

صلى الله عليه وسلم



معاونت پژوهش و فناوری

به نام خدا

منشور اخلاق پژوهش

با یاری از خداوند سبحان و اعتقاد به این که عالم محضر خداست و همواره ناظر بر اعمال انسان و به منظور پاس داشت مقام بلند دانش و پژوهش و نظر به اهمیت جایگاه دانشگاه در اعتلای فرهنگ و تمدن بشری، ما دانشجویان و اعضای هیات علمی واحدهای دانشگاه آزاد اسلامی متعهد می‌گردیم اصول زیر را در انجام فعالیت های پژوهشی مد نظر قرار داده و از آن تخطی نکنیم:

- 1- اصل حقیقت جویی: تلاش در راستای پی جویی حقیقت و وفاداری به آن و دوری از هر گونه پنهان سازی حقیقت.
- 2- اصل رعایت حقوق: التزام به رعایت کامل حقوق پژوهشگران و پژوهیدگان (انسان، حیوان و نبات) و سایر صاحبان حق.
- 3- اصل مالکیت مادی و معنوی: تعهد به رعایت کامل حقوق مادی و معنوی دانشگاه و کلیه همکاران پژوهش.
- 4- اصل منافع ملی: تعهد به رعایت مصالح ملی و در نظر داشتن پیشبرد و توسعه کشور در کلیه مراحل پژوهش.
- 5- اصل رعایت انصاف و امانت: تعهد به اجتناب از هر گونه جانب داری غیر علمی و حفاظت از اموال، تجهیزات و منابع در اختیار.

6- اصل رازداری: تعهد به صیانت از اسرار و اطلاعات محرمانه افراد، سازمان ها و کشور و کلیه افراد و نهادهای مرتبط با تحقیق.

7- اصل احترام: تعهد به رعایت حریم ها و حرمت ها در انجام تحقیقات و رعایت جانب نقد و خودداری از هر گونه حرمت شکنی.

8- اصل ترویج: تعهد به رواج دانش و اشاعه نتایج تحقیقات و انتقال آن به همکاران علمی و دانشجویان به غیر از مواردی که منع قانونی دارد.

9- اصل برائت: التزام به برائت جویی از هر گونه رفتار غیر حرفه ای و اعلام موضع نسبت به کسانی که حوزه علم و پژوهش را به مثابه های غیر علمی می آلاینند.



دانشگاه آزاد
اسلامی

واحد علوم و
تربیتی

تعهد نامه اصالت رساله یا پایان نامه
اینجانب حیدر راضی محیسن البهادلی دانش آموخته مقطع
کارشناسی ارشد ناپیوسته به شماره دانشجویی 106983007746 در
رشته علوم قرآن و حدیث گرایش علوم قرآن و حدیث که در
تاریخ 1402/05/24 از پایان نامه خود تحت عنوان: رویکرد
اجتهادی در فقه حدیث بین شیعه و سنی با کسب نمره 17/5 و
درجه خوب دفاع نموده ام بدینوسیله متعهد می شوم:

1. این پایان نامه حاصل تحقیق و پژوهش انجام شده توسط
اینجانب بوده و در مواردی که از دستاوردهای علمی و
پژوهشی دیگران (اعم از پایان نامه، کتاب، مقاله
و...) استفاده نموده ام، مطابق ضوابط و رویه های

- موجود ، نام منبع مورد استفاده و سایر مشخصات آن را در فهرست ذکر و درج کرده ام.
2. این پایان نامه قبلاً برای دریافت هیچ مدرک تحصیلی (هم سطح ، پایین تر یا بالاتر) در سایر دانشگاهها و موسسات آموزش عالی ارائه نشده است.
3. چنانچه بعد از فراغت از تحصیل ، قصد استفاده و هر گونه بهره برداری اعم از چاپ کتاب، ثبت اختراع و از این پایان نامه داشته باشم ، از حوزه معاونت پژوهشی واحد مجوزهای مربوطه را اخذ نمایم.
4. چنانچه در هر مقطع زمانی خلاف موارد فوق ثابت شود ، عواقب ناشی از آن را بپذیرم و واحد دانشگاهی مجاز است با اینجانب مطابق ضوابط و مقررات رفتار نموده و در صورت ابطال مدرک تحصیلی ام هیچگونه ادعایی نخواهم داشت.

نام و نام خانوادگی : حیدر
 راضی محیسن البهادلی
 تاریخ و امضا :



دانشگاه آزاد اسلامی
 واحد علوم و تحقیقات
 دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، گر
 قرآن و حدیث
 پایان نامه برای دریافت درجه کارشناسی ارشد در
 رشته علوم قرآن و حدیث (M.A.)
 گرایش: علوم قرآن و حدیث

عنوان:
 رویکرد اجتهادی در فقه حدیث بین شیعه و سنی

استاد راهنما:
 دکتر حسام الدین حسینی

نگارش:
حیدر راضی محیسن البهادلی

تابستان 1402

سپاسگزاری:

بدین وسیله از زحمات و تلاش بی دریغ استاد محترم و خانواده عزیزم صمیمانه سپاسگزاری می نمایم و همچنین از سایر همکاران و دوستانیکه هر کدام به نحوی در تهیه این مجموعه با این جانب همکاری داشته اند تشکر نموده و موفقیت همه آنها را از خداوند متعال خواهانم.

تقدیم به

خداوند بزرگ که ما را خلق کرد
سپاس بی کران پروردگار یکتا را که هستی مان
بخشید و به طریق علم و دانش رهنمونمان شد و به
همنشینی رهروان علم و دانش مفتخرمان نمود و
خوشه چینی از علم و معرفت را روزیمان ساخت.

1.....چکیده

فصل اول: کلیات پژوهش

3.....1-1 بیان مساله

8.....2-1 اهمیت و ضرورت پژوهش

13.....3-1 اهداف مشخص تحقیق

13.....1-3-1 هدف اصلی

13.....2-3-1 اهداف فرعی

13.....4-1 سؤالات تحقیق

13.....1-4-1 سوال اصلی

13.....2-4-1 سوال های فرعی

14.....5-1 فرضیه های تحقیق

فصل دوم: مبانی نظری و پیشینه تحقیق

16.....1-2 تعریف لغوی اجتهاد

16.....2-2 تعریف اصطلاحی اجتهاد

17.....3-2 مفهوم اجتهاد

18.....4-2 پیشینه تاریخی اجتهاد

19.....5-2 جریان اجتهاد، رویکردها و نشانه ها

21.....6-2 هدف جریان اجتهاد

22.....7-2 آغازها و تحول و یا گسترده سازی هدف

25.....8-2 نتایج آب رفتگی هدف

29.....9-2 رویکردهای آینده جریان اجتهاد

30.....10-2 منابع اجتهاد در فقه شیعه

31.....11-2 عدم وجود مسائل غیر منصوص

32.....12-2 منابع اجتهاد در فقه اهل سنت

36.....13-2 نقد و بررسی

14-2	ضرورت اجتهاد	38
15-2	شرایط اجتهاد	40
16-2	کیفیت دانستن این علوم بر اساس تقسیم بندی شهید ثانی	40
1-16-2	مقدمات ششگانه	40
17-2	تأثیر زمان و مکان در احکام صادره از معصومین...	52
1-17-2	خضاب محاسن	53
2-17-2	زکات بر اسب	55
3-17-2	خرید و فروش خون	57
4-17-2	فروش سلاح به دشمنان اسلام	58
5-17-2	شترنج	59
18-2	نمونه ای از مسائل مورد نیاز جامعه	62
19-2	تحول اجتهاد	63
20-2	تفاوت میان ایندو طرز فکر	68
21-2	اجتهاد مطلق و اجتهاد متجزی	69
22-2	آیا رجوع غیر مجتهد به مجتهد متجزی جایز است؟	75
	فصل سوم: روش شناسی تحقیق	
1-3	مفهوم تقلید	78
2-3	گستره تقلید	78
3-3	دیدگاه اخباری‌ها درباره اجتهاد	79
4-3	دیدگاه اخباریان افراطی	87
5-3	دیدگاه اخباریان معتدل	93
6-3	دیدگاه اخباریان درباره تقلید	94
7-3	دیدگاه اصولی‌ها درباره اجتهاد و تقلید	97
8-3	نتایج اجتماعی اجتهاد و تقلید	101
9-3	مناصب و گستره اختیارات مجتهد	104
	فصل چهارم: یافته های تحقیق	

111.....	1-4 اجتهاد بین شیعه و سنی.....
116.....	2-4 انواع اجتهاد.....
116.....	1-2-4 انواع اجتهاد از دیدگاه اهل سنت.....
119.....	2-2-4 انواع اجتهاد از دیدگاه شیعه.....
122.....	3-4 تخطئه و تصویب.....
126.....	4-4 تبدیل اجتهاد سابق.....
130.....	5-4 بررسی حجیت (اجماع، قیاس، استحسان و استصلاح و مصالح مرسله) در منابع اجتهاد و استنباط اهل سنت و شیعه.....
131.....	1-5-4 اجماع.....
136.....	2-5-4 طریقه حس.....
137.....	3-5-4 طریقه لطف.....
138.....	4-5-4 طریقه حدس.....
139.....	5-5-4 نقش اجماع در استنباط احکام.....
140.....	6-4 قیاس.....
142.....	1-6-4 عناصر قیاس.....
144.....	2-6-4 قیاس منصوص العله قیاسی (که در آن بر علت حکم تصریح شده است).....
145.....	3-6-4 قیاس اولویت.....
148.....	4-6-4 قیاس مستنبط العله.....
151.....	7-4 استحسان.....
156.....	1-7-4 استصلاح یا مصالح مرسله.....
161.....	8-4 انواع تقلید.....
161.....	1-8-4 تقلید جاهل از جاهل.....
162.....	2-8-4 تقلید عالم از جاهل.....
163.....	3-8-4 تقلید عالم از عالم.....
163.....	4-8-4 تقلید جاهل از عالم.....
165.....	9-4 جواز و حجیت تقلید.....

165.....	1-9-3 حجت تقلید
173.....	2-9-4 تقلید در دیدگاه اخباریان
176.....	10-4 تقلید در اصول دین
	فصل پنجم: بحث و نتیجه گیری
183.....	1-5 نتیجه گیری
187.....	منابع
193.....	چکیده انگلیسی

چکیده

علم کلام، اصول فقه و صرف و نحو و زبان عربی و شرایط ادله و علم منطق و اصول اربعه که عبارتند از قرآن سنت و اجماع و دلیل عقل را بدانند باید دارای درک جهان بینی شریعت هم باشد فقه اجتهادی جهانشمول است باید آراء و نظرات او هم بخصوص در نظام اسلامی جهان شمول و برای همه ملتها از هر قوم و نژاد که، باشد مفید و ثمربخش باشد. اجتهاد در فقه امامیه وسیله ای که در خدمت فقه برای استخراج احکام حوادث واقعه برای رویدادهای نوین زندگی در بستر زمان از عناصر خاصه استنباط قرار داده شده است و هدف و اصل مستقلى در مقابل کتاب و سنت و اجماع و عقل نیست. اجتهاد در فقه اهل سنت هدف و اصل مستقلى است که در کنار کتاب و سنت قرار دارد و در مواردی که نص خاص نباشد حتی بر خلاف نص موجود بر اساس اجتهاد از راه رأی و تفکر برای پدیدها احکام تشریح میشود.

کلیدواژه ها: رویکرد اجتهادی، فقه حدیث، شیعه، سنی

فصل اول کلیات پژوهش

1-1 بیان مساله

تردیدی نیست که بزرگ ترین رسالت مرجعیت دینی در عصر غیبت ولی عصر علیه السلام استخراج احکام شرعی از ادله و منابع دینی و قرار دادن آن در اختیار مسلمانان می باشد محققین علم اصول و فقه برای اجتهاد علومی را برشمرده اند که اجتهاد بر آن بنا شده است. در این میان ظرایفی وجود دارد که کمتر مورد دقت و بررسی قرار گرفته و پرداختن به آنها می تواند افق جدیدی را به روی پژوهندگان فقه و اصول باز کند. در این نوشتار اغلب از زاویه جدیدی به مباحث پرداخته شده و بحث های روشی مطرح گردیده است؛ بدین معنا که چگونگی به کارگیری این علوم در استنباط، و راه حل مشکلاتی که در این علوم وجود دارد، فرا گرفته می شود. (طباطبایی، 1341: 17).

از جمله علوم مقدماتی دیگر برای اجتهاد علوم حدیث و فلسفه فقه می باشد. معمولاً افرادی که به این بحث پرداخته اند، علوم حدیث را اصطلاحاتی دانسته اند که آشنایی با آن، از باب آشنایی با اصطلاحات قوم، برای طالب اجتهاد لازم است؛ اما علوم حدیث نقش مهمی در استنباط دارند و جزو علوم پایه برای اجتهاد به شمار می روند. در این قسمت تأثیر استفاده روشمند از این علوم در اجتهاد، و همچنین اهمیت جهت دادن تحقیقات این علوم برای استفاده در استنباط و اجتهاد تبیین می شود و به نکات مهم علوم حدیث که

اهمیت شگرفی در استنباط فقیه خواهند داشت، پرداخته می‌شود. (وحید بهبهانی، 1416: 19)

بدون تردید، شریعت اسلامی نسبت به سایر شریعت‌های آسمانی افزون بر جاودانگی، شمولیت و عمومیت، سازگاری و انطباق‌پذیری با متغیرات زندگی را نیز در خود جا داده و برای تحقق یافتن اهداف والای خویش و برآورده شدن مصالح بندگان، استفاده از عقل در استنباط، استخراج و کشف احکام مسائل نوظهور در چارچوب مشخص را کاری پسندیده معرفی و به آن دستور داده است، که از آن به اجتهاد یاد می‌شود و پیوسته در مسیر زندگی پرچالش مسلمانها، کارآمد بوده است.

اجتهاد به معنای نهایت به کارگیری توان برای استنباط احکام شرعی از ادله تفصیلی می‌باشد و اجتهاد یکی از ضرورت‌های علمی جامعه اسلامی است زیرا هر روز با پدیدهای نوینی روبرو می‌شویم که حکم جدیدی را طلب می‌نماید.

گاه تصور میشود که مسئله اجتهاد و استنباط احکام اسلامی از دیدگاه علمای شیعه و اهل سنت فرق چندانی ندارد، با اینکه بعد از دقت در منابع اجتهاد به دست می‌آید که در اینجا دو دیدگاه متفاوت وجود دارد که بررسی مسائل فقهی در کتب فریقین باید با توجه به این دو دیدگاه انجام شود. بهتر است قبلاً تعریف «اجتهاد» را از نظر فقه شیعه مورد توجه قرار دهیم تا منابع اجتهاد براساس این تعریف روشن شود. گرچه برای اجتهاد در کتب اصول تعاریف مختلفی ذکر کرده اند ولی در حقیقت همه ناظر به یک مطلب است

هرچند عبارات متفاوت می باشد، ولی بعضی جامع تر و بعضی غیر جامع است

بر طبق عقیده فقهای شیعه چیزی به نام «ما لانص فیه» در واقع وجود ندارد؛ یعنی آنها معتقدند در تشریح اسلامی برای همه امور مورد نیاز انسان ها در تمام شئون زندگی، حکم الهی تشریح شده و نصی بر آن صادر شده است، خواه به صورت کلی یا به صورت جزئی و این نص نزد پیامبر(صلی الله علیه واله) و بعد از او پیش امامان معصوم(علیهم السلام) وجود دارد. بنابراین تمام تلاش و کوشش مجتهد در این است که آن نص شرعی را پیدا کند، خواه به صورت یک حکم خاص باشد یا در ضمن یک عموم، و هرگاه نتواند به آن نص دسترسی پیدا کند، برای انجام وظیفه ظاهری خود حجت یا حکم ظاهری را از اصولی که برای این گونه موارد مقرر شده است مشخص می کند.

در فقه شیعه هیچ جایی برای قانون گذاری مجتهد وجود ندارد تا بخواهد با استفاده از منابع دیگری غیر از آنچه گفته شد از طریق ظن و گمان خویش قانونی تشریح کند؛ و اتفاقاً مشکلی هم از نظر مسائل مستحدثه پیدا نشده و نخواهد شد، زیرا احکام این موضوعات یا در «عناوین اولیه» فقه مطرح است و یا در «عناوین ثانویه» که آن هم از کتاب و سنت گرفته شده است، به این ترتیب همه داخل در منصوص است. فقهای ما که «اجتهاد» را به این معنی نپذیرفته اند همه مسائل مورد نیاز بشر را از کتاب و سنت و دلیل قطعی عقل بدون نیاز به مبانی ظنی دیگر استنباط می کنند؛ اگر چیزی در عناوین اولیه باشد به عنوان اولی و اگر نباشد از عناوین ثانویه که آن نیز منصوص است کمک

می گیرند و سرانجام به سراغ اصول عملیه می روند و هیچ کمبود و محدودیتی در بحث های فقهی آنها نیست. (سبحانی، 1388: 265).

اهل سنت به جهت کوتاهی از منابع الهی (ائمه اطهار) به علمی به نام علم اصول فقه روی آوردند تا مسایل دینی و دنیوی خود را در پرتو آن حل کنند. (استرآبادی، بی تا: 21)

اخباریان یگانه منبع احکام و تعالیم دینی را کتاب و سنت که در جامه روایات آمده می دانند. آنان بر این اعتقادند که تمامی احکام و مسایل مورد نیاز آدمی تا روز قیامت در آنها نهفته است، از این رو، نیازی به وسیله دیگری در کشف احکام نیست. اخباری ها بر این اساس هر وسیله دیگری (عقل، اجماع، روش اجتهادی...) را رقیب در برابر کتاب و سنت می پندارند و هر کسی را که در تلاش برای دست یابی به این منابع و روش اجتهادی برای کشف و فهم احکام باشند، متهم به شراکت و دخالت در دین خدا می کنند. تقلید در اصطلاح مجتهدان بر این است که معنی آن عمل کردن به قول غیر است، بدون حجت و دلیل... زیرا که در وسع مقلد نیست چیزی را که مجتهد می فهمد درک کند. (امینی، 1399: 196).

هر چند طرفداران مکتب اصولی قدمت اجتهاد را به دوران حضور معصوم علیه السلام بر می گردانند و در این باره شواهدی را نیز ذکر می کنند، اما در واقع زمینه تاریخی آن را می توان به آغاز دوران غیبت امام دوازدهم شیعیان بر گرداند؛ زمانی که شیعه در جهت دستیابی به احکام و تعالیم دینی به دو عرصه نقل و عقل روی آورد. گروهی از علمای شیعه به رهبری ابن

بابویه، که اصحاب حدیث نام گرفتند، عمل به اخبار را توصیه می‌کردند و در برابر، ابن جنید و ابن عقیل و پس از آنها شیخ مفید راه تعقل و تفکر را رهبری می‌کردند. توجه به عقل و استنباط احکام از درون کتاب و سنت که اجتهاد نام گرفت و در قالب علم اصول تجلی یافت، مشرب و مرام اصحاب مکتب اصولی گشت. (شریف مرتضی، 1366: 79).

علوم حدیث نقش مهمی در استنباط دارند و جزو علوم پایه برای اجتهاد به شمار می‌روند. این علم به بررسی روایات شیعه و اهل سنت از صدر اسلام تا کنون می‌پردازد و مباحث آن شامل: مراحل جمع حدیث در تاریخ، موقعیت احادیث، چگونگی تنقیح آنها در ادوار مختلف، جوامع روایی فریقین، صاحبان آنها، روش آنها در جمع اخبار، ابواب مختلف مجامع روایی و جایگاه کار آنها در عالم حدیث، می‌شود. برخی بر این عقیده اند که آشنایی با این مباحث، در ضمن کار فقهی حاصل می‌شود و نیازی به پرداختن جداگانه به این مباحث نیست؛ اما به نظر می‌رسد آنچه به مجتهد کمک می‌کند، بررسی این مباحث به صورت روشمند و ایجاد ارتباط بین این علم و ساحت استنباط است، به گونه‌ای که مؤثر در اجتهاد باشد. از این رو مطمئناً این علم جزو علوم پایه برای اجتهاد و استنباط خواهد بود؛ چراکه در فهم علل اختلاف مجامع روایی در روایات یک مسئله، توانایی ترجیح علمی احادیث مجامع روایی هنگام تعارض، تشخیص میزان اعتبار کتب روایی، و مباحثی از این قبیل، کمک‌کار مجتهد خواهد بود. (فیض کاشانی، 1389: 147).

محقق در این رساله به معنای ضرورت و شرایط و ادله و قلمرو اجتهاد از دیدگاه فقه حدیث بین شیعه و سنی خواهد پرداخت.

1-2 اهمیت و ضرورت پژوهش

در این تحقیق سعی شده اجتهاد، از آن جهت که یک منصب است و در واقع در کنار قضاوت و حکومت یکی از شؤون سه گانه معصوم است، مورد بررسی قرار بگیرد. به این ترتیب تفاوت مهم بین فقه اهل شیعه و فقه اهل سنت، گذشته از منابع استنباط، لزوماً تفاوت در شیوة استدلال و اصول فقه نیست. بلکه مسأله اصلی، انتسابی است که شیعه به صاحبان اصلی منصب افتاء دارند و مشروعیت تصدی این منصب فقط و فقط به واسطه این انتساب است و نه صرف رسیدن به موقعیتی علمی. مسأله مهم مورد بحث در این تحقیق، آن است که چگونه میتوان چنین انتسابی را ثابت کرد. راههای احتمالی برای اثبات این مسأله، آیات و روایات قطعی الصدور و از طرفی برهان عقلی میتوانند باشند. در صورتی که چنین جوازی از هیچکدام از این طرق به دست نیاید، تنها ممکن است از راه ناچاری و اضطرار، آن هم فقط در دوران غیبت، به اجتهاد تن دهیم. ضرورت علمی این بحث به چند چیز بر می گردد:

- 1- بررسی ابعاد کامل موضوع به صورت مقارنه ای که تاکید بر نکات مشترک اسلامی در این باره
- 2- ارتقاء سطح تحقیق در این موضوع به حد استدلالی و تحلیلی که در پژوهش های انجام گرفته در این باره صورت نگرفته یا ضعیف انجام شده است.

- نیکومنش (1400) در پژوهشی به بررسی نقش ادبیات در اجتهاد پرداخت. اجتهاد صرفاً علم یا حرفه نیست،

بلکه یک هنر است. اجتهاد ملکه ای است که دارنده آن را قادر می سازد تا بتواند احکام شرعی را از منابع آن استنباط نماید. هیچ کس نمی تواند صرفاً با آموزش یا تمرین و ممارست به صفت اجتهاد متصف شود؛ علاوه بر این دو، مجتهد باید ذوق و استعداد اجتهاد را نیز در وجود خود داشته باشد. از این روی مقدمه کسب ملکه اجتهاد، فراگیری علوم فراوانی است که مجتهد مستعد را در این مسیر یاری می نماید. از جایی که مهم-ترین منبع استنادی یک مجتهد در استنباط احکام شرعی، کتاب قرآن و احادیث معصومین(ع) است و درک مفاهیم آن ها رابطه مستقیم با ادبیات دارد، می توان ادبیات را یکی از مهم-ترین و ضروری ترین مقدمات اجتهاد قلمداد نمود؛ به شکلی که به جرات می توان ادعا کرد مجتهد بدون آموختن اصول و قواعد ادبیات هرگز قادر به اجتهاد نخواهد بود. چگونه می توان نقش پررنگ ادبیات را در اجتهاد نادیده گرفت؛ حال آن که صنایع گوناگون ادبی همچون ایجاز، کنایه و تشبیه، تلمیح، استعاره، تمثیل و... در جزء جزء قرآن مجید و روایت به وفور دیده می شود. این مقاله در صدد تبیین نقش قواعد ادبی در امر اجتهاد است و می خواهد میزان این تاثیرگذاری را بررسی نماید. داده ها بیانگر این حقیقت است که بدون آموختن ادبیات، هنر اجتهاد دست نیافتنی است.

- امینی(1400) در پژوهشی به بررسی جواز تفسیر از طبری تا ابن کثیر؛ سیر تطور ادله جواز اجتهاد در تفسیر پرداخت. یکی از مبانی مهم تفسیر نزد مفسران، مسئله جواز تفسیر است؛ اینکه آیا به طور کلی تفسیر کردن قرآن با چیزی فراتر از روایات منقول از

معصومان یا دست کم اجتهاد عقلی در تفسیر قرآن برای غیرمعصومان جایز است یا خیر؛ از دیرباز تا کنون ادله بسیاری برای جواز اجتهاد در تفسیر از سوی اندیشمندان و مفسران مسلمان ارائه شده است. تحلیل این ادله بیانگر وجود تفاوت هایی در شیوه استدلال هر یک از مفسران برای اثبات مدعای جواز تفسیر است؛ به گونه ای که استدلال ها، بین استدلال برای جواز تفسیر و استدلال برای وجوب تفسیر در نوسان است و به نظر می رسد فرایندی تطوری بر این موضوع حاکم بوده است. این مقاله سیر تطور ادله اقامه شده برای اثبات جواز تفسیر را از رهگذر تحلیل متنی و استنباطی ادله به کار گرفته شده برای اثبات جواز تفسیر، بررسی کرده است. یافته های پژوهش نشان می دهد نخستین رویارویی مفسران با جریان تفسیرگریزی در قرن سوم و توسط طبری انجام شد. اما این ابن کثیر بود که با طرح بحث وجوب تفسیر قرآن تیر خلاص را بر پیکر نیمه جان جریان تفسیرگریزی نواخت.

- حضرتی و همکاران (1399) در پژوهشی به بررسی جایگاه اجتهاد و گستره تقلیددر فقه امامیه پرداختند. این پژوهش ضمن بررسی بحث فقه در پی آن است به جایگاه اجتهاد و تقلید از دیدگاه فقه امامیه پرداخته و حوزه رفتار فردی و اجتماعی در زمینه عمل سیاسی را تبیین نماید. هدف از انتخاب این موضوع این بود که؛ دامنه شمول رابطه اجتهاد و تقلید تا کجا است. نگارنده بر این فرضیه تاکید کرده، که اجتهاد و تقلید همه شئون زندگی مسلمان از جمله فردی، اجتماعی و سیاسی را در بر گرفته، و در حوزه حکومتداری نیز بر دو شیوه ولایت فردی فقیه و

حکومت شورایی فقها اشاره کرده که این نظریات موافقان و مخالفانی دارد و هردو طیف ادعای خود را بر دلایل عقلی، عقلایی و نقلی محکم کرده اند. در نتیجه به این پاسخ دست یافته است که اجتهاد و تقلید در دنیای امروز بحثی ضروری بوده و برای دست یابی به زیست مومنانه در سطوح مختلف زندگی به عنوان ابزار لازم به شمار می آید. اجتهاد و تقلید در عین حال با حرکت به سوی تخصصی شدن و تقسیم کار در حوزه فقه و فقهات، زمینه های لازم برای پاسخ گویی به مسایل مردم در جنبه های مختلف را ایجاد می نماید به عبارت دیگر باید با نگاهی تخصصی تر به مسائل روز جامعه به حل مسایل مبتلا به مردم در زمینه تعامل دنیای جدید و دین پردازد.

- مستجاب و همکاران (1397) در پژوهشی به بررسی و تحلیل طبقات اجتهاد از منظر اهل سنت پرداختند. اجتهاد عبارت است از به کار بردن تمام سعی و کوشش در جستجوی ظن به چیزی از احکام شرعی به طوری که جوینده احساس کند از نیل به زاید بر آن عاجز است. اهل سنت مراتب اجتهاد را به چهار یا پنج یا هفت طبقه تقسیم کرده اند: 1. اجتهاد مطلق یا مستقل 2. اجتهاد منتسب یا اجتهاد در مذهب 3. اجتهاد مقید یا اجتهاد در مسایلی که نص در مورد آنها نرسیده 4. اجتهاد در ترجیح و 5. اجتهاد در فتوا. این پژوهش به تحلیل و بررسی طبقات اجتهاد در نگاه اهل سنت می پردازد.

- مستجاب و همکاران (1397) در پژوهشی به بررسی تاملی بر تطور اجتهاد فقه امامیه در عصر غیبت

پرداختند. بر طبق شواهد اجتهاد شیعه در دوران حضور ایمه (ع) برقرار بوده امامان شیعه یاران اصحاب دانشمند خود را به فتوا دادن تشویق میکردند. این در حالی است که تا قرن هفتم عده ای از علمای بزرگ شیعه با اجتهاد مخالفت معارضه داشتند در این قرن به یکباره رد انکار اجتهاد جای خود را به پذیرش اقبال آن میدهد. در این تطور فراز نشیب فقه امامیه نیز قابل توجه است. این پژوهش به بررسی احوال اجتهاد فقه امامیه در عصر غیبت میپردازد.

- سلارزایی و اکبری (1396) در پژوهشی به تحلیل نوع نگاه اقبال لاهوری به چهار منبع فقه و اجتهاد در مذاهب اسلامی پرداختند. در مقاله پیش رود دغدغه اقبال لاهوری که می پرسد آیا فقه اسلامی قابل تحول و تطور است پاسخ داد و این جمله ایشان را نقض کرده اید که می گوید من می دانم چون دمای اسلام مدعی خاتمیت مذاهب فقه اسلامی است و ولی هرگز نمی تواند منکر امکان نظری یک اجتهاد کامل باشند اقبال برای تقویت و فعال سازی منبع سوم فقه که اجماع است پیشنهاد یک مجمع قانون گذاری توسط عالمان ... های مختلف را می دهد و ظرفیتی بیش از آنچه عالمان سقط برای ایکوما قایلند بر آن باور دارد و من به چهارم (بعد از قرآن، سنت و اجماع) را قیاس نام می برد. حالا که دلیل عقل که خود وی اهمیت خاصی برای آن قایل است را در شمار ادله اربعه قرار نمی دهد. در صورتی که در فقه شیعه اثنی بشری به عنوان یک مذهب جهانی اسلامی، دلیل عقلی به جای قیاس، منبع چهارم قرار می گیرد، شایسته بود که ایشان به عقل هم حداقل در نگاه اولیه به عنوان یکی از منابع فقهی

مذهب شیعه اشاره می کرد. به نظر می رسد منظور ایشان از قیاس معنای منطقی آن ملحوظ باشد در این صورت عقل و قیاس (استدلال فقهی و منطقی) دو اسم برای یک مسمأ خواهد بود. مدعای این مقاله این است که: دیدگاه ایشان به عنوان یک شاعر حکیم و حقوق شناس اسلامی در مقوله ثقه مصادر آن در کتاب های احیای فکر دینی در اسلام قابل مناقشه است. دست یافته پژوهش اینست که: استحسانات عصری- عرفی که اقبال لاهوری خارج از منابع چهارگانه معروف فقه به آن اهمیت برجسته ای می دهد، اصالت فقه را به عنوان یک منظومه مستحکم و چهار تکانه های نامطلوب می کند.

3-1 اهداف مشخص تحقیق

1-3-1 هدف اصلی

بررسی رویکرد اجتهادی در فقه حدیث بین شیعه و سنی

2-3-1 اهداف فرعی

- بررسی ادله جوازیاء لزوم اجتهاد از دیدگاه فقه حدیث بین شیعه و سنی.
- بررسی قلمرو اجتهاد از دیدگاه فقه حدیث بین شیعه و سنی .
- بررسی اجتهاد در مسایل مستحدثه از دیدگاه فقه حدیث بین شیعه و سنی .

4-1 سؤالات تحقیق

1-4-1 سوال اصلی

اجتهاد و قلمرو آن از دیدگاه فقه حدیث بین شیعه و سنی چگونه است؟

2-4-1 سوال های فرعی

ادله جوازیاء لزوم اجتهاد از دیدگاه فقه حدیث بین شیعه و سنی کدام است؟

- قلمرو اجتهاد از دیدگاه فقه حدیث بین شیعه و سنی (در اصول فقه، اصول عقاید و فقه) چیست؟
- اجتهاد در مسایل مستحدثه از دیدگاه فقه حدیث بین شیعه و سنی چگونه صورت می گیرد؟

5-1 فرضیه های تحقیق

1. شیعه و سنی به دلایل: رجوع جاهل به عالم، سیره صحابه و تابعین و ائمه اطهار: و روایات پیامبر و صحابه و ائمه اطهار: اجتهاد را ضروری می دانند. علاوه بر این امامیه و احناف برای اجتهاد شرایطی از قبیل علوم مقدماتی فقه، عدالت را لازم می دانند.
2. به نظر می رسد باب اجتهاد از نظر شیعه در اصول فقه و اصول عقاید و فقه مفتوح می باشد اما حنفی ها باب اجتهاد را فقط در دایره مذهب مفتوح دانسته اند آن هم به صورت ترجیح اقوال .
3. اهل سنت در احکام فقهی فقط در حوزه مذهب شان اجتهاد می کنند اما شیعه هیچ قیدی را در اجتهاد احکام فقهی نمی پذیرد.

فصل دوم
مبانی نظری و پیشینه
تحقیق

1-2 تعریف لغوی اجتهاد

واژه اجتهاد از ماده «جهد» گرفته شده است و در لغت به معنای سعی و تلاش و کوشش آمده است. معنای لغوی اجتهاد عبارت است از «کوشش کردن و تمام توان خود را بکار گرفتن در جستجو و بدست آوردن چیزی» راغب نیز در بیان معنای اجتهاد می گوید: «اجتهاد این است که نیرو و توان خود را صرفکنی و تحمل سختی ها و مشقات کنی.» علامه طریحی می گوید: «اجتهاد یعنی به کار گرفتن سعی و تلاش در کارهای صعب و دشوار برای تحصیل ظن و گمان به حکم شرعی.» ابن اثیر می گوید: «اجتهاد عبارت است از سعی و کوشش در جهت جستجو و طلب امری» او باز هموم گوید: «لفظ جهد در احادیث بسیار بکار رفته، و جهد به معنای بکارگیری تمامی توان است. و جهد به معنای مشقت و سختی.» ابن منظور مصری می نویسد: «جهد و جهد به معنای طاقت و توان است، و گفته شده جهد به معنای مشقت و سختی است، و جهد به معنای طاقت و توان است.» (آمدی، 1402 : 6)

2-2 تعریف اصطلاحی اجتهاد

در بیان معنای اصطلاحی واژه اجتهاد بین علمای مذاهب اسلامی اتفاق نظر نیست. گروهی از علمای اهل سنت معتقدند که اجتهاد یعنی به کار گرفتن تلاش و کوشش جهت دستیابی به ظن و گمان به حکم شرعی. در کلام برخی از فقهای شیعه نیز همین معنا برای واژه

اجتهاد دیده می شود، ولی طرح این معنا ابتدا از جانب گروهی از علمای اهل سنت صورت گرفته است. به عنوان نمونه به برخی از نظرات در این باره اشاره می شود:

علامه بزرگ سیف الدین آمدی شافعی می گوید: «اجتهاد عبارت است از بکار گرفتن کوشش و توان جهت رسیدن به ظن و گمان، در حکمی از احکام شرعی، بگونه ای که انسان احساس نماید بیش از آن مقدار توانائی ندارد.»

2-3 مفهوم اجتهاد

1. معنای لغوی: اجتهاد از صیغه جهد به معنای مشقت و سختی یا جهد به معنای توان و نیرو گرفته شده است. (ابن منظور ، 1414 : 133)

2. معنای اصطلاحی: در کتب اصولی فقه تعاریف متفاوت و مختلفی از اجتهاد ارائه شده است. علامه حلی در نهایتاً الاصول در تعریف اجتهاد می گوید «استفراغ الوسع من الفقیه لتحصیل الظن بحکم شرعی؛ به کارگیری تلاش و کوشش در حد توان از سوی فقیه برای به دست آوردن ظن به حکم شرعی».³ در تعریفی دیگر از اجتهاد، عبدالوهاب فلاخی اندیشمند اصولی می گوید: «اجتهاد یعنی بذل و کوشش برای شناخت حکم شرعی و مسائلی که دارای نص خاصی از کتاب و سنت نمی باشد از راه رأی و اندیشه شخصی و نیز به کار گرفتن راه های دیگر استنباط و شناخت حکم شرعی». آخوند خراسانی در کفایه الاصول در تعریف اجتهاد می گوید: «به کار گرفتن توان در راه تحصیل و یافتن حجت بر حکم

شرعی». (خراسانی و همکاران، 1415 : 422) با توجه به تعاریف گذشته بهترین تعریف از اجتهاد و کار ویژه سیاسی آن را می‌توان در تعریف زیر دید: اجتهاد گفتمان ویژه‌ای است که با پیوند نظام‌وار میان چهار عنصر کتاب، سنت، عقل و اجماع چونان دستگاہی به تولید و آفرینش احکام و قواعد زندگی و طبعاً زندگی سیاسی شیعه می‌پردازد؛ نوعی فرایند فکری است که با گذر از نظام معنایی ایجاد شده، احکام مشروع و الزام آوری برای زندگی سیاسی شیعه تولید می‌کند. (فیرحی، 1378 : 291)

2-4 پیشینه تاریخی اجتهاد

هر چند طرفداران مکتب اصولی قدمت اجتهاد را به دوران حضور معصوم‌علیه السلام بر می‌گردانند و در این باره شواهدی را نیز ذکر می‌کنند، اما در واقع زمینه تاریخی آن را می‌توان به آغاز دوران غیبت امام دوازدهم شیعیان بر گرداند؛ زمانی که شیعه در جهت دستیابی به احکام و تعالیم دینی به دو عرصه نقل و عقل روی آورد. گروهی از علمای شیعه به رهبری ابن بابویه، که اصحاب حدیث نام گرفتند، عمل به اخبار را توصیه می‌کردند و در برابر، ابن جنید و ابن عقیل و پس از آنها شیخ مفید راه تعقل و تفکر را رهبری می‌کردند. توجه به عقل و استنباط احکام از درون کتاب و سنت که اجتهاد نام گرفت و در قالب علم اصول تجلی یافت، مشرب و مرام اصحاب مکتب اصولی گشت. درباره چگونگی پیشی گرفتن عقل‌گرایی بر مکتب حدیث، یکی از محققان می‌نویسد: از اوایل قرن پنجم هجری

نقل حدیث دیگر برای تفریع فقه شیعه کفایت نمی‌کرد. با قدرت یافتن دولت شیعی آل بویه در بغداد و افزایش عده و نیز محبوبیت شیعیان در قلمرو اسلامی، نیاز به اخذ مبنای پرکشش‌تری برای بیان مسایل تازه در فقه امامیه احساس شد. این مبنا مبتنی بر موازین معنا شناسانه علم اصول بود که در این اواخر برخی از متکلمان معتزلی چون ابو علی و ابو هاشم جبایی (321 م) به تدوین آن کوشیده بودند. شیخ مفید با آگاهی از جواز و نحوه کاربرد اصول افتا و استنباط در عصر ائمه‌علیه السلام و پس از آن توسط قدیمین، به تدوین فقه شیعه پرداخت. (کاظمی، 1399 : 18)

2-5 جریان اجتهاد، رویکردها و نشانه‌ها

جریان اجتهاد، رویکردها و نشانه‌های آینده‌اش را براساس دو عامل مشخص می‌کند و به دست می‌آورد؛ عامل هدف و عامل فن. این دو عامل و تحولات و دگرگونی‌هایی که در این دو پدید می‌آید که مستقیماً بر جریان اجتهاد تأثیر می‌گذارد، مؤلفه‌های تعیین‌کننده رویکردها و نشانه‌های آینده اجتهادند. مقصودم از هدف، اثری است که جریان اجتهاد در نظر دارد و مجتهدان می‌کوشند آن را در عرصه واقعیت تحقق بخشند و پدید آورند. مقصودم از فن، درجه پیچیدگی و عمق روش‌های استدلال است که در مراحل اجتهاد به تبع تحولات اندیشه علمی متفاوت است.

وقتی می‌خواهیم رویکردهای آینده جریان اجتهاد را مطالعه و یا آن را کمی پیش‌بینی کنیم، راهی نداریم جز این که به دقت، آغازه‌ها و بذرهایی را که جریان

اجتهاد معاصر حامل آن است، معاینه کنیم و این بذرها را با یکی از دو عامل یاد شده هدف یا فن پیوند دهیم و در پرتو این دو تحولات و اوضاعی را که برای این بذرها در آینده رخ می دهد و چگونگی رشد آنها و تغییراتی را که در جریان اجتهاد پدید می آورند، ارزیابی کنیم.

