مخالفت با حجیت اجماع برهاند.

(نک: ابن حزم، الاحکام، ۵۴۷/۴؛ ابواسحاق، ۳۸۷؛ ارموی، ۵۹/۲).
 ۴. انقراض نسل: پرسشی که در این دوره بسیار مورد توجه بود، این بود که آیا برای تحقق اجماع در میان عالمان یک عصر و حجیت یافتن آن برای نسل بعد، انقراض نسل اجماع کننده ضروری است، یا نه؟ بر غالب اصولیان از شافعیه و حنفیه و نیز غالب متکلمان از معتزله و اشاعره، انقراض نسل را در تحقق اجماع شرط نمی دانسته‌اند، اما قول به اشتراط آن از احمد بن حنبل، ابن فورک اشعری و سلیم رازی نقل شده است. شماری از اصولیان نیز میان اجماع قولی و سکوتی یا میان اجماع مبنی بر نص و اجماع مبنی بر قیاس، در این باره به تفصیل قائل بوده‌اند (نک: ابوالحسین بصری، ۵۳۸/۲؛ ابن حزم، همان، ۵۴۴/۴؛ یزدوی، ۲۴۳/۳؛ سرخسی، ۳۱۵/۱؛ کلودانی، ۳۴۶/۳-۳۴۷؛ علاءالدین بخاری، ۲۴۳/۳؛ آمدی، ۲۱۷/۱). گفتنی است که اشتراط انقراض نسل در حجیت اجماع، عملاً به بی اثر ساختن اجماع منجر می‌گردد، چرا که هرگز جدا ساختن طبقات فقیهان و تفکیک نسلی از نسل دیگر در عمل امکان‌پذیر نخواهد بود. همین نکته غزالی را بر آن داشته است تا اتفاق کلمه امت، ولو در یک لحظه را، موجب انعقاد اجماع بشمارد (نک: غزالی، همان، ۱۹۲/۱).
 ۵. اجماع در اکثریت قاطع: مدار بحث، این مسأله پیشینه‌دار بود که آیا مخالفت یک یا چند تن در تحقق اجماع خللی وارد می‌سازد؟ به تعریف ابوالحسن کرخی که نزد حنفیان از مقبولیت ویژه‌ای برخوردار بود و با نظر شافعیان همسانی داشت، حتی مخالفت یک تن، حصول اجماع را منتفی می‌کند. ولی در همین دوره، برخی از حنفیان چون ابوبکر رازی، با قول به تفصیل، فقیهان معتدبه را از فقیهان نامعتبر جدا ساختند (نک: سرخسی، ۳۱۶/۱؛ علاءالدین بخاری، ۲۲۵/۳؛ ابواسحاق، ۳۶۱-۳۶۲) و بدین ترتیب، اینان موضعی میانه بین موضع مشهور شافعیان و حنفیان از یک سو و موضع اصحاب حدیث، جریبان، مالکیان اصولی چون ابن خوینداد و معتزلیان چون ابوالحسین خیاط اتخاذ نمودند که اجماع در دید آنان چیزی جز اکثریت قاطع نبود (نک: سرخسی، علاءالدین بخاری، ابواسحاق، همانجاها؛ سبکی، ۱/۸؛ گ/۱۷۹ ب؛ ابن حزم، مراتب...، ۹-۱۰؛ نیز قس: ارموی، ۷۵/۲، که موضع ابوبکر رازی را با موضع طبری کاملاً برابر دانسته است).
 ۶. اجماع عامه یا اهل اجتهاد: ظاهر ترکیب «اجماع امت»، چنین می‌نمایاند که در تحقق آن باید تمامی آحاد امت اسلامی شرکت جویند؛ اما غالب نظریه‌پردازان مباحث اجماع، در تفسیر اجماع بر این باور بوده‌اند که شرکت دادن کسانی از امت که از دانش فقه بی‌بهره یا کم بهره‌اند، در پاسخ‌یابی برای یک مسأله فقهی هرگز مورد نظر شارع نمی‌تواند بود و از همین رو اجماع امت را چیزی جز اجماع فقیهان و اهل نظر و اجتهاد شمرده‌اند (نک: ابواسحاق، ۳۷۱؛ یزدوی، ۲۳۹/۳؛ سرخسی، ۳۱۲/۱). از اقلیت مخالف که شرکت عامه را نیز در تحقق اجماع لازم شمرده‌اند، نام قاضی ابوبکر باقلانی، اصولی نامدار مالکی اشعری به‌طور شاخص دیده می‌شود (نک: ابواسحاق، همانجا؛ آمدی،

سده‌های ۴ و ۵ ق را در تاریخ علم اصول باید دوره رواج تدوین کتابهای جامع در این علم از سوی فقیهان مذاهب گوناگون اسلامی به شمار آورد؛ از این رو درباره اجماع نیز در کتابهای اصولی تدوین شده در این دوره مباحثی مطرح می‌گردید که نشان دهنده دیدگاههای متنوع در آن دوره، درباره اجماع بود و از توسعه کاربرد آن، یا تزییق موارد آن، حکایت داشت. از مهم‌ترین مباحث پرتداول در این دوره است:
 ۱. حجیت اجماع سکوتی: درباره این مبحث در سده ۴ ق و پس از آن، ۳ گروه نظریات متفاوتی داشته‌اند: جمع‌کنیزی از حنفیان و شافعیان و برخی از معتزله چون ابوعلی جبایی که با توسعه دادن مفهوم اجماع، اجماع سکوتی را نیز اجماعی معتبر می‌شمردند؛ کسانی چون ابوعبدالله بصری از معتزله و قاضی ابوبکر باقلانی از مالکیان اشعری که اجماع بودن و هم حجیت آن را نفی می‌کردند؛ و گروه سوم برخی از شافعیه، شماری از حنفیه چون ابوالحسن کرخی و برخی از معتزله و از آن جمله ابوهاشم جبایی که با اتخاذ موضعی میانه، اجماع سکوتی را به عنوان یک حجت شرعی می‌پذیرفتند، بدون آنکه اجماع بودن آن را بپذیرند. برخی نظریات فرعی نیز از سوی کسانی چون ابوعلی ابن ابی هریره و ابواسحاق مروزی، از عالمان شافعی ابراز شده است (نک: غزالی، المنحول، ۳۱۸-۳۱۹؛ علاءالدین بخاری، ۲۴۷/۳؛ آمدی، ۲۱۴/۱).
 ۲. اجماع پس از اختلاف: مدار این بحث بر چنین پرسشی بود که آیا در صورت اختلاف عالمان یک عصر، این امکان برای عالمان عصر بعد وجود دارد که در آن مسأله بر حکمی واحد اجماع کنند و آن اجماع حجت شرعی تلقی گردد؟ در این مسأله غالب اصحاب حدیث و اکثر شافعیان، به ویژه متکلمانی چون ابوالحسن اشعری، امام الحرمین جوینی و غزالی، اجماع بعد از اختلاف را نامعتبر دانسته‌اند، در حالی که جماعتی از اصولیان حنفیه و معتزله و برخی از بزرگان شافعیه چون ابوسعید اصطخری، ابوعلی ابن خیران و ابوبکر قفال به حجیت چنین اجماعی حکم کرده‌اند (نک: غزالی، المستصفی، ۲۰۳/۱؛ علاءالدین بخاری، ۲۴۷/۳-۲۴۸؛ ابن حجاب، ۶۲؛ آمدی، ۲۳۳/۱). شیخ طوسی از امامیه، بارها در کتاب الخلاف، از «انقراض خلاف» یک اقلیت از صحابه یا تابعین به انقراض نسل آنان و حصول اجماع در نسل بعد سخن گفته است (نک: ۱۴۹/۲، ۱۵۲، ۱۸۶، ۱۹۴، جه).
 ۳. اجماع مرکب: مبنای سخن آن بود که در صورت اختلاف عالمان یک عصر بر دو یا چند قول محدود، یک اجماع ضمنی و پنهان از سوی آنان بر خطا بودن اقوال فرضی دیگر صورت گرفته است که ابراز قولی جدید، این اجماع ضمنی را که بعدها «اجماع مرکب» نامیده شد، خرق می‌کند. در لسان اصولیان که غالباً از اختلاف فقیهان بر دو قول سخن رانده‌اند، ابراز قول جدید با اصطلاح «اخذات قول ثالث» شهرت یافته است. در این مسأله، ظاهریان، گروهی از اهل کلام و برخی از حنفیان به جواز اخذات قول ثالث قائل بوده‌اند، ولی نظر اکثر اصولیان قول به حجیت اجماع مرکب و جایز نبودن اخذات قول ثالث بوده است