ما می توانیم بحث درباره رویکردهای آینده جریان اجتهاد را به دو بخش تقسیم کنیم؛ یکی رویکردهای آینده که می توان براساس عامل فنی اجتهاد پیش بینی اش کرد و دیگری رویکردهای آینده ای که می توان از زاویه هدف پیش بینی اش کرد. براساس عامل فنی، می توانیم ایده معینی را از زمان ورودش به جریان اجتهاد و دوره های مختلفش از حیث عمق و پیچیدگی مطالعه کنیم. در نتیجه خواهیم توانست وضعی را که این عامل در رشد فنی اش بدان خواهید انجامید پیش بینی کنیم. (بی آزار ، 1350 : 40)

و براساس هدف نیز گاه تحول و تغییری را نیز در این بعد در می یابیم و طبیعی است که تغییر در بعد هدف آثار و بازتاب هایی در ابعاد مختلف جریان اجتهاد برجای بگذارد. در پرتو ارزیابی معقول کیفیت این بازتاب ها می توانیم ایده ای نسبت به رویکردهای آینده اجتهاد بپردازیم. احساس می کنم که اکنون مجال برای بررسی موضوع از زاویه فنی نابخشودنی وجود ندارد؛ هرچند این بعد، پرکشش و لذت بخش است. زیرا این امر فرصت پیگیری بحث را از غیرمتخصص های نسل حاضر می گیرد و از این رو به عامل هدف اکتفا می کنم و طلایه

های روبه رشد در وضعیت کنونی جریان اجتهاد و رویکردهای آینده این جریان را از زاویه هدف و کیفیت تأثیر آن را بر تمام این جریان بررسی می‌کنم.

2-6 هدف جریان اجتهاد

گمان می‌برم که خط عریض هدفی که جریان اجتهاد در نظر دارد و متأثر از آن است، محل اتفاق نظر است و آن توانایی دادن مسلمانان بر اجرای نظریه اسلامی برای زندگی یا شیوه زندگی اسلامی است. زیرا تا زمانی که حرکت اجتهاد نشانه‌های نظری و جزئیات نظری شیوه زندگی اسلامی را مشخص نکند، اجرا اتفاق نمی‌افتد.

برای این که ابعاد هدف را به روشنی درک کنیم لازم است میان دو حوزه اجرای نظریه زندگی اسلامی تفکیک بنهیم که یکی اجرای نظریه در حوزه فردی و به اندازه‌ای است که مرتبط با رفتار و کارهای فرد است و دیگری اجرای نظریه در حوزه اجتماعی و برپایی زندگی انسانی براساس این نظریه است که خود شبکه‌ای از روابط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی دارد.

هرچند جریان اجتهاد از حیث مبدأ از زاویه نظری هر دو حوزه اجرا را هدف گرفته است و این هر دو بر مبنای عقیده موقعیتی برابر دارند، اما در خط تاریخی اش در بستر شیعی بیشتر تمایل به حوزه فردی داشته است. زیرا مجتهد-در جریان استنباط - در ذهنش، تصویر فرد مسلمانی را مجسم می‌کند که می‌خواهد نظریه اسلامی زندگی را در رفتار خود پیاده کند و نه

تصویر جامعه اسلامی را که می خواهد زندگی اش را و روابطش را براساس اسلام پی ریزی کند. (راغب اصفهانی ، 1383 : 6)

این تخصیص و آب رفتگی در هدف از شرایط و اوضاع تاریخی ای برآمده است. زیرا جریان اجتهاد در شیعه امامیه تقریباً از زمان ولادت در انزوای سیاسی از حوزه های اجتماعی فقه اسلامی بوده است. سبب این وضع نیز ارتباط حکومت ها در دوران اسلامی و در اکثر نقاط جهان اسلام با جریان اجتهاد سنی است. این انزوای سیاسی به تدریج به کاهش حوزه هدف که جریان اجتهاد شیعه معطوف بدان است، انجامید و به مرور زمان، اجتهاد شیعه عمیقاً احساس کرد که تنها مجالی که می تواند برآن پرتو افکند و معطوف بدان شود، حوزه تطبیق فردی است. به این ترتیب اجتهاد در ذهن فقیه با تصویر فرد مسلمان و نه جامعه مسلمان ارتباط یافت.

2-7-آغازه های تحول و یا گسترده سازی هدف

پس از سقوط دولت اسلامی در نتیجه تهاجم استعمارگران کافر که سرزمین های اسلامی را اشغال کردند، این انزوا دیگر منحصر به شیعه نماند و شامل تمام اسلام و تمام مذاهب فقه اسلامی شد و به جای اسلام، قواعد فکری دیگری به مثابه بنیادهای زندگی اجتماعی سر برافراخت و به جای فقه اسلامی، حقوقی پدید آمد که به لحاظ تمدنی با این قواعد فکری مرتبط بود.

این تحول اساسی در وضع امت تأثیر شگرفی بر جریان اجتهاد شیعه گذاشت. زیرا این جریان به روشنی تمام احساس کرد که کیان اسلام و امت اسلام از سوی استعمارگران کافر و نفوذ سیاسی و نظامی استعمار و بنیادهای فکری جدیدش در معرض خطر قرار دارد. این خطر بزرگ چندان برای جریان اجتهاد شوک به همراه داشت که وادارش کرد تا موجودیت اجتماعی امت اسلامی را تجسم بخشد و به قدرت خویش بر مقاومت و دفع خطر در حد امکان، ایمان یابد.

جریان اجتهاد در خلال مقاومت خویش کم کم به این احساس دست یافت که بعد فردی تطبیق نظریه زندگی اسلامی، ارتباطی تام با بعد اجتماعی آن دارد، زیرا به سبب فروپاشی بعد اجتماعی، بعد فردی نیز رفته رفته فرو می پاشد. (ابن منظور ، بی تا : 13)

از دیگر سو این جریان اکنون به خود آگاهی رسیده و پس از کشف وضعیت قواعد فکری جدید و نوع تجارب اجتماعی جعلی و مبتذلی که استعمار برایش به ارمغان آورده به رسالت حقیقی اش که در اسلام تجسم یافته است، می اندیشد. طبیعی است که این آگاهی بر خود جریان اجتهاد انعکاس یابد و پس از تجربه تلخی که در عصر پسا استعمار داشته است این احساس را در او ژرفا بخشیده است که اسلام، کلی غیر قابل تجزیه است و تطبیق فردی نظریه را نمی توان از تطبیق اجتماعی اش تفکیک کرد و یا این که در صورت تعطیل تطبیق اسلام در عرصه اجتماعی، حوزه فردی همچنان پا برجا بماند.

تمام این اوضاع و احوال کمک کرده است به تبدیل
اجتهاد شیعی به حرکت مجاهده در راه حمایت از اسلام
و تثبیت ارکان آن و قدرت مطالبه تطبیق اسلام در همه
حوزه های زندگی. در نتیجه این تحول، طبیعی بود که
حوزه هدف این جریان گسترش یابد و این جریان آغاز
به بازنگری در حوزه تطبیق فردی و اجتماعی به صورت
یکجا کند. این چیزی است که به روشنی در وضع کنونی
اجتهاد شیعه می بینیم که تلاش برای بحث از نظام
دولت در اسلام و یا مکتب اقتصادی اسلام و از این دست
بحث های اجتماعی اسلام زاییده آن است.

تا زمانی که امت اسلام در حالت ارتقاء است و آغاز
به فهم اسلام به مثابه رسالت حقیقی اش در عرصه حیات
نموده و با جریان اجتهاد در شیعه امامیه در دایره
این تلقی رسالت مند و فراگیر از اسلام، تلاقی یافته
است، طبیعی است که باید بر تحول در هدفی که جریان
اجتهاد برای خود تعریف کرده تأکید کرد و توسعه این
هدف به حوزه های تطبیق اجتماعی نظریه در آینده
تداوم خواهد یافت و به تبع رشد آگاهی در امت و
تداوم حرکت جهادی اش در حمایت از اسلام به حد نهایی
خود خواهد رسید. (حکیم ، 1376 : 36)

و برای این که در پرتو این وضع، رویکردهای آینده
جریان اجتهاد را که از تحول در هدف ناشی خواهد شد،
پیش بینی کنیم، ناچار باید به مرحله پیش از این
تحول باز گردیم تا آثاری را که آب رفتگی و کوچک
شدن هدف بر جریان اجتهاد برجای گذاشته و نتایج و
پیامدهای آن را مطالعه کنیم تا بتوانیم رویکردهای

آینده ای را که پس از تکمیل تحول و توسعه هدف در ابعاد مورد انتظار جانشین آن خواهد شد، درک کنیم.

2-8 نتایج آب رفتگی هدف

آب رفتگی هدف و توجه صرف به حوزه فردی موجب کم شدن حجم فقه به لحاظ عینی شد. پس از آن اجتهاد به طور مدام بر ابعدی از فقه که ارتباط بیشتری به حوزه تطبیق فردی داشت تمرکز یافت و مواضعی را که زمینه ساز تطبیق اجتماعی فقه بود در نتیجه کوچک شدن هدف و جهت گیری ذهن فقیه به سوی فرد مسلمان و نیاز او به راهنمایی به جای نظر به جماعت مسلمان و نیازشان به تنظیم زندگی اجتماعی، رها کرد.

این رویکرد ذهنی فقیه نه تنها به آب رفتگی فقه به لحاظ واقعی بلکه به نشت فردگرایی به ذهنیت فقیه نسبت به شریعت اسلامی منجر شد. در نتیجه، فقیه به سبب تثبیت بعد فردی تطبیق نظریه اسلامی زندگی در ذهنش و عادت یابی بر نگاه به فرد و مشکلاتش، آگاهی به شریعت نیز تحت تأثیر این نگاه قرار گرفت و صبغه ای فردی یافت و دیگر نگاه وی به شریعت محدود به چارچوب فردی شد و گویی که شریعت نیز در همین مرزهای محدودی که فقیه کارش را به آن محدود کرده، حرفی برای گفتن دارد و نه خارج از آن. (حیدری، 1376 : 39)

دو مثال از فقه و اصول می زنم تا ببینید چگونه فردگرایی از نگاه فقیه به هدفش به نگاه وی به خود شریعت راه یافت. مثال اصولی را از بحث های دلیل

انسداد برگرفته ام که می گوید تازمانی که می دانیم در شریعت اسلام تکالیفی وجود دارد و ما نمی توانیم آنها را به صورت قطعی دریابیم لازم است در شناخت آنها از ظن پیروی کنیم. علمای اصول در این جا این بحث را مطرح کرده اند که چرا نمی توانیم مفروض بگیریم که مکلف به جای مقیاس قرار دادن ظن، ملزم به احتیاط در هر واقعه ای است. می گویند که اگر توسعه گستره احتیاط به حرج بینجامد هر مکلفی مجاز است تا به اندازه ای از احتیاط بکاهد که به حرج نینجامد.

به روح نهفته در این فرض بنگرید که چگونه نگاه فردی به شریعت بر آن حاکم شده است. زیرا شریعت اگر به تشریح برای فرد منحصر بود می توانست به این نوع از احتیاط دستور دهد، اما از آن رو که قوانین شریعت برای جماعت و اساسا برای سازمان بخشیدن به زندگی اجتماعی است نمی توان برای جماعت حکم به احتیاط داد. زیرا فرد چه بسا بتواند تمام کارهایش را بر اساس احتیاط انجام دهد، ولی تمام جماعت نمی توانند زندگی و روابط اجتماعی و اقتصادی و تجاری و سیاسی اش را بر مبنای احتیاط قرار دهد. اما مثال فقهی از اعتراض مشهوری برگرفته شده که فقها پیرامون قانون لاضرر و لا ضرار فی الاسلام مطرح کرده اند و گفته اند که این قاعده وجود هر گونه حکم ضرری را در اسلام نفی می کند، در حالی که در اسلام احکامی زیان بار مشاهده می کنیم، مانند دیات و قصاص و ضمان و زکات، که در این احکام به قاتلی که مکلف به دیه و یا قصاص می شود زیان وارد می شود و

یا به شخصی که مال دیگران را تلف می کند زیان وارد می شود و هم چنین به صاحب ثروتی که باید زکات بدهد. (خراسانی ، 1409 ق : 20)

این اعتراض مبتنی بر نگره فردی به شریعت است. این نگره به آنان اجازه داده که این احکام را ضرری بشمارند در حالی که در شریعتی که در آن فرد جزئی از جماعت است ضرری به شمار آید، بلکه نبود قانون در باب ضمان و مالیات، امری ضرری است.

یکی از نتایج تثبیت نگاه فردی، ظهور رویکردی کلان در ذهنیت فقهی است که همواره می کوشد مشکل فرد مسلمان را از راه توجیه وضع موجود و اجرای شریعت بر آن به شکلی از اشکال حل کند.

برای مثال نظام بانکداری ربوی به عنوان بخشی از وضعیت اجتماعی موجود، فقیه را وا می دارد که احساس کند فرد مسلمان در تعیین تکلیفش با بانک های ربوی مشکل دارد و بنا بر این برای حل مشکل فرد مسلمان جهت بحث خود را معطوف به ارائه تفسیری مشروع برای وضعیت موجود می کند؛ در حالی که باید احساس کند که نظام بانکداری ربوی حتی پس از ارائه تفسیری مشروع برای وضعیت موجود از زاویه فردی به مثابه مشکلی در زندگی اجتماعی به مثابه کل باقی خواهد ماند. علت این وضع تنها این است که ذهن فقیه در عملیات استنباط، تصویر فرد مسلمان و مشکل را به اندازه ای که به او در مقام فردی اش مرتبط است در ذهنش ترسیم کرده است.

اثر در خود خزیدگی و تثبیت نگره فردی به شریعت به شیوه فهم نص شرعی نیز امتداد یافته است. از یک سو در فهم نصوص، شخصیت پیامبر یا امام به عنوان حاکم و رئیس دولت نادیده گرفته شده است. برای مثال وقتی پیامبر اهل مدینه را از گرفتن جلوی آب مازاد نهی می کند، این نهی را یا به معنای حرمت و یا به معنای وجوب می فهمند؛ در حالی که هیچ کدام درست نیست و این نهی از پیامبر به وصف رئیس دولت صادر شده است و نمی توان از آن حکم شرعی عامی را استفاده کرد. (جیعی عاملی ، 1382 : 36)

از دیگر سو نصوص، از زاویه تطبیق بر واقع و مبنا قرار دادن واقع بررسی نمی شود و از این رو بسیاری این حق را به خود داده اند که یک موضوع را تجزیه کنند و به احکام متفاوتش ملتزم شوند. برای توضیح این ایده از مثالی از کتاب اجاره کمک می گیرم. آن جا این مسأله مطرح است که آیا مستأجر می تواند چیزی را که اجاره کرده به بیش از آن چه که خود اجاره کرده، اجاره دهد؟ در این باره نصوصی داریم که از این کار نهی می کند و نصوص هم غالباً برای معالجه مواردی مشخص آمده است و برخی از آنها این کار را در خصوص منزل استیجاری و برخی در خصوص آسیاب و کشتی استیجاری و برخی نیز در کار اجاره شده نهی کرده اند. ما وقتی از زاویه اجرا و تنظیم روابط اجتماعی عمومی بر اساس این بعد اجرایی می نگریم پیش از التزام به جزئی نگری و این که نهی مختص این موارد تصریح شده است توقف می کنیم؛ اما وقتی در سطح نگاه فردی به بالاترین سطح تقنین

اجتماعی می‌نگریم این جزئی‌نگری را به سهولت مجاز می‌شماریم. (شیخ صدوق : 1415 ق : 69)

2-9 رویکردهای آینده جریان اجتهاد

احساس می‌کنم سخنم کمی بیش از اندازه طولانی شده است. از این رو رویکردهای آینده را به شما وا می‌گذارم تا با توجه به آنچه گفته شد، نتیجه‌گیری کنید. طبیعی است که وقتی هدفی موتور محرک اجتهاد است ابعاد حقیقی‌اش را بازیابد و شامل هر دو حوزه اجرا شود می‌تواند به تدریج آثار در خود خزیدگی گذشته را از میان بردارد و محتوای حرکت متناسب با گستردگی هدف و مقتضیات خط جهادی‌ای که حرکت اجتهاد در آن سیر می‌کند همساز شود. درخود خزیدگی واقعی از میان خواهد رفت و امتداد عمودی‌ای که گویای درجه بالایی از دقت است که اندیشه علمی بدان دست یافته در مسیر خود به امتداد افقی تبدیل خواهد شد تا همه حوزه‌های زندگی را تحت شمول بگیرد. در آینده رویکرد توجیه‌گر تعامل با وضعیت فاسد موجود به رویکرد جهادی‌ای تبدیل خواهد شد که معطوف به تغییر وضعیت فاسد و ارائه بدیل فکری کامل برای آن از نگره‌ای اسلامی است. در آینده در مفهوم حرکت اجتهاد هر گونه تصور بسته از شریعت محو خواهد شد و از ذهنیت فقهی رخت برخواهد بست و تمام آثار و بازتاب‌های آن بر بحث فقهی و اصولی زائل خواهد شد. (صدر ، 1379 : 26)

در آینده فهم نصوص متحول خواهد شد و در آن تمام ابعاد شخصیت پیامبر (ص) لحاظ خواهد شد. چنان‌که جزئی‌نگری‌ای که بدان اشاره شد مردود شمرده خواهد شد؛

نه بر اساس قیاس بلکه بر اساس بر اساس فهم ارتکاز اجتماعی نص، چنان که در برخی بحث ها شرح داده شد. چرا که در بسیاری موارد، مفهوم اجتماعی نص، مدلولی گسترده تر از مدلول لغوی اش دارد. اینها خطوط اساسی و چشم انداز رویکردهای آینده جریان اجتهاد بر اساس تحول در ماهیت هدف است. حرکت اجتهاد از حرکت اجتماعی منزوی به حرکت جهادی ای تبدیل خواهد شد که اسلام را به مثابه یک کل عرضه می کند و بر آن است که رسالتش آگاهی بخشی به امت بر ضرورت تطبیق اسلام در همه حوزه های حیاتش است.

2-10 منابع اجتهاد در فقه شیعه

اکنون ببینیم «ادله تفصیلی» که در این تعریف به عنوان منابع تشریح به آن اشاره شده چیست؟ می دانیم از همه معروف تر همان ادله اربعه است:

اول: «قرآن مجید» که مهم ترین منابع تشریح اسلامی است که برای استنباط احکام الهی قبل از هر چیزی باید به سراغ آن رفت و بلکه معیار سنجش صحت اخبار اسلامی نیز عدم مخالفت آنها با آیات قرآن است. (رازی، بی تا: 63)

دوم: «سنت» است که شامل احادیث پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) و ائمه معصومین (علیهم السلام) می شود، و همچنین اعمال آنها که با توجه به مقام «عصمت»، دلیل بر جواز نفس عمل است و نیز «تقریر» آنها، یعنی در حضورشان کاری انجام شود و اعتراضی بر آن نکنند. که این خود بیانگر مجاز بودن آن عمل است وگرنه به حکم وظیفه امر به معروف عموماً و مقام

رهبری آنها خصوصا باید سکوت را بشکنند و حکم الهی را بیان کنند.

سومین منبع تشریح: «اجماع» است که درباره آن بحث و گفتگو در علم اصول فراوان شده؛ و آنچه اعتقاد محققین معاصر بر آن است این است که اجماع، اتفاق گروهی از علما بر فتوا در مسائل فقهی است به گونه ای که یقین داشته باشیم این اتفاق نظر سرچشمه ای جز آگاهی از نص معصومین نداشته است (اجماع کشفی).

بالاخره چهارمین منبع: «دلیل عقل» است که منظور از آن، دلائل قطعی است که از طریق عقل درک می شود؛ خواه از مستقلات عقلیه باشد، مانند: زشتی ظلم و خوبی عدالت، و یا از دلائل نظری عقلی باشد، مانند: وجوب مقدمه واجب و حرمت مقدمه حرام و امثال آن (بنابر عقیده کسانی که آن را پذیرفته اند). (طارمی ، 1377 : 96)

11-2 عدم وجود مسائل غیر منصوص

آنچه توجه به آن در اینجا از همه لازم تر است این است که بر طبق عقیده فقهای شیعه چیزی به نام «مانص فیه» در واقع وجود ندارد؛ یعنی آنها معتقدند در تشریح اسلامی برای همه امور مورد نیاز انسان ها در تمام شئون زندگی، حکم الهی تشریح شده و نصی بر آن صادر شده است، خواه به صورت کلی یا به صورت جزئی و این نص نزد پیامبر (صلی الله علیه واله) و بعد از او پیش امامان معصوم (علیهم السلام) وجود دارد. بنابراین تمام تلاش و کوشش مجتهد در این است که آن نص شرعی را پیدا کند، خواه به صورت یک حکم خاص

باشد یا در ضمن یک عموم، و هرگاه نتواند به آن نص دسترسی پیدا کند، برای انجام وظیفه ظاهری خود حجت یا حکم ظاهری را از اصولی که برای این گونه موارد مقرر شده است مشخص می‌کند. (صدری، 1376: 19)

کوتاه سخن اینکه در فقه شیعه هیچ جایی برای قانون گذاری مجتهد وجود ندارد تا بخواهد با استفاده از منابع دیگری غیر از آنچه گفته شد از طریق ظن و گمان خویش قانونی تشریح کند؛ و اتفاقاً مشکلی هم از نظر مسائل مستحدثه پیدا نشده و نخواهد شد، زیرا احکام این موضوعات یا در «عناوین اولیه» فقه مطرح است و یا در «عناوین ثانویه» که آن هم از کتاب و سنت گرفته شده است، به این ترتیب همه داخل در منصوص است.

12-2 منابع اجتهاد در فقه اهل سنت

اکنون ببینیم علما و دانشمندان اهل سنت تشریح احکام اسلامی را بر چه معیارها و ضوابطی می‌دانند. علمای اهل سنت مسائل اسلامی را به دو بخش تقسیم می‌کنند.

1- مسائل «منصوص»

2- مسائل «غیر منصوص»

احکامی را که در کتاب و سنت بطور عموم یا خصوص مطرح شده در بخش اول جای می‌دهند و احکامی که مطلقاً از آن نام برده نشده (البته به اعتقاد آنان) در بخش دوم؛ و از آنجا که تعطیل در مسائل اجتماعی ممکن نیست ناچار به فکر پر کردن این خلاء افتاده و مسئله اجتهاد را در اینجا به میان کشیده اند و اکثریت آنها قائل شده اند که از طرق ظنیه مانند:

«قیاس» و «استحسان» و «مصلح مرسله» و «سد ذرایع»، که هر کدام را بعداً شرح خواهیم داد باید حکمی برای اینگونه مسائل در نظر گرفت و منظور ایشان از «اجتهاد» همین است. البته اقلیتی در میان آنها هستند که «ظاهریه» نامیده می‌شوند و هرگونه اجتهاد را در بیرون دایره کتاب و سنت ممنوع می‌شمرند ولی آنها در اقلیتند. (رشید، بی تا: 42)

سپس برای آنها این مسئله مطرح است که آیا به راستی در این گونه موارد حکم الهی ثابتی وجود دارد؟ یا خالی از حکم است؟ و آنچه را فقیه با ظن و گمان خود تشریح می‌کند از سوی خداوند در حق او و مقلدینش امضا می‌شود؟ باز بسیاری از محققین آنها عقیده دوم را پذیرفته‌اند و این همان چیزی است که به عنوان «تصویب» از آن یاد می‌کنند. و به این ترتیب برای هر فقیه حق قانون‌گذاری است و خداوند سرانجام آن را امضا می‌کند و حکم الهی می‌شود.

برای روشن شدن این سخن به سراغ کلامی از «غزالی» می‌رویم که در کتاب معروفش به نام «المستصفی فی علم الاصول» آورده است او می‌گوید: «مسئله: فی الرد علی من حسم سبیل الاجتهاد بالظن و لم یجوز الحکم فی الشرع الا بدلیل قاطع کالنص و ما یجری مجراه یستدل علی ذلک باجماع الصحابة علی الحکم با الرای و الجتهاد فی کل واقعة وقعت لهم لم یجدوا فیها نصا»؛ هدف از عنوان این مسئله این است که به آنهایی که از اصل با اجتهاد ظنی مخالفند و برای احکام شرع همه جا دلیل قاطع مانند «نص» و آنچه هماهنگ با نص است (مانند اجماع و دلیل قطعی عقل) می‌طلبند پاسخ

گفته می شود، دلیل ما در این مسئله اجماع صحابه است که در هر واقعه ای که برای آنها روی می داد و نصی در آن نمی یافتند به رأی و اجتهاد ظنی خود عمل می کردند. (غزالی، بی تا : 241) سپس مثالهایی را ذکر می کند که هر یک از صحابه در آن اجتهاد کردند و نوعی با آن برخورد نمودند که گاه با دیگران نیز متفاوت بود. مانند مسئله تقسیم بیت المال که آیا تفاوت در آن جایز است یا نه؟

او در مبحث «تخطئه» و «تصویب» می افزاید: «اما سائر المجتهدات التي يلتحق فيها المسكوت بالمنطوق قياسا و اجتهادا فليس فيها حكم معين اصلا اذا الحكم مسموع او مدلول عليه بدليل قاطع و ما ليس فيها خطاب و نطق فلا حكم فيها اصلا الا ما غلب على ظن المجتهد»؛ یعنی: در اموری که انسان اجتهاد می کند و حکم مسائل مسکوت در شرع را از طریق قیاس و اجتهاد به مسائل منصوص ملحق می سازد، حکم معینی اصلا وجود ندارد؛ زیرا حکم خطابی است که از طریق نقل شنیده شده باشد و یا به دلیل قعطی مسلم گردد و چون در مورد اجتهاد خطاب و نطقی در کار نیست بنابراین حکمی وجود ندارد مگر آنچه را که گمان غالب مجتهد بر آن است. (غزالی، بی تا : 367)

نویسنده کتاب «المدخل الفقهي العام» مصطفی احمد الزرقاء، در کتاب محققانه خود که بسیاری از مسائل اصول فقه را توأم با مسائل فقهی مطرح کرده در بحث «قیاس» چنین می گوید: «لا يخفى ان نصوص الكتاب و السنه معدوده متناهيه و الحوادث الواقعه و المتوقعه غير متناهيه فلا سبيل الى اعطاء الحوادث و

المعاملات الجديدة منازلها و احكامها في فقه الشريعة الا طريق الاجتهاد بالرأى الذى راسه القياس»؛ يعنى: نصوص كتاب و سنت محدود و متناهى است و رویدادهای زندگانی انسانها یا حوادثی که احتمال وقوع آن می رود نامتناهی است، بنابراین برای اینکه همه رویدادها و معاملات مستحدثه محل لازم و احكام خود را در فقه اسلامی پیدا کنند راهی جز اجتهاد به رأی نیست که در رأس آن مسئله «قیاس» قرار دارد. (رزقا، 1998 : 74) سپس از شهرستانی نویسنده کتاب «ملل و نحل» دلیلی در زمینه وجوب اجتهاد و قیاس نقل کرده که روح آن همان محدود بودن نصوص کتاب و سنت و نامحدود بودن حوادث است.

بعد از آن مثالهایی در این زمینه ذکر می کند که نشان می دهد منظور قیاس ظنی و قانون گذاری فقیه در مسائل غیر منصوص است؛ مانند: قیاس حال متولی وقف بر ولی یتیم و گرفتن احكام وقف از مقایسه با احكام وصیت و قیاس احكام اجاره به بیع، و قیاس تغییر صورت یافتن عین مغبوبه به تلف عین (رزقا ، 1998 : 79) یعنی فی المثل اگر کسی مقداری گندم را غصب کند و آن را تبدیل به آرد نماید موظف نیست که آن آرد را به صاحب گندم برگرداند بلکه این تغییر شکل حکم تلف را دارد و تنها باید مثل آن گندم را به صاحبش برگرداند.

جالب اینکه سرّ حیات فقه اسلامی و گسترش و شمول آن را همین مسئله «اجتهاد ظنی» به آن صورت که گفته شد می داند و معتقد است اگر پای قانون گذاری فقیه در میان نباشد فقه از حرکت خواهد ایستاد!! به عین

عبارت او توجه کنید: «ان هناك جماعة من فقهاء بعض المذاهب لم يقبلوا طريقة القياس فسموا الظاهريه و لم يكن لمذهبهم هذا حياة و وزن لمخالفته ضرورات الحياة التشريعيه بل القياس هو سر سعة الفقه الاسلامى الشامله لما كان و ما يكون من الحوادث (الفقهى ، 1998 : 81) ؛ يعنى: جماعتى از فقهای بعضى از مذاهب هستند که طريقه قياس را نپذيرفته اند آنها «ظاهريه» ناميده مى شوند و براى مذهب آنها حیات و وزنى نيست زيرا آنها با ضرورتهای حياتى تشريعى مخالفند. اصولا قياس رمز گسترش فقه اسلامى و شمول آن نسبت به حوادث گذشته و آينده است.

2-13 نقد و بررسى

اکنون پیش از آنکه به ذکر مبانی چهارگانه اجتهاد ظنى (قياس و استحسان و مصالح مرسله و سد ذرایع) پردازیم لازم است روى همین قسمت که گفته شد بررسى فشرده اى انجام شود :

1- فقهای ما که «اجتهاد» را به این معنی نپذیرفته اند همه مسائل مورد نیاز بشر را از کتاب و سنت و دليل قطعى عقل بدون نیاز به مبانی ظنى ديگر استنباط مى کنند؛ اگر چیزی در عناوين اوليه باشد به عنوان اولی و اگر نباشد از عناوين ثانويه که آن نیز منصوص است کمک مى گیرند و سرانجام به سراغ اصول عمليه مى روند و هيچ کمبود و محدوديتى در بحث های فقهى آنها نيست. و به تعبیر ديگر در فقه بسيار گسترده، فقهای شيعه از همه مسائل و حتى از مسائل مستحدثه بدون هيچ قيد و شرط سخن مى گویند و بدون

نیاز به مسئله قانون گذاری فقیه قوانین شرعی همه مسائل را باز می یابند و شکوفائی فقه آنها به خصوص با توجه به مسئله لزوم تقلید مجتهد زنده اعلم در هر عصر و زمان، چشمگیر است و بهترین دلیل بر امکان چیزی وقوع آن است.

2- اگر به راستی ما معتقد باشیم که بسیاری از مسائل امروز و فردا در قوانین اسلامی پیش بینی نشده و مطلقاً نصی بر آن نیست پس مسئله «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» چه می شود؟ همچنین روایت معروف پیامبر (صلی الله علیه واله) در حجة الوداع که فرمود: (هر چیز تا روز قیامت مورد نیاز شما بود بیان و امر کردم و هر چیز مانع سعادت شما بوده از آن نهی کردم)؛ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرَّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ ، وَ يُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَ قَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَ مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرَّبُكُمْ مِنَ النَّارِ ، وَ يُبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وَ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ» چه خواهد شد؟ با این وضع چگونه می توان اسلام را به عنوان یک قانون جهان شمول و ابدی و جاودانی معرفی کرد در حالی که نیاز به اجتهاد و گمان و ظنون انسانها دارد؟ و این مطلب عجیبی است.

3- چه تفاوتی در میان قانون گذاری به سبک غربی و بوسیله قوه مقننه با این نوع اجتهاد باقی می ماند؟ درست است که در اینجا پای مسئله قیاس در میان است -یعنی مقایسه غیر منصوص با احکام دیگر شرع- ولی چنانکه بعداً خواهیم دید در بسیاری از موارد هیچگونه قیاس و معیاری در دست نیست و مجتهد شخصاً باید مصالح و مفسد را بررسی کند و آنچه را مصلحت

می بیند به عنوان قانون برای خود و پیروانش بر
گزیند و این درست همان چیزی است که در شیوه قانون
گذاری غربی دیده می شود.

4- ما در دلیل لزوم بعث انبیاء همگی به این دلیل
استدلال می کنیم که بشر نمی تواند راه سعادت را
تنها با پای خود بپیماید و عقل انسان از درک
بسیاری از مصالح و حقائق عاجز و ناتوان است این
شعاع وحی و نبوت است که با اتکای به علم بی پایان
خداوند می تواند تمام این مسیر را روشن سازد و
بدون خطا و اشتباه راه را به انسان نشان دهد. هر
گاه اجتهاد به معنی فوق درست باشد همه این دلائل
فرو می ریزد و حتی قاعده لطف که در علم کلام بر
تمام این مسائل سایه افکنده خدشه دار خواهد شد.

2-14 ضرورت اجتهاد

جای تردید نیست که دین اسلام به عنوان یک مکتب باید
پاسخگوی نیازهای انسان در دنیا و آخرت باشد و همین
طور نظام اسلامی یک نظام سیاسی و اجتماعی است و
قوانین اسلام نیز در راستای تأمین نیازهای معنوی و
مادی بشر تشریح شده است تا پاسخگوی نیازهای ثابت و
متغیر انسان در بستر تاریخ باشد بی تردید نیازهای
انسان در طول تاریخ فرق کرده و در هر زمان نیازها
و حوادث جدید به وجود می آید که اسلام باید به آنها
پاسخ دهد در سیستم قانونگذاری اسلام تشریح احکام و
قوانین خاتمه پیدا کرده و احکام به صورت کلی بیان
شده و از سوی دیگر، استنباط احکام از منابع آن
احتیاج به متخصصین این احکام دارد تا احکام را

درست استنباط و استخراج نموده، آنگاه کلیات آن را بر جزئیات تطبیق دهند؛ و این رسالت امکان پذیر نیست مگر در راستای تفقه و اجتهاد در دین از این روست که برخی از فقها اجتهاد را واجب کفایی دانسته اند: آیت ... مُحَمَّد ابراهیم جناتی در تدوین دیدگاه امام در خصوص حکم اجتهاد می نویسد: ... نظر امام وجوب کفایی اجتهاد است. (غزالی، 1417 ق : 30)

در قرآن نیز به ضرورت اجتهاد اشاره شده است « فلو لا نفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقوها فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون در تفسیر نمونه، ذیل همین آیه آمده است شک نیست که منظور از ،تفقه در ،دین فراگیری تمام معارف و احکام اسلام اعم از اصول و فروع است؛ زیرا در مفهوم تفقه، همه این امور جمع است؛ بنابراین آیه فوق دلیل روشنی است بر اینکه همواره گروهی از مسلمانان باید به عنوان یک واجب کفایی به تحصیل علم و دانش در زمینه تمام مسائل اسلامی پردازند.

استاد شهید مطهری مینویسد: « اجتهاد در دوره خاتمیت وظیفه بسیار حساس و اساسی بر عهده دارد و از شرایط امکان جدید ماندن اسلام است اجتهاد را بحق نیروی محرکه اسلام خوانده اند ابن سینا فیلسوف بزرگ ، اسلامی با روشن بینی خاص این مساله را مطرح می کند و می گوید کلیات ، اسلام ثابت ولایتغیر و محدود است و اما حوادث و مسائل نامحدود و متغیر است و هر زمانی مقتضیات خود و مسائل مخصوص خود دارد به همین جهت ضرورت دارد در هر زمانی متخصص عالم به کلیات اسلامی و عارف به مسائل و پیشامدهای زمان عهده دار اجتهاد

و استنباط احکام مسائل جدید از کلیات اسلامی بوده باشند. (قرضاوی ، 1382 : 19)

15-2 شرایط اجتهاد

مجتهد مطلوب و ایده آل در جامعه اسلامی مجتهدی است که شرایط و ویژگیهای خاصی را پیش از شروع به استنباط و هنگام شروع به آن دارا باشد اکنون در اینجا این شرایط را بازگو می کنیم.

این شرایط در کتب بسیاری از دانشمندان اصولی و فقهی شیعه و اهل سنت بیان شده است که اهم آنها بر طبق تقسیم بندی شهید ثانی از کتاب روضه البهیه بیان میکنیم

در تحقق شرایط اجتهاد آمده است که مجتهد باید دارای تواناییهایی که در زیر بیان میشود باشد :

۱. مقدمات ششگانه را بداند که عبارتند از علم ، کلام اصول فقه صرف و نحو ، دانستن زبان عربی ، شرایط ادله و علم منطق

2. اصول اربعه که عبارتند از کتاب ، قرآن سنت ، اجماع و دلیل عقل را نیز بداند

16-2 کیفیت دانستن این علوم بر اساس تقسیم بندی شهید ثانی

1-16-2 مقدمات ششگانه

1- آن مقداری از کلام شرط است که خدا و صفات ثبوتیه و سلبیه او و عدالت و حکمت او و نبوت خاتم الانبیاء - صلی الله علیه و آله وسلم - و عصمت او و امامت ائمه

معصومین علیهم السلام و عصمت ایشان را بشناسد و علت اینکه عصمت پیغمبر و ائمه اطهار را هم باید بشناسد اینست که اطمینان پیدا کند به خبری که از آنها می رسد و حجیت قول آنها محقق شود زیرا اگر آنها را معصوم نداند معنایش این است که احتمال دروغ گفتن آنها را بدهد، اطمینان پس به خبر آنها پیدا نمیشود و در نتیجه قول آنها حجت نمیشود و نیز تصدیق پیدا کند به هر که پیغمبر اکرم آورده است از احوال دنیا و آخرت. (کلینی، 1388 ق : 36)

همه این معارف را بایستی از روی دلیل تفصیلی بداند نه از روی دلیل اجمالی که برگشتش به تقلید است.

از علم کلام همان مقداری که گفته شد در اجتهاد کافی است و بیشتر آن را متکلمین در کتب کلامیه تحقیق کرده‌اند؛ از قبیل احکام جواهر و اعراض و سایر آنچه بر آن مشتمل می‌باشد کتب، کلام از حکمت و مقدمات و اعتراضات و جواب شبهه‌ها اگرچه دانستن این زیادی‌ها از جهت دیگری واجب کفایی است و آن از جهت ردّ اعتراضات دشمنان دین و منکرین خداست و به همین جهت عده‌ای از محققین تصریح کرده‌اند به اینکه علم کلام اصلاً شرط در اجتهاد نمی‌باشد زیرا آن مقداری از علم کلام که اجتهاد بر آن توقف دارد مشترک بین همه مکلفین است چه عوام و چه مجتهدین باید آن مقدار را بدانند پس اختصاص به مجتهدین ندارد تا شرط اجتهاد باشد)

2- و از علم اصول فقه آن مقداری لازم است که ادله احکام را بشناسند از قبیل امر (که آیا حقیقت در

وجوب است یا نه و نهی که آیا حقیقت در حرمت است یا نه و عموم و خصوص که عام چیست و خاص چیست؟ و اطلاق و تقیید (که مطلق) چه لفظی است و مقید چه لفظی است و اجمال و بیان (که مجمل چیست و مبین چیست؟ و غیر اینها از ادله ای که مقاصد علم اصول بر آنها شامل است. (مجلسی ، 1374 : 63)

3- از علم نحو و صرف آن مقداری لازم است که به اختلاف ، آن معنای کلام تغییر می یابد (مثل اعراب و بناء و اعلال تا اینکه بواسطه این مقدار نحو و صرف مقصود از خطاب شرع را بفهمد. لازم نیست علم نحو و صرف را بر وجه اتم و کامل بداند بلکه به مقدار متوسط و کمتر از آن کفایت می کند.

4- از علم لغت آن قدری لازم است که معنای کلام خدا و پیغمبر و ائمه علیهم السلام را بفهمد، به این قسم که لغت را در حفظ داشته باشد و یا اینکه اگر رجوع به یک کتاب صحیحی که مشتمل بر معانی الفاظ متداول در روایات است ، بنماید بتواند به کمک ، آن معنای کلام خدا و رسول و ائمه را بفهمد.

5- از علم منطق آن قدری لازم است که قیاس اقترانی و استثنایی را بشناسد و نیز معانی مفرده آنرا از قبیل موضوع و محمول و غیر آنها (مثل عکس و احوال قضایا) را بشناسد. (مشکینی ، 1374 : 52)

و لازم نیست به حد کمال در مطالب ، منطق غور نماید بلکه اکتفا کند به مقداری که کافی است در اجتهاد،

و بیشتر از آن ضایع کردن عمر و تأخیر انداختن وقت است.

۶. اصول الأربعة.

6-1) از قرآن آن مقدار لازم است که آیات مربوطه به احکام را بشناسد (که حدوداً پانصد آیه ذکر کرده اند به این قسم که یا خود آن آیات را حفظ داشته باشد و یا اینکه معانی آنها را در حفظ داشته باشد یا آنکه به آن هر وقت که خواسته باشد رجوع کند.

و معرفت آیات احکام هم موقوف است به اینکه ناسخ و منسوخ از آنها را بشناسد. (تا اینکه در وقت استدلال بر حکم به منسوخ عمل نکند هر چند معرفت ناسخ و منسوخ با رجوع کردن به یک کتاب که مشتمل بر بیان ناسخ و منسوخ بوده باشد.

۲-۶) (سنت، عبارت از چیزی است که حکایت از گفتار معصوم یا از فعل یا از تقریر او باشد و آن مقداری از سنت در اجتهاد لازم است ، که همه احادیثی که مشتمل بر احکام میباشد بشناسد اگرچه آن احادیث در یک کتاب مصححی که سندش به واسطه راویان عادل به پیغمبر یا ائمه معصومین علیهم السلام رسیده است ، بوده باشد. (غزالی ، 1417 ق : 53)

مثل چهار کتاب ، مشهور کافی و تهذیب و استبصار و من لا یحضره الفقیه که بر اساس ملاکهای تعریف شده و مقبول ، احادیث صحیح را فراهم آورده اند:

و علاوه بر آن بایستی اقسام خبر را هم بشناسد از صحیح و حسن و موثق و ضعیف و موقوف و مرسل و متواتر و آحاد و غیر اینها از اصطلاحاتی که در علم درایت حدیث تدوین شده است و به این اصطلاحات در استنباط احکام احتیاج هست البته این اقسام اموری هستند که علماء نام آنها را اصطلاح نموده‌اند و نمیتوان آنها را تغییر داد اما از مباحث علمی نمیباشد که انظار علماء در آن مختلف باشد.

و همچنین مسئله تعادل و ترجیح (که بواسطه یکی از مرجحات باید یک طرف از احادیث متعارض را ترجیح داد و به آن عمل (نمود و احکام روایات مثل حجیت خبر واحد و یا شرایط خبر متواتر و ... که در اصول فقه بیان شده است را بداند. (مصباح یزدی ، 1382 : 20)

اصحاب امامیه چهار صد کتاب تصنیف نموده بودند و آنها را اصول اربعماه» نام نهاده بودند و اعتماد آنها بر آن اصول بوده است و حال اکثر آن اصول بجهت سوانح دهر از میان رفته است و لکن علماء آنها را تلخیص نموده‌اند و در کتب مصنفه خود گردآورده اند و فعلاً از آنها چهار کتاب مذکور باقی مانده که مورد اعتماد فقها در این زمانهاست که معروف به کتب اربعه است.

کتاب کافی که آن را سودمندترین و برترین جامع حدیثی امامیه خوانده اند و گفته اند که کتابی چون کافی در میان امامیه تصنیف شده است به همه مباحث دینی پرداخته ولی مسائل فقهی آن بیشترین مقدار روایت را دارد.

این جامع حدیثی جمعاً به سی کتاب تقسیم میشود و هر کتاب چندین باب دارد مولف کافی - محمد بن یعقوب کلینی در مدت بیست سال آن را تألیف نمود.

دومین جامع حدیثی فقه شیعه کتاب « من لا یحضره الفقیه » شیخ صدوق (ره) است صدوق مانند بیشتر فقهای آن روزگار و با توجه به نزدیکی زمان زندگی ایشان به عصر امامان (ع) و دوره غیبت صغری متون فقهی را با گردآوری احادیث دسته بندی موضوعی آنها و جداسازی صحیح از ناصحیح، تدوین میکرد و طبعاً مباحث و مسائلی که احتمالاً تازه مطرح شده بودند، در آثار او دیده نمی شود. (مظفر ، 1378 : 65)

کتاب تهذیب و استبصار شیخ طوسی تهذیب الاحکام شرحی است بر المقنعه مفید از ابتدای فقه آن. او با این هدف که مستند فتاوی مفید را از قرآن، حدیث، اجماع مسلمانان یا اجماع شیعه ذکر کند به تألیف این اثر گرانسنگ در زمان حیات شیخ مفید پرداخت و خصوصاً قرار او این بود که روایات ناسازگار با یکدیگر را توضیح دهد و در صورت امکان بین آنها سازگاری ایجاد کند اما پس از انجام رسیدن بخشی از کار طرح خود را تغییر داد و فقط به ذکر روایات در هر باب بسنده کرد.

کتاب « الاستبصار فیما اختلف فیه من الاخبار جامع حدیثی - فقهی دیگر شیخ طوسی است که آن را پس از تهذیب نگاشت هدف شیخ از این کتاب آن بود که احادیث ناموافق در هر موضوع را بیاورد به این ترتیب که ابتدا احادیثی را که فتوای امامیه مطابق آن است،

ذکر کند و احادیث مخالف با آن را آورده و در صورت امکان بین آنها سازگاری ایجاد کند که اجمالاً اعتماد فقها در این زمانها بر احادیث کتاب اربعه است.

پس از کتب اربعه مذکور همچنین علامه مجلسی قریب به دویست اصل از آن اصول را بدست آورده است و احادیث آنها را با احادیث چهار کتاب مذکور در کتاب «بحار الأنوار» نموده است. (مکارم شیرازی ، 1366 : 27)

و اما کتاب وسائل الشیعه چنانچه مؤلف در آغاز آن گفته است به منظور فراهم ساختن مجموعه ای از احادیث فقهی تألیف شده و حاوی همه مباحث رایج در فقه، از طهارت تا دیات است. او علاوه بر احادیث کتب چهارگانه متقدم از همه منابع حدیثی فقهی دیگر که مورد اعتماد فقهای امامیه بوده نیز بهره برده که جمعاً از هفتاد کتاب متجاوز است و فهرست همه آنها را در پایان کتاب آورده است این کتاب پر استفاده ترین منبع حدیثی فقهی شیعه در دوره های بعد حاضر است عصر چنانچه از صاحب جواهر نقل شده است او این کتاب را از جنبه شمول بر احادیث فقهی برای فقیه کافی میدانسته است.

کتاب وافى محمد محسن بن شاه مرتضى معروف به فیض کاشانی یکی دیگر از کتب فقهی - حدیثی است که وجه نظر فقهی در آن بارزتر است مؤلف با لزوم رجوع به قرآن و احادیث اهل بیت در مقام تدوین این کتاب برآمده است وی در مقدمه مینویسد که چهار کتاب حدیثی متقدم شیعه، مجموعاً همه احادیث امامان را

دربردارند اما هر یک به تنهایی برای مراجعه کفایت نمی کنند.

به این ترتیب با تدوین سه جامع حدیثی دیگر به مجموعه منابع حدیثی فقهی افزوده شد. از این سه جامع حدیثی با عنوان جوامع حدیثی متأخر یاد میکنند که مُجَدُّون ثلاث آخر (مُجَدُّ محسن فیض، مُجَدُّ بن حسن عاملی، مُجَدُّ باقر مجلسی آنها را تدوین کردند. چهار جامع متقدم را نیز مُجَدُّون ثلاث اول (مُجَدُّ بن یعقوب کلینی، مُجَدُّ بن علی بابویه، مُجَدُّ بن حسن طوسی فراهم کرده بودند. (لویس، 1382 : 19)

۳-۶) سوم از ادله اربعه اجماع است و از این اجماع آن مقداری که لازم است در اجتهاد، آن است که مجتهد بداند فتوایی که میدهد مخالف اجماع، نیست و دانستن آن یا به این است که بداند در فتوایی که میدهد یک نفر موافق از فقهاء سابق دارد و یا به اینست که به گمان غالبش این باشد که مساله ای که در آن فتوا داده از مسائل مستحدثه است که فقهاء سابق از آن بحث نکرده اند تا مورد اجماع یا مورد خلاف بین آنها نبوده باشد پس بدین ترتیب، مطمئن شود که فتوای او مخالف اجماع نمیباشد.

پس همین مقدار کافی است برای مجتهد و دیگر لازم نیست که تمام مسائل را که اجماع آن شده یا مورد اختلاف شده، یک یک بداند.

اما دلیل عقلی که عبارتند از استصحاب و اصل برائت و غیر اینها مثل احتیاط و مفاهیم و مقدمه واجب و

اقتضاء امر به شیء نهی از صدرا داخل در علم اصول
فقه میباشند. (نجمی ، 1396 ق : 69)

و همچنین قیاسی که به آن استدلال میشود و لازم نیست
به کتاب مستقل منطقی رجوع نماید، بلکه چه بسا در
بعضی از کتب اصول فقه مثل «تهذیب» علامه حلی و
مختصر الاصول ابن حاجب بحث از شرایط دلیل و برهان
که در منطق بحث می شود، شده است.

و همچنین راجع به علم ، صرف لازم نیست به کتاب مستقل
تصریف رجوع کند، بلکه چه بسا در بسیاری از کتب
نحوی بحث از مسائل علم صرف به مقدار مورد حاجت
موجود است. شهید ثانی علاوه بر مقدمات شش گانه که
ذکر شد یک قوه و ملکه که بتواند هر فرعی را از
مسائل فقهی را رد به اصل کند و تحت قاعده ای از
قواعد اصولی در آورد و از آن قاعده، فرع را
استنباط ، نماید شرط دانسته است.

ایشان گفته: « و همین قوه و ملکه عمده در باب
اجتهاد است و گرنه بدست آوردن آن مقدمات و علوم
مذکوره در زمان ما آسان است زیرا علما و فقهاء
کتابهای بسیاری را در علوم مذکوره نوشته اند و
تحقیق کرده اند و حتی در کتب اصول فقه و کتب فقهی
موارد استعمال قواعد اصولی و کیفیت بکار بردن
قواعد آن علوم را بیان کرده اند (مثلاً) در کتب
اصولیه گفته میشود که: به اصل مقدمه واجب در فلان
مسأله فقهی استدلال میشود و یا قاعده امر به شیء
مقتضی نهی از ضد است در فلان مسأله فقهی بکار برده
میشود. (نمازی ، 1375 : 69)

ولی این مقدار بیان کیفیت استدلال و بکار بردن مقدمات کافی نیست و باید قوه و ملکه مذکوره بوده باشد و این قوه هم به دست خداست که بر هر کسی از بندگان که صلاح بداند و طبق حکمت و مراد او باشد عطا نماید.

البته مجاهدت و جدیت و کوشش و زحمت در آن، مقدمات تأثیر عظیمی در تحصیل آن ملکه و قوه دارد و راه گشای اجتهاد است چنانکه خداوند در قرآن فرموده:

و الذین جاهدو فینا لنهدینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین حضرت امام خمینی در شرایط اجتهاد درباره ملکه استنباط می فرماید:

برای مجتهد مستنبط لازم است تمرین کند و فروع فقهی فراوانی را بر اصول تفریح کند و از اصول و قواعد استنباط کند تا ملکه استنباط برای او فعلیت پیدا کند و در این مسیر تقویت گردد مانند پزشکی که به معاینه و معالجه پرداخته عملاً و مدتی طولانی طب و آموخته های پزشکی خود را به کار گرفته و به آن عمل کرده است از پزشکی که کلیاتی از این علم را فرا گرفته و در عمل تمرین و ممارست نداشته و یا کمتر، داشته، بسیار قوی تر است.» همچنین حضرت امام خمینی دو شرط مهم و اساسی نقش زمان و مکان را در استنباط مؤثر دانسته و در این باره آورده است:

(نجفی، 1367: 75)

یکی دیگر از شرایط مهم و اساسی توجه فقیه به نقش زمان است. چون ممکن است یک عمل در یک زمان موضوع حکمی باشد و در زمان دیگر مصداق آن موضوع نباشد و

آن حکم تغییر کند؛ مانند خرید و فروش خون که زمانی حرام بود و اکنون چنین نیست و یا پوشیدن لباسی که از پوشاک و یا از نشانه های کفار بوده و پوشیدن آن بر مسلمانان حرام بود، چون تشبه به کفار به شمار می رفته ولی در اثر گذشت زمان پوشیدن آن رایج شده و از حکم تشبه به کفار خارج شده است و بنابراین حکم آن نیز تغییر یافته است و یا خوردن یک نوع غذا یا نوشابه مثلاً که روزگاری خرید و مصرف آن تقویت بنیه اقتصادی کفر به شمار میرفته و حرام بوده ولی در اثر تغییر زمانه اکنون دیگر خرید و مصرف آنها بنیه اقتصادی کفر را تقویت نمی کند و بنابراین حکم حرمت آن در اثر گذشت زمان تغییر می پذیرد.

از دیگر شرایط اجتهاد، معتبر توجه به نقش مکان است چراکه هر کار و یا عملی ممکن است در یک مکان موضوع حکم حرمت قرار گیرد در حالی که همان عمل و همان موضوع در مکانی دیگر از مصداق موضوع حکم حرمت نباشد و فتوا به جواز آن صادر شود؛ مانند، ربای معاملی در مکیل و موزون که حکم به حرمت آن شده اما در یک مکان، در صورتی که در مکان دیگر به شمارش انجام گیرد مشمول حرمت نباشد و یا حرمت برنامههای رادیو و تلویزیون در یک مملکت و حلیت آن در جایی دیگر حضرت امام با بینهش باز و جهانبینی اسلامی ناب عجمی (ص) روح تازه ای در کالبد اجتهاد و فقاہت دمید. او معتقد بود « فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است » فقه اسلامی را در تمام زوایای حکومت جاری کرد او همواره در

تلاش بود تا اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کند. (طباطبایی ، 1343 : 50)

بینش سیاسی را برای مجتهد لازم میدانست و میفرمود برای مردم و جوانان و حتی عوام هم قابل قبول نیست که مرجع و مجتهدش بگوید من در مسائل سیاسی اظهار نظر نمیکنم اسلام برنامه‌های گسترده برای زندگی دنیوی بشر دارد در کوچکترین مسائل زندگی انسانها برنامه ارائه نموده است چگونه ممکن است در مسائل بزرگ و جدید و رویدادهای که در آینده رخ خواهد داد برنامه نداشته باشد و اگر چنین بود زمان مسلمانی سالها پیش به سر آمده بود.

امام صادق علیه السلام می فرماید: خداوند قرآن را برای جمعیت و زمان خاصی قرار نداده و لذا تا روز قیامت در هر زمانی نو و برای هر جمعیتی تازه است. (طباطبایی ، 1363 : 69)

لذا مجتهد باید بتواند حکم مسائل و رویدادهای روزمره را از اصول بدست آورد. چرا که اجتهاد همانند قرآن به جمعیت و زمان خاصی اختصاص ندارد و بتواند با توجه به دو عنصر مهم زمان مکان مشکلات را درک و در حل آنها بکوشد نه اینکه مجتهد بدون توجه به این دو عنصر در حال و هوای زمانهای گذشته سعی بر تکرار احکام سلف صالح داشته و در عالم ذهن و فرض کند، بلکه مجتهد باید واقع نگر باشد، جامعه و تحولات آن را در نظر بگیرد. حضرت امام در پاسخ یکی از اساتید محترم حوزه مینویسد:

بنابر نوشته جناب عالی زکات تنها برای مصارف فقراء و سایر اموری است که ذکرش رفته است و اکنون که مصارف به صدها مقابل آن رسیده است راهی نیست و رهان» در سبق و رمایه مختص است به تیر و کمان و اسب دوانی و امثال آن در جنگهای سابق به کار گرفته می شده است و امروز هم تنها در همان موارد است و انفال که بر شیعیان تحلیل شده است، امروز هم شیعیان می توانند بدون هیچ مانعی با ماشینهای کذایی جنگلها را از بین ببرند و آنچه را که باعث حفظ و سلامت محیط زیست است را نابود کنند و جان میلیونها انسان را به خطر بیندازند و هیچ کس هم حق نداشته باشد مانع آنها، باشد منازل و مساجدی که در خیابان کشی ها برای حل معضل ترافیک و حفظ جان هزاران نفر مورد احتیاج، است نباید تخریب گردد و امثال آن، بالجمله آن گونه که جناب عالی از روایات برداشت دارید تمدن جدید بکلی باید از بین برود و مردم کوه نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند.

2-17 تأثیر زمان و مکان در احکام صادره از معصومین

همان گونه که گاهی تحولات و تغییرات خاص زمانی و مکانی و احوالی و نظام جامعه در بستر زمان باعث تحول و تغییر موضوعات میشود که قهراً حکم جدید را می طلبند، گاهی هم باعث تغییر در برداشتهای مجتهد از منابع اصلی استنباط نسبت به موضوعات می شود ممکن است موقعیتهای جدیدی برای مجتهد یک جامعه پیش آید که در زمانهای پیشین چنین موقعیتی پیش نیامده، این مجتهد آگاه است که با در نظر گرفتن شرایط

جامعه و زمان با به کارگیری اجتهاد در منابع و مبانی، شریعت احکام الهی را برای پدیده های نوین استخراج و بیان میکند. روایات متعددی وجود دارد که نقش زمان و مکان را در احکام صادره از معصومین علیه السلام به خوبی روشن میکند موارد زیر به عنوان مثال ذکر میشود (صدر، 1379 : 58)

2-17-1 خضاب محاسن

و سئل علیه السلام عن قول الرسول - صلى الله عليه وآله - غير و الشيب و لا تشبهوا باليهود؟ فقال: انما قال - صلى الله عليه وآله - ذلك و الدين قُل فاما الآن وقد اتسع نطاقه و ضرب بجرانه فأمرؤ و ما اختار؛ از حضرت امیرالمؤمنین علی در زمان خلافت و حکومت ظاهری آن حضرت درباره) خضاب نکردن (آن سؤال کردند که مقصود پیامبر - صلى الله عليه وآله - از اینکه: فرمودند پیری را تغییر دهید و محاسن را خضاب کنید و تشبه به یهود پیدا نکنید چیست؟

حضرت فرمودند: این برای آن زمانی بود که دین و پیروانش در اقلیت به سر می بردند ولی اکنون که اسلام منتشر شده و استقرار یافته مردم مختارند.

همان گونه که بیان شد اگر تبیین و روشنگری حضرت امیرالمؤمنین - علیه السلام - نبود و حدیث حضرت رسول - صلى الله عليه وآله - به دست فقیهان سطحی نگر و کوتاه بین و ساده لوح می رسید، بعید نبود بدون توجه

به زمان صدور روایت به عموم و اطلاق آن تمسک
میکردند و حکم وجوب یا استحباب را در همه اوضاع
ثابت میکردند :

شهید آیه الله مطهری (ره) در این باره میگوید :

شخصی آمد به حضرت علی اعتراض کرد که چرا شما
محاسنتان را رنگ نمیزنید؟ فرمود: چرا عرض کرد شما
چرا این کار را نمیکنید؟ فرمود این دستور خودش
اصالت ندارد این دستور برای منظوری بوده که در آن
زمان بود ولی حالا دیگر نیست آن منظور این بود در
آن زمان عدد مسلمین کم بود، در میان سربازهای اسلام
که در جنگها شرکت میکردند پیر زیاد بود و ریش
تمامشان سفید بود دشمن که از دور اینها را میدید
میدید که یک مشت ریش سفید در میان اینهاست روحیه
اش قوی میشد و در جنگ قوت قلب نقش اول را دارد.
پیغمبر دید که اگر اینها با ریشهای سفید در میادین
جنگ بیایند اول بار که چشم دشمن به اینها می افتد،
روحیه شان قوی میشود لذا فرمود ریشها را رنگ
ببندید که دشمن به پیری شما پی نبرد. این حاجتی
بود مال آن روز امروز دیگر این حاجت وجود ندارد و
در این جهت هر کسی آزاد است. (شافعی ، 1382 : 10)

حالا اینجا یک روح است که این روح باید در تمام
زمانها ثابت باشد و آن این است که نباید کاری کرد
که روحیه دشمن قوی بشود چه در جنگ و چه در غیر
جنگ.

لذا ما مسلمانها باید نقایص خودمان را مرتفع
بکنیم نباید طوری رفتار کرد که غیر مسلمان

مسلمانها را ضعیف و ناتوان تلقی بکند این اصل، ثابت در یک زمان وقتی بخواهد اجرا بشود شکل اجرایش این است که پیرمردها ریشها را رنگ، بزنند اما این شکل در تمام زمانها ثابت نمی ماند، این معنای تفقه در دین، است معنای بصیرت در دین است. در هر حال عاشقان اسلام طلاب جوان با این قصد علوم دینی را تحصیل کنند که اسلام ناب را به جامعه عرضه کنند. حضرت امام در این باره چنین فرمودند:

باید تلاش کنیم زهد و قدس اسلام ناب مَحْمُدی را از زنگارهای تقدس مآبی و تحجر گرایی اسلام آمریکایی جدا کرده و به مردم مستضعفان نشان دهیم.» (جبعی عاملی، 1374 : 16)

2-17-2 زکات بر اسب

و همچنین در مورد مقرر کردن زکات در اسب ها که در زمان خلافت حضرت امیرالمؤمنین صورت گرفت شاهد خوبی برای نقش زمان و مکان در احکام صادره از معصومین میباشد. امام علی (ع) برای اسبهایی که جوان بوده و برای تغذیه از بیابان و صحرا استفاده میکنند هر سال دو دینار زکات قرار داد و برای قاطر یک دینار آنچه از امیرالمؤمنین به ثبوت رسیده است که آن حضرت بر، مالها علاوه بر موارد زکاتی که در قانون ثابت اسلامی است وضع زکات کرد معمولاً به طور ثابت تعلق زکات در اسلام بر نه قلم از اموال است ولی از امام رسیده است که در دوران خود بر اموال دیگری نیز زکات وضع کرد، مانند اسب و غیره این عنصر متحرک کاشف از آن است که، زکات به عنوان یک دیدگاه

اسلامی مخصوص مال معینی نیست و این حق ولی امر است که زکات را بر هر کالایی که مصلحت بداند طبق ضرورت‌های خاصی قرار دهد. (جناتی ، 1372 : 47)

از سوی دیگر حضرت امام صادق در پاسخ کسی که گفت: حضرت علی پیراهن خشن و ساده می پوشید ولی شما پیراهن نرم و نازک و سفید میپوشید فرمودند: « حضرت علی در روزگاری زندگی میکردند که مردم در فشار و تنگدستی ، بودند ولی اکنون آن وضعیت وجود ندارد پس هرگاه روزگار گشایش بیابد انسانهای نیک کردار بدان سزاوارترند و در روایتی دیگر علت نپوشیدن لباسهای خشن را چنین بیان میدارند که در زمان حضرت امیرالمؤمنین اگر کسی آن گونه لباس میپوشید انگشت نما نمیشد ولی در زمان ما چنین نیست و مورد انکار جامعه می باشد آنگاه میفرمایند بهترین لباس هر زمانی لباس اهل همان زمان است.

البته در همین جا باید این نکته را یادآور شد که نقش زمان و مکان در اجتهاد دارای قاعده است و هر کس نمیتواند صرفاً بخاطر این ادعا که زمان و مکان در اجتهاد مدخلیت دارد احکام الهی را دگرگون ساخته و به اصطلاح روشنگرانه گام بردارد چراکه اگر دین با عقل آدمی قیاس شود چیزی از آن باقی نخواهد ماند؛ مثلاً آیا میتوان به مجرد اینکه سفر در زمانهای گذشته با مشقت و سختی همراه ، بوده ولی امروزه با وسایط نقلیه مجهز به راحتی میتوان کیلومترها راه را طی نمود فتوا داد که نماز در سفرهای امروزی تمام است؟! مگر ملاک سفر مشقت و سختی بوده؟! خلاصه این گونه فلسفه بافیها هم نوعی انحراف محسوب میشود

و روی همین جهات بود که همواره حضرت امام می فرمود:

این جانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است». (حیدری ، 1379 : 57)

2-17-3 خرید و فروش خون

چون در گذشته به علت عدم پیشرفت علم پزشکی نبودن تجهیزات برای خون هیچ استفاده ای جز خوردن آن قابل تصور نبود و خوردن خون هم حرام ، بود لذا فقها فتوا به بطلان و حرمت خرید و فروش خون میدادند یعنی علاوه بر این که ثمن و مئمن منتقل نمی شود کار حرامی هم انجام شده است و این فتوا به این سبب بود که موضوع حرمت جایز نبودن عمل) بر آن صدق می کرد ولی با گذشت زمان و پیشرفت علم پزشکی برای خون منفعتهایی تصور شد مانند تزریق آن به نیازمندان به خون و ادله حرمت استفاده از خون در مورد خوردن آن است پس استفاده از خون برای تزریق آن به محتاجان به خون حرمت ندارد.

همانطور که ملاحظه ، شد ممکن است با گذشت زمان چیزی که منفعت عقلانی نداشته دارای منفعت شده و از ادله حرمت خرید و فروش اشیای غیر قابل استفاده و یا دارای منافع حرام خارج شده و خرید و فروش آن حلال گردد. (حکیم ، 1376 : 36)

حضرت امام در کتاب شریف مکاسب محرمة در ضمن مواردی که درباره نجاست آنها روایاتی وارد شده خون را

آورده اند و در توضیح آن چنین گفته اند اظهر آن است که می توان از «خون» - غیر از خوردن استفاده نمود و خرید و فروش آن هم بدان منظور جایز است چرا که آنچه از آیه و روایت در این زمینه وارد شده دلالتی بر حرمت استفاده از خون بطور کلی ندارد.»

و در ادامه به این نکته اشاره کرده اند که در زمانهای گذشته خون منفعتی غیر از خوردن نداشته لذا تحریم آن هم منصرف بهمان مورد خوردن میباشد. علاوه بر اینکه برای خون در زمان گذشته منفعتی غیر از خوردن وجود نداشته است لذا ادله از اثبات حرمت سایر منافع خون قاصرند.»

در مورد حکم خرید و فروش و دلیل مسأله چنین مرقوم داشته اند:

از آنچه گذشت واضح میگردد که نهی از خرید و فروش هفت چیز که از جمله آن خون میباشد مرفوعه ابی یحیی واسطی) مقصود خرید و فروش خون برای خوردن می باشد زیرا خوردن در آن مکانها و در آن زمانها مرسوم بوده همچنان که روایات نیز بدین مطلب گواهی می دهند. پس صحیح آن است که اگر برای خون در این زمانها منفعت عقلایی متصور گردد، خرید و فروش آن جایز باشد. (ابن ابی الحدید ، 1404 ق : 85)

2-17-4 فروش سلاح به دشمنان اسلام

یکی از مسائل فقه که زمان و مکان نقش بارزی در آن دارند مسأله خرید و فروش اسلحه به دشمنان اسلام است زیرا گاهی مصلحت اقتضا میکند که اسلحه را مجانی و

به صورت رایگان در اختیار گروهی از کفار قرار دهیم تا از حوزه اسلام دفاع کنند در هر حال باید دید مقتضای مصلحت چیست؟

حضرت امام با اشاره به مطالب فوق اضافه میکنند

بر ولی امر مسلمین لازم است که این گروه -مشرک که مدافع حوزه اسلام میباشند را به هر وسیله ممکن یاوری و تأیید نماید بلکه اگر دولت مخالف (از اهل سنت بر دولت شیعه هجوم آورد و بخواهد همگی شیعیان را به قتل رساند و آنها را به اسارت برده و مذهب ایشان را نابود گرداند بر شیعه لازم است آنها را دفع کنند هر چند به وسیله آن گروه از کفار (که از آنها امان باشند و همچنین اگر کفار از تبعه حکومت اسلام و یا از مستملکات حکومت اسلام باشند و والی امر مسلمین بخواهد به وسیله آنها دشمنان را دور نماید و حوزه اسلام را حفظ کند. و غیر از این موارد از اموری که مصالح روز اقتضا می کند. (حر عاملی ، 1414 : 56)

حضرت امام بر خلاف دیگر فقها که برخی از آنها برای جواز فروش سلاح به دشمنان زمان (هدنه آتش بس را شرط کرده اند و برخی دیگر بین کفار و مخالفین شیعه تفصیل قائل شده اند مصلحت روز را ملاک و معیار میدانند و چنین میگویند و کلاً این امر فروش سلاح از شئون حکومت و دولت است و امر مضبوطی نیست بلکه تابع مصلحت روز و مقتضیات زمان است .

5-17-2 شطرنج

یکی دیگر از مصادیق تغییر حکم بر حسب زمان و مکان مسأله شطرنج است. حضرت امام در جواب این سؤال که اگر شطرنج آلات قمار بودن خود را به طور کلی از دست داده باشد و چون امروز تنها به عنوان یک ورزش فکری از آن استفاده گردد، بازی با آن چه صورتی دارد؟ چنین پاسخ دادند:

بر فرض مذکور اگر برد و باختی در بین نباشد اشکالی ندارد

همان طور که ملاحظه شد تغییر موضوع سبب میشود حکم نیز عوض شود و چیزی که حرام بوده حلال شود چنانکه خرید و فروش خون در زمانی حرام بود و در زمانی دیگر حلال گشت.

اما در عین حال عده ای بعد از صدور فتوای فوق برآشتند و شعار حلال حلالٌ ابداً الی یوم القیامه و حرامه حرام ابداً الی یوم القیامه را سردادند حضرت امام در پاسخ چنین می نویسد. (بی آزار ، 1350 : 69)

و اما راجع به دو سؤال یکی بازی با شطرنج در صورتی که از آلت قمار بودن به کلی خارج شده باشد باید عرض کنم که شما مراجعه کنید به کتاب جامع المدارک مرحوم آیت الله آقای حاج سید احمد خوانساری که بازی با شطرنج را بدون رهن جایز می داند و در تمام ادله خدشه میکند در صورتی که مقام احتیاط و تقوای ایشان و نیز مقام اعلی و دقت نظرشان معلوم است اما این که نوشته اید از کجا سائل به دست آورده که شطرنج به کلی آلت قمار نیست،

این از شما عجیب است چون سؤالها و جوابها فرض است و بنابراین آنچه را من جواب داده ام

در فرض مذکور است که اشکالی متوجه نیست و در صورت عدم احراز باید بازی نکنند.

و در پایان جواب نامه مینویسند :

شما را نصیحت پدران می‌کنم که سعی کنید تنها خدا را در نظر بگیرید و تحت تأثیر مقدس نماها و آخوندهای بیسواد واقع نشوید چراکه اگر بنا است با اعلام و نشر حکم خدا به مقام و موقعیتمان نزد مقدس نماهای احمق و آخوندهای بیسواد صدمه ای بخورد بگذارید هرچه بیشتر بخورد.» (راغب اصفهانی ، 1383 :

(74

حضرت امام در جواب نامه دیگری چنین نوشته اند:

ما باید سعی کنیم که حصارهای جهل و خرافه را شکسته تا به سرچشمه زلال اسلام ناب محمدی برسیم و امروز غریبترین چیزها در دنیا همین اسلام است و نجات آن قربانی می خواهد و دعا کنید من نیز یکی از قربانیهای آن گردم. (شافعی ، 1382 : 72)

آری همواره در طول ،تاریخ بیان ،حقایق قربانیهای بیشماری داشته، ولی این مطلب نه تنها مردان مرد این میدان را مأیوس نکرده بلکه آنها را تشجیع کرده و سر را فدای دوست کردند چرا که خود را برای او میخواستند نه او را برای خود لحظه لحظه زندگی حضرت امام نیز به همگان ثابت کرد که او فقط و فقط نگاهش

به حق بوده و در راه اعتلای کلمه» «اللّه از هیچ هیچ کوششی فروگذار نکرد و انصافاً شهامت و جسارت بینظیری داشت به حدی که نامش پشت دشمن را می لرزاند با توجه به همین مطالب است که انسان به عمق سخن حضرت امیر المؤمنین علی (ع) پی میبرد که درباره قضیه مخالفین حکومت و ولایتش می فرمود:

... أیها الناس فانی فقات عین الفتنة و لم یکن لیجتری علیها أحد غیری بعد ان ماج غیبهها و اشتد کلبها.

ای مردم من چشم فتنه را کور کردم و کسی جز من جرأت چنین کاری نداشت و این پس از آن بود که تاریکی فتنه همه جا را گرفته و بیماری هاری آن شدت یافته بود.» (رشید ، بی تا : 52)

2-18 نمونه ای از مسائل مورد نیاز جامعه

حضرت امام معتقد بودند که مجتهد باید در متن حوادث و رویدادها قرار گیرد تا بتواند با درک نیازهای مختلف جامعه بدان پاسخ لازم و کافی بدهد ایشان در مواقع مختلف و مقاطع گوناگون به این نکته اساسی اشاره میکردند از جمله در منشور برادری مواردی از موضوعهای نیازمند پژوهش را چنین توضیح داده اند:

... نیاز عملی به این بحثها و مسائل است مثلاً در مسأله مالکیت و محدوده آن، در مسائل پیچیده پول و ارز و بانکداری در ، مالیات در تجارت داخلی و خارجی در مزارعه و مضاربه و اجاره و رهن در حدود و ، دیات و در قوانین ، مدنی در مسائل فرهنگی و برخورد با

هنر به معنای اعم : چون ، عکاسی ، نقاشی مجسمه سازی ، موسیقی تئاتر ، سینما خوشنویسی و غیره در حفظ محیط زیست و سالم سازی طبیعت و جلوگیری از قطع درختها حتی در منازل و املاک شخصی در مسائل اطعمه و اشربه در جلوگیری از موالید در صورت ضرورت و یا تعیین فواصل در موالید در حل معضلات ، طبیی همچون پیوند اعضای بدن انسان و غیر به انسانهای دیگر در مسأله معادن زیرزمینی و ملی تغییر موضوعات حرام و حلال و توسیع و تضییق بعضی از احکام در از منه و امکانه مختلف در مسائل حقوقی و حقوق بین المللی و تطبیق آن با احکام اسلام نقش سازنده زن در جامعه اسلامی و نقش تخریبی آن در جوامع فاسد و غیر اسلامی، حدود آزادی فردی و اجتماعی، برخورد با کفر و شرک و التقاط و بلوک تابع کفر و شرک چگونگی انجام فرایض در سیر هوایی و فضائی و حرکت برخلاف جهت حرکت زمین یا موافق آن با سرعتی بیش از سرعت آن و یا در صعود مستقیم و خنثی کردن جاذبه زمین و مهمتر از همه اینها، ترسیم و تعیین حاکمیت ولایت فقیه در حکومت و جامعه که همه اینها گوشه ای از هزاران مسأله مورد ابتلای حکومت و مردم است که فقهای بزرگ در مورد آنها بحث کرده‌اند و نظراتشان با یکدیگر مختلف است و اگر بعضی از مسائل در زمانهای گذشته مطرح نبوده است و یا موضوع نداشته است فقها امروز باید برای آن فکر بنمایند.

2-19 تحول اجتهاد

بعضی از احکام اسلامی بر اساس مصالح و مفاسد تغییر می یابند؛ رهبر جامع اسلامی می تواند :

سبب مصالح و مفساد اجتماعی دایره آنرا توسعه و تضییق نماید. احکامی که تغییر میکند یا به خاطر تغییر موضوع حکم است یا به خاطر عنوان ثانوی و مصلحتی که فقیه دهد و یا اینکه فقیه به ادلهای دسترسی پیدا می کند که در نتیجه، نظرش تشخیص عوض می شود و یا بدلیل مصالح دیگر.

فقیه نمی تواند حج را تحریم کند ولی میتواند بر اساس مصالح در شرایط خاص بگوید در این سال تعداد کمتری بروند و یا بگوید فعلاً نروید، همانطوری که بعد از حج خونین، حضرت امام (ره) به خاطر اینکه اغراض سیاسی حج تامین نمیشد و یا به خاطر مصالح دیگر حجاج را از رفتن به حج منع نمود. حال سوال این است محدوده مصالح و مفساد جامعه چقدر است به عبارت دیگر فقیه تا کجا مختار است در احکام اسلامی تصرف کند در این بحث عقیده و نظرات عالمان شعیه و اهل سنت مورد بررسی قرار گیرد. (غزالی، 1417 ق: 69)

- دکتر وهبه زحیلی در کتاب اصول الفقه الاسلامی تحت عنوان (تغییر الاحکام بتغییر الأزمان او تغیر الفتوی بغیر الزمان می گوید: تغیر در فتوا و یا حکم گاهی ممکن است از باب تبدل رأی و تغیر در رأی قبلی باشد و اصطلاحاً از آن تبدل رأی تعبیر میکند و این مطلب امر جدیدی نیست و در نوع کتابهای فقهی و کتابهای مربوط به آن متذکر شده اند و آن مواردی است که مجتهد در اثر تأمل بیشتر و مطالعه مجدد در دلیل حکم و نظر قبلی تجدید نظر پیدا کرده و بر بطلان رأی قبلی میرسد و طبق دلیل جدید به نظریه

جدیدی میرسد و این تغییر در دلیل رأی و نظر قبلی صورت یافته است. اگر چه در موضوع و ملاک و عنوان حکم اولی هیچگونه تغییری صورت نیافته است.

و گاهی هم احکام از روی تغییر آن در نظر عرف و مصالح مردم تغییر پیدا می کند. و یا به خاطر رعایت پاره ای از ضرورتها موجب تغییر آن میشود و یا اینکه به خاطر رواج و شیوع فساد اخلاق و کم رنگ شدن فرهنگ دینی چنین وضعیتی در نزد عرف پیش آمده است و یا اینکه زمانه و روزگار دگرگون و تطور پیدا کرده و نظام نوی به وجود آمده که در این صورت حکم شرعی تغییر پیدا میکند. برای اینکه بایستی مصالح جامعه را تأمین کرده و جلو مفساد اجتماعی را گرفته تا مردم به حقوقشان نائل آیند و جامعه به خیر و نیکی و صلاح بدل گردیده و این معنی در مبدأیت تغیر احکام به نظریه و تئوری مصالح مرسله از نظریه و تئوری عرف نزدیکتر است.

از آن وی چنین ادامه میدهد این معنی در تمام احکام اجتهادی چه از قیاس استنباط شده باشد و چه از قاعده مصالح (مرسله جریان دارد و دامنه آن هم شامل معاملات میشود و هم شامل حالات اجتماعی میگردد و هر کدام از آنها که به نوعی با شؤون بازرگانی و تجارت و امور اقتصادی مرتبط است مشمول این تغییرات میشود و آن عاملی که در این موارد موجب تغییر و دگرگونی حکم شرعی میگردد فلسفه احقاق حق و جلب مصالح و دفع مفسده است.» (مطهری ، 1393 : 56)

نقل است نجم الدین ابوریع سلیمان بن عبد القوی یکی از پیشوایان مذهب حنبلی معروف به طوفی، ترجیح مصلحت را بر نص صریحاً اعلام مینمود و بر طبق مصلحت حکم را بیان می کرد اگرچه بر خلاف صریح نص باشد وی در شرح خود بر حدیث لا ضرر ولا ضرار در رساله المصالح المرسله به هنگام تعارض مصلحت با نص میگوید باید مصلحت را از باب تخصیص و یا تبیین واجب بر آن مقدم داشت. پس به نظر او حکم منصوص واجب الاتباع است مگر زمانی که مصلحت بر خلاف آن مقتضی باشد.

بعضی از خلفا نیز به تغییر برخی از احکام به لحاظ تغییر و دگرگون شدن ملاک و یا مصلحت و یا تحول و دگرگون شدن عرف و عادتی که اجتهاد بر آنها مبتنی بوده است دست یازیدند. بجاست نمونه هایی از فتاوا و آراییی که مصلحت اندیشی و شرایط زمان در عصر صحابه در آن نقش داشت یادآور شویم.

ابوبکر تحول و دگرگون شدن اجتهاد را قائل بود و هرگاه مصلحت میدید که بر خلاف نص چیزی بگوید آن را می گفت. (مصباح یزدی ، 1382 : 52)

قصاص نشدن خالد ولید در قتل مالک بن نویره در اوایل عصر ، صحابه سبب این امر همان مصلحت اندیشی بود و بدین جهت از نص آیه مبارکه و لكم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب چشم پوشی شد.