۱۹۱۸). آمدی با چنین برداشتی از نقطه نظر باقلانی، قول یاد شده را قول مختار خود خوانده است (همانجا)؛ ولی دور نیست که دیدگاه باقلانی نه شرکت دادن همگان در تحقق اجماع، بلکه در حد قدری گسترده کردن دایره اهل اجماع بوده باشد (نک: غزالی، المنخول، ۳۱۱). برخی از اصولیان، برای پرهیز از هرگونه تندروی، اجماع تمامی آحاد امت را در مسائلی که عادتاً بر همگان معلوم است، لازم دانسته‌اند، در صورتی که در دقایق فقهی، آنان را در اهل اجماع داخل نشمرده‌اند؛ تفصیلاتی اینگونه، از سوی کسانی چون یزدوی (همانجا) و، به گونه‌ای دقیق‌تر، غزالی (المستصفی، ۱۸۱۸-۱۸۲) مطرح شده است. در سده‌های ۴ و ۵ ق، حتی برخی از فقیهان اصولی، فقیهان حدیث‌گرای غیر معتقد به شیوه‌های اصولی یا فقیهان ناآشنا به این شیوه‌ها را از جرگه اجماع‌کنندگان خارج دانسته‌اند (نک: سرخسی، ابواسحاق، همانجا).

۷. اهلیت برای اجماع: یزدوی و سرخسی، دو تن از اصولیان حنفی در سده ۵ ق، با تکیه بر مبحث «اهلیت» در اجماع، بری بودن از «هوی» را شرط اهلیت اجماع‌کنندگان دانسته‌اند و بر آن بوده‌اند که قول مخالف از سوی عالمان مذاهبی چون امامیه و محکمه که مورد تأیید اهل سنت نبوده‌اند، موجب خلل در تحقق اجماع نمی‌گردد (یزدوی، ۲۳۶۳-۲۳۸؛ سرخسی، ۳۱۰/۸-۳۱۱). غزالی ضمن بحث در همین باره، از خلاف عالم «مبتدع» سخن به میان آورده، و گفته است که اظهار مخالفت عالم مبتدع، مانع انعقاد اجماع می‌گردد (نک: غزالی، همان، ۱۸۳/۱؛ نیز کلودانی، ۲۵۲/۳-۲۵۳). عالمان معتزلی، چون قاضی عبدالجبار، با اینکه در این دوره بسیار با نظریات اصولی غیر معتزلیان قرابت و هماهنگی یافته بودند، به صراحت شرکت داشتن همه مذاهب اسلامی، حتی محکمه را در تحقق اجماع لازم شمرده‌اند (نک: قاضی عبدالجبار، المعنی، ۲۰۷؛ قس: در نقطه مقابل، ابن حزم، مراتب، ۱۲-۱۵). یزدوی وجود صفت «فسق» را نیز در فقیه صحیح‌المذهب، موجب خروج او از زمره اهل اجماع شمرده، و مخالفت او را مخل اجماع ندانسته است (نک: ۲۲۷/۳). ولی اصولیان شاخص چون ابواسحاق شیرازی، امام الحرمین جوینی و غزالی، قول فاسق را در تحقق اجماع معتبر شمرده‌اند (نک: غزالی، همان، ۱۸۳/۱؛ علاءالدین بخاری، ۲۳۸/۳).

۸. حکم مخالفت با اجماع: در اواخر سده ۴ ق به سختی می‌توان گروهی از مکاتب فقهی اسلامی یافت که به حجیت اجماع، هر چند در قالبی محدود، چون امامیان و ظاهریان، معتقد نباشند؛ بی‌جهت نیست که خوارزمی در مفاتیح العلوم (ص ۷) در این دوره، ۳ دلیل کتاب و سنت و اجماع، را ادله مورد اتفاق فقهی نزد مذاهب گوناگون شمرده، ولی قیاس را از ادله مورد اختلاف دانسته است. به موازات حصول اتفاق نسبی بین مذاهب بر اصل حجیت اجماع، برخی از گروههای فقهی، احکام مورد اجماع را نیز تقدسی ویژه می‌بخشیدند و تخطی از آن آراء را امری نابخشودنی می‌انگاشتند. حتی برخی از اصولیان چون

یزدوی و سرخسی برآنند که اجماع، از حیث ایجاب علم و عمل، همانند آیه‌ای از قرآن یا حدیثی متواتر است و هر آنکه بر آن انکار ورزد، کافر می‌گردد (یزدوی، ۲۶۱/۳؛ سرخسی، ۳۱۸/۸). همچنین در «الفقه الاکبر» منسوب به شافعی (ص ۳۰)، اجماع عالمان امت، یک حق مسلم و قطعی شمرده شده است که مخالفت با آن جایز نیست و پیروی از آن واجب است (نیز نک: ونسینک، 268، بند 28).

ابن حزم ظاهری که خود به حجیت اجماع - البته در سطحی محدود به اجماع صحابه - معتقد بود و مخالفت‌کنندگان با اجماع حقیقی را کافر می‌پنداشت (نک: مراتب، ۱۰)، سخن برخی گروهها را، مبنی بر اینکه مخالفت با اجماع جایز نیست، نقل کرده و آن را سخنی صحیح، ولی گمراه‌کننده دانسته است. او با تمسک به گفته مشهور حضرت علی (ع) درباره خوارج: «کلمة حق اريد بها باطل»، گروههای یاد شده را به جهت سوءاستفاده از این حربه، مورد حمله قرار داده است (نک: همو، الاحکام، ۵۴۳/۴). یکی از کاربردهای غیر اصولی این حربه، در یک مناظره فقهی از سوی شیخ مفید، عالم امامیه، مورد اعتراض قرار گرفته است (نک: سیدمرتضی، الفصول، ۹۷/۱).