تعطیل حد رجم و سنگساری خالدبن ولید چون او با همسر مالک بن نویره زنا کرده بود میباید سنگسار میشد سبب این همان اجتهاد از راه رأی و مصلحت

اندیشی ابوبکر بود که عمل او را بدون کیفر قرار داد و بدین جهت از نص احادیث و قرآن چشم پوشی شد و در توجیه درباره او گفت: او اجتهاد کرد و در اجتهاد خود خطا نمود و این هنگامی بود که عمر بن خطاب خواست که وی مورد قصاص قرار گیرد و حد بر او اقامه گردد.

2- عمر نیز به تحول حکم متناسب با تحول و دگرگون شدن زمان و مکان و شرایط و مصالح جامعه قائل بود حتی اگر بر خلاف نص می بود.

الف - الغاء مولفه قلوبهم از زکات او در موجه جلوه دادن الغاء سهم مولفه قلوبهم از زکات می گفت: «پیامبر در زمان خود برای نرم کردن دل‌های کافران سهمی برای آنها از زکات قرار داد ولی اینک نیازی به آن نیست زیرا خداوند به اسلام نیرو بخشید لذا میان ما و آنان شمشیر حکومت خواهد کرد...» (وحید بهبهانی ، 1416 : 17)

ب - الغاء متعه نساء و متعه :: حج اینها در زمان رسول خدا مباح و حلال بود، ولی با این وصف آنها را بر اساس مصالحی که به نظرش می‌آمد حرام کرد و گفت « متعتان کانتا محللتان فی زمن رسول الله و انا احرمهما و اعاقب علیهما »

گاهی تحولات و تغییرات خاص زمانی و مکانی و احوالی و نظام جامعه در بستر زمان باعث تحول و تغییر موضوعات میشوند که قهراً حکم جدیدی را می طلبند گاهی هم باعث تغییر در برداشتهای مجتهد از منابع و مایههای اصلی استنباط نسبت به موضوعات میشوند در

نتیجه احکام مختلفی را بر آنها به دنبال خواهد داشت کلام امام راحل به همین مضمون اشاره دارد، که فرمود: مسائلی که امروز پیش آمده است با مسائل سابق فرق میکند و برداشتها از احکام اسلام مختلف است.

در دیدگاه فقه شیعی تحول در اجتهاد به تحول زمان و مکان تحقق مییابد که احکام را با موضوعات واقعی و شرایط زمان و مکان و تحولات که هر روز در جامعه رخ میدهد همگام مینماید. به همین گفته اشاره دارد کلام امام در آنجا که فرمودند: زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند». (سید غفور ، 1383 : 25)

عالمان و فقیهان امامیه که در تقلید از مجتهد شرط زنده بودن او را اعتبار کرده اند، بدین جهت است که او در جامعه حضور داشته باشد و اوضاع و ویژگیها و شرایط آن را که در بستر زمان در تحول و دگرگونی است دائماً مورد بررسی و کاوش قرار دهند تا حکم مناسب هر موضوع تحول یافته را از راه مایههای اصلی استنباط و استخراج نماید.

20-2 تفاوت میان ایندو طرز فکر

چیزی که الان در این بحث برای ما مهم است این است که تفاوت میان طرز تفکر شیعی اهل سنت را در نقش زمان و مکان در تحول پدیده اجتهاد و در نتیجه در استنباط احکام دینی به دست آوریم و مشخص نماییم که آیا نتیجه هر دو تفکر یکی است و یا با هم فرق میکنند. پاسخ ما این است که این دو طرز تفکر که یکی از اندیشه خاص اهل سنت نشأت می گیرد و برای

اجتهاد نقش تشریح در برابر منابع و مصادر دیگر قایل است ولو در حالت فقدان نصوص قرآنی و حدیثی؛ و دیگری از اندیشه خاص شیعی نشأت گرفته که اساساً اجتهاد را در ردیف مصادر دیگر قرار نداده بلکه آن را به عنوان منبع و مصدر تشریح نمی شناسد و تنها نقش اجتهاد را کشف احکام و به دست آوردن آنها از مصادر معتبر دینی مانند قرآن و سنت میدانند. (امینی ، 1399 : 12)

2-21 اجتهاد مطلق و اجتهاد متجزی

کسی که در احکام و مسائل شرعی اجتهاد میکند وقتی تمام شرایط اجتهاد در او جمع است، صلاحیت استنباط تمام احکام شرعی را دارد و چنین شخصی مجتهد مطلق نامیده میشود. شارع او را مکلف نموده که جمیع احکام را از ادله تفصیلی بدست آورد این شخص دارای ملکه کمال یافته و دارای قوه ادراکی است که میتواند احکام فرعی فقهی را از ادله آن استنباط کند و با ممارست و تمرین دائمی به ملکه اجتهاد دست یابد و گاهی شخص به خاطر احاطه به رشته خاصی، صلاحیت استنباط بعضی از احکام را داراست که در این صورت او را مجتهد متجزی نامند.

تجزی به معنای قسمت شدن و پاره پاره شدن است و موضوع این بحث این است که آیا امکان دست یابی به ملکه اجتهاد بصورت جزئی وجود دارد یا نه؟ به این صورت که شخص فقط قادر باشد در یک یا چند شاخه از فقه احکام شرعی را استنباط کند به طور مثال بتواند در زمینه ارث یا حدود و یا دیات به حکم شرعی دست یابد. (امینی ، 1389 : 30)

این بحث را با گزارش صاحب معالم آغاز می کنیم

علما در اینکه آیا اجتهاد تجزیه بردار است یا نه اختلاف کرده اند مقصود از تجزیه اجتهاد آن است که اجتهاد در پاره ای مسائل جریان یابد و در پاره ای از آن جریان نیابد. بدین نحو که برای عالم مناط اجتهاد تنها در برخی از مسائل حاصل میشود که در این صورت حق دارد تنها در همان مسائل اجتهاد کند.

علامه (ره) در کتاب تهذیب و شهید در کتاب ذکری و دروس و پدرم در برخی کتابهایش و نیز جمعی از علمای اهل سنت رای نخست را برگزیده اند و جماعتی قول دوم را اختیار کرده اند. دلیل گروه اول آن است که هر گاه عامل با تفحص کامل به دلیل مسأله دست یابد در آن مسأله با مجتهد مطلق برابر خواهد بود و آگاه نبودن او از ادله سایر مسائل مدخلیت و تأثیری در علم به ادله آن مسأله ندارد و در این صورت همانگونه که برای مجتهد مطلق، اجتهاد در آن مسأله جایز است برای آن عالم نیز جایز میباشد. (اصلائی، 1395 : 21)

گروه دوم استدلال کرده اند هر چه فرض شود متجزی از آن بی اطلاع است ممکن است به حکم مفروض مربوط باشد و لذا متجزی نمیتواند ظن حاصل کند به اینکه دلیل دیگری وجود ندارد که از مقتضای دلیلی که بدان دست یافته منع کند.

گروه اول به این استدلال پاسخ داده اند مفروض ما آن است که متجزی بر حسب ظن خود به تمام آنچه دلیل در

آن مسأله است دست یافته است و در جایی که احتمال یاد شده وجود دارد، مسأله از فرض ما بیرون می‌رود.

به عقیده من تحقیق در این مقام آن است که فرض توانایی بر استنباط کردن فقط برخی از مسائل به گونه ای که استنباط شخص با استنباط مجتهد مطلق در آن مسائل یکسان باشد، ممتنع نیست اما اینکه بگوییم میتوان بر این استنباط اعتماد نمود چون با استنباط مجتهد مطلق مساوی است قیاسی است که ما آن را حجت نمی دانیم. (استرآبادی ، بی تا : 69)

صاحب کفایه با اشاره به اختلافی بودن مسأله تجزی می‌فرمایند:

اگر چه بین حضرات اعلام در امکان تجزی اختلاف است ولی در عین حال نمی باید شک و تردیدی در آن بخود راه داد زیرا ابواب فقه از نظر مدرک مختلف میباشند و مدارک فقهی نیز از حیث سهولت و صعوبت عقلی و نقلی بودن با یکدیگر تفاوت داشته، کما اینکه اشخاص و افراد نیز از حیث اطلاع برای مدارک و عدم آن و نیز کثرت و قلت آگاهی با هم مختلف میباشند آنکه بسا اشخاصی هستند بوا سطر مهارت و زیر دستی که در نقلیات یا عقلیات داشته، در مدرک بابی کثیر الاطلاع بوده و در حالیکه همین شخص نسبت به باب دیگر چنین نیست؛ بخاطر آنکه مهارت و استادی در نقلیات و عقلیات مربوط به آن باب را نداشته و حال آنکه آن باب مبتنی بر آنها میباشد و همین امر بسا موجب میشود که شخص بر استنباط بعضی از فروع قادر گشته زیرا مدرکش سهل المؤمنه بوده یا احیاناً اگر دارای صعوبت است مستنبط نسبت به آن باب دارای مهارتی

بسزا میباشد و در برخی دیگر از فروع بملاحظه مشکل بودن مدرک و فقدان مهارت راجل بوده و بر استنباط آنها متمکن، نباشد بلکه اساساً محال و غیر ممکن است اجتهاد مطلق برای کسی حاصل شده در حالیکه مسبوق به تجزی نباشد زیرا لازمه چنین حصولی طفره و انتقال غیر طبیعی از جایی به جای دیگر میباشد. (حضرتی، 1399 : 10)

سپس مرحوم آخوند می فرماید : اگر در مقام اشکال گفته شود که اجتهاد از مقوله ملکه است همانطور که در تعریفش اجتهاد عبارتست از ملکه بر استنباط احکام فرعی از اصل و دلیل و در محلهش گفته شد که ملکه امر بسیطی بوده و قابل تجزیه نیست پس چگونه امکان دارد اجتهاد را ملکه دانسته و به تجزی آن قائل شد؛ گوئیم اگرچه اجتهاد از مقوله ملکه بوده ملکه نیز قابل تجزیه نیست ولی معذک این معنا مانع از تجزیه اجتهاد نسبت به برخی ابواب نمیباشد یعنی هیچ اشکالی ندارد در عین اینکه گوئیم، ملکه امر بسیطی است مجتهدی باشد که تنها بمدارک برخی از ابواب احاطه داشته و بدینوسیله بتواند فروع آنرا استنباط کند ولی نسبت بابواب دیگر تمکن از احاطه و اطلاع بمدارک آن نداشته؛ لاجرم در آن ابواب اجتهاد برایش حاصل نشده باشد. « این نحو اجتهاد هیچ فرقی با اجتهاد مطلق یعنی ملکه استنباط بر جمیع ابواب ندارد چه آنکه اگر فرض نمودیم شخصی تنها در برخی ابواب صاحب ملکه استنباط بود، بالقطع و الیقین ابواب دیگر هیچ دخالتی در حصول یا عدم حصول اجتهاد نسبت به باب مزبور ندارند و اگر هم که در ابواب دیگر شاید مدرک و منبعی بوده که احیاناً در حصول و

عدم حصول احتمال دهیم که اجتهاد در باب یاد شده نقشی داشته باشد باین احتمال اعتناء نمیشود زیرا بمقدار کافی که بود، شخص تفحص از وجود مدارک نموده بطوری که اطمینان برایش حاصل گشته که غیر آنچه بدست آورده امر دیگری دخالت ندارد همانطوری که در اجتهاد مطلق شخص پس از فحص کامل و حصول اطمینان به نبودن مدرک دیگر برایش نسبت به تمام ابواب ملکه استنباط حاصل میگردد حال اجتهاد متجزی را از زبان شیخ مصطفی مراغی رئیس اسبق الازهر مصر را که در کتاب همبستگی مذاهب بی آزار شیرازی آمده است بیان میکنیم و عقاید ایشان را در مورد نحوه عمل آنان به این گونه اجتهاد را از نظر میگذرانیم. (نیکومنش ، 1400 : 69)

اجتهاد خاص یا جزئی عبارت از اجتهاد در واقعه خاصی است برای رسیدن به حکم شرعی آن توسط دلیل. البته علماء در تجزی و تجزیه نشدن ، اجتهاد اختلاف کرده اند ولی بیشتر برآنند که اجتهاد قابل تجزی است که از جمله حجه الاسلام غزالی و شیخ ابن همام در این باره استدلال نموده اند که تقلید در صورت دسترسی به دلیل عبارت از ترک علم و پیروی از شک و تردید است که پیغمبر (ص) از آن نهی فرموده آنجا که می فرماید:

« دع ما یریک الی ما لایریک... »

آنچه مورد شک و تردید است رها سازید و به سوی غیر مشکوک روی آورید و غزالی در کتاب المستصفی میگوید اجتماع این علوم هشتگانه در مجتهد مطلق که میخواهد در جمیع احکام فتوی دهد لازم است و بنظر من اجتهاد

مذنبی تجزیه نا پذیر نیست بلکه می‌توان عالمی را مجتهد در قسمتی از فقه) و غیر مجتهد در قسمت دیگر دانست. ۲

و آمدی در کتاب الاحکام بعد از شمردن شرایط مجتهد می‌گوید: تمام این شرایط در مجتهد مطلق که متصدی حکم و فتوی در جمیع مسائل است لازم می‌باشد اما برای اجتهاد در بعض مسائل تنها دانستن علوم مربوط به آن کفایت می‌کند و هیچ اشکالی ندارد که به علوم و شرایط مربوط به سایر مسائل فقهی آشنایی نداشته باشد و مکلفی که اهلیت اجتهاد در مسئله ای را داشت و در آن مسئله اجتهاد کرد و اجتهادش منجر به حکمی شد به اتفاق کل نمیتواند از دیگری تقلید نماید و در صورتیکه اجتهاد نکرده باشد گرچه در این باره اختلاف است ولی نظریه مورد اعتماد اینست که جواز تقلید حکم شرعی احتیاج به دلیل دارد و اصل نبودن دلیل است و کسی که مدعی دلیل باشد باید بیان کند. (حضرتی ، 1399 : 10)

این آراء و نظریات علمای اصول اهل سنت در باره اجتهاد متجزی بود که صریحاً می‌گویند کسی که قدرت اجتهاد در وقایع خاصی را دارد تقلید کردن بر او حرام است خواه مرجع تقلیدش اصحاب پیغمبر باشد و خواه تابعین آنها و یا یکی از پیشوایان مذاهب چهارگانه اهل سنت و همانطور که بیان شد شرایط اجتهاد متجزی از نظر آنها آسان است و برای کسی که میخواهد در یکی از مسائل بیع یا طلاق اجتهاد کند کافی است که آیات و احادیث آنها را بشناسد و بداند کدام یک منسوخ است و کدام ناسخ و ضمناً با موارد

اجماع آشنا باشد تا از مخالفت احتراز جوید لغات و در فهم و اقامه دلیل بینا باشد تا دچار خطا و اشتباه نشود. البته لازم نیست که به تمام ادله و جمیع علوم لغت و فنون منطق و کلام فقها احاطه داشته باشد. بنابراین آیا صحیح است گفته شود که تمام مسلمانان جهان باید تنها از ائمه چهارگانه تسنن تقلید کنند و گرنه گنهکار و نادان و پاره کننده اجماع محسوب میشوند؟ (سبحانی ، 1388 : 52)

2-22 آیا رجوع غیر مجتهد به مجتهد متجزی جایز است؟

این مسئله نیز اختلافی و دارای اشکال بوده برخی آن را تجویز کرده و عمل به رأی مجتهد متجزی را جایز شمرده‌اند و بعضی آنرا جایز ندانسته و هر یک برای مرام خود دلیلی آورده اند. مولف معالم و شمار دیگری از دانشمندان اصول ضمن آنکه فرض وجود مجتهد متجزی و امکان دستیابی علمی یک فرد را به بخشی از مباحث فقهی پذیرفته اند استناد و عمل به قول مجتهد متجزی را از آن رو که دلیل قطعی بر آن نداریم انکار کرده اند.

اگر بدانیم که علت در عمل کردن به ظن مجتهد مطلق همان قدرت و توانایی او بر استنباط مساله است در این صورت امکان دارد مجتهد متجزی را به آن ملحق کرده و این الحاق از باب قیاس منصوص العله خواهد بود. اما سخن در علم به علت است؛ چون نصی بر آن وجود ندارد و این احتمال وجود دارد که علت عمل کردن به ظن مجتهد، مطلق قدرت و توانایی او بر استنباط همه مسائل باشد. «قائلین به جواز رجوع به

چنین مجتهدی را از قبیل رجوع جاهل بعالم فرض کرده اند و گفته اند جواز تقلید شامل چنین اجتهاد میشود.

بلی بعید نیست بگوئیم : حکم مجتهد متجزی در جائی که مقدار معتد به و قابل توجهی از مسائل و احکام را دانسته و در آنها اجتهاد نموده بطوری که در حقیقت صحیح باشد عرفاً بگوئیم وی از کسانی است که احکام ائمه طاهرین علیهم السلام را میداند نافذ است چنانچه در مجتهد مطلق که باب علم و علمی در معظم احکام به رویش منسد است همین طور گفتیم. (استرآبادی ، بی تا : 16)

اکنون که علوم دیگر شاخه شاخه شده است و تخصصی شدن شاخه های علوم باعث پیشرفت و ترقی خیره کننده ای شده است آیا زمان آن نرسیده است که فقه اسلامی نیز به تخصصی شدن شاخه های آن اقدام کند، به جای آنکه فقهی توان و عمرش را در یک گستره بکار گیرد ؛ چه اشکالی دارد در یک یا چند شاخه به مطالعه بپردازد و در عمق فقه به مطالعه پردازد مگر فقه به معنای خوب فهمیدن نیست چگونه میتواند چیزی را خوب فهمید مگر آنکه بر روی آن مطلب تمرکز کرد و تمام توان خود را بکار برد چه می شود هر کس در شاخه ای از فقه تخصص حاصل کند و سپس همدیگر از آن محصولی بدست آمده

فصل سوم روش شناسی تحقیق

3-1 مفهوم تقلید

1. معنای لغوی: تقلید به معنای گردن بند به گردن انداختن، کاری به عهده کسی انداختن، از روی کار دیگری کاری انجام دادن، طناب به گردن انداختن و... است.

2. معنای اصطلاحی: اصولی‌ها تقلید را به دو گونه معنا کرده‌اند: عده‌ای تقلید را عبارت از التزام مقلد به فتاوی مجتهد می‌دانند و بعضی تقلید را عمل مقلد به قول و گفتار مجتهد تعریف کرده‌اند. سید محمد کاظم یزدی همگام با گروه اول، تقلید را چنین تعریف می‌کند: تقلید عبارت است از صرف التزام به قول مجتهد معین، گرچه هنوز به فتوای او عمل نکرده باشد و یا حتی فتوای او را هم نداند. 9 بسیاری از علما بر خلاف یزدی تقلید را عبارت از عمل کردن بر طبق فتوای مجتهد می‌دانند و صرف التزام را تحقق بخش تقلید نمی‌دانند. سید محسن حکیم در تعریف تقلید می‌نویسد: تقلید عبارت است از اخذ به قول دیگری تعبداً و بدون در خواست دلیل.

3-2 گستره تقلید

عالمان دین مسایل و امور دینی را به دو دسته اصول دین و فروع دین تقسیم می‌کنند. اصول دین در نزد

شیعه عبارتند از توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد، و فروع دین عبارتند از نماز، روزه، خمس، زکات، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، تولی و تبری. شخص مسلمان در اصول دین موظف به تحقیق تا دستیابی به یقین است و در آن تقلید ابداً راه ندارد؛ اما شخص مسلمان در عمل به احکام فروع دین - در صورتی که مجتهد نباشد - موظف به تقلید است.

در اینجا دیدگاه طرفداران دو مکتب اخباری و اصولی را در مورد اجتهاد و تقلید مورد کاوش قرار می‌دهیم.

3-3 دیدگاه اخباری‌ها درباره اجتهاد

مؤسس و به عبارتی احیاگر مکتب اخباری در قرن یازدهم، میرزا محمد امین استرآبادی در کتاب الفوائد المدنیة فی الرد علی القائل بالاجتهاد و التقلید فی الاحکام الالهیه، به بیان آرای اخباری‌ها و نقد و رد دیدگاه اصولی‌ها پرداخته است. به اعتقاد استرآبادی، اخبار و روایات ائمه معصوم‌علیهم السلام تنها کلید فهم صحیح قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برای دستیابی به احکام و تعالیم دینی هستند؛ از اینرو تقسیم شیعیان به مجتهد و مقلد معنا ندارد، بلکه تمامی آنها مقلد هستند و باید از ائمه‌علیهم السلام تقلید کنند به شرط آن که عربی بدانند و احادیث ائمه را بررسی کرده باشند و شخصاً و مستقیماً تکالیف خود را از اخبار استخراج بکنند. (جمعی از نویسندگان ، 1372 : 473)

استرآبادی در این باره در مقدمه فوائد المدنیة می‌نویسد:

در کتاب‌های بعضی از اصحاب متأخرین [امامیه] همچون علامه حلی و موافقان او، چنین مشهور شده است که در زمان غیبت [امام معصوم علیه السلام] رعیت به مجتهد و مقلد تقسیم می‌شوند. بر این اساس بر مقلد واجب است که در مسایل شرعی‌ای که جزء ضروریات دین و ضروریات مذهب نیست به ظن و گمان مجتهد مراجعه کند. مجتهد مطلق کسی است که توانا به استنباط تمام مسایل شرعی فرعی نظری باشد... (استرآبادی، بی تا، 21)

استرآبادی در ادامه با نقل قول از شهید ثانی به مقدمات اجتهاد (کلام، اصول نحو، تصریف، لغت عرب، شرایط و اصول ادله اربعه: کتاب، سنت، عقل و اجماع) می‌پردازد. آنگاه وی با نقد سخنان و استدلال‌های شهید ثانی و علامه حلی، آرای آنان را در مورد اجتهاد و تقلید رد می‌کند.

استرآبادی در توضیح تقسیم‌بندی جامعه به مجتهد و مقلد در اسلام می‌نویسد:

تقسیم‌بندی رعیت به مجتهد و مقلد و متعلقات آن از شرایط و احکام بر رویه منوال گفتار اصولیین عامه [اهل سنت] است. زمانی که آنان پس از [وفات] پیامبر علیه السلام مردم را به دو دسته مجتهد و مقلد تقسیم کردند... الحق که این [مطالب] و مقدمات مذهب کسی است که قول به وجوب تمسک به [اقوال و اخبار] عترت طاهره علیهم السلام را قبول نداشته و آنان [ائمه اطهار] را وسیله فهم کتاب خدا و سنت نبی او قرار نمی‌دهد. (استرآبادی، بی تا، 19)

وی در ادامه می‌نویسد:

اهل سنت به جهت کوتاهی از منابع الهی (ائمہ اطہار) به علمی به نام علم اصول فقہ روی آوردند تا مسایل دینی و دنیوی خود را در پرتو آن حل کنند. عده‌ای به نام مجتهد نامیده شدند و سایرین به نام مقلد تا از آن‌ها در امور دینی و دنیوی تقلید کنند. (استرآبادی، بی تا، 19)

استرآبادی در تذکری، علم اصول را باعث اختلاف و تفرقه مسلمانان می‌داند.

ابوالقاسم بن زین العابدین بن کریم، از دیگر علمای اخباری، در بودن و خاستگاه اجتهاد از اهل سنت نیز فراتر رفته و آن را به نحوی به یونان باستان ربط می‌دهد. به اعتقاد وی ارمغان ترجمه آثار و کتب یونانی آمیخ ته شدن علوم یونانی با علوم اسلامی بود. به گمان وی در زمان خلفای عباسی، قواعد کلام و منطق به کتب اهل تسنن راه یافت:

برای ادله عقلیه اصول و قواعد و قوانینی قرار داده‌اند که اصل و ریشه آن‌ها از قواعد کلامیه و منطقیه است که مأخذ هر دو از یونانیین قدیم است. کتب آن‌ها در زمان خلافت هارون و مأمون ترجمه شد و بین علمای اسلام منتشر شد و از آن اوقات به بعد تدریس نمودند و جزو ادله شرعیه در دین اسلام و احکام پیامبرعلیه السلام قرار گرفت و پس از آن برای تکمیل آن قواعد، علمای آن دوره مانند ابوحنیفه و ابویوسف و مالک و احمد بن حنبل و غیرهم زحمات کشیدند و دقت‌های بسیار کردند و شرح و بسط دادند و قواعد زیاد افزودند و دلایل احکام شرع پیامبرعلیه السلام را کامل نمودند و این جمله را علم اصول نام

نهادند و فهم کتاب و سنت را منوط و مربوط به تحصیل این علم و عمل کردن به آن دانستند. (ابوالقاسم بن زین العابدین بن کریم، بی تا : 9)

استرآبادی در خصوص چگونگی اشاعه اجتهاد در میان امامیه، آن را به غفلت و تسامح علمای امامیه در همنشینی با علمای اهل سنت نسبت می‌دهد.

زمانی که جماعتی از علمای عامه بر اصحاب ما [امامیه] خرده گرفتند که شما از فن کلام و اصول فقه و همچنین فقه استنباطی بی‌بهره‌اید و شما تنها از روایات منقول از امامانتان برخوردارید. جماعتی از علمای اصحاب ما برای رفع این اتهام اقدام به تصنیف کتب در فنون سه‌گانه (کلام، اصول فقه و فقه استنباطی) نمودند و غفلت ورزیدند از نهی ائمه‌علیه السلام اصحابشان را از یادگیری فن کلام، که مبتنی بر افکار عقلی است و امر آنان بر فن کلامی، که شنیده از اقوال و گفتار آنان است و همچنین نهی از قواعد اصولی فقهی غیر از اخبار آنان (ائمه اطهار علیهم السلام) و نیز نهی از مسایل فقهی اجتهادی... (استرآبادی، بی تا، 32)

زین العابدین بن کریم با بیانی دیگر در باره تأثیرپذیری علمای شیعه می‌نویسد:

با این که علما و محدثین شیعه هم غالباً مبتلا به معاشرت قضا و مجتهدان سنی بودند و حرف‌های آنها را می‌شنیدند و متمایل به عقاید آنها می‌شدند، ولی خواستند که بلغزند و شیطان و نفس سرکش هم کمک می‌کرد و بدشان نمی‌آمد که آنها هم مطلق العنان

می‌شدند و اجتهاد می‌کردند و اظهار رأی و عقیده در دین خدا می‌کردند و مستقل در عمل می‌شدند.

وی به خرده‌گیری و تمسخر علمای اهل سنت به علمای شیعه در بی بهره بودن از کلام و اصول و اجتهاد اشاره کرده و می‌نویسد:

[علمای اهل سنت تمسخر می‌کنند] که آن‌ها (شیعیان) صاحب علم و کمالی نیستند و اجتهاد نمی‌دانند و قاعده نمی‌فهمند و از عهده قیاس بر نمی‌آیند و در فتاوی‌شان دلیل ندارند و احکام‌شان مبتنی بر اصلی نیست و تفریع نمی‌توانند و از این کلمات سینه علمای شیعه و محدثین تنگ می‌شد و به جوش می‌آمد و به عوام شیعه هم نمی‌توانستند حالی کنند که اینها علمی نیست، بلکه کار مشکلی هم نیست و از عهده ما هم ساخته است إلا این که شرعاً جایز نمی‌دانیم، و همین کلمات بود که رفته رفته مقام شامخ منزلت علمای بزرگ و محدثین شیعه را در نزد عامه کم می‌کرد... تا امر به این جا رسید که عالم جلیل القدر شیخ الامامیه و رئیس الطایفه مرحوم شیخ طوسی - قدس الله سره - که ریاست مذهب شیعه در آن عصر که اوایل غیبت کبرا بود منتهی به آن بزرگوار شده بود ناچار می‌شود که برای اسکات عامه و بستن زبان تشنیع علمای آنها و نگاهداری قلوب عوام شیعه کتاب مبسوط را در احکام فروع تألیف فرماید. (ابوالقاسم بن زین العابدین بن کریم ، بی تا : 26)

ضرورتی که آن جناب (شیخ طوسی) مبادرت به عمل به آن کتاب (مبسوط) نمود نمی‌فهمیدند که می‌خواست زبان استهزای مخالفین بسته شود و شیعه را به قلت فروع

نسبت ندهند و تصور نکنند که اینها زبان فکری ندارند و بر استنباط علل و تفریع قدرت ندارند. (ابوالقاسم بن زین العابدین بن کریم ، بی تا : 50) وی می‌نویسد: هر چند قبل از طوسی، ابن جنید و ابن عقیل و شیخ مفید و سید مرتضی دست به تألیف آثار اصولی زدند، اما باید دانست که اقدامات آنها در این جهت است و اصولاً اقدام آنان از «باب اکل میته» بوده است. (ابوالقاسم بن زین العابدین بن کریم ، بی تا : 50)

او همگام و هم قلم با استرآبادی در ذکر و توضیح آ غاز و روند اجتهاد در شیعه می‌نویسد:

... تا این که نوبت به علامه حلی رسید که او در تصانیف خود جمیع قواعد اصولیه عامه را ملتزم شد و شهید اول و شهید ثانی و سایرین متابعت او را نمودند و اول کسی که گمان کرد که احادیث مرویه از اصول اولیه اصحاب که به امر ائمه اطهار علیه السلام تألیف شده بود و متداول در میانه شیعه بود و مأمور به حفظ آنها بودند و عمل طایفه شیعه در زمان ائمه تا زمان غیبت کبرا بر آن اخبار بود و همه اینها اخبار آحاد است و قطع به آنها حاصل نمی‌شود، محمد بن ادریس حلی بود که در نتیجه این اعتقاد، اجتهاد را در مسایل لازم می‌شمرد. (ابوالقاسم بن زین العابدین بن کریم ، بی تا : 50)

وی آن‌گاه نتیجه‌گیری می‌کند:

خُرده خُرده غفلت زیاد شد و متأخرین به این جهت هم متوجه نشدند و فقه شیعه یکباره منقلب به فقه

مخالفین گردید و طریقه، طریقه آنها شد. (ابوالقاسم بن زین العابدین بن کریم، بی تا : 50)

بنابراین اولین نکته‌ای که اخباریان در ابطال اجتهاد بر آن انگشت می‌گذارند اخذ و اقتباس «اجتهاد» از اهل سنت است که در لسان آنان به «مخالفین» و «اهل ضلالت» و «خصم» یاد می‌شود.

فیض کاشانی نیز در همین باره ابتدا به نحوه شکل‌گیری اجتهاد می‌پردازد:

چون اهل ضلالت سر از متابعت کتاب و اهل بیت و رسول الله علیه السلام باز زدند علم کلام و فن جدل را که به جهت رد بر مبتدعه و اسکات اعدای دین موضوع است تدوین کرده‌اند و تکثیر مسایل آن به آرا و احوای خود نمودند به گمان آن که در تصحیح اصول عقاید دینی خود بدان [عمل] می‌کنند، و همچنین علم اصول فقه را که آن نیز فنی است از جدل و بنای آن بر ظنون و اهییه است که اتفاق آرا در آن بسیار نادر است، وضع کردند تا استنباط احکام شرعی و مسایل فرعی به آن نمایند. (فیض کاشانی، 1371 : 118)

فیض در باره نحوه رسوخ اجتهاد از عامه به میان شیعیان می‌نویسد:

و طایفه امامیه، در زمان خوف و تقیه می‌بودند و با منسوبین به علم اهل ضلالت، مخالفت تمام می‌نمودند و از ایشان سخنان باطل در کسوت حق می‌شنیدند بلکه در صغر سن با کتب ایشان الفت می‌گرفتند. (فیض کاشانی، 1371 : 118)

وی آنگاه به رسوخ اجتهاد در میان شیعه صبغه سیاسی داده و ارتباط دانش و قدرت را چنین یاد آور می‌شود:

متعارف و متداول در مدارس و مساجد و غیر آن کتب ایشان [عامه] می‌بوده و تعلیم و تعلم در آن جاری می‌شد، زیرا که ملوک و ارباب دول از ایشان بودند و مردمان تابع ملوک و ارباب دول می‌باشند. چنان که گفته‌اند: «الناس علی دین ملوکهم» و بدین منوال مدت گذشت تا آن که اشتباه تمام در اصول طائفین پیدا شد و علم با جهل مختلط گردید و در اموری چند که خدا و رسول در آنها سخن نگفته بودند و از آن سکوت فرموده بودند، سخن گفتند و مجادله و مناظره نمودند و کار به این حد از اختلاف انجامید. (فیض کاشانی، 1371 : 118)

در ادامه فیض به تبعات رسوخ اجتهاد پرداخته و می‌گوید :

طریق قدمای مشایخ امامیه که اقتصار بر مجرد سماع بود از اهل عصمت‌علیه السلام، در همه احکام از اصول و فروع متروک شد و حکم به آرا و اها که شیوه اهل ضلالت است در آن طایفه نیز پدید آمد. (فیض کاشانی، 1371 : 118)

فیض آنگاه سؤال می‌کند: «با این همه اختلاف و تباین که در عقول و آرای بنی آدم وجود دارد، چگونه می‌توان متابعت ظن و رأی و پیروی عقل و عاقلی در امور دینی و مسایل شرعی از اصول تا فروع نمود». (فیض کاشانی، 1371 : 118)

زین العابدین بن کریم در نتیجه‌گیری عجیب از رسوخ
اجتهاد در شیعه می‌نویسد:

بالآخره به انواع اسباب و وسایل شیطان راه رخنه بر
ای خود باز کرد و بعد از غیبت امام زمان‌علیه السلام
شیعه را به اجتهاد و ادا داشت و به انواع زینت‌ها این
امر را در چشمشان زینت داد و به طوری نمودار کرد
که اضطرار بر آن دارند و آخر کار خود را کرد. همان
طور که قسم خورده است و خداوند در کتاب خود حکایت
می‌فرماید: «فبعزتک لأغوینهم اجمعین إلا عبادک منهم
المخلصین». (ابوالقاسم بن زین العابدین بن کریم ،
بی تا : 61)

3-4 دیدگاه اخباریان افراطی

اینک پس از ذکر گمان اخباریان راجع به خاستگاه
اجتهاد و شکل‌گیری آن در میان فقهای امامیه، به
تبیین دیدگاه راجع به «اصل اجتهاد» می‌پردازیم. در
مطالعه آثار اخباری‌ها راجع به اجتهاد به دو نظریه
برمی‌خوریم که نشان از تقسیم اخباریان به دو دسته
افراطی (تندرو) نظیر استرآبادی و معتدل «میان‌ه‌رو»
نظیر بحرانی دارد. افراطیان اخباری اساساً قائل به
حرمت اصل اجتهاد بوده و بر این اعتقادند که اعمال
هر نوع اجتهاد ممنوع و حرام است. اما میان‌ه‌روها
به حرمت اجتهاد اعتقادی ندارند، اما قلمرو آن را
محدود به کتاب و سنت دانسته و استفاده از عقل و
اجماع را جایز ندانسته و حرام می‌دانند.

محمد امین استرآبادی در این‌باره می‌نویسد: به اعتقاد
قدمای اصحاب مکتب اخباری ما همانند صدوق و پدرش
ابن بابویه و ثقة الاسلام کلینی - همچنان‌که در

کتبشان ذکر کرده‌اند - اجتهاد و تقلید حرام بوده و رجوع و تمسک به روایات ائمه اطهار واجب بوده است. (استرآبادی ، بی تا : 40) استرآبادی که در اصل با اجتهاد و تقلید مخالف است بر این باور است که اگر مجتهد، دست به اجتهاد زند آنچه را که به دست آورده از دو حال خارج نیست: یا صحیح است و یا غلط و خطا؛ اگر که خطا باشد بر خداوند دروغ بسته و افترا زده است و اگر که صحیح باشد در این باره هم نزد خداوند اجر و پاداشی نخواهد داشت؛ از این رو وی معتقد است خاطی در حکم و فتوا گناهکار و ضامن است و بعلاوه آن کسی نیز که از وی تقلید کرده، در این گناه با وی شریک بوده و به وی ملحق می‌گردد: «و أن المخطيء في الحكم او الفتوى آثم ضامن و يلحقه وزر من عمل بفتیاه». (استرآبادی ، بی تا : 28)

حرّ عاملی نیز که از افراطیان مشرب اخباری محسوب می‌گردد همچون استرآبادی قائل به حرمت اجتهاد است و با یادآوری مرام متقدمین، وجود اجتهاد در شیعه را انکار می‌کند: «تمامی شیعیان سابق بر علامه حلی صراحت بر بطلان اجتهاد و عمل به ظن دارند». 30 در مقابل اخباریان که اجتهاد را حرام دانسته و در این باره روایاتی از ائمه اطهار دال بر حرمت اجتهاد ذکر می‌کنند، اصولیان در مقام پاسخ‌گویی برآمده و چنین توجیه کرده‌اند: روایاتی که دلالت بر حرمت اجتهاد دارد و ائمه اطهار صادر کرده‌اند ناظر و مشیر به اجتهاد خاصی است که عامّه و اهل سنت به کار می‌بردند. حر عاملی با یادآوری این پاسخ اصولیون، جواب می‌دهد که: تخصیص نهی را به اجتهاد عامّه به

منزله تخصیص نهی از شرب خمر است به شرب عامّه خمر
راء، و یا [...] و اگر کسی ادعا کند که وجوب صلات و
زکات و حرمت زنا و سرقت مخصوص به عامّه است عجیبت
از این سخن نیست که بگوییم حرمت اجتهاد مخصوص عامّه
است. (حر عاملی، 1403 ق : 445)

اخباریان یگانه منبع احکام و تعالیم دینی را کتاب
و سنت که در جامه روایات آمده می‌دانند. آنان بر
این اعتقادند که تمامی احکام و مسایل مورد نیاز
آدمی تا روز قیامت در آنها نهفته است، از این رو،
نیازی به وسیله دیگری در کشف احکام نیست. اخباری‌ها
بر این اساس هر وسیله دیگری (عقل، اجماع، روش
اجتهادی...) را رقیب در برابر کتاب و سنت
می‌پندارند و هر کسی را که در تلاش برای دست‌یابی به
این منابع و روش اجتهادی برای کشف و فهم احکام
باشند، متهم به شراکت و دخالت در دین خدا می‌کنند؛
چنان‌که زین العابدین بن کریم می‌نویسد:

کسی که دعوی اسلام داشته باشد و خود را تابع
پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بداند و دین خود را از
او گرفته است حق دخالت در دین پیامبر و احکام کلیه
یا جزئیه آن ندارد. شرکت با پیامبر صلی الله علیه و آله
وسلم در آنچه خداوند فرموده است نمی‌تواند داشته
باشد، زیرا که دین پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و
کتاب خدا خود متکفل بیان جمیع احکام اولیه و جزئیه
و اصلیه و فرعیه هست و به کسی نرسیده که چیزی بر
آن زیاد کند یا کم نماید... منافات اجتهاد با
مسلمانی از آفتاب روشن‌تر است بلکه با بندگی خدا

نمی‌سازد. (ابوالقاسم بن زین العابدین بن کریم ، بی تا : 38)

فیض کاشانی براساس این اعتقاد، علمای دین را به دو قسم تقسیم می‌کند:

مجتهدان دو قسمند: قسمی آنانند که در جمیع احکام شرعیه از اصول و فروع مستند بر قرآن و اخبار اهل بیت می‌باشند... مثل کلینی و رئیس المحدثین ابن بابویه... و قسمی دیگر آنانند که در بعضی فتاوا مستند به قرآن و حدیث می‌شوند و بعضی دیگر را به آرای خود می‌سازند و بنای آن بر اصلی چند می‌نهند که امثال ایشان آنها را وضع کرده‌اند و به عقول خود تصرف بسیار در احکام شرعیه می‌کنند و هر چند روز تغییر رأی نموده خلاف قول خود می‌گویند و می‌نویسند و گاهی دعوی اجماع در مسأله می‌کنند در کتابی، و باز خود خلاف آن فتوا می‌دهند در آن یا اجماع بر خلاف آن نقل می‌کنند. (فیض کاشانی ، 1371 : 126)

وی آنگاه می‌نویسد: «پس اقوال و مصنفات این طایفه اعتماد را نشاید و حفظ آنها قلیل الفایده باشد». (فیض کاشانی ، 1371 : 126) پس به گمان این دسته از اخباری‌ها عمل به اجتهاد حرام است زیرا، علاوه بر دلایل مذکور، اجتهاد تنها مفید ظنّ به حکم شرعی است، در صورتی که در اثبات حکم قطع و علم معتبر است. خداوند در هر واقعه‌ای که آدمیان به آن نیاز دارند، حکم معینی دارد و دلیل قطعی بر آن اقامه فرموده است که ادله قطعیه آن نزد ائمه معصومین علیهم السلام محفوظ است و انسان‌ها موظفند که احکام وقایع مختلف

را از ائمه اطهار علیهم السلام اخذ کنند. (سید میرآقا محسنی ، 1371 : 218)

استرآبادی در رد استنباط ظنی (اجتهاد ظنی) در فوائد المدنیه به تفصیل سخن می‌گوید. وی در اولین فصل کتاب تحت عنوان «فی ابطال التمسک بالاستنباطات الظنیه فی نفس احکامه تعالی» برای اثبات مدعی خویش دوازده مورد را به تفصیل مورد نقد قرار می‌دهد.

1 و 2 - نهی آیات و روایات از عمل به ظن: «إِنَّ الظن لا یغنی من الحق شیئاً». (یونس / 18)

3 - اعتقاد به وجوب عصمت امام معصوم. اگر امام از عصمت برخوردار نباشد لازم می‌آید که خداوند به پیروی از خطا امر کند، و این عقلاً قبیح است؛ لذا زمانی که پیروی از علم که به جهت عصمت از خطای امام استفاده می‌گردد، وجوب عدم پیروی از ظن مجتهد ثابت می‌گردد. (استرآبادی ، بی تا : 90)

4 - مسلکی که غیر منضبط است و در آن تعرضات زیاد وجود دارد قابل اعتماد نیست. (استرآبادی ، بی تا : 90)

5 - مسلکی که به اختلاف اذهان و احوال اشخاص مختلف است صلاحیت آن را ندارد که ملاک مشترک در میان مردم تا قیامت باشد. (استرآبادی ، بی تا : 93)

6 - شریعت اسلام براساس اصل سمحه سهله است، چگونه ممکن است که مبتنی بر استنباطهای مشکل اضطراب‌آور باشد. (استرآبادی ، بی تا : 93)

7 - مفسد و مضرات ابتنا و قرار دادن احکام خداوند بر استنباطهای ظنی بیش از حد شمارش است. از جمله این مفسد فتنه‌ها و جنگ میان مسلمانان است؛ بسیاری از جنگ‌های میان مسلمانان برآمده از «اجتهاد» است. (استرآبادی ، بی تا : 93)

8 - ظن از باب شبهات است. واجب است که در شبهات متعلق به احکام خداوند توقف کرد. (استرآبادی ، بی تا : 93)

9 - ظن معتبر نزد اصولیون، ظن صاحب ملکه مخصوصه است که ظن مجتهد و فقیه است و از سویی فقیه به گمان اصولیون کسی است که در تحصیل ظن معتبر تلاش می‌کند. این دو امور مخفی غیر منضبط است به عبارت دیگر [قابل تبدیل به شاخصه نیستند]. (استرآبادی ، بی تا : 93)

10 - سخنان حضرت علی‌علیه السلام و ائمه اطهار به صراحت، روش‌هایی را که به «اختلاف» می‌انجامد مردود می‌دانند، از جمله این روش‌ها استنباط ظنی است. (استرآبادی ، بی تا : 94)

11- مظنونات مجتهدان [که تغییر در احکام در هر زمان در پی دارد] مخالف صریح اخبار مروی از ائمه اطهارعلیهم السلام از جمله «حلال الْمُصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» می‌باشند. (استرآبادی ، بی تا : 126)

12- مجتهدان می‌گویند که محل اجتهاد در مسأله‌ای است که جزء اصول دین و ضروریات مذهب و همچنین جایی که

حکم قطعی از سوی خداوند بر آن نیامده است، می‌باشد. اما ما ثابت می‌کنیم که خداوند در هر واقعه‌ای که امت به آن تا قیامت محتاج است، حکم آن را مشخص و معین کرده است؛ از این رو موضع و مسأله‌ای که بتوان در آن اجتهاد را اعمال کرد وجود ندارد. (استرآبادی ، بی تا : 127)

3-5 دیدگاه اخباریان معتدل

این گروه از اخباری‌ها، اصل اجتهاد را حرام نمی‌دانند اما دایره آن را محدود به کتاب و سنت می‌دانند. به باور آنان ظواهر کتاب و سنت حجت است و می‌توان احکام و تعالیم دینی را با اجتهاد از طریق ظواهر آنها به دست آورد، ولی از طریق اجماع و عقل و سایر اصول عقلیه جایز نیست. (سید میرآقا محسنی ، 1371 : 208)

علامه بحرانی بر این اساس است که تقسیم انسان‌ها به مجتهد و مقلد را می‌پذیرد؛ اما باید گفت میان مجتهد و مقلدی که در سخن بحرانی است با مجتهد و مقلد اصولی تفاوت بسیار است:

در زمان غیبت همچون زمان ما مردم یا عالمند یا متعلم و به عبارت دیگر، یا فقیهند یا متفقه و به عبارت سوم، یا مجتهدند یا مقلد... اگر که فقیه در استنباط احکام به کتاب و سنت استناد کند بر مقلدین است که به وی رجوع کنند، اما اگر در استنباط احکام به ادله دیگر چون اجماع، دلیل عقل و یا نظایر آنها استناد کنند، اخباریان از رجوع به او منع می‌کنند. (بحرانی ، بی تا : 254)

سید جزایری نیز از اخباریانی است که اجتهاد را می‌پذیرد. وی بر این باور است که اجتهادی که قدما و اصحاب مذمت کرده‌اند، اجتهاد به طریق عامه است که از طریق قیاس و استحسان استنباط احکام می‌کنند نه اجتهاد رایج بین امامیه که از کتاب و سنت اخذ می‌شود، زیرا نتیجه این اجتهاد اخذ احکام و تعالیم دینی از دلیل شرعی است، چون هر فرد توان آن را ندارد که خودش احکام را از اخبار بگیرد. (سید میرآقا محسنی ، 1371 : 56)

3-6 دیدگاه اخباریان درباره تقلید

همان طور که سخن اخباریان در مورد اجتهاد دو گونه بود، طبعاً این دو گونگی در بحث «تقلید» هم وجود دارد. اصحاب افراطی این مکتب همانگونه که به شدت اجتهاد را انکار می‌کنند، تقلید را نیز نپذیرفته و حرام می‌دانند. استرآبادی در این باره می‌نویسد: کما لا اجتهاد عند الاخباریین لا تقلید ایضاً فانحصر العمل فی غیر ضروریات الدین فی الروایة عنهم علیهم السلام؛ همچنانکه اجتهاد در نزد اخباریان پذیرفته نیست تقلید نیز چنین است...» (استرآبادی ، بی تا : 150)

حرّ عاملی نیز در تأیید گمان وی اعتقاد دارد که بر جواز تقلید در اصول و فروع اختلاف شده است... و ادله جواز همه ضعیف می‌باشند و آیات قرآنی صراحتاً تقلید را مذمت می‌کنند و منع از آن در برخی آیات ظاهر است. (حر عاملی ، 1403 ق : 324) زین‌العابدین بن کریم در اعتراض به مظنه مجتهد و وجوب تقلید از آن در باور اصولیون می‌نویسد:...می‌گویند در این قبیل

فروع عمل به مظهر مجتهد باید کرد. مسلمین سؤال کنند چه دلیلی بر این مطلب هست که مظهر مجتهد مطاع است؟ و آیا مجتهد پیامبر است یا امام؟ در حالی که آنها هم عمل به مظهر نمی‌کنند. (ابوالقاسم بن زین العابدین بن کریم ، بی تا : 82)

فیض کاشانی نیز می‌گوید: «ای کاش می‌دانستم که چه چیزی مقلدین آنها را بر آن واداشت که از این مجتهدان تقلید کنند اما از ائمه تقلید نکنند». (میرآقا محسنی ، 1371 : 278) اخباریان افراطی پس از رد اجتهاد و تقلید، معنایی دیگر از مجتهد و مقلد ارائه می‌دهند که با معنای اصولیون متفاوت است. زین العابدین ابتدا در تعریف اصولی‌ها از تقلید می‌نویسد: تقلید در اصطلاح مجتهدان بر این است که معنی آن عمل کردن به قول غیر است، بدون حجت و دلیل... زیرا که در وسع مقلد نیست چیزی را که مجتهد می‌فهمد درک کند. (ابوالقاسم بن زین العابدین بن کریم ، بی تا : 9)

وی در تعریف اجتهاد اصولی نیز می‌نویسد: اجتهاد است فراغ وسع مجتهد است در تحصیل مظهر به حکم شرعی، و استدلال به دلایل اعتباریه عقلیه در احکام شرعیه و استحسانات و قیاساتی که معمول شده است و جمیعاً بر خلاف کتاب و سنت است. مراد از تقلید امثال مقلد می‌باشد؛ از این قبیل احکام بدون سؤال از دلیل و برهان. (ابوالقاسم بن زین العابدین بن کریم ، بی تا : 186)

وی آنگاه مراد خود از مجتهد و مقلد را چنین بیان می‌کند:

ما هم لفظ «مجتهد» و «مقلد» می‌گوییم، ولی البته از این الفاظ همان معانی که خدا و رسول پسندیده‌اند اراده می‌کنیم و البته که اطلاق لفظ مجتهد بر کسی که در معرفت خداوند و عبادت و بندگی او و عمل به احکام ایشان و گرفتن روایات از مآخذ شرعی آن دارد و یا بر دیگران از سایر اخوان مسلمین و مؤمنین خود روایت می‌کند هیچ مانعی نیست». (ابوالقاسم بن زین العابدین بن کریم، بی تا: 186)

مقلد هم کسی است که اخذ احکام و روایات را از چنین کسی می‌نماید و عمل به قول او می‌کند، اما نه این‌که بدون دلیل و برهان باشد، بلکه با دلیل و برهان عقلی بعد از آنی که معرفت چنین کسی را حاصل کرد و فرض اطاعت او را دانست. آن وقت در جزئیات احکام سؤال، دلیل و برهان نمی‌کند، برای آن‌که اهل این مدرک نیست و چون چنین شخصی را ثقه و امین دانسته، اطمینان به او می‌کند و از او تقلید می‌کند که تقلید امام خود کرده باشد. 58

اما اختلاف بین تعریف اخباری‌ها از اجتهاد و تقلید با تعریف اصولیون از این دو واژه را بیان نمی‌کند.

در برابر گروه اخیر، دسته دوم از اخباریان، همچنان‌که اجتهاد را در دایره محدودی پذیرفتند تقلید را نیز این‌گونه می‌پذیرند. بحرانی می‌نویسد:

مردم در زمان غیبت از دو گروه بیرون نیستند. حالا اسم آنها را مجتهد و مقلد می‌گذاری یا عالم و متعلم

یا فقیه و متفقه و در این خلافتی نیست، و جای خلاف آنجاست که مستند استنباط مجتهد غیر کتاب و سنت باشد که در این صورت اصولیین مراجعه به او را نیز لازم می‌دانند، ولی ما اتباع او را لازم نمی‌دانیم؛ اما اگر مستند استنباط او کتاب و سنت باشد در وجوب اتباع او جای خلافتیست. (ابوالقاسم بن زین العابدین بن کریم ، بی تا : 186)

3-7 دیدگاه اصولی‌ها درباره اجتهاد و تقلید

آغاز دوران غیبت امام معصوم علیه السلام در شیعه، آغاز دوران حیرانی شیعیان در دستیابی به احکام و تعالیم دینی از سوی و نامشخص بودن رهبری سیاسی - اجتماعی آنان از سوی دیگر بود. وجود ابهام در این مسأله، سرانجام شیعه را همچون اهل سنت به وادی اجتهاد کشاند و این‌گونه استنباط می‌شد که روش اجتهادی حلال مشکل شیعه در دوران غیبت خواهد بود. منظور از اجتهاد کوشش در استنباط احکام شرعی از راه‌های ظنی (غیر قطعی ولی) معتبر است. 60 با بسته شدن باب علم که منحصر در معصوم علیه السلام در دوران حضور تلقی می‌شد، دستیابی قطعی به احکام امکان‌پذیر نبود؛ شیعه از این پدیده با عنوان «انسداد باب علم» یاد می‌کند. با انسداد باب علم آنچه جایگزین آن می‌گردد، تکیه بر استنباطهای ظنی است که ماهیت اجتهاد را تشکیل می‌دهد.

شکل‌گیری روش اجتهادی در دوران غیبت با ابن جنید و ابن عقیل و پس از این دو شیخ مفید آغاز گردید. روایات صادره از ائمه معصوم دستمایه و بنیاد اصل اجتهاد شناخته شد؛ روایاتی از امام صادق علیه

السلام: «إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَلْقَى الْيَكْمَ الْأَصُولَ وَ عَلِيكُمْ التَّفْرِيْعَ» و از امام رضا عليه السلام: «علينا لقاء الاصول و عليكم التفریع؛ بر ما (ائمہ معصوم عليهم السلام) است که اصول را بر شما القا کنیم و بر شما (شیعیان) است که از آنها استنباط و تفریع کنید». مجتهدان و رهروان راه اصول ضمیر «شما» در این روایات را عالمان دین و مجتهدان تفسیر می‌کنند؛ لذا وظیفه تفریع در انحصار مجتهدان قرار خواهد گرفت. سید مرتضی با تمسک به شیوه استادش شیخ مفید، رسماً از اجتهاد در شیعه سخن گفت و ظنی بودن آن را یادآور شد. وی در کتابش در این باره می‌نویسد: «اگر چه اجتهاد عبارت از اثبات احکام شرعیه به غیر از نصوص و ادله آن است، بلکه طریق و روش آن [اتکا] به امارت و ظنون است». (شریف مرتضی ، 1346 : 232) وی آنگاه وجوب عقلانی رجوع عامی (مقلد) به مجتهد (مفتی) را یادآوری می‌کند: میان امت قدیم و جدید در وجوب رجوع عامی به مفتی اختلافی نیست و بر عامی است که قول مفتی (مجتهد) را بپذیرد، چرا که او علم به احکام حوادث را ندارد. (شریف مرتضی ، 1346 : 295)

اصولاً در این دوره اعتقاد بر آن است که در شیوه اجتهادی، زمانی که کتاب، سنت و اجماع در مورد مسأله‌ای حکم آن را بیان نکرده باشند، نوبت به «عقل» می‌رسد و می‌توان به آن تمسک جست.

در قرن هفتم هجری محقق حلی با دید ایجابی «اجتهاد» را پذیرفت و از آن پس در روش‌شناسی و اصول فقه شیعه، اجتهاد موقعیت برتر یافت (فیرحی ، 1378 : 295) و به صراحت مطرح کرد که بر عامی واجب است که در

احکام شرعی خود به فتوای عالم [دینی] عمل کند. اما این‌که اجتهاد چه مقدماتی دارد و چه کسی به واسطه چه مقدماتی مجتهد شناخته می‌شود، شهید ثانی در قرن دهم هجری آن را تبیین کرد. به گفته وی اجتهاد دارای شش مقدمه است: کلام، اصول، نحو و تصریف، لغت عرب و شرایط ادله و اصول چهارگانه که عبارتند از کتاب، سنت، اجماع و دلیل عقل. (شهید ثانی، 1376 :

236) شیوه اجتهادی بدین‌گونه در شیعه ادامه یافت تا آنگاه که با اندیشه‌های مجتهد امین استرآبادی - مجتهد جدا شده از اصولیون - و با احیای مکتب اخباری برای دوره‌ای نسبتاً طولانی در فترت رفت. با احیای اجتهاد به دست وحید بهبهانی بار دیگر مکتب اصولی سلطه خود را بر محافل علمی شیعه گستراند و از آن به بعد بود که اجتهاد و تقلید نمودهای سیاسی خود را نمایند.

بهبهانی با پذیرفتن این معنا که اجتهاد استنباط ظنی است و ماهیت اصلی اجتهاد را «ظن» تشکیل می‌دهد می‌نویسد: و بدان به راستی که بسیاری از راه‌های شناخت احکام در امثال زمانه ما ظنی هستند... هر یک از اصول [عقلی] مثل برائت، توقف، استصحاب و نظایر آنها اگر حجت و معتبر باشند قطعاً از موارد ظنی هستند و همین طور است اجماع که با خبر واحد نقل شده باشد. اما دلالت کتاب مسلماً ظنی است... و اما خبر نیز که عمده‌ترین منبع در ثبوت احکام شرعی نزد ماست... نه تنها از حیث سند ظنی است، بلکه از حیث دلالت نیز ظنی می‌باشد. (وحید بهبهانی، 1416 : 19)

بهبهانی با توجه دادن به تغییر فهم‌ها و استنباطات که برخاسته از درجات عقول است، بطلان کلام اخباریان

را که مدعی عقل بسیط و یکپارچه تمامی آدمیان هستند یادآور می‌شود و می‌افزاید: می‌گوییم شیوه مکالمه و تفهیم شارح چنان که ظاهر جست‌وجوها نشان می‌دهد شیوه اهل عرف است، و از ادله و سیره اهل عرف ثابت است که به ویژه اعراب در بیشتر گفت‌وگوهای خود بر قراین حال و مقال تکیه می‌کنند و لذا با اندک توجه و عدم آن فهم معانی کلام تغییر می‌کند، حتی چه بسا در مجلس واحد شاهد مناقشه و مشاجره در فهم کلام یک نفر که در همان مجلس صادر شده هستیم. وضعیت در اخباری که در کتاب‌های حدیثی وارد شده نیز چنین است و درست به همین دلیل است که حتی در فهم‌های سالم و سلیقه‌های درست نیز اختلافات شدید و اضطراب‌های بسیاری در فهم اخبار معصومین‌علیهم السلام مشاهده می‌شود. (وحید بهبهانی، 1416 : 19)

به گمان بهبهانی در اثر همین متغیر مهم یعنی «اختلاف فهم» در احادیث است که وجوب مجتهد و باب اجتهاد برای دستیابی به احکام و تعیین تکالیف ثابت می‌گردد. اما اینکه چه کسانی صلاحیت اجتهاد را دارند، بهبهانی شرایط زیر را بیان می‌کند:

1- اطلاع بر علوم ادبی. مجتهدی که لغت را به خوبی نشناسد چه بسا خود گمراه می‌شود و دیگران را نیز به بیراهه می‌برد؛ 2- شناختن عرف عام و خاص؛ 3- اطلاع به علم کلام، زیرا اجتهاد توقف دارد بر معرفت اصول دین و اینکه شارح حکیم مرتکب قبیح نمی‌شود و دستور به ما لا یطاق و خارج از توان نمی‌دهد و اینها در علم کلام ثابت می‌شود، و گرنه فقیه ناچار است در امور اساسی و اصول اصلی مقلد باشد؛ 4 - آگاهی از

علم «منطق»، زیرا که هم خود فقه و هم علمی که پایه اجتهاد است نیاز به استدلال دارند، زیرا همگی، علمی استدلالی و نظری هستند و هر کدام مورد شک و شبهه‌های بی‌شمارند و در چنین مواردی استدلال‌ها جز با ابزار منطق ناقص خواهد بود؛ 5 - آگاهی از علم اصول فقه. یگانه معیار و میزان معرفت مفاسد و خرابی‌ها در فقه و بزرگترین و مهم‌ترین شرط اجتهاد، «اصول فقه» است؛ 6 - آگاهی از احادیث فقهی؛ 7 - آگاهی از تفسیر قرآن کریم؛ 8 - شناخت و آگاهی از نظریات و فتاوی فقهی فقها و کتب استدلالی آنان؛ 9 - دانستن علم رجال؛ 10 - و اساسی‌ترین شرط که داشتن قوه قدسیه و ملکه تقواست.

وی آنگاه تذکر می‌دهد که علوم معانی، بیان، بدیع، حساب، هیئت، هندسه و طب نیز از علمی هستند که در تکمیل اجتهاد نقش دارند. (مختاری، 1373 : 88)

به نظر می‌رسد بهبهانی اصل را بر فقه می‌گذارد و از دریچه فقه است که به دیگر علوم می‌نگرد. به گمان وی نگرستن به فقه از دریچه دیگر علوم سبب خرابی فقه خواهد گردید. (مختاری، 1373 : 88)

به هر روی شیوه اجتهادی را که بهبهانی احیا کرد تاکنون در حوزه‌های علمیّه ادامه دارد.

3-8 نتایج اجتماعی اجتهاد و تقلید

با تثبیت و نهادینه شدن اجتهاد و تقلید در شیعه، عملاً جامعه شیعه به دو گروه اقلیت مجتهد و اکثریت مقلد تقسیم گردید. جامعه‌ای که در زمان تسلط اخباریان حول محوری می‌چرخید که رابطه عالم دینی و

سایرین رابطه محدث و مستمع بود، با تسلط و پیروزی مکتب اصولی بر اخباری‌ها، این رابطه درهم پیچید و رابطه جدید میان عالم و دیگران تحت عنوان مجتهد و مقلد شکل گرفت. آنچه سبب به وجود آمدن چنین رابطه‌ای شده وجوب تحصیل معرفت به احکام دینی است. تعذر اجتهاد در احکام برای همه از یکطرف و وجوب تحصیل معرفت به احکام دین برای همه از سوی دیگر موجب گردیده است که در اسلام برای افرادی که توانایی اجتهاد ندارند وظیفه دیگری در نظر گرفته شود و آن اخذ احکام دینی مورد ابتلای خود از افرادی است که دارای ملکه اجتهاد و قریحه استنباط می‌باشند. (طباطبایی، 1341 : 17) علامه طباطبایی در توجیه و دفاع از مقام اجتهاد و تقلید این‌گونه استدلال می‌کند:

اولاً، مسأله اجتهاد و تقلید یکی از اساسی‌ترین و عمده‌ترین مسایل حیاتی انسان می‌باشد و هر انسانی پای به دایره اجتماع می‌گذارد از لحاظ رویه اجتهاد و تقلید ناگزیر است؛

ثانیاً، هر انسانی در بخش بسیار کوچکی از جهات زندگی خود به اجتهاد می‌پردازد و بخش‌های دیگر را با تقلید می‌گذراند. به راستی کسی که می‌پندارد در زندگی خود زیر بار تقلید نرفته و نخواهد رفت با یک پندار دروغی خود را فریب می‌دهد؛

ثالثاً، قضاوت عمومی و فطرت به جواز تقلید یا لزوم آن در جایی است که انسان جاهل بوده و توانایی اعمال نظر و بررسی فکری مسأله را نداشته باشد و

مرجع تقلید و پیشوای مفروض مرجع صلاحیت دار... است.
(طباطبایی ، 1341 : 20)

امام خمینی نیز در مورد رجوع جاهل به عالم (مجتهد) و دانا، دلیل آن را عقلانی می‌نگرد و در این باره می‌نویسد: «دلیل جواز رجوع جاهل به عالم بناء عقلاست».

برخی دیگر، چون آیه‌الله طالقانی، در توجیه و دفاع از باب اجتهاد و وجود طبقه‌ای به نام مجتهدان در فقه شیعه تا به آنجا پیش رفتند که بقای دین و شریعت اسلام را در گرو حفظ اجتهاد و مجتهد دانستند: خاتمیت و بقا و ابدیت آیین مقدس اسلام و همقدمی و مراقبت داشتن آن بر همه شؤون حیاتی که پیوسته در حال تغییر و تبدیل است وابسته به اصل اجتهاد می‌باشد. به حسب همین اصل است که طبقه مخصوصی در اجتماع مسلمانان به عنوان روحانی و مجتهد پدید می‌آیند. اساس و منشأ روحانیت در اسلام تنها مبتنی بر همین اصل است.

وحید بهبهانی برای بازسازی اعتبار ظن مجتهد در زمان انسداد باب علم رساله «الاجتهاد و الاخبار» و «الفوائد العتیقه» را نوشت. وی در این دو رساله، ظن مجتهد را به جای علم عادی که اخباریان بر آن تکیه دارند می‌گذارد و علم اجمالی را برای حصول ظن شرعی کافی می‌داند. (وحید بهبهانی ، 1415 : 501)

به هر روی با تلاش‌های بهبهانی و شاگردانش همچون کاشف الغطاء، نراقی و نجفی، طبقه مجتهدان در جامعه شیعه تثبیت و نهادینه گردید. مجتهدان که گروه

اندکی از جامعه را تشکیل می‌دادند به عنوان نهادی برای مراجعه مردم به آنان در فهم احکام و تعالیم دینی بودند. با تضعیف تدریجی مکتب اخباری و رشد و تقویت مکتب اصولی و اجتهادی، این نهاد روز به روز جایگاه خود را وسعت بخشید. با نهادینه شدن این نهاد، اقتداری دینی، ره آورد مجتهدان شد که فهم و احکام دینی منحصرأ از طریق آنان قابل کشف بود. آنان مرجع تام تقلید شناخته شدند. مراجع تقلید یا مجتهدان با یافتن چنین جایگاهی دارای مناصب و مقاماتی شدند که دیگران از آن بی‌بهره بودند و همین موجب تقویت روز افزون «نهاد مرجعیت و مجتهدان» شد.

3-9 مناصب و گستره اختیارات مجتهد

به باور اصولیون فرد مجتهد که توان کشف و استنباط حکم اولیه و ثانویه وقایع و حوادث از منابعی که سابقاً ذکر گردید را دارد دارای وظایف و مناصبی است. این مناصب عبارتند از:

1. وظیفه افتا و بیان اوامر شرعیه اولیه و ثانویه، یعنی حق اظهار نظر در مسایل شرعی. منصب مجتهد کشف احکام عملی از ادله شرعی است... و بر عامی (مقلد) تقلید او واجب است. (وحید بهبهانی، 1415 : 501)

2. وظیفه قضاوت یعنی حق دخالت در فصل خصومت میان متخاصمین و صدور حکم بر طبق قوانین شرعی به نفع یا ضرر دو طرف دعوا بر طبق روایات وارده از ائمه اطهارعلیهم السلام.

واما القاضی فشأنه القضاء فی موضوعات الأحکام... ویجوز للمجتهد الترافع الیه بل قد یجب، مع انه یجز

له تقلید المجتهد... من بلغ رتبة القضاء فهو منصوب من قبل المعصوم (عج) على سبيل العموم؛ از مناصب مجتهد، قضاوت است... بر مجتهد جایز است و بلکه واجب که حکم کند. بعلاوه آنکه اطاعت از مجتهد در این باره بر مقلد واجب است... کسی که به مرتبه قضا رسیده است از جانب معصوم علیهم السلام منصوب شده است. (وحید بهبهانی ، 1415 : 501)

3. حکم در موضوعات و یا حجیت حکم حاکم.

4. مجتهد حاکم شرع است. بهبهانی می‌نویسد:

واما حاکم الشرع... أشغاله و مناصبه، وهی معیار ینتظم به امر المعاد و المعاش للعباد، والظاهر أن حکمه مثل حکم القاضی ما فی علی العباد... اشغال و مناصب حاکم شرع، تنظیم امر آخرت و دنیای مردمان است. حکم او بر تمامی مردم چه مجتهد و چه مقلد واجب است (چرا که حکم است نه فتوا) چه بر مقلدین خود و چه دیگر مقلدان سایر مراجع. (وحید بهبهانی ، 1415 : 505)

بهبهانی در چرایی وجوب حکم حاکم شرع بر دیگران حتی مجتهدان می‌نویسد:

لاشتراک العلة وهی کونه منصوباً من المعصوم علیه السلام و لان حصول النظام لا یکون الا بذلك ولانه نائب المعصوم علیه السلام؛ علت حکم برای تمامی آدمیان مشترک است. حاکم شرع منصوب از معصوم علیه السلام است و اگر این‌گونه نباشد نظام مستقر نمی‌گردد. (وحید بهبهانی ، 1415 : 507)

امام خمینی نیز در رساله «اجتهاد و تقلید» موارد زیر را به عنوان شؤونات مجتهد در برابر شؤون مقلد ذکر می‌کند:

1. عدم جواز مراجعه به غیر در تکالیف شرعی؛
2. جواز عمل بر طبق رأی خودش؛
3. منصب افتا؛
4. منصب قضاوت؛
5. منصب زعامت سیاسی؛
6. مرجعیت تقلید.

حال این سوال مطرح است که چه عواملی زمینه ساز به فعلیت رسیدن زعامت سیاسی مجتهدان شد؟ به اجمال می‌توان چهار عامل مهم را در این باره ذکر کرد:

اول، میزان تأثیر و سنجش اعتبار فتوای سیاسی علما همانند حکم تحریم تنباکو.

دوم، ورود صنعت چاپ به ایران تسهیل کننده ارتباط مجتهد و مقلد بود. به این معنا که انتشار رساله‌های عملیه مجتهدان و مراجع دینی دسترسی آسان مقلدان به آرای آنان دست مایه‌ای بود برای تأثیرگذاری نظریات فقهی - سیاسی عالمان دین بر مردم که نقش مقلد را داشتند.

سوم، گسترش قلمرو فقه و فقاہت از قلمرو فردی به قلمرو اجتماعی. درگذشته قلمرو فقه ناظر به افعال فردی مکلفان تلقی می‌شد. اما این امر به تدریج با پیشامد حوادث و وقایع جدیدی که متفاوت از گذشته بود، به خصوص رویارویی با ورود فرهنگ غربی به ایران، مجتهدان را بر آن می‌داشت که قلمرو فقه را

از موضوعات فردی صرف خارج کرده و به حیطة اجتماعى بکشانند. بر این اساس تسرى نصوص دینی از حیطة فردی به اجتماعى و کشف حوادث اجتماعى از نصوص دینی از دغدغه‌هاى اصلی مجتهدان شد. چنین امر مهمى مستلزم آن بود که تعریفى نسبتاً نو از اجتهاد بیان شود. (وحید بهبهانى ، 1415 : 508)

چهارم، چهارمین عامل زمینه ساز برای زعامت سیاسى طرح «تقلید از اعلم» است.

با تثبیت جایگاه مجتهدان در جامعه شیعه، اقتدارى برای مجتهدان به ارمغان آمد که آنان را در رأس هرم جامعه دینی قرار مى‌داد. اما نکته مورد توجه پراکنده و از هم گسیخته بودن این اقتدار بود؛ بدین معنا که به تعداد مجتهدان در جامعه شیعه که اندک هم نبودند و در تمامی نقاط جامعه شهری و روستایى پراکنده بودند، اقتدار نیز پراکنده بود. مقلدان نیز که به تعداد مراجع دینی در تبعیت و تقلید پراکنده بودند، طبیعتاً در فرمانبرى پیرو مرجع دینی خاص خود بودند. همین عامل موجب عدم تمرکز و پراکندگی اقتدار مراجع دینی در عامیان بود.

با طرح مسأله «تقلید از اعلم» در جامعه شیعه و به تدریج جا افتادن آن که با پیروزی اصولیان بر اخباریان به دست آمده بود، زمینه اقتدار وسیع و همه جانبه مرجع واحد در جامعه شیعه مهیا شد. معرفى آیه الله نجفى، صاحب جواهر، به عنوان مجتهد اعلم و پس از او جایگزینی شیخ مرتضى انصاری به جای وی در میان جامعه شیعه، اقتدار تمرکز دینی - به تدریج و روز افزون - در شخص واحدی فراهم گردید.

مهم‌ترین نتایج طرح مرجعیت واحد در جامعه شیعه از این قرار است:

یکم، عامیان که به مقلدان معروف بودند از تبعیت افراد مختلف خارج شده و فرمانبر شخص واحدی می‌گردیدند و دستورهای دینی و گاه سیاسی خود را از مرجع اعلم دریافت می‌کردند. جمعیت انبوهی که دستورهای پراکنده از مراجع مختلف دریافت می‌کردند، پس از تثبیت و پذیرش پایگاه مرجعیت واحد و مسأله تقلید از اعلم، این جمعیت انبوه گوش به فرمان اعلم الفقها می‌گردید.

دوم، ارسال روحانیون و مبلغان دینی به اقصی نقاط جامعه شیعه اعم از شهر و روستا تحت عنوان نمایندگان مرجع تقلید از دیگر مؤلفه‌هایی بود که جمعیت انبوه عامیان موسوم به مقلدان را سازماندهی می‌نمود. از این مؤلفه در سیره اصولیون به وکالت و نمایندگی از مراجع یاد می‌گردد.

سوم، قدرت مالی و تمرکز در دریافت وجوهات و مالیات‌های دینی بود. تا پیش از طرح و تثبیت «تقلید از اعلم»، مقلدان وجوهات دینی در قالب خمس و زکات را به مجتهدان و عالم‌های دینی به عنوان نایبان امام معصوم‌علیه السلام پرداخت کردند؛ اما با تثبیت پایگاه مرجعیت واحد و ارسال سیل وار وجوهات دینی به عالم دینی اول که از وی به عنوان «اعلم» یاد

می‌شد، طبیعتاً وی را برخوردار از قدرت مالی فراوان می‌نمود. شیوه جمع آوری این وجوهات نیز از طریق نمایندگان که در اقصی نقاط جامعه شیعه تحت عنوان وکلا حضور داشتند صورت می‌گرفت.

سه خصلت و ویژگی فوق عالم دینی اول اصولی را به جهت مادی و معنوی از قدرت و اقتداری برخوردار می‌کرد که در صورت نیاز به بسیج نیروها - هرچند به دشواری نسبت به سابق - به صورت آسان‌تر صورت می‌گرفت.

فصل چهارم یافته های تحقیق

4-1 اجتهاد بین شیعه و سنی

یکی از مسائلی که در اسلام بین شیعه و سنی تفاوت دارد مسئله اجتهاد است. این مسئله بعد از رحلت پیامبر اسلام و در میان اهل سنت درباره اعمال و رفتار صحابه به کار برده شده است. در این نوشته فرق اجتهاد اهل سنت با اجتهاد شیعه بعد از بیان مطالب زیر روشن می گردد:

1- یک نوع اجتهاد در مذهب اهل سنت مورد پذیرش قرار گرفته است که به وسیله آن رفتار و اعمال برخی از صحابه را در صدر اسلام و در برخی موارد در برابر نصوص مورد توجیه قرار می دهند. البته آنان این نوع اجتهاد را فقط حق صحابه رسول خدا می دانند و فقط خطاهای آشکار و روشن آنان را از این طریق مورد تایید قرار داده و آنان را از جرم و جنایتی که انجام داده اند تبرئه می کنند و تازه برای آنان ثوابی هم در برابر کار خطا و حتی جنایت شان قائل هستند! آنان می گویند صحابه در مسائل فقهی در زمان حیات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اجتهاد می کردند و پیامبر (صلی الله علیه و آله) هم آنان را از این کار منع نمی کرد (شنقیطی ، 1415 : 194) آنان می گویند صحابه اجتهادهای زیادی انجام داده به خصوص در باب تعیین خلافت و امامت مانند اجتهاد صحابه در باره ابوبکر که او نسبت به سایر صحابه برای امامت

سزاوارتر است و نیز اجتهاد ابوبکر درباره خلافت عمر که او را به خلافت برگزید. (شنقیطی ، 1415 : 195)

هر چند ممکن است برخی از مسائلی که از طرف صحابه مورد اجتهاد قرار گرفته است از مسائل فقهی باشند لکن مسئله خلافت و امامت که بیشتر در معرض اجتهاد برخی صحابه قرار گرفته، از مسائل فقهی به شمار نمی آید و چون آنان برای تصاحب منصب امامت مرتکب اموری شده اند، اهل سنت امامت را از مسائل فقهی شمرده تا رفتار و گفتار آنان قابل توجیه گردد.

مهمترین مسئله ای که اجتهاد صحابه را در برابر نص رسول خدا نشان می دهد اجتهاد عمر است. اهل سنت به این باوراند که هنگامی که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) دستور دادند که قلم و کاغذ بیاورند تا چیزی بنویسند که امتش را از گمراهی نجات دهد، این سخن عمر را که در برابر دستور رسول خدا گفت: «درد و مریضی بر رسول خدا غلبه کرده و کتاب خدا ما را کفایت می کند»، یک نوع اجتهاد می دانند و آن را دلیل بر فقه و فضیلت و دقت نظر عمر می گیرند و می گویند او با اجتهاد به دست آورد که اگر پیامبر (صلی الله علیه و آله) چیزی می نوشت ممکن بود مردم از انجام آن عاجز بمانند و مستحق عقوبت گردند؛ زیرا چیزی که نص باشد اجتهاد در آن راه ندارد و عمر با این اجتهاد خود توانست مردم را از عقوبت نجات دهد و نگذاشت رسول خدا نامه اش را بنویسد و افزون بر آن قصد عمر در این کار راحتی رسول خدا بود که در حال مریضی نوشتن نامه او را به زحمت نیاندازد. (نووی ، 1392 : 90)

ملاحظه می شود که این نوع اجتهاد جز برای پوشاندن خطای عمر و تمرد او از دستور خدا هیچ توجیه دیگری ندارد. از طرف دیگر دستور روشن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نمی تواند موضوع اجتهاد قرار بگیرد چون آن حضرت فرمود دوات و لوح برایم بیاورید که نامه و وصیتی برای تان بنویسم که شما را از گمراهی نجات دهد و این سخن نیازی به اجتهاد ندارد بلکه باید عمر می گذاشت تا قلم و کاغذ را می آوردند و پس از آن که پیامبر چیزی می نوشت اگر در نامه اش ابهام وجود می داشت، عمر در نوشته آن حضرت اجتهاد می کرد. ثانیاً اگر واقعا عمر به خاطر این اجتهاد نمود که ممکن بود پیامبر تکلیفی به عهده امت بگذارد که خارج از توان مردم باشد، این یک توهین صریح به ساحت مقدس رسول خدا است و آن حضرت با این سخن عمر العیاذ بالله به نادانی محکوم شده است و عمر در فقه و فضیلت بر آن حضرت برتری داده شده است. این حدیث اشکالات متعددی را بر رفتار عمر در برابر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ثابت می کند که در جای خود مطرح شده و اهل سنت به همین علت مسئله اجتهاد را در کنار راههای دیگر برای دفاع از عمر قرار داده اند.

در همین راستا اهل سنت در جریان جنگ صفین بین معاویه و امام علی (علیه السلام) کار معاویه را بر اجتهاد حمل می کنند و در این میان علی (علیه السلام) را مصیب دانسته و معاویه را مجتهد مخطئ می دانند و می گویند معاویه به علت تاخیر امام علی (علیه السلام) در امر قصاص قاتلین عثمان، به این گمان بود که او

از خلافت خلع شده است و با همین اجتهاد با او جنگید
(غزنوی و همکاران، 1419 ق : 294)

اهل سنت این جنایت و کشتار مسلمین در جنگ صفین توسط معاویه را بر اجتهاد او حمل می کنند و نه تنها او را مستحق عقوبت نمی دانند بلکه او را در این کار به علت اجتهادی که کرده مستحق ثواب می دانند. شیعه امامیه هیچگاه چنین اجتهادی را جایز ندانسته و خطاهای های عمدی و جنایات صحابه را با اجتهاد توجیه نمی کند بلکه آنان را در صورت عدم توبه مستحق عقوبت می داند.

۲. در حوزه احکام فقهی اجتهاد از نظر علمای علم اصول بر دو نوع است. «اجتهاد مطلق» و «اجتهاد در مذهب خاص». مثلاً هرگاه فردی در چارچوب مسلک فقهی ابوحنیفه اجتهاد کند و نظر او را در مسئله ای به دست آورد، این عمل را اجتهاد در مذهب می نامند. ولی هرگاه مجتهد به مسلک فرد معینی در فقه مقید نبوده و سعی خود را معطوف به فهم حکم خدا از ادله شرعی (خواه با مسلکی موافق باشد یا مخالف) به آن اجتهاد مطلق می گویند. متأسفانه باب اجتهاد مطلق از سال ۶۶۵ هجری به روی علمای اهل سنت بسته شد و اجتهاد در چارچوب مذاهب فقهی معین (حنفی، شافعی، مالکی، و حنبلی) محصور ماند. اما اجتهاد فقهای شیعه بر مبنای کتاب و سنت و اجماع و عقل به جز از ادله شرعی، قید و بندی دیگری ندارد و لذا علمای این مذهب در پرتو این اجتهاد زنده و مستمر، فقه جامع و سازگار با نیازهای گوناگون و متحول بشری

پدید آورده و گنجینه علمی عظیمی را فراهم ساخته اند. (سبحانی ، 1388 : 266)

بنابراین فرق دیگر اجتهاد اهل سنت با شیعه روشن گردید یعنی اهل سنت در احکام فقهی فقط در حوزه مذهب شان اجتهاد می کنند و نظر رئیس مذهب شان را به دست می آورند اما شیعه هیچ قیدی را در اجتهاد احکام فقهی نمی پذیرد و برای به دست آوردن حکم خدا اجتهاد می کند.