اجماع در هزاره اخیر: پس از تدوین جوانب گوناگون مسأله حجیت اجماع در سده‌های ۴ و ۵ ق از سوی اصولیان اهل سنت، از جمله غزالی، در سده‌های بعد تحول عمده‌ای در این باره، در آثار اصولی اهل سنت به چشم نمی‌خورد. مباحث مربوط به اجماع در آثار سده‌های بعد بیشتر تکرار، یا شرح و تفصیل مطالبی بود که پیشینیان در نوشته‌های خود مطرح کرده بودند.

در این دوره بحث از اجماع، همچون بسیاری دیگر از مباحث اصول فقه به یک سلسله مباحث نظری تبدیل شده بود که چندان کاربرد عملی نداشت. بدون اینکه مفهوم و محدوده انسداد باب اجتهاد در فقه اهل سنت را مورد گفت و گو قرار دهیم، یا به تحدید زمانی آن بپردازیم، به اجمال باید اشاره کنیم که پرهیز نسبی از اجتهاد در این دوره طولانی، به ویژه در ساره مبحثی چون اجماع، کاربرد عملی آن را بسیار محدود می‌گردانید. در این میان تنها برخی از مجتهدان شاخص بودند که درباره کاربرد اجماع روشهای ویژه‌ای را ارائه می‌کردند. نمونه‌ای بارز از میان آنان، ابن تیمیه متفکر و فقیه مشهور حنبلی (د ۷۲۸ ق) است که با یک جهت‌گیری سلف‌گرایانه، بر مفتوح بودن باب اجتهاد تأکید ورزید و به رغم اینکه کاربرد قیاسی را در استنباط احکام فقهی پراهمیت تلقی می‌کرد، از ارزش اجماع کاسته، و به جای آن، «اتفاق» را قرار داده است که توافق میان مجتهدان در شریعت اسلامی است و صحت آن وابسته به نصی است که این اتفاق بر آن مبتنی است (نک: ص ۱۰-۱۱). نیز برای تحلیل لا نوست، نک: EI², III/954). ابن تیمیه در مقدمه نقد خود بر مراتب الاجماع ابن حزم، بسیاری از اجماعات مورد ادعا از سوی فقیهان مختلف را ناشی از آگاه نبودن آنان به اقوال مخالف دانسته، و در بخش اصلی کتاب، شماری از موارد اجماع مطرح شده از سوی ابن حزم را با نشان دادن اقوال مخالف مورد نقد قرار داده است

رشید محمدرضا ضمن اینکه وقوع اجماع و وقوف بر آن را به تعریف سنتی، امری ناممکن شمرده است، در مورد اجماع بر این باور بود که باید عالمان برجسته و معتبر در مجلسی گرد آیند و در مسائلی که درباره آن نصی شرعی وجود ندارد، به تبادل نظر پردازند و در صورتی که بر نظری واحد اتفاق کنند، اتفاق آنان به منزله اجماع تلقی گردد؛ وی خاطر نشان می‌کرد اجماعاتی که بر اثر تغییر مصالح، در مجالس مشابه، حاصل شده باشند، می‌توانند اجماعات پیشین را منسوخ سازند (نک: رضا، ۲۰۸۵-۲۰۹). رشید محمدرضا اشاره دارد که استادش شیخ محمد عبده نیز در این باره با او هم رأی بوده است (همانجا).

عالم دیگر معاصر، عبدالوهاب خلاف نیز در همین باب، امکان انعقاد اجماع را انکار نموده، پیشنهاد کرده است که دولتهای اسلامی هر یک فقیهان واجد شرایط اجتهاد را در کشور خود شناسایی کنند و در مسائل شرعی خاص، نظر آنان را جویا شوند؛ بدین ترتیب گردآوری نظریات مجتهدان در کشورهای مختلف اسلامی ممکن خواهد بود و اگر آراء مجتهدان همه کشورها بر امری متفق گردد، اجماع منعقد خواهد شد (نک: ص ۵۲-۵۴؛ برای نظریاتی دیگر در این باره از کمال فاروقی و دیگران، نک: حورانی، ۵۹-۶۰).

ب. اجماع نزد امامیه: خصوصیاتى چون تکیه بر نصوص و پرهیز از رأی و قیاس که در طول متجاوز از ۱۴ سده تاریخ فقه امامیه، بر مکاتب مختلف این فقه حاکم بوده است، تا حد زیادی اهمیت اجماع به عنوان یک دلیل مستقل را تحت الشعاع قرار داده است (برای رابطه منطقی و تاریخی میان اجماع و رأی، نک: بخش دوم، قسمت ب در همین مقاله). با یک نگرش تاریخی دیده می‌شود که تا سده ۴/۱۰ م، اجماع در سطحی بسیار محدود و عمدتاً در مقام احتجاج نزد امامیه به کار می‌رفته، و از سده ۴ق به بعد بوده که اجماع به عنوان یک دلیل شرعی در استنباط احکام فقهی کاربرد گسترده‌ای یافته است؛ اما همین اجماع بر کاربرد نیز چیزی جز اجماع طایفه امامیه، آن هم به اعتبار کاشفیت از قول معصوم و نه یک دلیل مستقل، نبوده است.

اجماع امت نزد امامیه: در چند رساله از رسائل منسوب به ائمه امامیه (ع) سخن از اجماع به میان آمده است. از کهن‌ترین نمونه‌ها، رساله امام صادق (ع) (د ۱۴۸ق) خطاب به شیعیان است که در آن حجیت خود به خودی اجماع نفی شده است (نک: کلینی، ۶/۸). رساله منسوب به امام کاظم (ع) (د ۱۸۳ق) خطاب به خلیفه هارون که در آن اجماع امت به عنوان دلیلی مستقل مورد تأیید قرار گرفته است (نک: الاختصاص، ۵۸ و منابع دیگر این رساله)، با توجه به دیگر بخشهای رساله مورد نظر، بیانگر مواضع اصولی مشهور و شناخته شده امامیه نیست و از همین رو متن آن از سوی منتقدان امامی، تقیه‌آمیز تلقی شده است (مثلاً نک: حر عاملی، ۷۴/۱۸). نمونه متأخرتر نامه منسوب به امام هادی (ع) (د ۲۵۴ق) در رد بر جبر و تفویض است که در آغاز آن ضمن اشاره به حدیث نبوی «لا تجتمع امتی علی ضلالة»، اجماع قاطبه امت پیامبر (ص) حجت شمرده شده است (نک: طبرسی، ۲/۴۵؛ ابن شعبه،

همانجا، جم).

اجماع، مرجعی برای قانونگذاری: از نقطه نظر تاریخچه نظریه‌ها، در سده‌های نخستین هجری، بیشتر نظریه پردازان اجماع، معتقد بودند که امت اسلامی بدون در دست داشتن مأخذ و مستندی از نص یا آنچه متفرع از نص باشد، بر حکمی اجتماع نمی‌کنند، اعتقادی که در سده‌های میانه اسلامی نیز تفکر غالب نزد اصولیان بود. اصولیان تنها از وجود یک اقلیت کوچک سخن گفته‌اند که به اعتقاد آنان ممکن است اجماع بر پایه «توفیق» الهی و نه «توفیق» منعقد گردد؛ توفیق در دیدگاه آنان اینگونه بود که خداوند اجماع کنندگان را بدون در میان بودن مستندی، بر اختیار رأی «صواب» موفق گرداند (نک: آمدی، ۲۲۸/۱؛ خضری، ۲۸۲). اگر چه اصولیان درباره مطرح کنندگان نظریه توفیق توضیحی نیفزوده‌اند، اما این تفکر نزد مرجحان عدل گرا در سده‌های نخستین، به ویژه نزد ابو عمران موسی بن عمران مشهود است (نک: بخش دوم، قسمت ب در همین مقاله). نظریه یاد شده، روشن‌ترین نمونه از تلقی اجماع به عنوان یک مرجع قانونگذاری در تاریخ اجماع است، اما در دوره‌های بعد نیز می‌توان جلوه‌هایی دیگر از کاربرد اجماع را در فقه اهل سنت به عنوان مرجع قانونگذاری یافت که مبانی نظری محدودتری داشته‌اند.