۳. فرق دیگر اجتهاد اهل سنت با اجتهاد شیعه در حوزه احکام فقهی در این است که اهل سنت تمام مجتهدین را مصیب می دانند یعنی هر حکمی را که با اجتهاد به دست آورد آن حکم خدا خواهد بود و خطایی در این میان در کار نیست. پس بر این مبنا یک ثواب و دو ثواب قابل تصور نخواهد بود. اما شیعه و برخی قلیلی از اهل سنت مجتهد را مصیب نمی دانند بلکه حکمی را که با اجتهاد به دست می آورد ممکن است در واقع خطا باشد و حکم خدا نباشد و ممکن است صواب و حکم خدا باشد لکن در عین حال خطا بودن آن محرز نیست و الا حکم او باطل خواهد بود. و فقط در این صورت است که مجتهدی که ممکن است حکم استنباطی او در واقع خطا باشد مستحق ثواب است و مجتهد مصیب دارای دو ثواب می باشد. بنابراین اهل سنت بر اجتهاد نوع اول که در مسائل اعتقادی و انتخاب خلافت و اعمال و کردار ناشایست و مخالف دستورات اسلامی از طرف صحابه صادر شده است بیشتر توجه دارد و یک ثواب را برای آن عده از صحابه ای که اشتباه شان محرز و اعمال شان جنایت آمیز بوده قائل هستند.

اما گمراه شدن مردم به وسیله اجتهاد علما در حوزه فقه و احکام قابل تحقق نمی باشد. بلی اگر بر طبق شرایطی که در اجتهاد لازم می باشد انجام نگرفته باشد و مردم بر طبق چنین اجتهادی عمل بکند فقط موجب ابطال عمل آنان گردیده و حداکثر کار او گناه محسوب خواهد شد ولی اسلام پیروی از این نوع مجتهد را جایز نمی داند. آنچه که موجب گمراهی می شود اجتهاد نوع اول است که خطای آن همیشه محرز بوده و در برابر حق قد علم می کند چنانچه که معاویه بنا به گفته اهل سنت بر اساس اجتهاد با علی (علیه السلام) جنگید و باعث کشته شدن بسیاری از مسلمین گردید و با وجود اینکه او در این کارش به باطل رفته اهل سنت از او حمایت می کنند و او را گناهکار نمی دانند بلکه حتی امروز از او پیروی می کنند و او را امیرالمؤمنین می پندارند. و بالاتر از این، اجتهاد عمر در برابر سخن روشن پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) که باعث انحراف امامت از مسیر اصلی گردید موجب گمراهی عده ای زیادی از مسلمانان شده و باعث گردیده مسلمانان به فرقه های متعدد تقسیم شوند. (شریف مرتضی ، 1346 : 69)

4-2 انواع اجتهاد

4-2-1 انواع اجتهاد از دیدگاه اهل سنت

یک. اجتهاد مطلق یا مستقل عبارت است از اجتهادی که اجتهاد کننده (مجتهد) دارای منابع و مبانی خاص باشد و بر مبنای آنها از راه اجتهاد احکام موضوعات جدید و رویدادهای تازه را بیان میکند. به تعبیری دیگر مجتهد با تکیه بر منابع و مبانی خاص خویش، به اجتهاد می پردازد و نظریه ای مستقل صادر میکند و

از هیچ مجتهدی پیروی نمیکند و خود مستقلاً به استنباط پرداخته و احکام فرعی را بر قواعد اصلی باز میگرداند در حقیقت این سلسله از مجتهدان به دو صفت متصف هستند، یکی استقلال در قواعد استنباط و دیگری عدم تقلید آنان در فروع از مجتهد دیگر؛ از این رو به آنان اهل اجتهاد مطلق»؛ «مجتهد مطلق»؛ «مجتهد مستقل و «مجتهدان در شرع» اطلاق میگردد زیرا اینان برای خود قواعد و مناهج خاصی در جهت استنباط فراهم کرده اند و بیشتر فقه و اصول را از راه ادله میشناسد؛ مانند پیشوایان مذاهب چهارگانه اهل سنت مالک بن انس پیشوای مالکیان ابو حنیفه پیشوای حنفیان (فیض کاشانی، 1389 : 69)

دو. اجتهاد مطلق منتسب یا نیمه مستقل اجتهادی است که فقیه و مجتهد خود دارای منابع خاص و مستقل، نیست بلکه از مجتهدان پیش از خود پیروی میکند اما شرایط اجتهاد را همان گونه که مجتهد مستقل و مطلق دارا بود، واجد است اما ملاکها و مبانی مجتهد پیش از خود به استنباط می پردازد اما ممکن است در حکم مسائل با رئیس مذهب و مجتهد پیش از خود، اختلاف نظر هم پیدا کند به عبارتی دیگر مجتهد منتسب ممکن است با رئیس مذهب در مقام تفریع و بازگرداندن فروع تازه به اصول پایه و تطبیق قوانین کلی بر مصداقهای خارجی مخالف باشد..

سبکی :گوید اسماعیل بن یحیی مزنی، شافعی گرچه با رئیس مذهب امام شافعی اختلاف اصولی ندارد اما در تفریع و تخریج از قواعد شافعی به نتایج دیگری رسیده که با نظر شافعی مخالفت دارد و چنین هستند

سایر علما و فقهای منتسب به دیگر مذاهب. این مجتهدان را « مجتهد در مذهب مجتهدان به وسیله مذهب نیز نامیده اند.

سه. اجتهاد مقید یا اجتهاد اهل، تخریح اجتهادی است در درون مذهب و نسبت به مسائل و موضوعاتی که از جانب صاحب و رئیس آن، مذهب نص خاصی درباره آنها نرسیده است و فتوایی در آن موارد صادر نکرده است.

به عبارتی دیگر مجتهد مقید فقیهی است که بر اساس مبانی و ملاکهای استنباطی رئیس مذهب به اجتهاد می پردازد اما فقط در مواردی که پیشوای پیش از او در آن مورد فتوایی صادر نکرده باشد و در موردی که صاحب مذهب فتوایی صادر کرده، است مقید به فتوای اوست و برخلاف او نمیتواند حکمی و فتوایی صادر کند این مجتهدان بر اساس و مطابق منابع و مبانی امام مذهب خود در مواردی که نص خاصی وجود ندارد احکام شرعی حوادث واقعه را استخراج میکنند؛ مانند ابو جعفر طحاوی متوفی (۳۲۱ ق) صاحب کتاب (جامع کبیر) و محمد بن احمد سرخسی متوفی اواخر قرن پنجم صاحب کتاب (المبسوط در مذهب حنفی، ابهری و ابن ابوزید قیروانی در مذهب مالکی، ابو اسحاق شیرازی در مذهب شافعی (مستجاب الدعواتی و همکاران، 1397 : 26)

چهار. اجتهاد در ترجیح یا مجتهد، مرجح عبارت است از مجتهدی که به نظریات پیشینیان و نیز به ادله آنها آگاهی دارد و از اجتهاد آنان هم پیروی میکند ولی این توانایی را دارد که روایات مختلف و اقوال مختلف را با هم میسنجد و یکی را بر دیگری ترجیح میدهد، تا قویترین روایت و صحیح ترین قول را بیابد

و یا اینکه نزدیکترین آنها را به سنت یا به قیاس صحیح و یا راحت ترین آنها برای مردم را یافته و آن را بر دیگران ترجیح می‌دهد به تعبیری دیگر، مجتهد مرجح کسی است که گفتار پیشوای مذهبی و فتوای وی را با گفتار دیگر مجتهدان مقایسه سپس فتوای رئیس مذهب را بر گفتار و نظر مجتهد دیگر ترجیح می‌دهد و یا بر عکس نظریات آنان را بر فتوای رئیس مذهب رجحان می‌دهد این مجتهدان را مجتهد اهل تمیز»؛ «اهل ترجیح نیز مینامند؛ مانند ابوالحسن کرخی (متوفی ۳۴۰ ق)، ابوالحسن قدوری (متوفی ۴۲۸ق) و برهان الدین علی مرغینانی (متوفی ۵۹۳ ق مذهب حنفی).

پنج اجتهاد در فتوا عبارتست از اجتهاد مجتهدی که فتاوی پیشوا و رئیس مذهب را از حفظ دارد و خوب آنها را درک کرده است و توانا و قادر بر تمیز دادن قویتر از قوی و ضعیف راجح را از، مرجوح است اما در بیان ادله آنها به گونه ای مطلوب توانایی ندارد؛ مانند: حافظ نسقی (متوفی ۷۲۰ ق صاحب کتاب کنز الدقائق مذهب حنفی و رافعی صاحب فتح العزیز در مذهب شافعیه مجتهد در فتوا نیز اطلاق میگردد. (حیدری ، 1379 : 16)

علمای اهل سنت تفاوتی به مجتهد مقید و مجتهد تخریح نگذاشته اند و ابن عابدین طبقه مجتهد تخریح را مرتبه چهارم و بعد از مجتهد مقید قرار داده است و برای این دسته، برازی جصاص متوفی ۳۷۰ (ق) را مثال زده است.

4-2-2 انواع اجتهاد از دیدگاه شیعه

این اصطلاحات و اقسام اجتهاد و طبقات آن که در میان فقیهان اهل رایج بوده، به نزد عالمان شیعه بکار گرفته نشده است با این همه میتوان با توجه به ادوار فقه در شیعه انواع اجتهاد را به دو گروه تقسیم کرد :

۱ - اجتهادی که زمان و مکان در آن تاثیر نداشته است

۲ - اجتهادی که زمان و مکان در آن تاثیر داشته است .

اول در اجتهاد نوع اول تنها بر ظاهر نصوص بسنده میشود این شیوه را ظاهر گرایان و سطحی نگران استفاده می کنند در این شیوه رویدادهای تازه و مسائل جدید که مربوط به جامعه است فکری نشده است تا چه رسید به اموری که مربوط به مسائل حکومت اسلامی باشد در این نوع از اجتهاد شیوه احتیاط را در مواردی که دلیل خاص بر لزوم احتیاط وجود ندارد دنبال می کند این نوع از اجتهاد در مقام تئوری و نظری، اجتهاد اصولی و در مقام عمل و فتوی اجتهاد نامند. این نوع از اجتهاد هیچگاه نمیتواند فکر را با رویدادهای جامعه مسائل اخباری می حکومتی همگام کند، چرا که این شیوه فاقد درک صحیحی از جهانی بودن فقه و شریعت است و شناخت عمیقی از اصول و مبانی شریعت در آن وجود ندارد تنها به ظاهر نصوص بسنده و عقیده دارند تمام مسائل فقه را میتوان از ظاهر نصوص استنباط کرد از جمله در قرنهای چهارم تا اوایل قرن ششم و در قرون دهم و یازدهم دارای جلوی خاص بوده است. (حکیم ، 1376 : 69)

دوم در این نوع اجتهاد، هم در مرحله تئوری و هم در مرحله عملی دارای تفریع و تطبیق اساس است و بعد از سنجیدن ابعاد قضایا و بررسی ویژگیهای موضوعات در بستر زمان بر شناخت انجام میپذیرد و بدین جهت این شیوه هم در مسائلی که مربوط به زندگانی انسانهاست و هم در مسائلی که مربوط به حکومت است مطلوب خواهد بود زیرا در آن شرایط زمان و مکان و احوال که در تغییر موضوعات احکام الهی نقش دارند رعایت میشود و مطابق آنها بر اساس منابع و مایه های اصلی استنباط متحول میشود و در نتیجه هیچ روی دادی نیست که با این شیوه بی پاسخ بماند و باید دانست این شیوه نه تنها در همه زمینه ها مفید و مطلوب است و مشکلات را حل میکند بلکه موجب غنا و سرشاری و گسترش فقه اسلامی از نظر فروع و مصادیق میشود و حکومت اسلامی را مبسوط الید در همه زمینه های اجتماعی و حکومت نگه میدارد و در برابر رویدادهای جامعه از که باشد او را در وضعیت مسلط و غالب قرار داده و فقه را با رویدادهای نوین و مشکلات برخاسته از آنها در هر زمینه ای که باشد همگام مینماید. (خراسانی، 1409 ق : 58)

این نوع اجتهاد که نقش زمان و مکان در آن آشکار است در برابر انبوهی از مسائل قرار گرفته که باید آنها را پاسخگو باشد امام خمینی (ره) فرمودند: حکومت از نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمام فقه در تمام زوایای زندگی بشر است. حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی، سیاسی نظامی و فرهنگی است فقه تئوری واقعی و کامل اداره

انسان و اجتماع از گهواره تا گور است در جای دیگر فرمودند:

هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم و همه ترس استکبار از همین است که فقه و اجتهاد جنبه عینی و عملی پیدا کند».

4-3 تخطئه و تصویب

خطی (یخطا خطا اشتباه کرد خطا کرد تخطئه مصدر باب تفعیل از این ریشه است . خطأ یخطی تخطیاً و تخطئه ه : او را خطا کار شمرد و نسبت خطا به او داد .

تخطئه در اصطلاح فقه و اصول آن است که بتوان به مجتهد نسبت خطا و اشتباه داد. یعنی اینکه مجتهد در راه بدست آوردن حکم فرعی شرعی دچار اشتباه شود و حکمش به واقع اصابت نکند و تصویب در نقطه مقابل آن قرار دارد بدین صورت که مجتهد در هر حال با هر حکمی که به هدف رسیده تلقی شود یعنی اعتقاد بر آن باشد که حکم خداوند بی تردید همان است که مجتهد گفته و وی در این راه دچار هیچ اشتباهی نیست. (بی آزار ، 1350 : 26)

دین بر پایه چند اعتقادات قطعی عقلی استوار است و تا آن اعتقادات بدست نیاید دینداری تحقق نمی‌یابد. هر کسی باید باورهای اساسی دینی خود را باید به صورت استدلال علمی و عقلی بدست آورد نمیتوان اعتقادات را بصورت تقلیدی و گمانی پذیرفت این دیدگاه درباره همه امور مسلم عقلی صادق است مثلاً

برای همه آشکار است هر از جزئی خودش بزرگتر است یا مجموع زوایایی یک مثلث برابر با ۱۸۰ درجه است یعنی هر تحقیق درستی به این نتیجه میرسد اگر غیر از این به نتیجه برسد قطعاً خطا کرده است و یا از روی عمد سخن نادرست گفته است.

اعتقاد به وحدانیت خدا نبوت پیامبر و معاد جزء تکالیف و واجبات عقلی دینی است و هر کس در اعتقاداتش جز به این نتیجه رسید نه تنها خطا کار است بلکه گناه نیز کرده است. عبارت صاحب معالم گویای همین مطلب است همه مسلمانان اتفاق دارند بر اینکه در مسائل عقلی [اعتقادات] که تکلیف به آنها تعلق گرفته است از میان مجتهدینی که با هم اختلاف نظر دارند یکی بر صواب و دیگری بر خطا و گناهکار میباشد؛ زیرا خدای متعال مردم را در آن مسائل مکلف به علم نمود و دلیل کافی و روشن بر آن قرار داد و لذا کسی که بر خطا می‌رود مقصر بوده و ذمه او به تحصیل علم مشغول میباشد اندکی از اهل سنت در این مسأله مخالفت کرده اند که البته رأیشان بسیار ضعیف است. و اما در مورد احکام شرعی اگر دلیل قاطعی بر آن وجود داشته باشد باز هم یکی از مجتهدین بر صواب و دیگری بر خطا و غیر معذور خواهد بود و اگر مسأله ای است که نیازمند اندیشه و اجتهاد می باشد، مجتهد باید تمام توان خود را در تحصیل حکم آن مسأله بکار بندد، و در این صورت اگر دچار خطا شود قطعاً گناهی بر او نخواهد بود و مخالف قابل توجهی در این مسأله وجود ندارد. (ابن منظور ، بی تا : 69)

آری مردم در مورد تصویب اختلاف کرده اند.

برخی گفته اند: هر مجتهدی مصیب است بدین معنا که خدای متعال حکم معین و خاصی در مسأله ندارد، بلکه حکم خدای متعال در هر مسأله تابع ظن مجتهد است. بنابراین، آنچه به گمان هر مجتهدی درباره حکم یک مسأله رسید همان حکم خداوند در آن مسأله مجتهد و مقلدین او میباشد.

همانطور که غزالی گفته اگر در واقعه ای نصی در مورد آن واقعه نباشد حکم خدای متعال تابع ظن مجتهد حق آن است، بنابراین آنچه به گمان هر مجتهدی درباره حکم آن مسأله رسید همان حکم خداوند است. این عقیده ای است که ما اختیار کردیم و عده ای از اهل مصوبه و قاضی به این بینش روی آورده اند.» (جبعی عاملی ، 1382 : 45)

مرحوم صاحب کفایه در مورد اهل تصویب میفرماید:

و مخالفین ما یعنی اهل سنت به تصویب گرویده و گفته اند بعدد آراء مجتهدین حق تعالی احکام جعل و تأسیس نموده لذا آنچه اجتهاد به آن منتهی شود همان حکم خدای تعالی محسوب می شود.

به عبارت دیگر حکم خدای متعال تابع اجتهاد و رأی مجتهد میباشد لذا هر چه فقیه مستنبط اجتهادش به آن منتهی گردد همان مجعول الهی و حکم شرعی میباشد.

این عقیده که ذکر شد اعتقاد به تصویب نامند که بیشتر اهل سنت به آن معتقدند حال خطبه ۱۸ نهج

البلاغه که در مورد اهل تصویب یا مصوبه است از نظر می گذرانیم :

وقتی در حکمی از احکام قضیه ای برای یکی از قضات مطرح می شود به رأی خود حکم میکند، سپس همان قضیه برای دیگری مطرح میگردد و او حکم دیگری صادر می کند آنگاه قضات نزد پیشوایی که ایشان را بر مسند قضاوت نشانده میروند و او آرای همه آنها را درست می شمارد و این در حالی است که خدای آنان یکی است و پیامبرشان یکی است و کتابشان یکی است. آیا خداوند از آنان خواسته که اختلاف کنند و آنها فرمان او را اطاعت کرده اند و یا آنان را از اختلاف نهی فرموده و آنها او را نافرمانی کرده اند؟ (حکیم ، 1376 : 16)

آیا خداوند سبحان دینی ناقص فرو فرستاده و از ایشان برای تکمیل آن یاری جسته؟ یا اینان در حکم شریکان خدایند و از این رو حق دارند که به رأی خویش حکم کنند، و خداوند باید به حکم آنان رضایت دهد؟ و یا خدای سبحان دینی کامل نازل نموده ولی رسول خدا در بیان و ارائه آن کوتاهی کرده؟ خدای سبحان میفرماید در کتاب چیزی را فروگذار نکرده ایم و :فرمود بیان هر چیزی در آن است و گفته است که برخی از قرآن گواه بعضی دیگر است و اختلافی در آن وجود ندارد و فرموده اگر قرآن از طرف غیر خدا نازل شده بود در آن اختلاف فرمان مییافتند. ظاهر قرآن ،زیبا و باطن آن ژرف و ناپیداست. شگفتی هایش به پایان نرسد و اسرار نهفته اش تمام نشود و تاریکی ها جز با آن برطرف نگردد.»

اما صاحب کفایه الاصول گفته علما امامیه در شرعیت نیز به تخطئه قائل شده و فرموده اند که گاهی اجتهاد به آن حکم شرعی منجر شده و زمانی بغیرش منتهی میشود.

اگر مساله ای است که نیازمند اندیشه و اجتهاد میباشد مجتهد باید تمام توان خود را در تحصیل حکم آن مساله بکار ببرد در این صورت قطعاً گناهی بر او نخواهد بود و مخالف قابل توجهی در این مساله وجود ندارد صاحب معالم هم در این مورد از زبان بعضی علمای امامیه چنین نظری را به امامیه نسبت داده است. (صدر ، 1379 : 62)

تنها یکی از مجتهدین مصیب ، است زیرا خدای تعالی در هر مساله حکم معینی دارد، پس هر کس به آن حکم برسد مصیب خواهد بود و دیگران بر خطا و معذورند و این قول به صواب نزدیکتر است و علامه در کتاب نهاییه آن را رأی و نظر امامیه معرفی کرده است و این کلام دلالت بر آن دارد که در این حکم میان امامیه اختلافی نیست.

4-4 تبدیل اجتهاد سابق

اگر اجتهاد سابق مجتهد نقض شود و رأی قبلی او به نظریه جدیدی مبدل شود یا بدون تبدل به رأی جدید نظرش از فتوایی که دارد برگشت و رأیش زایل گردید، آیا می توان در اعمال آینده مطابق نظر او عمل کرد و یا نه بلکه واجب است از اجتهاد لاحق پیروی نمود.

علامه ع تقی حکیم بر ورود نقض بر اجتهاد و رأی سابق بعد از اینکه خطا در اجتهاد اول ظاهر شد این نقض و تبدیل رأی را به دو قسمت تقسیم نموده است:

1- تبدیل اجتهاد در مقام عمل و افتاء

2- تبدیل اجتهاد در مقام قضاوت و رفع خصومات (طباطبایی و همکاران، 1363)

ایشان نقض اجتهاد در دو گروه را به حسب اعتقادشان در مسأله تخطئه و تصویب مترتب و مقتضای اختلاف نظرانی آنها را به اختلاف در مسأله تخطئه و تصویب بار کرده است و گفته: و قائلان به تصویب بناچار باید به جواز اجتهاد سابق ملتزم شوند همچنانکه در تعریفی که از مجتهد کرده اند؛ اینکه هر مجتهدی مصیب است ولو اینکه در اجتهادش به خطا رفته باشد؛ و آنچه از گفتار سابق ایشان در مورد تبدیل اجتهاد و ایجاد حکم بیان کردیم دیگر مجالی برای حکم واقعی باقی نمی ماند تا با حکم جدید معارضه کند و بر آن غالب شود. تبدیل اجتهاد به نزد آنها مانند تبدیل موضوع به موضوعی دیگر است نه از قبیل کشف خطا اجتهاد سابق است.

اما گروه مخطئه که به تخطئه مجتهد ملتزم است معتقدند که در تبدیل اجتهاد سابق به اجتهاد جدید لازم و واجب است یا از اجتهاد لاحق تبعیت کند و یا بر احتیاط عمل کند. « در این مقال قول مرحوم صاحب کفایه را از نظر میگذرانیم. ایشان فرموده اند «اگر اجتهاد سابق اضمحلال یابد و رأی قبلی او به نظریه جدیدی مبدل گشت یا بدون تبدیل به رأی، جدید نظرش

از فتوائی که دارد برگشت و رأیش زایل گشت شکی نیست که در اعمال آینده نمیتواند مطابق نظریه قبلی که زایل شده است عمل کند بلکه مطلقاً لازم و واجب است یا از اجتهاد لاحق تبعیت کرده و یا به احتیاط عمل کند. « (طباطبایی ، 1343 : 69)

حال این پرسش پیش میآید اعمالیکه قبلاً بر طبق رای سابق انجام داده است چگونه خواهد بود؟ آیا اعمال سابق که بر طبق رأی نقض شده که خطای آن آشکار شده، باطل شده اند باید اعاده شود و یا اعاده لازم نیست و از نظر شارع صحیح بوده است؟

صاحب کفایه این اعمال را به دو قسمت تقسیم کرده است و جواب داده است: اما اعمالیکه قبلاً بر طبق آن انجام داده و بنظر جدید در آن اختلال بوده و صحیح نمی باشد باید بگوییم که این اعمال از دو قسم خارج نیستند.

الف : اعمال و افعالیکه دلیل قائم شده که مختل بودن آنها اگر بخاطر عذری باشد از نظر شارع حیج بوده و اعاده آنها لازم نیست مانند نماز و غیر آن که حدیث لا تعاد» و «حدیث رفع بر صحتشان قائم شده بلکه طبق ادعائی که برخی نموده اند اجماع داریم که تمام عبادات اینچنین میباشد. (قرضاوی ، 1382 : 56)

ب : افعال و اعمالیکه چنین دلیل بر آنها قائم نشده است. واضح است در افعال قسم اول حکم به صحتشان کرده و قضا و اعاده ندارند تنها نسبت به آینده باید طبق نظریه جدید عمل نمود ولی در افعال قسم

دوم معامله بطلان با آنها باید کرد سپس در مقام تعلیل میفرمایند:

اینکه گفتیم قسم دوم از اعمال محکوم به بطلان است در جائیکه مطابق اجتهاد اول ایشان شده و در آن وقت قطع بحکم بوده و اینکه قطع مضمحل و زائل شده است که امر بسیار روشن میباشد زیرا بدیهی است که شرعاً در صورت زوال، قطعی حکمی، نبوده نهایتاً شخص مخالفتش عقلاً معذور میباشد.

حدیث معروف لاتعداد میگویند: نماز فقط از پنج چیز، وقت قبله، طهور، رکوع، سجود) اعاده دارد؛ یعنی اگر یکی از این امور ختمه در نماز انجام نشود از روی جهل باشند که مورد بحث ماست یا از روی سهو و نسیان (باشد اعاده لازم دارد و از غیراینها اگر جزء یا شرطی مختل شده اعاده لازم نیست. (مجلسی، 1388 :

(69)

2. حدیث معروف رفع که در مطلق اعمال عبادی و معاملی میفرماید: «رفع ما لا یعلمون یعنی آنچه از اجزاء و شروط و اعمال که نسبت به آنها جاهل بودید از دوش شما برداشته شده و نسبت به آنها آزادید.

مجتهد در زمان سابق اجتهادی که داشت قاطع بود؛ یعنی بر اساس دلایل تعیین کرده بود که نماز جمعه واجب است یا بیع به فارسی و اینک آن نافذ است و...

و آن آب بشکست و آسبو ریخت؛ یعنی آن یقین از بین رفته و اجتهاد قدیم نابود گردیده و فعلاً قاطع به وجوب نماز ظهر است یا ظن معتبر بر آن دارد.

در این فرض مقتضای قاعده اعاده عبادات و معاملات گذشته است؛ زیرا اگر یقین سابق او تا قیامت باقی میماند و آنجا کشف خلاف میشد معذور بود؛ ولی حالا که پس از ده سال در همین دنیا کشف خلاف شد و فهمید که یقین او جهل مرکب بوده و فرض هم این است که یقین طریق محض به سوی واقع است و بر اساس آن حکم جدیدی جعل و تشریح نمی شود و این طریق علی الفرض ما را به واقع نرسانده و الان میبینیم که دستمان خالی است و امکان تدارک و جبران هم وجود دارد که عمل را اعاده کنیم و دوباره انجام دهیم با این اوضاع و احوال عقل هیچ عاقلی او را معذور نمی دارد و ملزم به انجام اعمال سابقه میکند تا به مصلحت ملزمه و سعادت ابدی برسد و تحمل هرگونه سختی را بر او روا می. دارد پس در این صورت که قاعده بطلان است. (قرضاوی ، 1382 : 69)

5-4 بررسی حجیت (اجماع، قیاس ، استحسان و استصلاح و مصالح مرسله) در منابع اجتهاد و استنباط اهل سنت و شیعه

فقهای مذاهب اسلامی در باره منابع اجتهاد نظریات مختلفی بیان داشته اند و در مقام استنباط احکام شرعی و در برخورد با حوادث واقعه و رویدادهای ، نوین راههای گوناگونی را پیموده اند و این امر خود نوعی اختلاف در فتوا را به دنبال خواهد داشت و بر همین اساس در طول تاریخ فقه و فقاہت از مذاهب اجتهادی ، بسیاری سخن رفته است. گرچه از میان آنها تنها مذاهب پنجگانه ، جعفری ، حنفی مالکی و شافعی و حنبلی از رسمیت برخوردار بوده و با گذشت زمان دیگر

مذاهب به وادی فراموشی سپرده شده و از میان رفته اند.

در اینجا به طور فشرده به منابع اجتهاد که در تقسیم بندی این مذاهب آمده است اشاره می کنیم.

الف) نظریه: اول اینکه منابع اجتهاد را: کتاب، سنت، اجماع و عقل دانسته اند و این اعتقاد اغلب فقهای امامیه مذهب جعفری است.

ب) بعضی چون اخباریها که از پیروان مجتهد امین استرآبادی هستند، تنها کتاب و سنت را منبع استنباط احکام دانسته اند و بعضی از آنها منبع را منحصر به سنت دانسته اند. (کلینی، 1388: 85)

ج) برخی همچون فقهای حنفی مذهب منابع اجتهاد را عبارت از کتاب، سنت، اقوال، صحابه اجماع، قیاس استحسان و نظر عرف دانسته اند و گروهی از فقهای شافعی و حنبلی کتاب سنت، اجماع و قیاس مستنبطه العله و مذصوص العله و قیاس تشبیه و تمثیل را به عنوان منابع اجتهاد پذیرفته اند که در اینجا به مهمترین آنها اشاره میکنیم

4-5-1 اجماع

یکی از معانی اجماع در لغت «اتفاق» (یعنی) توافق و همداستانی است و مراد از آن در اصطلاح اتفاقی خاص است؛ و آن عبارتست از:

اتفاق فقهای مسلمین بر حکمی، شرعی یا اتفاق اهل حل و عقد مسلمین بر یک حکم یا اتفاق امت حضرت مجتهد (ص) بر یک حکم بنابراین اختلاف تعریفات از نظر اصطلاح

کندنگان و هر چه این تعبیرات با یکدیگر اختلاف داشته باشند، ظاهراً همه آنها به یک معنای جامع میان خود نظر دارند و آن اتفاق و اتحاد گروهی است که اتفاق آنها در اثبات حکم شرعی نقش دارد.

اصولیین اهل سنت این اجماع را با این معنی که دارد یکی از ادله چهارگانه یا سه گانه بر حکم شرعی قرار داده اند در مقابل کتاب و سنت.

اما امامیه آن را نیز یکی از ادله بر حکم شرعی قرار داده اند نه بعنوان دلیلی مستقل در مقابل کتاب و سنت بلکه آن را تنها وقتی معتبر میدانند که کاشف از سنت یعنی از قول معصوم باشد بنابراین حجیت از آن اجماع نیست بلکه حجیت در حقیقت از آن قول معصوم است که اجماع از آن کاشف می شود. (مطهری، 1393 : 62)

چگونه اصولیین اجماع خصوص مسلمانان را حجت گرفته اند و چه دلیلی بر این امر داشتند؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است به عقب برگردیم به اولین اجماعی که در تاریخ مسلمانان به عنوان دلیل گرفته شد آن، اجماع اجماع ادعایی بر بیعت ابوبکر به عنوان خلیفه مسلمین است چرا که وقتی بیعت برای او انجام گرفت در حالیکه مفروض اینست که این بیعت سندی از طریق نص قرآن و سنت نبوی ندارد مجبور شدند شرعی بودن آن را از طریق اجماع درست کنند؛ بنابراین گفتند:

اولاً - مسلمانان اهل مدینه یا اهل حل و عقد، آنان بر بیعت او اجماع کردند.

ثانیاً - امامت از فروع است نه اصول.

ثالثاً - اجماع حجتی در کنار کتاب و سنت است یعنی دلیل سومی است غیر از کتاب و

سنت سپس از آن فراتر رفتند و آن را به عنوان دلیلی در تمام مسائل شرعی فرعی معتبر دانستند و برای اثبات حجیت اجماع مزبور به آیات و روایاتی استدلال کرده اند: (مظفر ، 1378 : 78)

همانطور که امام ع غزالی در کتابش آورده است که به نمونه هایی از آن اشاره میشود اگر در امری کارتان به گفتگو و نزاع کشید به حکم خدا و رسول بازگردید مفهومی اینست که اگر در امری متفق شدید پس آن حق است.

هر کس با رسول خدا مخالفت ورزد بعد از آنکه راه هدایت برای او روشن شده است و غیر از مومنان را پیروی کنند او را به همانچه که پذیرفته است و امید گذاریم به جهنمش در می افکنیم که آن مکان بدمنزلگاهی است

این آیه پیروی از راه مومنان را واجب میگرداند بنابراین هنگامی که مؤمنان بر حکمی اجماع کردند این اجماع راه آنان است و در نتیجه پیروی از آن واجب میباشد) به این آیه شافعی تمسک کرده است آنگونه که از او نقل شده هر چند ایشان در دلالت این آیه بر اجماع مناقشه ای داشته است امت من بر خطا اجماع نمیکنند دلالت این روایت از حیث لفظی قویتر و برهانی تر است...

علمای شیعه در علم کلام و اصول به استدلالهای اندیشمندان سنی به آیات و روایات فوق به صورت مبسوط جواب داده اند که اجمالاً جواب مرحوم مظفر به حدیث « لا تجتمع امتی... » از نظر میگذرانیم. ایشان فرموده اند:

این احادیث بر فرض درستی آنها را بپذیریم و اینکه متواتر معنوی موجب علم میشود فایده ای در تصحیح ادعای آنها ندارد زیرا مفهوم اجتماع، امت تمام امت است نه بعضی از آنان، بنابراین با این احادیث عصمت بعضی از امت ثابت نمی-شود چنانچه همین امر در بیعت واقع شد و ما کجا میتوانیم اجماع تمامی امت با تمامی طوائف و اشخاص آن در تمامی زمان ها بدست آوریم با آنکه مقصود آنان از اجتماع فقط اجماع فقهای معروف طائفه ای خاص - اهل سنت بلکه به اتفاق گروهی که به آنها اطمینان دارند. تمسک کرده اند «

در مورد حجیت، اجماع آرای مختلفی از ناحیه دانشمندان مذاهب اسلامی ابراز شده است. طرفداران سقیفه مساله خلافت را بر اساس اجماع توجیه کرده و سپس در صدد تقویت و موجه جلوه دادن آن برآمدند و در فرصتهای مختلف آن را گسترش داده و در حل همه مسائل اجتماعی و سیاسی تعمیم دادند.

در کتاب منابع اجتهاد جناتی از زبان ابن خلدون در کتاب مقدمه اش نقل میکند اجماع و در زمان صحابه پدیدار شد و با افزوده شدن این دو اصول فقه که تا آن زمان فقط کتاب و سنت بود به چهار اصل رسید زیرا هرگاه حکمی را در کتاب و سنت نمی یافتند به

مشورت می پرداختند و یا به قیاس روی می‌آوردند و از آن زمان اجماع و قیاس به عنوان منبع تشریح و قانونگذاری پذیرفته شد. (نجفی ، 1367 : 62)

شیخ اعظم انصاری در کتاب رسائل در آغاز بحث اجماع میگوید: «آنان اهل سنت بنیانگذار طرح اجماع هستند و اجماع هم ریشه و زیربنای پیدایش نظریه آنهاست.» یعنی از یک سو اهل سنت عامل طرح اجماع ، شدند و از سوی دیگر چون توجیه اندیشه های خویش همواره به اجماع تکیه کرده اند و اگر حجیت اجماع را انکار کنند در واقع کل اندیشه سیاسی و فقهی خود را انکار کرده اند زیرا اجماع ریشه و استدلال آنان به شمار می‌رود. البته اجماع در نزد شیعه هم دارای اعتبار و حجیت ، است به شرط اینکه کاشف از رأی باشد، وگرنه برای مطلق ، اجماع اعتبار شرعی قایل نیستند.

از مجموع آرای که دانشمندان مذاهب مختلف اسلامی - اهل سنت و امامیه در رابطه با اصل حجیت و عدم حجیت اجماع اظهار گردیده است میتوان نتیجه گرفت که در موضوع اجماع دو بینش عمده وجود دارد.

1- بینشی که معتقد است اجماع خود دلیل مستقل است در کنار کتاب و سنت و لازم نیست که اجماع در بر دارنده نظر کتاب یا سنت ، باشد بلکه برای حجیت آن کافی است که با کتاب و سنت قطعی معارض نباشد این نظریه از آن بیشتر اصولیان اهل سنت است. (نمازی ، 1375 :

(69)

۲ بینشی که معتقد است اجماع دلیل مستقلی در قبال کتاب و سنت نیست، بلکه طریقی برای کشف سنت است و

هرگاه این طریق دارای کاشفیت از سنت رأی معصوم (ع) باشد به یمن کاشفیتش دارای اعتبار شناخته می‌شود. و اگر کاشف از نظر معصوم نباشد، اعتباری نخواهد داشت هر چند که گروه اجماع کننده زیاد باشد این موضوع که اجماع باید بیانگر رأی معصوم باشد تا معتبر شناخته شود از نظر امامیه جای تردید و بحث نیست اما چگونه و از چه طریقی می‌توان اجماع را نمایانگر رأی معصوم دانست، موضوعی است که نظرات مختلفی را اصولیان امامیه ارائه داده‌اند و در بحث اجماع بیشتر حول این محور سخن گفته‌اند و چنین بحثها و نقطه نظرها دیدگاههای خاصی را در زمینه کاشفیت اجماع از رأی معصوم (ع) - پدیده آورده است. در کتابهای اصول اقسام و طرقهای زیادی را برشمرده‌اند لکن جهت اختصار به ذکر راههای معروف اکتفا می‌کنیم.

4-5-2 طریقه حس

این طریق نزد فقهای متقدم معروف بوده است از جمله شیخ مفید و سید مرتضی و محقق اول این طریق را برگزیده‌اند. در تقریر این روش گفته‌اند هرگاه مسأله‌ای مورد بررسی فقیه قرار گیرد و پس از کاوش همه آرا و اندیشه‌ها متوجه شود که همه فقها حکمی را پذیرفته‌اند و میان ایشان کمترین اختلافی وجود ندارد، شخص محقق در می‌یابد که رأی معصوم نیز مطابق رأی بدست آمده می‌باشد، زیرا هیچ زمانی خالی از امام معصوم نیست و هرگاه همه‌ی آرای فقیهان بررسی شود، رأی او نیز در میان آنهاست فقیه اگر چه در آن میان دقیقاً شخص امام را نمی‌شناسد ولی زمانی که همه آرا را بدست آورد، احساس می‌کند که رأی او

را نیز به دست آورده است. بنابراین رأی امام داخل در آرای فقهاست به این جهت اجماع حسی را اجماع دخیلی و یا اجماع تضمینی نیز نامیده اند. البته جای این سؤال هست که چگونه میتوان از استقصای آراء، فقها نتیجه گرفت که رأی معصوم نیز در میان آرای آنهاست.

طرفداران این طریق برای امکان چنین، امری شرایط خاصی را قید کرده اند، از جمله گفته اند: در میان مجمین باید شخصی وجود داشته باشد که نسبت او نامعلوم، باشد تا انطباق امام بر او ممکن باشد زیرا اگر همگان نسبت معلوم داشته باشند نمیتوان نتیجه گرفت که رأی امام معصوم باشد و در این صورت رأی معصوم شناخته شده است و نیازی به رأی دیگران نیست. (نمازی، 1375 : 69)

3-5-4 طریقه لطف

طریقه لطف را مرحوم شیخ طوسی برگزیده و در مباحث کلام مطرح نموده و در بحث اصول در کتاب عده الاصول به آن استناد کرده است.

بر پایه این نظریه آفرینش انسان بر اساس عنایت و لطف و فضل پروردگار استوار است و خداوند انسان را آفرید تا از فضل و رحمت او برخوردار شود بنابراین وجود امام در میان بندگان خدا لطف حضرت باریتعالی بر ایشان است و بزرگترین فایده این لطف آن است که امام (ع) است. را از کجروی و انحراف باز دارد و چه لطفی بالاتر از اینکه خداوند انسان را در شناخت واجبات و محرمات و وظایفش یاری دهد. «الطف ما یقرب العبد إلی الطاعة، و یبعده عن المعصیه این

لطف که در حقیقت سنت غیر قابل تغییر پرو درگار ، است در زمان نزول قرآن و وجود رسول اکرم و حضور امام معصوم از طریق آیات و وجود پیامبر و امام تحقق یافته و در زمان غیبت معصوم که مردم راهی به سوی شناخت حقایق و مشکلات ندارند باید از طریق اعمال شود و چنانچه فقها در یک عصر بر حکمی اجماع نمودند اگر حکمشان خلاف واقع باشد، لطف عام و دایم پروردگار مقتضی است که خداوند به نوعی حکم واقعی را به ذهن یا کلام یا مجمع فقها از طریق امام غایب القا نماید و اتفاق نظر آنان را بر هم زند تا اجماعی محقق نشود.