این تفکر که اجماع می‌تواند بر پایه اجتهاد و قیاس منعقد گردد، مورد تأیید اکثریتی از اصولیان اهل سنت، به ویژه در سده‌های میانه اسلامی بوده است؛ به عنوان نمونه ای شاخص، غزالی در المستصفی (۱۹۶/۱-۱۹۸)، ضمن تأکید بر جواز انعقاد چنین اجماعی و حجت بودن آن، به نقل و نقد استدلالات اقلیت مخالف پرداخته، و در پایان بر این نکته تصریح کرده که، با وجود احتمال خطا در اجتهاد آحاد فقیهان، در اجتهاد امت اسلامی که اجماع بر پایه آن منعقد شده است، خطایی راه ندارد. غزالی در اینجا، حتی انسداد کلی باب اجتهاد را نیز به طور ضمنی رد کرده است (همان، ۱۹۶/۱). بدین ترتیب می‌توان مشاهده کرد که در این دوره از اصول فقه اهل سنت، اجماع هر چند در سطح محدودی می‌توانسته است به عنوان مرجعی برای قانونگذاری مطرح گردد، اما این قانونگذاری برخلاف نظریه توفیق، استقلالاً انجام نمی‌شده است. اجماع در اینجا تنها تنفیذ کننده احکام مبتنی بر اجتهاد و قیاسی بود که پیش تر از سوی فقیهان ابراز می‌شد و در عمل هر قدر که متفکری بر مفهوم دقیق اصولی اجماع سختگیری بیشتری مبذول می‌داشت، دامنه اجماعات قابل استناد، تنگ‌تر می‌شد و روی به کاستی می‌نهاد. در صد ساله اخیر، مسأله حجیت اجماع از جمله مهم‌ترین مسائل اصولی بوده که از سوی عالمان اصلاح طلب اهل سنت مورد بحث و گفت و گو قرار گرفته است؛ گفت و گوهایی که محور آنها بر دو پایه قرار دارد: نخست انکار تحقق و نیز دستیابی به اجماع، بدان معنی که در کتابهای سنتی علم اصول تعریف شده است؛ دیگر ارائه روشهای نوینی که بتوان از اجماع به عنوان یک مرجع کارآمد در قانونگذاری شرعی بهره گرفت.

(۴۵۸)

در الايضاح منسوب به فضل بن شاذان (د ۲۶۰ق) که از نوشته‌های احتجاجی امامیه در میانه سده ۳ق است، نیز صحت حدیث نبوی یاد شده، تأیید گردیده، و اجماع امت حجت دانسته شده است، ولی این نکته مورد تأکید قرار گرفته که شرکت داشتن امامیه در تحقق اجماع امت ضرورتی انکارناپذیر است (نک: ص ۶۹). در سده ۳ق همچنین باید از شخصیت پیچیده ابن راوندی سخن به میان آورد که از مکتب اعتزال برخاسته، و به امامیه گرویده بود؛ وی بر حدیث «لا تجتمع امتی...» تأکیدی ویژه داشت (خیاط، ۱۰۸) و برای سمع، سه طریق قائل بود: قرآن، اجماع (امت) و خبر موجب علم (همو، ۱۳۰). سرانجام حجیت اجماع امت را می‌توان در آثار کلامی ابن قبه رازی، متکلم گرویده از اعتزال به امامیه (نک: ابن قبه، ۱۲۵)، و ابن رستم طبری (نک: ص ۱۳۶) در نیمه دوم سده ۳ق باز یافت. موارد یاد شده از موضعی کلامی و احتجاجی ابراز گردیده‌اند و درباره اینکه تا چه حد در فقه کاربرد عملی یافته‌اند، باید درنگ کرد.

در اینجا باید به نگرش مشهور امامیان کهن اشاره کرد که ادله شرعی را در کتاب و سنت منحصر دانسته‌اند و در تفکر آنان جایگاه ویژه‌ای برای اجماع منظور نشده است؛ چنین نگرشی که در شماری از احادیث امامیه ریشه دارد، به عنوان نمونه در کتاب الکافی، تألیف محمد ابن یعقوب کلینی، نوشته شده در اوایل سده ۴ق بازتاب یافته است که در آن تنها از تمسک به کتاب و سنت سخن رفته، و تصریح شده است که هیچ پرسشی از حلال و حرام وجود نخواهد داشت، مگر اینکه حکمی در کتاب یا سنت برای آن آمده است (نک: ۵۹/۱).

باید یادآور شد که برخی از اصول‌نویسان غیر شیعی، چون سرخسی (۲۹۵/۱) از حنفیه و قاضی عبدالجبار (المغنی، ۱۵۶) از معتزله، «گروهی از امامیه» را در کنار ابراهیم نظام به عنوان منکرین اصل حجیت اجماع آورده‌اند، ولی در مورد هويت این گروه توضیحی نیفزوده‌اند. به گفته اینان، امامیان مورد نظر ایشان، در انکار حجیت اجماع چنین استدلال می‌کردند که در اجماع تنها اجتماع افراد است و در جایی که قول هر فرد به تنهایی حجت نیست، اقوال آنان به صورت مجتمع نیز حجت نخواهد بود و احتمال خطا با اجتماع منتفی نخواهد شد (برای استدلالی مشابه، نک: سیدمرتضی، الشافی، ۱۹۳/۱). به هر روی در برخی دیگر از منابع اصولی غیر شیعی، چون المعتمد ابوالحسن بصری (۴۵۸/۲-۴۵۹)، التبصره ابواسحاق شیرازی (ص ۳۴۹) و التمهید کلودانی (۲۲۵/۳)، دیدگاه امامیه به صورت دقیق‌تر اینگونه مطرح شده است که امامیان حجیت خود به خودی اجماع را مردود می‌شمارند، اما از آنجا که قول معصوم در زمره اقوال اجماع کنندگان امت است، اجماع را کاشف از قول معصوم دانسته، آن را حجت می‌شمارند.

شیخ مفید (د ۴۱۳ق) در کتاب التذکره که نخستین تألیف شناخته شده در زمینه اصول فقه امامی است، چنین آورده است که اجماع امت،

از آن حیث که اجماع است، حجیت ندارد، بلکه از آن حیث حجت است که معصوم در زمره امت است و اگر ثابت گردد که امت به تمامی بر قولی واحد اتفاق کرده‌اند، شبهه‌ای نخواهد بود که آن قول، قول معصوم است، چه اگر معصوم در زمره اجماع کنندگان نبوده باشد، خبر از اینکه امت بر آن قول اجماع کرده‌اند، باطل خواهد بود (نک: التذکره، ۴۵...، اوائل المقالات، ۱۲۱). این تفکر درباره حجیت اجماع امت را در تمامی آثار امامیه در دوره‌های بعد تاکنون نیز می‌توان با تفاوت‌هایی در نحوه استدلال و تقریب به ذهن باز یافت.

واضح است که امامیه با تأکیدی که درباره لزوم اتفاق نظر همگی گروه‌های امت برای تحقق اجماع داشته‌اند، بسیاری از آن موارد را که اهل سنت بدون لحاظ مخالفت امامیه در آنها دعوی اجماع نموده‌اند، از مصادیق اجماع امت شمرده‌اند؛ بدین ترتیب دایره تحقق اجماع امت نزد ایشان بسیار ضیق بوده، و با وجود پذیرش حجیت اجماع امت، عملاً در فقه امامیه در مقام استنباط احکام و نه در مقام احتجاج اجماع امت، از کاربرد زیادی برخوردار نبوده است.

اجماع طایفه امامیه: از آنجا که امامیه حجیت اجماع را بر مبنای کاشفیت آن از قول معصوم می‌دانستند، اجماع طایفه امامیه که معصوم پیشوای آن و شاخص‌ترین نماینده آن بود، می‌توانست به همان اندازه اجماع امت از حجیت برخوردار باشد؛ چرا که در صورت احراز اجماع طایفه امامیه، حضور معصوم در زمره اجماع کنندگان حاصل می‌بود.

منابع موجود درباره کاربرد عملی اجماع طایفه امامیه در مکاتب کهن فقه امامی در سده‌های ۲-۴ق، اطلاعات چندانی به دست نمی‌دهند؛ به هر روی در اواخر سده ۴ق کاربرد اجماع طایفه در فقه شیخ مفید شایان توجه است. در اندک آثار بازمانده از فقه استدلالی شیخ مفید مکرراً تمسک به اجماع طایفه به عنوان یک دلیل شرعی دیده می‌شود (مثلاً نک: مسائل العویص، ۲۳، ۲۴، ج۲). از جنبه نظری نیز، شیخ مفید در اوائل المقالات (همانجا) بر حجیت اجماع طایفه صحه گذاشته است، ولی در کتاب التذکره اشاره‌ای به کاربرد اجماع طایفه در فقه دیده نمی‌شود.

در نظام فقهی شاگرد او، سید مرتضی، کاربرد اجماع طایفه به اوج خود رسیده است؛ سیدمرتضی به صراحت ابراز داشته است که بیشتر احکام شرعی بر پایه اجماع عالمان امامیه استنباط می‌گردد (نک: «جوابات المسائل الرسیة الاولى»، ۳۶۶، «مسألة...»، ۲۰۱) و در مقدمه کتاب فقهی خود، الانتصار (ص ۶) بر اهمیت اجماع طایفه، تأکیدی ویژه داشته است. چنین به نظر می‌رسد که در این نظام فقهی، اجماع طایفه به عنوان جایگزینی کارآمد برای ظواهر و اخبار آحاد که سیدمرتضی آنها را حجت نمی‌دانست، عمل کرده است. از برخی اشارات سیدمرتضی چنین برمی‌آید که در زمان او برخی از امامیان به حجت نشمردن اجماع، حتی اجماع طایفه گرایش داشته‌اند (نک: «جوابات المسائل التبیانیات»، ۱۱-۱۲، «مسألة...»، ۲۰۱-۲۰۲؛ نیز نک:

شیخ طوسی شهرت یافته است، اتفاق علما بر یک نظر، کاشف از موافقت معصوم با آن نظری است که اجماع کنندگان ابراز داشته‌اند، چه اگر حکم مزبور با رأی معصوم سازگار نباشد، به مقتضای لطف الهی، بر معصوم که حجت خداوند بر مردمان است، لازم می‌گردد تا این اجماع ظاهری را برهم زند و از گمراهی مردمان پیش گیرد.

۳. نظریهٔ اجماع حدسی: این نظریه که از برخی اصولیان متأخر نقل گردیده، بر این مبناست که هرگاه عالمان امامیه در حکمی از احکام شرع اتفاق کرده باشند، از آنجا که این عالمان از پیش خود سخن نمی‌گویند و طبعاً مدرک و مستند معتبری برگفتهٔ خویش در دست داشته‌اند، می‌توان بدون امکان دستیابی بر آن مدرک و مستند، بر اجماع آنان اعتماد کرد و در واقع موافقت معصوم (ع) را از خلال این اجماع حدس زد (برای نقل، نقد و توضیح این نظریه‌ها، نک: صاحب قوانین، ۳۴۹-۳۵۶؛ صاحب فصول، بخش مربوط به اجماع؛ نیز نک: سید مرتضی، الدررمة، ۱۲۹/۲، جم: طوسی، عده، ۲۴۷/۸).

اجماع بر خبر: در فقه امامیه دست کم از سدهٔ ۲ ق، مسألهٔ ناهمخوانی اخبار سنن و انتخاب خبر اصلح از مباحث اساسی بوده است و کهن‌ترین تک نگاریها در زمینهٔ اصول فقه در میان امامیه، همچون الاخبار و کیف تصحیح از هشام بن حکم، اختلاف الحدیث از یونس بن عبدالرحمان و اختلاف الحدیث از احمد بن محمد برقی در همین موضوع نوشته شده بوده‌اند (نک: ابن ندیم، ۲۲۴؛ طوسی، الفهرست، ۲۰، ۱۸۱). همچنین تمسک به اجماع، به عنوان عاملی برای ترجیح یک روایت بر روایت دیگر از دیرباز مطرح گردیده، و از گزینش «خبر مجمع علیه» و کنار نهادن اخبار شاذ مخالف سخن به میان آمده است.

دستور به مستند قرار دادن اجماع در ترجیح خبر را می‌توان در احادیثی از امام باقر (ع)، امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) یافت (مثلاً نک: کشی، ۲۵۱؛ الاختصاص، ۵۸)؛ ولی مهم‌ترین روایت در این باره از امام صادق (ع)، حدیثی به نقل عمر بن حنظله است که به «مقبولهٔ عمر بن حنظله» شهرت یافته است. این حدیث در ثلث نخست سدهٔ ۴ ق توسط محمد بن عیسی بن عبید یقینتی انتشار یافت و در ثلث دوم و سوم آن سده، از سوی شاگردان قمی و کوفی او، چون محمد بن علی بن محبوب، محمد بن حسین بن ابی الخطاب، محمد بن احمد بن یحیی و محمد بن حسن بن شمون ترویج گردید (نک: کلینی، ۶۷/۱، ۴۱۲/۷؛ ابن بابویه، «مشیخة...»، ۳۵؛ طوسی، تهذیب...، ۲۱۸/۶، ۳۰۱).

در «مقبولهٔ عمر بن حنظله» که متنی بسیار کهن و کوتاه در مورد روشهای استنباط احکام و به‌ویژه تعادیل و ترجیح است، به پذیرش خبر مجمع علیه نزد اصحاب (فقیهان امامیه) و ترک خبر شاذ و غیر مشهور نزد آنان امر شده است.