4-5-4 **طریقه حدس**

در این طریقه قطع پیدا میشود به اینکه آنچه فقهای امامیه بر آن اتفاق دارند، دست به دست از معصوم (ع) به آنان رسیده است. بدین ترتیب از اتفاقات آنان با وجود اختلاف زیادی که بیشتر مسائل دارند معلوم میشود که این اتفاق به رأی امامشان مستند بوده است نه اینکه از سر پیروی از هوای نفس یا استقلال در فهم از نزد خود رأی اختراع کرده باشند. بخصوص از اتفاق نظر فقهای متقدمین یعنی آنان که معاصر امام یا نزدیک به عصر امام (ع) بوده اند، مانند علی بن ابراهیم، علی بن بابویه قمی شیخ کلینی ابن ابی عقیل، عمانی شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی و زیرا بی تردید آنان هیچگاه بدون دلیل قطعی یا حجت معتبر به چیزی رأی نمی داده و عمل نمی کرده اند بخصوص که مرتبه تعبد آنان به عناصر خاصه - اخبار و احادیث - بر ما مخفی نیست و پایدندی آنان را به رأی معصومین اذعان داریم و

میدانیم که هرگز به قیاس و استحسان و مصالح مرسله و اجتهاد از راه رأی و تفکر، شخصی اعتقاد نداشته و عمل نکرده و بر اساس این ملاکها حکمی را صادر ننموده اند. (نجفی، 1396: 59)

این اطمینان سبب میشود که هر گاه فتوایی از فقهای متقدمین نقل شود و ما به مستند آنان دست نیابیم حدس بزنیم و مطمئن شویم؛ روایت قابل استنادی در اختیار ایشان بوده که اکنون از نظر ما مخفی است و در کتب حدیثی ما نیامده است و چنین حدس و اطمینان است که بنیان اصلی اجماع حدسی را تشکیل میدهد. نقل شده است فقیه اعظم شیخ مرتضی انصاری و محقق قمی در کتاب قوانین الاصول و فقیه بزرگ حاج رضا همدانی در کتاب مصباح الفقیه، طریقه حدس را پذیرفته اند و صاحب فصول این طریقه را به معظم محققین نسبت داده است. از ویژگیهای این، طریقه ضرورت احراز اتفاق همه فقها در همه اعصار میباشد و احراز اتفاق نظر فقهای عصر واحد کافی نیست زیرا نمیتوان از آن به رأی معصوم (ع) پی برد. این در حالی است که در دو طریقه، پیشین احراز اتفاق فقها در همه اعصار لازم نبود.

4-5-5 نقش اجماع در استنباط احکام

ممکن است این سؤال مطرح شود اجماع چه نقشی در رابطه با شناخت و استنباط احکام فرعی و شرعی دارد. در پاسخ باید گفت نقش، اجماع همانند نقش و ارزش شهرت فتوایی و یا قول رجالی در توثیق یک فرد و نیز همانند قول لغوی در تبیین معنای لغوی یک لفظ است و همانگونه که موارد یاد شده فی نفسه دارای اعتبار و

حجیت نیستند و از منابع شناخت احکام فرعی به شمار نمی آیند ولی ممکن است که احیاناً توسط قرائنی و در شرایط خاصی علم آور باشند، اجماع نیز فی نفسه دارای اعتبار و حجیت نیست ولی امکان دارد که در برخی شرایط به کمک شواهد و قرائن موجب علم شود و بدیهی است که هر جا علم راه یابد حجیت آن ذاتی است و نیاز به استدلال ندارد. بنابراین هرگاه اجماع موجب علم به رأی امام (ع) شود حجت است و اگر موجب علم به صدور حکم از امام نشود حجت نیست و نمیتوان به آن اعتماد کرد. (نمازی ، 1375 : 69)

نتیجه این سخن عدم حجیت ذاتی اجماع است. زیرا در مواردی که اجماع موجب علم به رأی معصوم شود اگرچه اجماع حجت خواهد بود ولی در حقیقت حجیت از آن علم است نه عنوان اجماع، ولی چون در چنین مواردی اجماع طریق حصول علم قرار گرفته است حجیت به اجماع نسبت داده میشود و می شود که در چنین مواردی اجماع حجت است.

4-6 قیاس

بحث از قیاس در استنباط احکام شرعی بحثی دامنه دار است که از زمانهای دور، پیش از نگارش اصول و فقه یعنی به دوران ائمه اطهار باز می گردد. حجیت قیاس را در استنباط احکام از دیدگاه فقهای سنت و شیعه بررسی میکنیم و نظرات هر دو گروه را در مورد نقش قیاس اعلام میداریم.

قیاس نوعی از تمثیل به اصطلاح منطقی است تمثیل از ادله ای است که جز احتمال نمیرساند زیرا از تشابه دو چیز در یک مورد بلکه چندین ، مورد لازم نمی آید

که از تمامی جهات و خصوصیات با یکدیگر مشابهت داشته باشد. هرگاه دو موضوع وجود داشته باشد که از جهت یا جهاتی شباهتی باهم داشته باشند و حکم یکی از این دو در شریعت یافت شود و به خاطر همین شباهت حکم را از یک موضوع به موضوع دیگر نیز سرایت دهند قیاس» فقهی و اصولی صورت گرفته است. (مظفر ، 1378 :

(60)

علمای امامیه به تبع اهل بیت علیه السلام عمل بدان را باطل دانسته اند و از فرق دیگر ظاهریه ، اصحاب داود بن خلف پیشوای اهل ظاهر، و حنبلیان، برای آن ارزش قائل نیستند. اولین کسی که به قیاس توسعه داد - در قرن دوم ابوحنیفه است رئیس قیاسگران و در عصر او به سرعت گسترش یافت و شافعیان و مالکیان بدان عمل کردند و گروهی در مورد آن مبالغه نمودند، آنرا بر اجماع مقدم داشتند؛ بلکه دیگرانی غلو کرده احادیث را با قیاس رد نمودند و چه بسا بعضی از آنان آیات را با قیاس تأویل میکردند آنچه نزد اهل بیت علیه السلام معلوم است این است که عمل به آن را جایز نمیدانند و این جملات از آنان صادر شده است که: ان دین الله لایصاب بالعقول» یعنی دین خدا با عقولها بدست نمی آید و ان السنه اذا قیست محق الدین یعنی اگر سنت قیاس شود دین محو و نابود می گردد.

مناظرات امام صادق (ع) با اصحاب رأی و قیاس معروف است، خصوصاً با ابوحنیفه، و آن را حتی اهل سنت نیز روایت کرده اند :

امام صادق نامه ای به اصحاب رأی و قیاس نوشتند و در آن نامه به اثبات و استدلال فساد بر و بطلان عمل

به رای و قیاس پرداختند عمل ابوحنیفه به قیاس و رأی را محکوم و مردود اعلام کردند حضرت به ابوحنیفه فرمود اول کسی که قیاس نمود ابلیس ملعون بود زیرا وقتی خداوند به او فرمان داد آدم را سجده کند ، اطاعت نکرد و گفت: من از آدم بهترم ؛ چون من از آتش خلق شده ام و آدم از خاک ، پس هر کس دین را با قیاس استخراج کند خداوند او را روز قیامت ، قرین ابلیس خواهد نمود. ای ابوحنیفه بول نجس تر است یا جنابت؟ ابوحنیفه گفت: بول امام فرمودند پس چرا برای جنابت غسل میکنند و اما برای بول غسل نمیکنند؟ ابوحنیفه ساکت شد امام دوباره پرسیدند ای اباحنیفه نماز فضیلتش بیشتر است یا روزه؟ ابوحنیفه جواب داد: نماز فضیلتش بیشتر است؛ امام فرمودند پس چرا شخص حائض باید روزهاش را قضا کند در حالی که برای نمازش قضائی لازم نیست؟ ابوحنیفه ساکت شد نتوانست جواب دهد. (مجلسی ، 1388 : 21)

آنچه به ذهن می رسد این است که مخالفین اهل بیت که غیر راه آنان را رفتند و خوش نداشتند که از منبع علوم آنان سیراب شوند در علم به احکام خدای تعالی و آنچه پیامبر اکرم (ص) آورده است کم آوردند در نتیجه به این پناه بردند که برای فتوا و قضاوت میان مردم رأی و اجتهادات استحسانیه را بسازند بلکه رأی و اجتهاد را حتی در آنچه مخالف با نص است حکمفرما کردند.

4-6-1 عناصر قیاس

از تعاریفی که برای قیاس نقل شده است میتوان چهار عنصر را به عنوان عناصر اصلی قیاس معرفی کرد.

1- اصل یا مقیس علیه مشبه به همان موضوعی که حکمش در شریعت معلوم است. مثلاً در شراب انگوری اصل یا مقیس علیه نامیده می شود که حکم آن در شرع به صراحت معلوم است.

2- مشبه (مقیس) که فرع نامیده می شود با این ویژگی که موضوع آن معلوم ولی حکم شرعی آن مجهول است شراب انگوری و همه ی مشروبات الکلی مستی آور هستند ولی در زبان ، شرع فقط نخستین موضوع یعنی شراب انگوری حرام شده و درباره دومی به صراحت حکمی دیده نمیشود و قیاس کننده آن را با موضوع اولی یعنی شرب شراب انگوری با هم برابر میدانند . (مشکینی ، 1374 :

(26)

3- حکم اعتباری شرعی است که شارع آن را برای اصل یا مقیس علیه ثابت دانسته و قیاس کننده می خواهد برای فرع یا مقیس نیز ثابت کند مثلاً حکم حرمت در مشروبات الکلی است.

4- وجه شبه تشابه و مماثلت میان مشبه به و مشبه (مقیس علیه و مقیس) باعث سرایت یافتن حکم مشبه به ، به مشبه می باشد در مثال : ما مست کزندی خا صیت مشترک هر شراب انگوری و الکلی است.

5- فقهای شیعه در رد قیاس آنچنان اتفاق نظری داشته و دارند که در برابر هر مطلبی که با قیاس بدست آمده باشد آنرا بغایت پست می شمارند معروف است بر اثر متهم شدن ابن جنید به عمل بر طبق قیاس از مقام بلند و والای او کاسته و کتاب هایش متروک گردید و مجرد همین یک مسأله تمام فضایل و خدمات بزرگ و

بینظیر او به فقه اجتهادی شیعه، نادیده گرفته شد.
(غزالی ، 1417 : 69)

حال این پرسش مطرح میشود که آیا هر چه نام قیاس بر خود بگیرد، باید با همان شدت و حدت محکوم شود؟ برای پاسخ به این سؤال نخست انواع قیاس را بر می شماریم و با شکل آنها آشنا میشویم و سپس درباره حجیت آنها بحث میکنیم :

4-6-2 قیاس منصوص العله قیاسی (که در آن بر علت حکم تصریح شده است).

آن است که شارع علت حکم اصل مقیس علیه را در نص گفتار خود بیاورد یعنی بیان دارد که چرا آن موضوع دارای این حکم میشود و ما همین علت را در موضوع دیگری نیز میبینیم و به همین جهت موضوع دوم را فرع موضوع نخست قرار داده یا اصطلاحاً دومی را بر اولی «قیاس کنیم. این قیاس را قیاس منصوص العله خوانند مثلاً هرگاه شارع در باب تحریم شراب انگوری فرموده باشد حرمت الخمر لانه مسکر این علت یعنی اسکار در شراب الکلی نیز وجود داشته باشد، در این حال اگر حکم این شراب بر آن یکی قیاس شود قیاس منصوص العله صورت گرفته است. (کلینی ، 1388 : 69)

صاحب معالم در این باره گفته است

«درباره قیاس منصوص العله بین عالمان شیعه اختلاف است از ظاهر سخن سید مرتضی بر می آید که به اینگونه قیاس نیز نمیتوان عمل کرد محقق حلی گفته است: هرگاه در شریعت بر علت یک حکم تصریح شود و

قرینه ای وجود داشته باشد که بر عدم اعتبار شرطی دیگر، جز همین علت برای ثبوت حکم مزبور نسبت به موضوع (آن دلالت کند تعمیم حکم جایز است، و این کار از مقوله برهان است.

مرحوم مظفر هم در کتاب اصول الفقه درباره قیاس منصوص العله :گفته: درست اینست که گفته شود منصوص العله حجت است اما نه به جهت آنکه از قیاس استثناست زیرا این در حقیقت از نوع قیاس نیست بلکه از نوع ظواهر است بنابراین حجیت آن از باب حجیت ظهور است. در این نوع قیاس مشهور فقهای متأخر و متقدم آن را حجت می دانند :

نظریه حجیت ،ظهور نظریه ای متقن و متین ، است چه اینکه اگر علت حکمی در نص به صراحت بیان شده باشد اقتضای علت این است که معلول حکم - به دنبال آن حضور داشته باشد زیرا تفکیک علت از معلول محال است. (قرضاوی ، 1382 : 69)

3-6-4 قیاس اولویت

قیاس اولویت در جایی محقق است که دو شرط حاصل باشد:

یک. حکم در منطوق و مفهوم از یک سنخ .باشد مثلاً اگر حکم در منطوق وجوب است در مفهوم نیز چنین باشد و اگر در آن حرام است در مفهوم نیز حرمت باشد.

دوم. ملاک حکم در مفهوم اقوی از ملاک حکم در منطوق باشد مثلاً در آیه « لاتقل لهما اف اف گفتن به پدر و مادر مورد نهی قرار گرفته .است دلالت این نهی بر حرمت ناسزا گفتن و آزار کردن پدر و مادر دارای

اولویت است زیرا حکم در منطوق و مفهوم از سنخ حرمت است و ملاک حرمت در ناسزا گفتن و آزار دادن قطعاً قوی تر است تا در اف .گفتن اعتبار و حجیت این نوع از قیاس نیز بین فقیهان مورد اختلاف ، است بیشتر فقها آن را معتبر و حجت دانسته و از قیاس باطل مستثنی میدانند بعضی آن را حجت و معتبر ندانسته و بر این اعتقادند که ادله منع از عمل قیاس، شامل آن نیز میشود برخی از اندیشمندان اصولی شیعه و اهل سنت مانند علامه حلی و محقق قمی و ابو حامد غزالی آن را معتبر شمرده اند ولی از باب حجیت ظهور نه از باب قیاس زیرا مفهومی که از آیه مذکور استفاده میشود به گونه دلالت التزامی آن می باشد و از این ، اولویت فحوای ، خطاب لحن خطاب مفهوم نیز تعبیر می شود. (غزالی ، 1417 : 36)

اما وقتی از فحوای خطاب چیزی فهمیده نشود این در اصطلاح مفهوم نامیده نمی شود و صرف اولویت به تنهایی در سرایت دادن حکم کافی نیست زیرا از قیاس باطل خواهد بود.

شاهد این قیاس روایتی است که در صحیح ابان ابن تغلب از امام صادق (ع) وارد شده است.

ابان می گوید به حضرت عرض کردم چه میفرمائید درباره مردی که یک انگشت از انگشتان یک زن را قطع کرده است؟ چقدر دیه در آن است؟

حضرت فرمود ده شتر

عرض کردم دو تا را قطع کرده ، فرمود : بیست تا

عرض کردم سه تا را قطع کرده فرمود سی تا

عرض کردم چهار تا را قطع کرده. فرمود: بیست تا.

با شگفتی: گفتم سبحان الله سه انگشت را قطع میکند. بر عهده او شتر است و چهار تا را قطع میکند و بر عهده او بیست شتر است؟ وقتی در عراق بودیم این مطلب به ما میرسید، و ما از کسی که آن را گفته بیزاری جسته می‌گفتیم آنکه این مطلب را آورده شیطان است!

حضرت فرمود: آرام ای ابان این حکم رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم است که زن تا یک سوم دیه با مرد مساوی است اما وقتی به یک سوم رسید دیه زن به نصف بر می‌گردد. ای ابان تو مرا با قیاس گرفتی در حالی که اگر سنت قیاس شود دین محو و نابود می‌گردد.

در این روایت مساله خطابی وجود ندارد که از آن در ،فحوی از جهت اولویت سرایت حکم به غیر آنچه خطاب متضمن است فهمیده شود تا اینکه از باب مفهوم موافقه باشد و آنچه از ابان بن تغلب سرزد تنها صرف قیاس بود که مستندش در آن چیزی جز جهت اولویت نبود، زیرا او - به مقتضای قاعده عقلی حساب تصور کرد که دیه نسبت به زیاد شدن قطع انگشتان زیاد میشود اما ابان نمی‌دانست که دیه زن آنچه به یک سوم دیه و بیشتر می‌رسد، شرعاً نصف دیه کامل مرد است.» (کلینی ، 1388 : 69)

ما هنگامی به بطلان قیاس اولویت قائلیم که گرفتن آن به جهت صرف اولویت باشد اما وقتی فوای خطاب از جهت ، اولویت فهمیده شود از باب ظواهر حجت ، است و

بنابراین قیاسی نیست که از قیاس باطل استثناء شده باشد.

4-6-4 قیاس مستنبط العله

قیاس مستنبط العله آن است که شارع فقط حکم اصل را بیان داشته و از علت آن چیزی بیان نکرده ولی فقیه در یک تلاش عقلانی میکوشد که نخست علت حکم را دریابد و سب هر موضوعی که آن علت را مشاهده کرد حکم اصل را در آن پیاده کند. به عنوان مثال: مجتهد به این نکته علم حاصل کند که علت تعلق زکات به گندم این است که آن یک غذای عمومی است.

بنابراین برنج هم چون در اکثر مناطق یک غذای عمومی است باید مشمول حکم زکات شود. دانشمندان اصولی شیعه این قیاس را نپذیرفته و از این رو گفته اند اگر مجتهدی علت حکم اصل را در موضوعی از راه عقل خود استنباط کند نمیتواند آن حکم را به موضوع دیگری که به نظر و استنباط او دارای همان علت است سرایت دهد البته اگر در موضوعی، علت حکم به گونه قطع و یقین احراز شود میتوان آن را به موضوع دیگری که دارای همان علت است، سرایت داد. در کتاب منابع اجتهاد از زبان شیخ بهایی در کتاب زیده البیان نقل میکنند: «قیاس پذیرفته نمیشود مگر در منصوص العله و اولویت... در طرق استنباط و به دست آوردن علت حکم به سه روش زیر عمل نموده اند:

تحقیق مناط: تحقیق مناط عبارتست از اینکه مجتهد از علت حکم به گونه ای کامل آگاهی دارد و نزد او معلوم است و نیازی به بررسی برای استنباط علت نمیباشد و تنها بررسی مجتهد نسبت به وجود علت در

مصادیق است. این تعریف در کتاب منابع اجتهاد جناتی به ابو زهره در کتاب اصول الفقه و محقق قمی در کتاب قوانین نسبت داده شده است. (مطهری ، 1393 :

(69

مثلاً قواعد و ضوابط امام عادل بخوبی روشن بوده و مورد قبول همه است. حال اگر شخصی حکم کند به اینکه این ضوابط در زید تحقق پیدا کرده و در نتیجه حکم کند زید عادل است برای آن قواعد کلی مصادقی پیدا کرده و کار او تحقیق ملاک و مناط عدالت در زید بوده است. این کار رد فرع بر اصل و در نتیجه همان اجتهاد است منتهی در موضوعات خارجی صورت گرفته نه در احکام صورت دوم تحقیق مناط آنجاست که مجتهد علت حکم را در اصل (مقیس علیه) با نص یا اجماع شناخته است و سپس وجود همان علت را در فرع (مقیس)، محقق میکند و در مرحله بعد فرع را بر اصل قیاس می‌کند مانند آنجا که پیامبر (ص) درباره گربه فرموده است: « آن نجس نیست این حیوان از حیوانات طواف است یعنی زیاد دور و بر انسان می‌چرخد. در این نص ویژگی طواف به نوعی علت حکم شناخته شده و فقیه با اجتهاد خود این ملاک و مناط را در حیوانات دیگری نیز تحقیق می‌بخشد مثلاً معلوم میکند که موش نیز از مصادیق طواف است لذا حکم آن را از نظر طهارت بر حکم گربه قیاس میکند. (مشکینی ، 1374 : 60)

با توجه به این تحقیق وجود علت معلوم در مصادیق کشف و تعیین میشود و به حسب اصطلاح به تحقیق ،مناط قیاس اطلاق نمی شود.

تنقیح مناط: هرگاه مجتهد حکم واقعه ای را بر واقعه دیگر به جهت یکی بودن مناط حکم سرایت دهد در اینجا مجتهد اقدام به کار پاکسازی سبب از آن اوصاف میشود تا آن را از قید و بندهایی مانند زمان، خاص مکان خاص و مصداق، خاص رها کرده و به آن عمومیت و شمول بخشد.

در این باره به داستان مرد اعرابی استناد میشود که به نزد رسول خدا آمد و گفت یا رسول الله هلاک شدم!

پیامبر فرمود: چه کرده ای؟ وی گفت در روز ماه رمضان با همسر خود جماع نمودم حضرت فرمود به کفاره آن بندهای آزاد کن در این داستان جماع ملاک و سبب حکم پرداخت کفاره است و اعرابی بودن، سائل و همسر بودن کسی که با وی جماع نموده ماه رمضان آن سال بودن و اوصافی مانند این در حول و حوش این سبب و مناط دیده میشود که معلوم نیست هیچ دخالتی در استمرار حکم داشته باشد پس فقیه با کنار زدن یک یک آنها حکم را عمومیت میدهد مثلاً صفت اعرابی را برمی دارد و می گوید هر کس در ماه رمضان چنان کاری کند باید به کفاره آن بنده آزاد کند. وصف رابطه زوجیت را حذف کرده و میگوید کفاره هر آمیزش با زوجه، ملک یمین یا حتی از راه، زنا آزاد کردن بنده است و غیره. (مصباح یزدی، 1382 : 69)

فقهای امامیه آن را حجت میدانند در صورتیکه تنقیح مناط قطعی باشد نه ظنی زیرا در این هنگام حکم مبتنی بر قطع است و حجیت و اعتبار قطع ذاتی است بنابراین تنقیح مناط به قیاس هیچ گونه ربطی ندارد.

تخریج مننات: تخریج مننات آن است که برای استنباط علت حکم در موردی که شارع از حکم شرعی هیچ دم نزده تا بتوان مصادیق آن را تحقیق کرد یا خود علت را تنقیح نمود صورت می‌گیرد در این گونه موارد مستنبط میکوشد به کمک و نظر خود علت حکم را پیدا کند و سپس فروع دیگر را بر اصلی که ذهن دربارہ آن وارد شده قیاس کنند.

به عنوان مثال اجاره عقدی است که طی آن موجر منفعت مالش را در اختیار مستأجر قرار میدهد و در مقابل آن مالی دریافت میکند در اصطلاح فقهی گفته میشود وی منفعت مالش را تملیک کرده است. عاریه نیز همانند اجاره از این حیث یکسان است یعنی در عاریه نیز عاریه دهنده منفعت مالش را در اختیار عاریه گیرنده قرار میدهد در این عقد نیز مانند اجاره منفعت مال تملیک، شده فقط در مقابل آن مالی گرفته نمیشود و تملیک منفعت رایگان است. حال اگر مجتهد در عملیات تخریج مننات سبب برخی از احکام مربوط به اجاره را تملیک منفعت بداند پس از این استنباط، علت عاریه را نیز در احکام بر اجاره قیاس خواهد کرد.

از نظر امامیه تخریج مننات از محکومترین استنباطهای فقهی است و به هیچ وجه عقول اندک کوتاه ما قادر نخواهد بود علل نهفته شرعی را استنباط کند تا فروع دیگر را بر آن قیاس کند. (مظفر، 1378 : 50)

7-4 استحسان

استحسان مصدر حسن است که به باب استفعال رفته و در لغت عرب به معنای « پسندیدن» چیزی یا نیکو دانستن آن است ولی در فقه و اصول تعریف مضبوط و معینی ندارد شاید از جمع بندی تعاریف ارائه شده بتوان گفت استحسان به اصطلاح امروزی نوعی بهینه یابی در ادله شرعی است، یعنی هنگامی که فقیه میتواند به چند دلیل عمل، کند دلیلی را مورد عمل قرار دهد که ذوق اجتهادی آن را بهتر میپسندد.

استحسان ساخته و پرداخته مخترعین قیاس است. تو گویی پس از ابداع قیاس باز هم در ادله خود نوعی خشونت و انعطاف ناپذیری دیده و در نتیجه به استحسان و مصالح مرسله پناه آوردند تا دست فقیه در استخراج حکم شرعی بازتر از آن باشد که بود. (مکارم شیرازی ، 1366 : 20)

در میان ائمه مذاهب سنی ابوحنیفه به قیاس اهمیت میداد و برای شناخت احکام حوادث واقعه آن را به کار میگرفت و پس از او پیروانش همانند ابوحنیفه به آن اهمیت میدادند. ابوحنیفه معتقد بود که استنباط احکام مسائل، نوین از راه کتاب و سنت و قیاس کفایت نمی کند و بسنده نمودن بر آنها باعث میشود که بسیاری از موضوعات مستحدثه بی پاسخ بماند. در کتاب منابع اجتهاد آمده است: مالکیان و حنبلیان آن را پذیرفته اند. سرخسی در کتاب مبسوط (ج ۹ ص ۱۷۵) از قول ابن عربی نقل میکند که: استحسان نزد مالکیان و حنفیان عبارت است از عمل کردن بر طبق دلیل قویتر و سپس میگوید هرگاه رعایت قیاس باعث از بین رفتن مصلحت و یا باعث پیدایش

مفسده ، گردد ما با استفاده از منبع استحسان مصلحت خاص را بر قاعده کلی ترجیح می‌دهیم .

شافعیان همانند ، امامیه استحسان را به عنوان منبعی مستقل در شناخت احکام الهی پذیرفته اند ^۱ بن ادریس شافعی پیشوای مذهب شافعی با به کارگیری استحسان در شناخت احکام شریعت سخت به مخالفت برخاست و در کتاب الام بحث مستقلی در این زمینه منعقد ساخت و آن را به عنوان ابطال الاستحسان نامیده است. او در آن بحث تصریح کرده است که مجتهد حق تشریح حکم را ندارد و هرکس به استحسان روی آورد (بداند که تشریح کرده است. (لویس ، 1382 :

(50)

اما همچنان که گفته شد این دلیل حتی در میان سه فرقه ای که به دلایلیت آن معترفند نیز تعریف واحدی نداشته و هر یک آن را با تعریفی شناخته‌اند بر این اساس شاید بتوان گفت که هر یک از ایشان چیزی را به عنوان دلیل پذیرفته و سپس نام استحسان بر آن گذاشته اند و سرانجام از استحسان مشترکی لفظی ساخته شده که به نزد هر فرقه بر معنایی خاص دلالت دارد :

به عنوان مثال هرگاه مجری قانون برای اجرای قصاص یا حد در قطع اعضاء و جوارح مجرمین دچار اشتباه شود و عضوی را به جای عضو دیگر قطع کند باید دیه عضو قطع شده را بپردازد. مثلاً اگر به جای دست راست ، دزد پای او را قطع کنند باید دیه پا پرداخت شود و اگر گوشی را قطع کنند باید دیه آن را بپردازد. اما اگر به جای دست راست دزد دست چپ او را قطع کنند

حکم چیست؟ روشن است که اهل قیاس دست چپ را نیز به عنوان یک عضو اشتباهی بر پا و گوش و امثال آن قیاس میکنند و معتقدند که مجری قانون در مقابل این اشتباه نیز باید دیه بپردازد. اما ابوحنیفه خود در اینگونه موارد قیاس را کنار نهاده و به دلیل استحسان عمل میکند بر این باور است که گرچه مجری قانون دچار اشتباه شده ولی اشتباه وی به گونه ای بوده که دست راست یعنی عضو سودمندتری را برای مجرم باقی گذاشته لذا ذوق اجتهادی او حکم میکند که مجرم چیزی طلبکار نباشد و پرداخت دیه لازم نیاید.

بالاخره تعریف امام محمدؒ غزالی در کتاب معروف خود المستصفی از استحسان دقیقاً مبین این معنا است که استحسان از نظر اینان دلیلی است که معلوم نیست خود چیست؟ می گوید استحسان دلیلی است در نفس فقیه میخلد و مجتهد نمیتواند بگوید چیست زیرا عبارات و الفاظ او را در تعریف آن یاری نمیکند! این تعریف به منزله تیر خلاصی است بر حجیت استحسان گرچه برخی کوشیده اند که همه تعاریف را در یک جا جمع کرده و به نوعی جلوه دهند که این دلیل چیزی کلی است شامل همه آن حدود و تعریفات و برخی دیگر میکوشند که این نزاع را لفظی جلوه دهند و چنان نشان دهند که پذیرندگان استحسان در قبول معنای آن با هم اختلافی ندارند. (قرضاوی ، 1382 : 60)

با این همه بسیاری از فقهای اهل سنت به استناد برخی از آیات و روایات به استحسان به عنوان یک دلیل شرعی دل بسته اند مهمترین این آیات و روایات بدین قرارند :

1- آیه هیجده سوره زمر: فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه» بشارت ده بندگانم، آنان را که سخنان را میشنوند و از بهترین آنها پیروی می کنند.

2- آیه پنجاه و پنجم از همان سوره و اتبعوا احسن ما انزل الیکم من ربکم از بهترین آنچه از پروردگارتان بر شما نازل شده پیروی کنید.

پوچی استدلال به این آیات به نزد شیعه روشن است زیرا در آیه نخست سخن از گزینش اقوال و گفته هاست و به ناچار هنگامی چنین گزینشی صورت خواهد گرفت که اقوال با هم تعارض داشته باشند حال به فرض آنکه این شنیدن و انتخاب احسن در اقوال شرعی نیز معنا داشته باشد و باز به فرض اینکه از لفظ صریح «قول» در آیه نیز صرف نظر کنیم و انتخاب احسن معتقد باشیم که این آیه ما را موظف میکند به هنگام تعارض ادله از را به ادله هم سرایت دهیم.

احسن و بهترین آنها پیروی کنیم تازه حکمی کرده ایم در باب تعارض ادله و این کار هیچ شباهتی به دلیل جداگانه شرعی ندارد. در آیه دوم از ما خواسته شده که بهترین آنچه از سوی خدا ما نازل شده پیروی کنیم چه کسی میتواند به یقین باور داشته باشد که ادله ای چون قیاس از سوی خدا بر ما نازل شده تا بهینه گزینی بین دو قیاس پیروی از بهترین نازل شده های الهی باشد؟! (غزالی ، 1417 : 69)

محکمترین دلیل اینان از سنت خبر واحدی است که فقط ابن مسعود از پیامبر (ص) نقل می کند به این مضمون

که ما راه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن آنچه مسلمانان آن را نیکو بیندارند نزد خدا نیکوست این استدلال نیز قوی تر از استدلال آنان به آیات نیست نظر شیعه در مقابل استحسان ناگفته پیدا است زیرا ایشان در مقابل قیاس معلوم الهوية آنچنان عقیده ای داشتند چه رسد به استحسان مجهول الهوية و بی تعریف.

اساساً شیعه هیچ نیازی به رجوع به استحسان ندارد زیرا اگر استحسان بهینه‌گزینی در بین در قیاس باشد که ما هیچکدام از آن دو قیاس را قبول نداریم اگر بحث تعارض یا ترجیح ادله دیگر باشد که در نزد ما تعادل و ترجیح ادله در مبحث مشروح و گسترده ای مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و ضوابط آن به دقت روشن می‌شود. استفاده از حمام‌های عمومی که در آن مقدار استفاده از آب و ملزومات حمام یا اندازه ماندن در حمام معلوم نیست چه عقدی به شمار می‌آید؟ اگر بیع است باید ثمن و مبیع به دقت معلوم باشد اگر اجاره است باید اجاره بها و عین مستأجره و مدت آن مضبوط و معین باشند و سپس آن را استحسان کرده و معین نبودن مبیع یا عین مستأجره را با استحسان می‌بخشند.

4-7-1 استصلاح یا مصالح مرسله

استصلاح ماده صلح است در باب استفعال به معنای صلاح کار جستن یا به فارسی روان "صلاح دیدن و در اصطلاح فقها و اصولیین اهل سنت نام دیگری است برای «مصالح مرسله». مصالح مرسله در اصطلاح گروهی از اندیشمندان اهل سنت عبارت است از حکم شرع برای حوادث و پدیده

های نو بر مبنای رأی و مصلحت اندیشی در مواردی که به عنوان کلی و یا جزئی نصی وارد نشده باشد و نیز آنان بر این عقیده اند که احکام شرع اعم از واجبات و محرمات و جز اینها مبتنی بر مصالح و مفاسدند که هر یک دارای مصلحت میباشند. واژه مرسله مأخوذ از ار سال است و معنای لغوی ار سال در برابر مقید میباشد و معنای آن رها و آزاد است. (کلینی، 1388):

(20)

اندیشمندان در معنای اصطلاحی واژه مرسله اختلاف نظر دارند گروهی گفته اند مرسله یعنی استخراج احکام حوادث واقعه از راه عقل بدون اینکه بر نصوص متکی باشد و گروه دیگری در تعریف آن گفته: اند مرسله یعنی بسنده نکردن در استخراج احکام حوادث واقعه بر نصوص خاص و این شامل مواردی است که احکام الهی از راه نصوص عام بدست آید و یا از راه در کتاب منابع اجتهاد جناتی آمده است: استاد مصطفی زرقاء در کتاب المدخل الفقهي العام (ج ۱ / ص ۱۸) میگوید مصلح مرسله مصلحتی است که در شرع نصی بر اعتبار آن نباشد، نه به گونه خاص و نه به گونه عام و به این ترتیب باز میگردد تعریف استاد عبدالوهاب خلاف در علم اصول الفقه (ص) (۸۴) چون او مینویسد مصلح مرسله مصلحتی است که در شرع دلیلی بر اعتبار و یا عدم اعتبار آن در میان نباشد».

امام محمد غزالی هم در تعریف مصلحت میگوید مصلحت در اصل عبارت است از جلب منفعت و دفع ضرر است وی سپس در منظور از منفعت می گوید: «منظور ما از منفعت و ضرر سود و زیان افراد در مقاصد مورد نظر آنها نیست

بلکه مقصود حفظ مقاصد شرع است که مهمترین آن حفظ
، دین ، نفس ، نسل ، عقل و مال انسانهاست. (طباطبایی ،
1363 : 60)

گروهی از فقهای عامه مصلح مرسله را به مثابه
دلیلی دانسته اند که به مجتهدان اجازه میدهد در
پاره ای از امور که شرع درباره آنها حکم سلبی یا
، ایجابی ندارد به صلاحدید خود حکم شرعی صادر کنند.
نخستین کسی که مصلح مرسله به معنای خاص را به
عنوان منبع شناخت احکام شریعت به صحنه استنباط و
اجتهاد وارد ساخت مالک بن انس اصبیحی است و سپس
برخی از دانشیان آن از او پیروی نمودند و در نتیجه
مصلح مرسله در مسیر گسترش قرار گرفت و به آن
استحکام بخشیده شد.

مالک بر این عقیده بود که استنباط همه احکام حوادث
واقعه و موضوعات مستحدثه از عناصر و نصوص خاصه ای
که از رسول خدا (ص) و جانشینان او در دسترس قرار
داد امکان ندارد و لذا بسنده کردن بر آنها باعث
بدون پاسخ ماندن بسیاری از موضوعات متحدثه می
گردد، زیرا عناصر خاصه استنباط احکام (احادیث)
محدود ولی رویدادهای نوین زمان غیر محدود و
روزافزون است از این رو باید از راه پی بردن به
علل و درک مصلحتها تشریح و قانونگذاری نمود تا
حوادث واقعه و رویدادهای جدید بی پاسخ نماند.
(صدری ، 1376 : 69)

فقهای حنفیه و احمد بن حنبل استصلاح را به عنوان
منبع شناخت حکم نپذیرفته اند. فقها و اندیشمندان
شافعی نیز مصلح مرسله را به عنوان پایه شناخت

احکام به گونه مطلق نپذیرفته اند از مُجَدِّد بن ادریس شافعی پیشوای مذهب شافعی نقل شده از طریق مصالح مرسله نمی توان برای حوادث واقعه حکم شرعی استنباط نمود و هر که از این راه حکمی برای حوادث واقعه بیان نماید بداند که تشریح کرده و همانند کسی است که از راه استحسان تشریح حکم نموده باشد.

امام مُجَدِّد غزالی، شافعی قاعده استصلاح را به عنوان یکی از منابع پذیرفته است، در صورتی که مصلحت به گونه قطعی احراز شود.

تفاوت مصالح مرسله با استحسان؛ همین آزادی از قید و بند شرع است زیرا استحسان را بهینه گزینی در ادله شرعی شناختیم و این به نوبه خود یعنی آنکه چند دلیل شرعی وجود داشته باشد و فقیه با ذوق خود یکی از آنها را برگزیند برخلاف حالتی که در استصلاح هست و اصلاً دلیلی از شرع در دست نیست و در نتیجه حکم بر طبق مصلحتی آزاد و رها صورت میگیرد.

شیعه به مقتضای دیدگاه و تعالیم مذهب ائمه هدی (ع) این دلیل را همسنگ قیاس مستنبط العله و استحسان میدانند و بهانه تعطیل ماندن احکام و محدودیت قرآن و سنت با صراحت تمام در آیات قرآنی محکوم است آیاتی چون « ما فرطنا فی الكتاب من شیء : ما از آوردن هیچ چیز در قرآن فروگذار نکرده ایم و ولا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین : هیچ تر و خشکی نیست مگر آنکه در کتابی آشکار آمده است. (شیخ صدوق ،

1415 ق : 60)

همچنین سیره پیامبر اکرم و حدود سیصد سال ارشاد مستقیم ائمه هدی (ع) بابهای علم به حکم شرعی واقعی را به روی ما گشوده و ما پس از آنکه خبر واحد را حجت دانسته و ظن معتبر حاصل از آن را به منزله علم تلقی کردیم از معظم احکام نهفته در گنجینه سرشار سنت بهره مندیم و بهانه عدم دسترسی به دلیل شرعی و محدودیت نصوص در نزد ما بسیار کم رنگ است با این همه اگر در اثر کوتاهی افق، اندیشه نتوانیم برخی از احکام شرعی را در قرآن و سنت بیابیم و به اصطلاح دچار فقدان نص شویم باز هم کار ما به تعطیل احکام نخواهد کشید زیرا در همین موارد است که اصول عملیه را به عنوان ادله فقهاتی راهزماهای حکم شرعی خود قرار داده ایم.

باری بعضی از مصلحت اندیشان کار مصالح مرسله را تا آنجا پیش برده که حتی قید مرسله یعنی آزاد و رها بودن مصلحت را نیز به دست فراموشی سپردند و به کمک استصلاح در مقابل نصوص صریح قرآنی هم به اجتهاد پرداخته و برخی از احکام محکم شارع را مخالف با مصلحتهای شرع پنداشتند!!

به این نمونه استصلاح توجه کنید:

به عنوان مثال میدانیم شرع کفاره افطار روزه ماه رمضان را به صورت تخدیری بر عهده مکلفین نهاده بدین صورت که میتوانند یا یک بنده آزاد کنند یا شصت مسکین را خوراک دهند و یا اینکه شصت روز پیاپی روزه بگیرند حال فقیه مصلحت اندیشی در برخورد با این حکم سر تفکر فرو میبرد که خوب اگر قرار باشد پادشاهان و ثروتمندان نیز بر همین منوال کفاره

بپردازند و چون آزاد کردن بنده یا خوراک دادن شصت مسکین برای آنان کاری آسان است همیشه مرتکب آن جرم خواهند شد و این جریمه را خواهند پرداخت گویا در نهایت به این نتیجه می رسد که مخیره بودن کفاره برای پادشاهان و ثروتمندان با مصالح شرعی مخالف بوده لذا حکم کرده است که کفاره روزه برای این دو گروه کفاره معینه است ایشان فقط و فقط باید شصت روز پیاپی روزه بگیرند تا ادب شوند!!