به هر روی، حجیت خبر مجمع علیه و لزوم ترک خبر مخالف آن در اوایل سدهٔ ۴ ق به عنوان اصلی مسلم و فراتر از یک روایت، نزد جناحهای مختلف از فقیهان امامیه پذیرفته شده بود. این قبه عالم امامی

کراچکی، ۴۱، برای تأییدی بر حجیت اجماع طایفه). پس از شیخ مفید و سید مرتضی، در حلقهٔ سوم مکتب بغداد، یعنی در نظام فقهی شیخ طوسی، با وجود پذیرش حجیت اخبار آحاد، باز اجماع طایفه از جایگاه پراهمیتی برخوردار بود، چنانکه تأکید بر این اهمیت در آثار مختلف شیخ طوسی، از جمله در سراسر کتاب الخلاف (۲، ۱/۸)، جم دیده می‌شود (نیز نک: طوسی، عده، ۲۴۵/۸ به بعد). ادامهٔ این مسیر در تکیه بر حجیت اجماع طایفه را می‌توان در آثار پیروان مکتب شیخ طوسی و هم منتقدان آن در عراق، ایران و شام یافت (مثلاً نک: ابن زهره، ۵۳۹-۵۴۲، ۵۴۹، جم: ابن ادریس، ۸، ۳، جم: راوندی، ۴/۸؛ قزوینی رازی، ۶۳۹، ۷۱۸). از سدهٔ ۷ ق/۱۳ م با تحقیقات اصولی عالمان مکتب حله و در رأس آنان محقق حلی، جایگاه اجماع در فقه امامیه مورد بازنگری قرار گرفت و بر اندک بودن کارایی عملی آن تأکید شد. محقق حلی ضمن پذیرش مبانی نظری حجیت اجماع (نک: معارج...، ۱۲۵ به بعد)، در عبارتی کوتاه و گذرا در مقدمهٔ کتاب المعتبر (ص ۶-۷)، امکان بهره‌گیری عملی از اجماع در استنباط فروع فقهی را بسیار محدود دانست و این حرکتی بود که بی‌گیری آن را می‌توان در آثار سده‌های بعد، چون ذکری الشیعه تألیف شهید اول (ص ۴)، «تمهید القواعد» شهید ثانی (ص ۳۴) و معالم فرزند او (صاحب معالم، ۱۹۹-۲۰۹) باز یافت.

در دورهٔ تقابل دو مکتب اصولیه و اخباریه در سده‌های ۱۰-۱۳ ق/ ۱۶-۱۹ م، اخباریان اساساً آوردن اجماع را در زمرهٔ ادلهٔ فقه، نادرست می‌شمردند (مثلاً نک: استرآبادی، ۱۷). اگرچه برخی از اصولیان مانند محقق قمی سعی بر آن داشتند تا از اهمیت اجماع دفاع کنند (نک: صاحب قوانین، ۳۶۹)، اما در مهم‌ترین کتب اصول فقه امامی پس از قوانین، همچون فصول محمدحسین اصفهانی، فرائد الاصول شیخ انصاری و کفایه الاصول آخوند خراسانی ظرایف مختلف مربوط به حجیت اجماع موردنکته سنجی قرار گرفته و تا حد زیادی از اهمیت آن کاسته شده است (نک: صاحب فصول، بخش مربوط به اجماع؛ انصاری، ۷۷/۸-۱۰۴، جم: آخوند خراسانی، ۲۸۸-۲۹۲).

مبنای کشف اجماع از قول معصوم: دربارهٔ چگونگی کاشفیت اجماع از قول معصوم در آثار اصولی امامیه نظریات مختلفی ابراز شده است که از آن میان، ۳ نظریهٔ بیش از همه مورد توجه قرار گرفته است:

۱. نظریهٔ اجماع حسی یا اجماع دخولی: بر پایهٔ این نظریه که در کتابهای متأخرین امامیه به سید مرتضی منسوب شده، از آنجا که اجماع عبارت از اتفاق امت یا طایفهٔ امامیه است و در رأس آنان معصوم جای دارد، معصوم باید به‌طور ناشناس در میان اجماع کنندگان حضور یابد. بدین ترتیب با وجود اینکه شخص معصوم در این بین شناخته نمی‌شود، ولی قطع به حضور او در انعقاد اجماع حاصل می‌شود. بر پایهٔ این دیدگاه، شرط حجیت یک اجماع آن است که در میان اجماع کنندگان دست کم یک فرد ناشناس وجود داشته باشد.

۲. نظریهٔ اجماع لطفی: بر اساس این نظریه که به عنوان دیدگاه

(د اوایل سده ۴ق) در کتاب «نقض الاشهاد» (ص ۱۱۰)، ضمن نقد اخبار دروغین به نقل از ائمه (ع)، بر اخذ به «ما یجمع علیه» از اخبار تأکید کرد و محمد بن یعقوب کلینی فقیه محدث در مقدمه کتاب پرآوازه الکافی (۸/۱ - ۹)، اخذ به مجمع علیه را به عنوان یک روش کلی در برخورد با اخبار مطرح نموده است. مدرسی طباطبایی (ص 36) در پی نگرش تحلیلی بر آراء فقهی ابن ابی عقیل عمانی، فقیه اصولی امامیه در همان عصر، روش فقهی او را استوار بر قواعد کلی قرآنی و احادیث مشهور و مسلم (مجمع علیه) دانسته است. در اواخر سده ۴ق و اوایل سده ۵ق، در مکتب بغداد، «اخبار مجمع علیه» از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند: در فقه شیخ مفید و سیدمرتضی که خبر واحد به خودی خود فاقد اعتبار شمرده می‌شد، حصول اجماع بر پذیرش یک خبر بدان اعتبار و حجیت می‌بخشید. شیخ مفید در اظهار نظری کلی، اخذ به اخبار مجمع علیه در مسائل شرعی را لازم دانسته (المسائل السرویه، ۷۴)، و احادیث شاذ را غیر قابل پذیرش خوانده است (همانجا، جوابات...، ۴۷). سیدمرتضی نیز ضمن تکیه بر این روش، کاربرد اجماع را در حجیت بخشیدن به یک خبر، از کاربرد اجماع به عنوان یک دلیل فقهی تفکیک نموده است (نک: «جوابات المسائل الثبائیه»، ۱۶)، ولی در فقه شیخ طوسی که حجیت خبر واحد را باور داشت، اجماع بر خبر، تنها در باب ترجیح کاربرد می‌یافت (نک: عدّه، ۳۷۸، الاستبصار، ۴/۱ - ۵، جم: برای نمونه‌هایی از کاربرد اینگونه اجماع در قرون بعد، مثلاً نک: ابن ادریس، ۱۳، ۸، جم).

ج - اجماع نزد زیدیه: کهن‌ترین سند موجود از زیدیه درباره حجیت اجماع، حدیثی به نقل از زید بن علی (د ۱۲۲ق)، در المجموع الفقهی یا مسند زید است که توسط ابو خالد واسطی شاگرد زید تدوین شده است (نک: ۵، د، ابو خالد واسطی)؛ در حدیث مورد نظر، زید به نقل از پدران خود از حضرت علی (ع)، ادله فقه را پس از کتاب خدا و سنت رسول خدا (ص) «حکم مورد اجماع صالحان» (ما اجمع علیه الصالحون) دانسته، و اجتهاد را در مرتبه‌ای پس از آن قرار داده است (نک: مسند زید، ۲۹۳)، اما اینکه مقصود از صالحان در این روایت چه کسانی بوده‌اند، جای را برای تأویل می‌گشاید.

درباره اینکه زیدیان در سده‌های نخستین در برابر اجماع چه موضعی اتخاذ کرده بودند، گزارشهای تاریخی چندانی در دست نیست. می‌دانیم که زیدیه برخلاف امامیه، محکمه و برخی از معتزله، هر چند به خطا، به عنوان مخالفان حجیت اجماع مشهور نشده‌اند، ولی به گزارش ابن قبه، در سده ۳ق اقلیتی از زیدیه وجود داشته‌اند که همچون ابراهیم نظام و بیروان معتزلی او، اجتهاد را گمراهی می‌دانستند (ابن قبه، ۱۲۲) و بر این پایه می‌توان نتیجه گرفت که این گروه نص گرای زیدی، نسبت به اجماع نیز احتمالاً خوش بین نبوده‌اند.

به هر روی، آنچه از دیرباز در تفکرات زیدیه، در آثار خود آنان یا آثار دیگر مذاهب، به عنوان نظریه شاخص درباره اجماع به چشم می‌خورد،

حجت شمردن «اجماع اهل بیت» بدون نیاز به توافق دیگر عالمان بوده است. تمسک به اجماع اهل بیت به عنوان یک دلیل بر کاربرد فقهی، در کهن‌ترین نظامهای فقهی زیدیه در سده ۳ق، چون فقه قاسم بن ابراهیم رسی و فقه هادی الی الحق دیده می‌شود (نک: هادی الی الحق، ۲۴۶/۱، ۲۸۳، ۳۱۰، ۳۱۹، جم). از دیگر عالمان زیدی که بر حجیت اجماع اهل بیت صحه نهاده‌اند، ابوزید علوی (عیسی بن محمد عالم زیدی ری، د ۳۲۶ق) در کتاب الاشهاد (نک: ابن قبه، ۱۲۵) و مؤلف کتاب الزیدیه منسوب به صاحب بن عباد را می‌توان یاد کرد که فصلی از کتاب را به این موضوع اختصاص داده است (نک: ص ۲۴۷ به بعد). در این دوره، حجیت اجماع اهل بیت، حتی از سوی برخی متکلمان معتزلی نزدیک به زیدیه، چون ابو عبدالله بصری پذیرفته شده بود (نک: سیدمرتضی، الانتصار، ۶: طوسی، الخلاف، ۱/۱۲۵) و گاه به عنوان دلیل اقتناعی و جدلی از سوی عالمان امامی چون شیخ مفید و سیدمرتضی نیز مورد استناد قرار گرفته، ولی هرگز از سوی عالمان امامی حجت شمرده نمی‌شده است (نک: سیدمرتضی، الفصول، ۱/۱۳۲)، «الناصریات»، ۱۷۹). اینکه اصول‌نویسان اهل سنت به اصطلاح خود «رافضه» و گاه به تصریح، «امامیه» را مدافع حجیت اجماع اهل بیت شمرده‌اند، در منابع امامیه تأیید نمی‌گردد (نک: ابواسحاق، ۳۶۸؛ کلوذانی، ۲۷۷/۳؛ ارموی، ۷۰/۲). در دوره‌های بعد نیز در فقه زیدی، حجیت اجماع امت و اجماع اهل بیت پذیرش عام داشته، و گاه دیدگاههای ویژه‌ای در مورد محدود کردن اجماع امت به اجماع صحابه وجود داشته است (مثلاً نک: ابن مرتضی، ۱۸۳/۱ - ۱۸۵؛ سیاغی، ۱۱۲/۴).

مهم‌ترین ادله مورد تمسک زیدیان در استدلال برای حجیت اجماع اهل بیت از کتاب آیه تطهیر (احزاب/۳۳) و از سنت نبوی، حدیث تقلین و حدیث کسا بوده است (نک: ابن مرتضی، ۱۸۵/۱؛ نیز ابواسحاق، ۳۶۹ - ۳۷۰؛ کلوذانی، ۲۷۸/۳ - ۲۷۹؛ ارموی، همانجا).

گفتنی است که سخنی از قاضی نعمان مغربی، فقیه برجسته اسماعیلی در دعائم الاسلام (۱/۱) درباره اجماع، با دیدگاه زیدیان کاملاً قابل مقایسه است. او در دعائم که از اساسی‌ترین متون کهن در فقه اسماعیلیه به شمار می‌آید، ادله شرعی را منحصر در کتاب، سنت و اجماع دانسته، و در مقام سخن از اجماع، آن را به گونه «اجماع امت» و در عرض آن «اجماع ائمه» مطرح کرده است (... اجماع جاء عن الائمه والامة).

د. اجماع نزد اباضیه و دیگر گروههای محکمه: عنوان محکمه از سده نخست ق، گروههای گوناگون، از ازرقیان تندرو تا محکمان اعتدال گرای اباضی را در برمی‌گرفت و به همان نسبت نحوه نگرش فقیهان آنان در ادله فقهی نیز مختلف بود. در سده‌های ۲ و ۳، فرقه عمده از محکمه، یعنی اباضیه، صفریه و عجارده دارای نظامهای فقهی مدون یا نسبتاً مدون بودند و در میان آنان نظام فقهی غالب نزد اباضیان با نظریات اصحاب حدیث که اجماع و قیاس را در استنباط احکام فقهی به کار می‌بستند، قرابت بسیاری داشت.

عبدالرحمان، الجرح و التعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲/ق/۱۹۵۳م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹/ق/۱۹۵۹م؛ ابن ابی شیبہ، عبدالله، المصنف، بیبی، ۱۴۰۰/ق/۱۹۸۰م؛ ابن ادریس، محمد، السرائر، تهران، ۱۳۷۰/ق؛ ابن بابویه، محمد، «مشیخة الفقه»، همراہ ج ۴ فقیہ من لا یحضره الفقیہ، به کوشش حسن موسوی خراسانی، نجف، ۱۳۷۶/ق؛ همو، معانی الاخبار، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش؛ ابن برکه، عبدالله، التعارف، مسقط، ۱۹۸۳م؛ همو، الجامع، به کوشش عیسیٰ یحییٰ یاروتی، مسقط، ۱۳۹۱/ق/۱۹۷۱م؛ ابن تیمیہ، احمد، «نقد مراتب الاجماع»، همراہ مراتب الاجماع (نک: هده، ابن حزم)؛ ابن جعفر، محمد، الجامع، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۸۱م؛ ابن حاجب، عثمان، منتهی الوصول، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، المطالب العالیة، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، کویت، ۱۳۹۳/ق؛ ابن حزم، علی، الاحکام، بیروت، ۱۴۰۷/ق/۱۹۸۷م؛ همو، مراتب الاجماع، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابن درید، محمد، جمهرة اللغة، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵/ق؛ ابن رستم طبری، محمد، السیرت، نجف، کتابخانه حیدریه؛ ابن زهره، حمزه، «غنیة النزوع»، ضمن الجوامع الفقیہ، تهران، ۱۳۷۶/ق؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبری، به کوشش ادارہ زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م؛ ابن سلام اباضی، بدیع الاسلام و شرائع الدین، به کوشش وزیر شوارتن و سالم بن یعقوب، بیروت، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۶م؛ ابن شعیبہ، حسن، تحف العقول، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶/ق؛ ابن شهر آشوب، محمد، تشابه القرآن و مختلفه، تهران، ۱۳۶۹/ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، الانتقاء من فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابن قیہ، محمد، «نقض الشهادات»، قطعات مندرج در کمال الدین ابن بابویه، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰/ق؛ ابن قتیبہ، عبدالله، تاویل مختلف الحدیث، بیروت، دارالجلیل؛ ابن ماجہ، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن مرفعی، احمد، البحر الزخار، بیروت، ۱۳۹۴/ق/۱۹۷۵م؛ ابن منظور، لسان، ابن ندیم، الفهرست؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، التبصرة فی اصول الفقه، به کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م؛ ابوالحسن بصری، محمد، المعتمد فی اصول الفقه، به کوشش محمد خمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۲/ق/۱۹۶۳م؛ ابوداؤد سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محی الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویة، همو، مسائل احمد، قاهره، ۱۳۵۳/ق/۱۹۳۴م؛ ابوعبید، قاسم، الاموال، به کوشش عبدالامیر علی مہنا، بیروت، ۱۹۸۸م؛ همو، التامخ و المنسوخ، به کوشش برتن، کسریج، ۱۹۸۷م؛ ابویوسف، یعقوب، الخراج، بیروت، ۱۳۹۹/ق/۱۹۷۹م؛ همو، الرد علی سیر الاوزاعی، به کوشش ابوالوفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۷/ق؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳/ق؛ الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعۃ المدرسین؛ ارموی، محمود، التحصیل من المحصول، به کوشش عبدالحمید علی ابوزینہ، بیروت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸م؛ ازهری، محمد، تہذیب اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد ہارون، قاهره، ۱۳۸۲/ق/۱۹۶۴م؛ استریادی، محمدامین، الفوائد المدنیة، ج سنگی، ۱۳۲۱/ق؛ انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، به کوشش عبدالله نورانی، قم، ۱۴۰۷/ق؛ الايضاح، منسوب به فضل بن شاذان، بیروت، ۱۴۰۲/ق/۱۹۸۲م؛ بخاری، محمد، صحیح، بیروت، ۱۹۷۸م؛ برقی، احمد، المحاسن، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، قم، ۱۳۷۱/ق؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷/ق/۱۹۴۸م؛ بیہقی، احمد، السنن الکبری، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵/ق؛ پاکتچی، احمد، «تحلیلی بر داده‌های آثار شیخ مفید درباره خوارج»، مجمرعہ مقالات کنگرہ جهانی شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳، ش ۶۷؛ پردوی، علی، اصول الفقه، در هاشم کشف الاسرار (نک: علاء الدین بخاری)؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷/ق/۱۹۳۸م؛ بن یعد؛ تلمسانی، محمد، مفتاح الوصول، به کوشش عبدالوہاب عبداللطیف، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م؛ جرجانی، علی، التصریفات، قاهره، ۱۳۵۷/ق؛ جوهری، اسماعیل، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۱۳۷۶/ق/۱۹۵۶م؛ حاکم تیاروری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴/ق؛ حر عاملی، محمد، وسائل الشیعة، بیروت، ۱۳۹۱/ق؛ خضری، محمد، اصول الفقه، بیروت، ۱۴۰۱/ق/۱۹۸۱م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹/ق؛ خلاف، عبدالوہاب، علم اصول الفقه، استانبول، ۱۹۸۲م؛ خوارزمی، محمد،

یکی از کهن ترین گزارشها درباره موضوع گیری محکمه نسبت به «اجماع»، گزارشی از قاضی ابویوسف درباره خراج است؛ وی «خوارج» را از آن رو که «حکم مورد اجتماع اصحاب پیامبر» را نادیده می گیرند و بر اراضی عربی، همچون اراضی عجمی خراج نهاده اند، تخطئه کرده است (نک: الخراج، ۵۹)، با در نظر گرفتن آنچه ابویوسف از «اراضی عربی» منظور داشت (نک: همان، ۵۸) و اینکه ظاهراً ابویوسف به سیرة عملی گروهی خاص از محکمه در اخذ خراج از اراضی عربی نظر داشته است، خوارج خارق اجماع مورد نظر او ممکن است نجدات حاکم بر یامه (۶۵-۷۳)، یا به احتمال ضعیف تر اباضیان حاکم در حضرموت و یمن (۱۲۸-۱۳۰)، یا اباضیان حاکم بر عمان (۱۳۲-۱۳۴) بوده باشند.

درباره ای از منابع اصولی اهل سنت و امامیه، در کنار نام ابراهیم نظام، ذکر گروهی از محکمه و حتی گاه به طور عام و تسامح آمیز همگی محکمه، به عنوان منکرین حجیت اجماع آمده است (مثلاً نک: سید مرتضی، الذریعة، ۱۲۸/۲؛ آمدی، ۱۷۰/۱). مجمل بودن این گزارشها و کمبود اطلاعات درباره فرق مختلف محکمه در سده های نخستین، امکان ارائه یک تحلیل قطعی را در این مورد نمی دهد، ولی در مقایسه با آنچه شیخ مفید در الجمل (ص ۲۸) مبتنی بر تمسک محکمه به ظاهر قرآن و انکار «ما خرج عنه القرآن» (که اجماع را نیز شامل می گردد) آورده است، شاید بتوان گفت محکمان منکر اجماع در نوشته های اصولیان همان خارجیان تندرو هستند که بر ظاهر قرآن اصرار می ورزیده، و نسبت به دیگر ادله فقهی بی اعتنا بوده اند؛ حتی اگر در میان محکمان سده های ۳ و ۴ چنین گرایشی وجود داشته باشد، اینان جز اقلیتی در برابر محکمان سنت گرا یا اعتزال گرا نبوده اند (نک: پاکتچی، ۱۴۰، جم). تمسک به اجماع امت به طور صریح یا به تلویح در آثار گوناگون اباضیه در مشرق و مغرب از سده های ۳ و ۴ دیده می شود (برای نمونه نک: محمد بن اقلح، ۲۱۳؛ ابن سلام، ۷۹؛ ابن برکه، التعارف، ۱۶، ۳۲، جم)، اما با توجه به دیدگاه محکمان در برائت از پیروان مذاهب دیگر، به نظر چنین می رسد که به دلیل متفاوت، محکمه نیز همچون امامیه با احراز اجماع اهل مذهب خود، نیازی به احراز توافق دیگر مذاهب احساس نمی کرده اند و تمسک به اجماع امت نزد آنان بیشتر جنبه جدلی و احتجاجی داشته است (برای شاهدهی در این باره نک: قدامه، ۴۶۲).

در الجامع ابن جعفر که از کهن ترین مجموعه های بدون فقه اباضی به شمار می آید، نمونه های بسیار اندکی از کاربرد اجماع دیده می شود که به درستی نمی توان مشخص کرد که اجماع مورد استناد چه نوع اجماعی بوده است (نک: ۳۸۸/۱؛ برای تحلیل، نک: ه، ۲۴۰/۳)، اما در منابع متأخرتر به صراحت دیده می شود که اجماع کارآمد در فقه اباضی، همانا اجماع اباضیان است (مثلاً نک: ابن برکه، الجامع، ۱۲۲/۱-۱۲۳، جم؛ ورجلانی، ۱۸۸/۱).

مآخذ: آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، قم، ۱۴۰۹/ق؛ آمدی، علی، الاحکام، به کوشش ابراهیم عجزو، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ ابن ابی حاتم،