4-8 انواع تقلید

تقلید مشترک لفظی است و معانی مختلفی دارد و برخی از موارد استعمال آن مطلوب نیست و اخلاقاً توصیه نمی شود و همین اشتراک لفظی که در استعمالات کلمه تقلید وجود دارد، باعث شده که برخی مغالطه کنند و با استناد به اینکه برخی از تقلیدها ناپسند است، اساس تقلید را زیر سوال برند و تقلید صحیح را نیز رد کنند بطور کلی برای تقلید از نظر عقلی چهار صورت تصور می شود قسم آن منفی و مذموم است و یک قسم آن مثبت و منطقی است که به طور مختصر به آنها اشاره میکنیم و در ضمن این صور به شبهه ای که در مورد اصل تقلید ایجاد می کنند پاسخی ارائه شود :

4-8-1 تقلید جاهل از جاهل

این نوع تقلید شامل جاهلانی هستند که بدون دلیل و منطق از گروهی جاهل تبعیت حفظ آن می کنند و اعتقادات و رسوم و سنتهای غلط آنان را میپذیرند و بدون دلیل و منطق در . می کوشند و گاه آنقدر تعصب به خرج میدهند که در مقابل حقیقت و منطق صف آرائی میکنند و به جنگ حق گویان و مصلحان بر می خیزند

این نوع تقلید در آیات قرآن شدیداً مورد مذمت واقع و گرویدگان به این نوع تقلید را در ردیف موجودات بی عقل و اندیشه قرار داده است این افراد با تعصب و لجاجت بر حفظ سنتهایی که از آباء و اجدادشان برجای مانده در برابر انبیای الهی و داعیان به سوی حق میایستند و قد علم میکنند بعنوان نمونه خداوند متعال در سوره زخرف» می فرماید: ام أتیناهم کتاباً من قبله فهم به مستمسکون بلی قالوا انا وجدنا ابائنا علی أمه و انا علی مهتدون...» آیا بر آنها پیش از این کتابی فرستادیم که در این سخن و عقیده باطل به آن استدلال کنند؟ بلکه گفتند ما پدران خود را به عقاید و آئینی یافتیم و البته ما هم در پی آنها به هدایت هستیم. (طباطبایی ، 1363 :

(69)

در این آیات در ضمن نکوهش تقلید از پدران آن را نقطه مقابل پیروی از کتاب آسمانی و وحی مطرح میکند میبینید که خطر تقلید در اینجا بسیار است و قرآن نیز محکم در مقابل آن ایستاده و ما را از آن برحذر داشته است و این نوع تقلیدهاست که انسان را از رشد مادی و معنوی و فکری و عقلانی باز می دارد پرواضح است که بسیاری از نومییدی ها و بدبختی ها معلول تقلیدهای شوم و نادرست است. (طارمی ، 1377 : 40)

4-8-2 تقلید عالم از جاهل

برای هر صاحب عقلی بطلان چنین ، تقلیدی امری بدیهی و آشکار است. در این صورت تقلید بدترین و زشت ترین نوع تقلید می.باشد گاهی عالمی بخاطر عدلی علم خود را کناری نهاده و چشم و گوش بسته پیرو جاهلان راه

میافتد مسئله عوام زدگی و تسلیم دانشمندان قوم در برابر عوام نوعی تقلید عالم از جاهل است.

4-8-3 تقلید عالم از عالم

این نوع تقلید هم در نزد عقلا عملی نکوهیده و مذموم است اما نه مثل صورت اول و تقلید، که مجتهد و فقیه حرام است که از فقیه دیگر تقلید کند از همین نوع است البته باید فرق قائل شد بین موارد تقلید در این نوع تقلید مثلاً هر گاه عالمی (فقیهی) در شاخه ای از علوم متبحر است؛ در این صورت تقلید وی از دیگران عملی نکوهیده و بی اعتبار جلوه دادن علوم که کسب کرده است. اما عالمی نسبت به موضوع و مطلبی علم ندارد با اینکه وی شخص عالمی است، ولی این مسئله جاهل است و تقلید عالم از عالم نیست درست مثل پزشکی که در یک رشته ای تخصص دارد مثل متخصص گوارش که برای درمان چشم خود به متخصص چشم رجوع می کند، چون نسبت به مسائل چشم و درمان آن اطلاع کافی ندارد. (صدری ، 1376 : 90)

4-8-4 تقلید جاهل از عالم

این قسم از تقلید عمده بحث در مبحث تقلید است چون تقلید اصطلاحی فقهی حول این محور می چرخد در این قسم از تقلید عقل و فطرت سالم آن را لازم می شمرد و نیاز مبرم جامعه دینی مسلمانان است در این مورد فقها سخنها گفته اند و شبهه افکنیها که دشمنان دین ایجاد کرده اند پاسخ گفته اند فقها این نوع تقلید را رجوع غیر متخصص به متخصص میدانند این نوع تقلید صحیح و منطقی است و یک اصل فطری و شیوه عقلی بشمار

میرود مثلاً کسی که به مرضی مبتلا گشته برای درمان بیماری خود باید پیش پزشک متخصص مربوط به آن بیماری مراجعه کند و طبق دستور او عمل کند و یا کسی که اتومبیلش دچار نقص یا خرابی شده باید به مکانیک و متخصص آن فن مراجعه کند علاوه بر اینها یک انسان چقدر توانایی دارد که تمام علوم و فنون مورد نظر و لزوم خود را بدست آورد تا بتواند نیازهای خود را برآورده سازد بخصوص در عصر ما به لحاظ شاخه شاخه شدن علوم و تقسیمات و تخصصی های مختلف، تحقیق و تفحص در کلیه علوم برای یک نفر انسان محال و ممتنع است علاوه بر این عمر اندک و نارسای انسان چگونه کفاف اندوختن هر علم و فن را دارد. (رازی، بی تا : 20)

در روایات ما نیز به این امر مهم بصورتی زیبا اشاره شده است. بعنوان نمونه، امیر المؤمنین (ع) می فرماید: العمر اقصر من ان تعلم کل ما یحسن بک علمه ، فتعلم الایم فالایم». آدمی کوتاه تر از آن است که تمام علوم مورد نیاز و مفید را یاد بگیرد، پس ببینید کدام علم مفیدتر و مهمتر است هر کدام که مهمتر و اولی بود یاد بگیرید: علاوه بر آن استعداد و تواناییهای انسانها متفاوت است و هر کس نمیتواند در رشته ای اگر خواست تخصص حاصل نماید چه بسا افرادی در یک رشته دارای مهارت و تبحری خاص هستند اما در رشتههای دیگر فاقد استعداد و توانایی هستند در چنین حالتی چگونه میتوان افراد را وادار به دریافت معالم دینی از منابع و مأخذ آن کرد. پس در چنین اوضاع و احوالی چگونه افرادی تقلید از فقها که عقل و فطرت سالم آن را لازم . شمرد و نیاز مبرم

جامعه دینی است ایجاد شبهه می کنند و میگویند این تقلید کار میمون است و بی جهت، روحانیت مردم را به تقلید وا میدارند در واقع کسی که چنین اتهامی می زند خود میمون وار از دشمنان اسلام تقلید میکند در مقابل منطق و استدلال قد علم می کند و کورکورانه به خواست آنها عمل میکند و آب به آسیاب آنها میریزد و مستحق مذمت و نکوهش و نفرین است. هدف آن نادانان از زیر سئوال بردن اصل تقلید این است که حتی مردم را از تقلید و تأسی و اقتدای به پیامبر و ائمه اطهار علیه السلام بازدارند.

4-9 جواز و حجیت تقلید

3-9-1 حجیت تقلید

در بیان ادله جواز تقلید و حجیت قول فقیه برای فرد عامی به چند امور تمسک کرده اند. محروم هستند. اول بناء عقلا وقتی کسی از دانش و تخصص برخوردار است و دیگران از آن عقل و فطرت انسان ایجاب میکند که از آن عالم در زمینه تخصصش پیروی شود و حرف او مورد پذیرش قرار گیرد و همه عقلای، عالم از تمام اقوام و نژادها و پیروان همه ادیان و مذاهب فطری بودن و عقلانی بودن مراجعه جاهل به عالم و تقلید از او را میپذیرند و این مسأله قابل انکار نیست بر این اساس، وقتی ما از علم و تخصص بی بهره بودیم و نیاز به آن علم و تخصص داشتیم سراغ کسانی میرویم که دارای آن تخصص هستند و از تخصص آنها استفاده می کنیم. مریض است به صورت طبیعی به سراغ پزشک می رود؛ یا کسی که می خواهد خانه بسازد و نیاز به نقشه و طرح ساختمانی دارد به سراغ مهندس

ساختمان می‌رود و چون مراجعه به متخصصین در هر فن و مراجعه جاهل به عالم امری فطری و عقلانی است.

با توجه به آنچه که گفته شد، کسانی که وظایف دینی و احکام شرعی را نمی‌دانند، به مقتضای فطرت و عقل خود سراغ کسانی می‌روند که در مسائل دینی تخصص دارند و به درجه اجتهاد و فقاہت نایل آمده‌اند و از آنان تقلید میکنند پس صرفنظر از روایات و اجماعی که در زمینه وجوب تقلید و مراجعه به فقها وجود دارد تقلید از مجتهد از مصادیق رجوع جاهل است که امری فطری و مورد پذیرش همه عقلای عالم است در نظر عقلا اگر در هر زمینه ای جاهل به متخصص مراجعه نکرد و در نتیجه به خطا و اشتباه افتاد سزاوار مذمت است و معذور نمی‌باشد.

مرحوم آخوند خراسانی این دلیل را عمده دلیل بر جواز تقلید شمرده و اغلب ادله بر جواز تقلید اقامه شده را قابل مناقشه و خدشه می‌داند و می‌فرماید: معلوم باشد که جواز تقلید و رجوع جاهل به عالم اجمالاً از امور بدیهی و فطری بوده که نیازی باقامه دلیل ندارد چرا که اگر آنرا از مسائل نظری و برهانی بدانیم لازمه اش این است که غالباً باب علم به جواز تقلید بر عامی منسد باشد اعم از آنکه عامی عامی محض بوده یا دارای معلومات و اطلاعاتی که به حد اجتهاد نرسیده داشته باشد. (صدر ، 1379 : 60)

بنابراین میتوان ادعا کرد که عمده دلیل بر جواز تقلید همین فطری و بدیهی بودن آن می‌باشد و اغلب ادله دیگر که بر آن اقامه شده قابل مناقشه و خدشه میباشد.

دوم آیاتی که دلالت بر حجیت قول عالم بر جاهل دارد.

۱. آیه نفر : قوله تعالى و ما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون در هنگام جنگ نباید مومنان همگی بیرون رفته رسول خدا را تنها بگذارند. پس چرا از هر طایفه ای جمعی برای جنگ بیرون نروند تا گروهی نزد رسول برای آموختن علم مهیا باشند تا آن دانشی که آموخته اند به قوم خود هنگام مراجعت بیاموزند که قومشان هم شاید خداترس شده از نافرمانی خدا حذر کنند.

این آیه کریمه دلالت میکند بر اینکه نباید عموم مؤمنین از تمام اقوام و طوائف و عشایر برای تفقه و اخذ معالم دین همگی به محضر رسول الله تشریف یابند بلکه لازم است از هر فرقه ای تعدادی برای تفقه نزد رسول الله بروند و بعد از رجوع به قومشان آنها را انذار کنند. (جناتی ، 1372 : 57)

استاد شهید مطهری این آیه کریمه را مدرک اجتهاد و فقاہت میدانند و میفرمایند. به حکم این آیه کریمه بساط اجتهاد و تفقه ، در اسلام پهن شده است»

مسلم است که در قبال بحث از اجتهاد و فقاہت بحث از تقلید و رجوع به فقهاء نیز مطرح میشود بدین سبب است که مفسران و علمای اسلامی در مورد جواز تقلید» هم به این آیه استدلال کرده اند.

البته این آیه تنها به فروع دین اختصاص ندارد و به فرموده علامه طباطبائی (رحمه الله عليه) تفقه مطرح

شده در این آیه شامل تمامی مسائل و معارف دین اعم از اصول و فروع دین می شود. و تفقه رایج در زمان ما (تفقه در احکام) فقط جزئی از تفقه مطرح شده در آیه است. مفسران از این آیه وجوب هجرت گروهی از مردم جوامع مختلف را به سوی مراکز عملی برای کسب شناخت نسبت به مسائل، اسلام و تفقه در دین را استنباط کرده اند. البته روشن است که منظور از وجوب در، آیه وجوب کفایی است نه وجوب، عینی چنانکه از کلمه «طائفه» تفقه کنند. «من» به کار برده شده در آیه فهمیده میشود پس آیه میگوید عده ای باید در این دین به نزد قوم خودشان برگشته به تبلیغ و آموزش مسائل دین پردازند و مردم نیز باید آموزشهای آنها را بپذیرند و در یادگیری، مسائل از آنها پیروی و اطاعت نمایند و این چیزی جز «تقلید» در مسائل دینی نیست. (رشید، بی تا : 90)

شاید بر حجیت دلالت آیه بر اجتهاد مورد نظر اشکال گرفته شود که مراد از تفقه در آیه کریمه با آنچه ما در صدد اثبات آن هستیم متفاوت است؛ چون تفقه در عصر رسول اکرم (ص) عبارت بود از اخذ احکام شرعی و شنیدن آن از پیامبر بود و تفقه به معنی اجتهاد و استنباط متداول در زمانهای اخیر در زمان و عصر پیامبر (ص) متداول نبود.

در پاسخ میگوئیم: تفقه در دین عبارت از معرفت دین و بصیرت در آن است این معرفت و بصیرت گاهی با شنیدن از معصوم علیه السلام تحصیل میشود و گاهی با اجتهاد از اصولی که از طرف معصوم علیه السلام القاء شده است همانطور که در فرمایش امام علیه

السلام که فرموده: «علینا ان نلقى الیکم الاصول و علیکم ان تفرعو پس هر دو مورد شنیدن از معصوم و رد فرع بر اصل تفقه در دین به حساب می آید، لکن در مورد اول تفقه سهل است و در مورد دوم مشکل و صعب است. (شافعی ، 1382 : 84)

۲. آیه ذکر : قوله تعالی: فأسألوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون "

آیه شریفه ارشاد بیکي از اصول عقلائی و احکام عام عقلی ، است و آن عبارت است از وجوب رجوع جاهل در هر فنی به عالم در آن فن، و همین جهت معلوم است که این دستور دستور تعبیدی نیست و امرش، امر مولوی نیست که بخواهد بدون ملاک عقلی جاهل را دستور دهد که بخصوص عالم مراجعه کن نه بغیر او.

«ذکر» به معنی آگاهی و اطلاع است و اهل ذکر مفهوم وسیعی دارد که همه آگاهان و اهل اطلاع را در زمینهای مختلف شامل میشود و اگر بسیاری از مفسرین اهل ذکر را در اینجا به معنی علمای اهل کتاب تفسیر کرده اند نه به این معنی است که اهل ذکر مفهوم محدودی داشته باشد بلکه در واقع از قبیل تطبیق کلی بر مصداق است زیرا سؤال درباره پیامبران و رسولان پیشین و اینکه آنها مردانی از جنس بشر با برنامه های تبلیغی و اجرائی بودند قاعدتاً می بایست از دانشمندان اهل کتاب و علمای یهود و نصاری شود درست است که آنها با مشرکان در تمام عقیده نبودند ولی همگی در این جهت که با اسلام مخالفت داشتند، هماهنگ بودند، جهات بنابراین علمای اهل کتاب برای بیان حال

پیامبران پیشین مذبح خوبی برای مشرکان محسوب می شدند.

آیا خطاب فاسئلوا به مشرکان است؟ اگر چنین باشد چگونه روایت اهل ذکر را اهل بیت معرفی میکنند؟! در روایان متعددی که از طریق اهل بیت علیه السلام وارده شده میخوانیم که اهل ذکر امامان هستند از جمله در روایتی از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام میخوانیم که در پاسخ سوال از آیه فوق فرمود: «نحن أهل الذکر و نحن المسؤلون». ما اهل ذکریم و از ما باید سئوال شود. (رازی، بی تا: 60)

در روایت دیگری از امام باقر (ع) میخوانیم که در تفسیر همین آیه فرمود: «الذکر القرآن و آل الرسول اهل الذکر، و هم المسؤلون»، «ذکر، قرآن است و اهل بیت پیامبر (ص) ذکرند، و از آنها باید سئوال کرد. و در بسیاری از تفاسیر و کتب اهل سنت نیز روایاتی به همین مضمون میخوانیم از جمله در تفسیرهای دوازده گانه معروف اهل سنت از ابن عباس در ذیل آیه فوق چنین نقل شده که گفت: «هو محمد و علی و فاطمه و الحسن و الحسین (ع) هم اهل الذکر و العقل و البیان: اینان محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین (ع) هستند آنها اهل ذکرند و اهل علم و عقل و بیان.

به هر حال آیه فوق بیانگر یک اصل اساسی عقلانی در تمام زمینه های زندگی مادی و معنوی است و به همه مردم تأکید میکند که آنچه را نمیدانند از اهل اطلاع بپرسند و پیش خود در مسائلی آگاهی ندارند دخالت نکنند به این ترتیب مساله «تخصص نه تنها در

زمینه مسائل اسلامی و دینی از سوی قرآن به رسمیت شناخته شده بلکه در همه زمینه ها مورد قبول و تأکید است و روی این حساب بر همه مسلمانان لازم است که در هر عصر و زمان افراد آگاه و صاحب نظر در همه زمینه ها داشته باشند که اگر کسانی مسائلی را نمیدانند به آنها مراجعه کنند. (جناتی ، 1372 : 60)

سوم : روایات زیادی که در حد تواتر از ائمه اطهار علیه السلام و اصل شده اند بر جواز تقلید و حجیت قول فقیه برای شخص عامی است که چند مورد از آن را در این مقال می آوریم :

1- روایتی که نجاشی در کتاب رجالش از امام محمد باقر علیه السلام ذکر کرده است. در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا بده همانا من دوست دارم که در میان شیعیان من امثال تو مشاهده شوند.

2- روایتی که عبدالعزیز بن مهتدی و حسن بن علی بن یقظین با هم از امام رضا علیه السلام روایت کردند (به امام گفتم گاهی پیش می آید که به یک مساله شرعی نیازمند میشوم و این چنین نیست که هر وقت خواستم به محضرتان برسم. آیا یونس بن عبدالرحمن شخص موثقی است تا من احکام دین خود را از او بگیرم؟ فرمودند: آری

3- توقیع شریفی که از حضرت حجت (عج) به اسحق بن یعقوب نوشته شده، هنگامی که ایشان از حضرت درباره بعضی از مشکلات که بروی وارد میشود سوال کرده است و این توقیع در کتاب ارزشمندی چون «الغیبه» تالیف شیخ طوسی و کمال الدین شیخ صدوق و «الاحتجاج»،

طبرسی نقل شده است و حضرت حجت (ع) در پاسخ نوشتند : در مورد حوادث واقعه به راویان احادیث ما مراجعه کنید زیرا آنان حجت من بر هستند و من حجت خدا بر ایشان هستم. (شیخ صدوق : 1415 : 45)

با تأمل در این روایات و روایات دیگری که نقل شده اند علم حاصل می شود که قول فقیه که برای دریافت معالم دین به آنها رجوع میکنند حجت است و الا امام علیه السلام به بعضی از اصحابش امر نمی کرد تا در مسجد نشسته و برای مردم فتوا بدهد و یا ارجاع نمودن مردم برای دریافت معالم دینی به بعضی از اصحاب خود معنی نمیداشت.

غزالی برای اثبات حجیت جواز تقلید به دو دلیل استناد کرده که در ذیل بیان میشود.

1. صحابه مردم عامه را فتوا میدادند و هرگز وادار نمیکردند برای دریافت مسائل شرعی اجتهاد کنند و به درجه اجتهاد برسند و این امر بالضروره آشکار است و رجوع عوام به علما برای دریافت شرعیات به تواتر انجام شده است.»

علامه محمد تقی حکیم در مورد این سخن غزالی میفرماید: اگر منظور غزالی این باشد که مردم برای استفتا نزد علمایشان بالضروره میرفتند و این امر حاکم بود این سخن صحیحی است و اشکالی در آن نیست و اما اگر منظورش اجماع مصطلح باشد چنین اجماعی وجود ندارد. «

2. همانا بر این اجماع منعقد شده که بر فرد عامی لازم است احکامی که شرع بر او مقرر داشته انجام دهد

و انجام چنین تکلیفی مستلزم داشتن قدرت و رتبه اجتهاد است و این امر برای همه محال است برای اینکه اگر تمام مردم برای طلب علم مشغول شوند اینکار مزجر به انقطاع حرث و نسل میشود باعث تعطیلی مشاغل و صنایع میگردد و مزجر به از هم پاشیدگی امور میشود و این کار باعث میگردد علما در پی طلب لوازم زندگی بروند و اینکار باعث تعطیلی درس و علم میگردد و چون چنین چیزی محال است چاره ای جز سؤال از علما (تقلید) باقی نمی ماند . «

4-9-2 تقلید در دیدگاه اخباریان

در گزارش احوال اخباریها آمده است در قرن یازدهم نهضتی جدی در بازگشت به اخبار و دور شدن از شیوه های اجتهادی پدید آمد این نهضت را به یک اعتبار می توان عکس العملی در برابر فقه شایع آن روزگار دانست و به یک اعتبار میتوان آن را بازگشت به روشهای قدما تلقی کرد مؤسس این نهضت در قرن یازدهم مولی محمد امین استرآبادی بود. (بی ازار ، 1350 : 55)

استرآبادی معتقد بود که همه احکام مورد نیاز احکام مورد نیاز از سوی خدا ارائه و نزد اهل بیت پیامبر (ص) به ودیعت نهاده شده است؛ پس مردم باید به آنها مراجعه کنند و از ایشان بیاموزند. در این صورت هیچ کس حق فتوا دادن ندارد و تقسیم مکلفین به مجتهد و مقلد تقسیم صوابی نیست. این تقسیم بندی متأثر از منابع عامه است؛ آنان از اینرو به این روشها و یا تدوین قواعد اصولی استنباط، مانند قیاس و اجماع روی آوردند که اساساً عترت نبوی را مبین شریعت و مرجع خلائق نمی شناختند.

استرآبادی در این رأی خود چنان قاطع بود که در فوائد نوشت:

«تخریب دین دو بار روی داد؛ یکبار هنگام درگذشت رسول اکرم (ص) و بار دیگر آن هنگام که قواعد اصولی فقه عامه و اصطلاحاتی که آنان وضع کرده اند به احکام و احادیث ما راه یافت.

بدین ترتیب استرآبادی پیدایش حرکت اجتهاد را از مقوله بدعت و افساد در دین به شمار می آورد و راه خود را استمرار طریقه سلف صالح میپنداشت و آنان را «اخباریان قدیم» مینامید. و در ادامه می گوید:

همه آنچه که امت تا روز قیامت بدان نیاز دارند به صورت قطعی و غیر قابل تردید از سوی خدا عرضه شده است و بسیاری از احکام که پیامبر آورده و آنچه به کتاب خدا و سنت نبوی تعلق دارد مانند نسخ و تقیید و تخصیص و تأویل نزد عترت پیامبر و دیعت نهاده شده... و ما برای فهم و دریافت احکام شرعی هیچ راهی جز شنیدن از امامان صادق نداریم و کسی نمی تواند احکام شریعت را به استناد ظواهر قرآن و سنت استنباط کند مگر آنکه از سوی اهل بیت درباره آن توضیح داده شده باشد. در غیر این صورت باید توقف و احتیاط کرد.» (خراسانی ، 1409 : 69)

گروندگان به آرای استرآبادی یکسان ،نبودند برخی در اقتفا به او مجتهدان را با همان روش تند و تعبیرات گزنده نکوهیدند؛ که از همه مشهورتر ، شیخ عبدالله بن صالح سما هیجی بحرانی و میرزا محمد اخباری بود اینان بدگویی از مجتهدان را چنان ضروری میدانستند که

میرزا محمد در شرح حال استرآبادی شش تن از علما را که به زبان نکوهش مجتهدان گشودند، ذکر کرده و از اینکه خود هفتمین نفر این گروه است برخوردار میباید.

اما در برابر این روش طیفی دیگر از اخباریان بودند که ضمن پذیرش مبانی اندیشه استرآبادی، تشنیه بر مجتهدان را روا نمی داشتند. به اعتقاد آنان اگر برخی علما (مجتهدان) درباره اخبار موجود در منابع حدیثی یا در چگونگی بهره گیری از آنها و روش رفع تعارض بین احادیث دیدگاهی خاص داشته اند این امر نمی تواند موجب بدگویی همه مجتهدان شود و به آنان نسبت تخریب دین داده شود یوسف، بحرانی آخرین فقیه نامی اخباری با گرایش به این دیدگاه رسماً اخبار یگری را وارد مرحله جدیدی کرد او کوشید موارد خلاف بین اصولیها و اخباریها را به کمترین شماره ممکن برساند و آنچه را که از وجوه فارق این دو مشرب فقهی دانسته شده، به نزاع لفظی برگرداند.

در دیدگاه اخباریان تقسیم مردم به مجتهد و مقلد غلط است؛ اجتهاد از اساس درست نیست و هر کس باید احکام را از شخص امام یا از احادیث موجود دریافت کند و تنها مأخذ دریافت حکم از نظر اخباریان قرآن و سنت است و در اینجا نیز این قید را از یاد نمی برند که رجوع به قرآن و سنت نبوی فقط از رهگذر احادیث عترت امکان دارد اخباریان با این آموزه گذشته از نفی منابع دیگر چون عقل و اجماع که معمولاً اصولیین آنها را با تفسیری خاص پذیرفته اند درباره اصول علمیه نیز نظری متفاوت با مجتهدان ابراز می کنند زیرا در این صورت اصل برائت و اصل استصحاب

با آنکه در فقه شیعه حضور کارسازی دارد نقش خود را از دست می‌دهد و اخباریان را به رهیافتی دیگر که احتیاط» یا «توقف» نام دارد، سوق می‌دهد. (حیدری، 1379 : 84)

در دهه های آخر قرن دوازدهم با حضور شیخ بحرانی در کربلا از یکسو و اقامت وحید بهبانی در همین شهر آرایش صفحه را به سود مسلک اجتهاد دگرگون کرد. بحرانی که خود عملاً در برابر تندرویها بدگوییها و بی حرمتیهای اخباریها ایستاد و خود معتبرترین و پربرترین حلقه درس اخباریها را بر پا کرد وحید بهبانی به مدد دانش و توان استدلالی خود به سراغ بحرانی رفت با او مناظرات طولانی کرد و از وی خواست که چند روز کرسی درس خود را به وی بسپارد. بحرانی با پذیرش این پیشنهاد سبب شد که بازگشت به مسلک اجتهاد به بهترین صورت ممکن روی دهد وحید در زمانی اندک شاگردان بزرگ بحرانی را بر نادرستی و نارسائیهای نظری اخباری واقف کرد.

از آن پس نظریه اجتهاد در حوزه های علمی شیعه رونق گرفت و مجتهدان بزرگ و نابغه از این مکتب برآمدند مباحثی جدید در دانش اصول فقه مطرح شد شیخ انصاری علم اصول را به اوج رساند و فقه شیعه با استفاده از این اوجگیری از نو پیدا شد.

10-4 تقلید در اصول دین

عقاید و اصول دین اسلام از مهمترین و اساسی ترین عناصر سازنده دین است این اصول . و اعتقادات اساسی و زیربنای اسلام است تا اعتقاد و ایمان در قلب آدمی نفوذ نکند ایمان شخصی اعتبار ندارد این اعتقادات و

اصول است که انسان را پایبند بر قوانینی میکند که به آنها معتقد است اسلام میگوید هر کس باید عقاید خود را در حد توان بر اساس عقل و منطق به دو دلیل و برهان بدست آورد نه از روی تعبد و تقلید از دیگران امیرالمؤمنین علی(ع) در مذمت تقلید در عقاید و اعتقاد تقلیدی فرمایش جالبی دارد . ایشان می فرمایند : دینه من افواه الرجال ازالته الرجال و من من دینه من الکتب و السنه زالت الجبال و لم یزل »

کسی که اعتقادات دینی اش را از روی تقلید و شنیدن از اشخاص و افراد مختلف یاد بگیرد، بوسیله اشخاص دیگر هم از دین خارج میشود و کسی که دینداریش طبق دستور شرع و قرآن و سنت ،باشد کوهها از هم فرو می پاشند ولی اعتقاد و ایمان او پابرجاست. (ابن منظور ، بی تا : 90)

با نظری از روی تدبر در روش قرآن کریم در تبیین مسائل گوناگون، روشن میشود که قرآن مجید هر جا که مردم را به ایمان به خدا و انبیاء و عالم پس از مرگ دعوت می کند و پای اعتقادات به میان می آورد . اشاره به عقل و فطرت انسانها میکند و آنها را به تعقل و تفکر وا می دارد : أفی الله شک فاطر السموات و الارض آیا در خدا شک است؟! خدایی که آسمانها و زمین را آفریده است. (ان فی خلق السموات و الارض لآیات لقوم یعقلون)

در آفرینش آسمانها و ،زمین نشانه هایی است از ذات پاک خدا و یگانگی او برای مردمی که عقل دارند و میاندیشند. قل انما اعطکم بواحدہ ان تقوموا الله مثنی

و فرادی ثم تتفکر و ا ما بصاحبکم من جنه " بگو شما را تنها به یک چیز اندرز میدهم و آن اینکه؛ دو نفر دو نفر یا یک نفر یک نفر قیام کنید، سپس بیندیشید این دوست و همشین شما حضرت ﷺ (ص) هیچ گونه جنونی ندارد.

کذلک یحی الله الموتی و یریکم آیاته لعکم تعقلون خدا اینگونه مردگان را زنده میکند و آیات خود را به شما نشان میدهد؛ شاید اندیشه کنید.

در سنت و اخبار اهل بیت علیه السلام نیز به همین روش عمل شده است. ببینید حضرت علی (ع) چگونه از طریق آیات و نشانه های الهی وجود خدای یکتا و حکمیانه بودن خلقت را ثابت و روشن می کند.

اگر انسانها در عظمت و ، قدرت و بزرگی نعمت خداوند میاندیشید، به راه راست باز می گشتند و از عذاب سوزان میترسیدند ... آیا به کوچکترین چیزی که آفریده نمی نگرند که چگونه آفرینش او را محکم و ترکیبش را استوار ساخته؟ برایش گوش و چشم پدیده آورده و به استخوان و پوشش آراسته؟ نکرده اند.

... اینان برای اثبات مدعای خویش دلیلی ندارند و برای آنچه باور نموده اند تحقیقی آیا هیچ ساختمانی بدون ، سازنده یا جنایتی بدون جنایتکار هست؟! این بحث در اصل از مسائل علم کلام است اما از جنبه فقهی نیز فقها آن را مورد بررسی و دقت نظر قرار داده. اند مؤلف معالم در این باره میفرماید:

آن است که تقلید در اصول دین جایز نیست و این قول همه علمای اسلام جز اندکی از اهل سنت که دلیل روشنی

در رد ایشان وجود دارد و لذا به قول ایشان توجهی نیست.»

بنابراین استدلال و اجتهاد در این مورد بر هر فردی واجب است اما فرا گرفتن با عبارت و استدلالهای اصطلاحی (علم) (کلام و رفع شبهاتی که وارد شده بر هر مکلف واجب نیست و توان این کار خارج از عهده هر فرد عامی است. پس از آشنایی با این، مقدمه این سؤال پیش میآید که بیشتر مردم به دلیل پرورش یافتن در جامعه و سرزمینهای اسلامی مسلمان شدهاند و هرگز از روی استدلال و برهان اعتقادات خود را بدست نیاورده اند بلکه ایمان و اعتقادشان موروثی و تقلیدی است و هرگز از روی استدلال و برهان به سراغ اعتقادات نرفته اند و این بدان معناست که آنان یکی از مهمترین تکالیف عقلی خود را وانهاده اند. حال جواب محقق حلی (ره) را در این باره میآوریم، وی پس از ممنوع دانستن تقلید در اصول دین و اقامه دلیل بر آن میگوید: (حیدری، 1379 : 69)

حال که ثابت شد تقلید در اصول دین جایز نیست این پرسش مطرح میشود که آیا اگر کسی در اصول تقلید کرد این خطا از او برداشته میشود و مورد کیفر قرار نمیگیرد؟ شیخ ما ابو جعفر طوسی (ره) گفته است. آری اما اکثر علما با وی مخالفت کرده اند. شیخ طوسی برای مدعای خود استدلال کرده است که فقهای همه شهرها به اتفاق بر اساس شهادت عامی حکم صادر میکنند با آنکه میدانند او از تحریر و بیان عقاید با ادله قطعی نا آگاه است.

گفته نشود فقها از این رو شهادت عوام را قبول دارند که ایشان اوایل ادله [یعنی اصل استدلال] را می‌شناسند که کاری آسان است اگرچه از اواخر، ادله یعنی اشکالها و جوابهایی که متعاقب هر دلیل ذکر میشود بی اطلاع هستند. چون ما می‌گوئیم اگر این علم برای هر مکلفی حاصل است دیگر کسی باقی نمی‌ماند که مورد کیفر و عقاب واقع شود در نتیجه غرض ما که سقوط گناه است تأسیس خواهد شد و اگر این علم برای هر مکلفی حاصل نیست باید قبول شهادت متوقف باشد بر علم به حاصل بودن آن ادله برای عامی شاهد اما علم حاکم به این مطلب محال است. چون کسی جز علام الغیوب از سرائر مردم اطلاع ندارد و نیز پیامبر بی آنکه ادله کلامی را بر مردم عرضه دارد و ایشان را به فراگیری آن مجبور، سازد، حکم به اسلام آنها می‌کرد بلکه به ایشان امر میکرد که امور شرعی لازم مانند نماز و امثال آن را فرا گیرند.» این کلام بیانگر آن است که محقق با شیخ در آنچه از او حکایت کرده متمایل به قول شیخ است. با آنکه کلام شیخ در اینجا صحیح نیست زیرا تحریر و بیان ادله با عبارتهای مصطلح در علم کلام و پاسخ به شبهات وارده بر آن لازم نیست بلکه همین اندازه واجب است که دلیل اجمالی را بدانند به گونه ای که موجب اطمینان شود اسلام هم بیشتر از این نخواست، شاهد بر مدعا تأیید پیامبر (ص) است شخص اعرابی به پیامبر رجوع کرد و اسلام خود و اعتقاد به توحید را بر پیامبر (ص) عرضه کرد پیامبر (ص) دلیل اعتقادش را پرسید؛ اعرابی جواب داد: (خراسانی، 1409 : 66)

وجود سرگین در جایی دلالت بر وجود شتر میکند و اثر قدمها دلالت بر رهرو مینماید پس آیا این آسمان با فلکهای آن و زمین با اقیانوسهای، عمیقش دلالت بر وجود خداوند لطیف و خبیر نمی کند؟»

هنگامی که پیامبر (ص) سخنان اعرابی را شنیدند و همین مقدار از معرفت شناخت او را مشاهده فرمودند دیگر دلیل بروی عرضه نکردند و آن را کافی دانستند و از او اصطلاحات علمی نخواستند.

از همین قبیل است استدلالهای عامیانه ای که از برخی مردم شنیده میشود و نشان از یقین و اطمینان آنها دارد مثل استدلال پیرزن نخ ریسی که با چرخ خود خدا را اثبات میکرد از آن چرخ می ریسد زن پیر نظام چرخ گردنده همی گیر داننده ای هست که با گردنده گرداننده ای هست.

فصل پنجم بحث و نتیجه گیری

5-1 نتیجه گیری

با توجه به اینکه نیازهای انسانها و جوامع در طول تاریخ فرق کرده و در هر زمان نیازها و حوادث جدید بوجود میآید که باید اسلام به آنها پاسخ دهد مجتهدین آگاه به زمان است که همه سونگر باشند و در برابر ابعاد گوناگون زندگی انسانها دارای تعقل و اندیشه ای باشند که از منابع استنباط سرچشمه میگیرد و بتواند پاسخ معقولی در برابر حوادث مستحدثه داشته باشند. مجتهد جامع الشرائط علاوه بر آنکه دارای تخصص استنباط باشد که عبارتند از: علم کلام، اصول فقه و صرف و نحو و زبان عربی و شرایط ادله و علم منطق و اصول اربعه که عبارتند از قرآن سنت و اجماع و دلیل عقل را بداند باید دارای درک جهان بینی شریعت هم باشد فقه اجتهادی جهانشمول است باید آراء و نظرات او هم بخصوص در نظام اسلامی جهان شمول و برای همه ملتها از هر قوم و نژاد که، باشد مفید و ثمربخش باشد. اجتهاد در فقه امامیه وسیله ای که در خدمت فقه برای استخراج احکام حوادث واقعه برای رویدادهای نوین زندگی در بستر زمان از عناصر خاصه استنباط قرار داده شده است و هدف و اصل مستقلى در مقابل کتاب و سنت و اجماع و عقل نیست. اجتهاد در فقه اهل سنت هدف و اصل مستقلى است که در کنار کتاب و سنت قرار دارد و در مواردی که نص

خاص نباشد حتی بر خلاف نص موجود بر اساس اجتهاد از راه رأی وتفکر برای پدیده‌ها احکام تشریح میشود. تجزی در لغت به معنای قسمت شدن و پاره پاره گشتن است و در اجتهاد عبارت است از اینکه شخص فقط قادر باشد در یک یا چند شاخه از فقه احکام شرعی را استنباط کند. اکثر علمای اهل سنت و شیعه معتقدند چنین اجتهادی معتبر است و شخص میتواند به اجتهاد خود که علم است عمل نماید. در رجوع به مجتهد متجزی از سوی علمای هر دو گروه نظرات مختلفی بیان شد و اغلب رجوع به آن را جایز دانسته اند. رجوع به مجتهد متجزی که تخصصی شدن شاخه‌های فقه را باعث میشود موجب ترقی و گسترش مسائل فقهی میگردد.

تخطئه در اصطلاح فقه آن است که بتوان به مجتهد نسبت خطا و اشتباه داد یعنی مجتهد در راه بدست آوردن حکم فرعی شرعی دچار اشتباه شود. امامیه قائلند به اینکه گاهی اجتهاد به حکم شرعی واقعی منجر شده و زمانی بغیر آن منجر می شود. تصویب در اصطلاح فقه و اصول آن است که هر مجتهدی مصیب است، بدین خدای تعالی حکم معین و خاصی در مسأله ندارد بلکه حکم خدای متعال در هر مسأله تابع ظن مجتهد است این عقیده ای است که بیشتر علمای اهل سنت بدان قائل شده اند. تبدیل اجتهاد سابق به اجتهاد جدید نیز منبعت از مسأله تخطئه و تصویب است اگر اجتهاد سابق مجتهد نقض شود و رأی قبلی او به نظریه جدیدی مبدل شود؛ قائلان به تصویب معتقدند هر مجتهدی مصیب است ولو اینکه در اجتهادش به خطا رفته باشد. امامیه معتقد است در تبدیل اجتهاد سابق به اجتهاد جدید

واجب و لازم است یا از اجتهاد لاحق تبعیت کند و یا بر احتیاط عمل کند.

شخص مکلف برای انجام وظایف دینی یا باید مجتهد باشد یا مکلف تقلید کند از یک مجتهد جامع الشرایط یا عمل به احتیاط کند. عمل به احتیاط بر هر فردی جایز است اما باید موارد احتیاط را بشناسد و کمتر کسی این موارد را می‌شناسد. اختلاف در فتوا در برخی موارد امری عادی است منابعی که از نظر سند دلالت، یقینی است در استنباط فقها از آن اختلافی روی نمیدهد اما منابعی که از نظر سند قطعی نیستند و از دلالت قوی و یقینی برخوردار نیستند استنباط فقها متفاوت میگردد. دستور ولی فقیه بر فتوای مجتهد دیگر حاکم است. شواری علمی در فقهاست باعث تبادل نظر فقها شده و موجب ترقی و تکامل در فقه می‌شود و بسیاری از اختلاف در فتواها از بین میرود. اجتهاد تلاشی است برای بدست آوردن احکام فرعی و شرعی، که در فقه امامیه وسیله‌ای است در خدمت فقه برای استخراج احکام حوادث واقعه و هدف و اصل مستقلى در مقابل کتاب و سنت و اجماع و عقل نیست. اجتهاد در فقه اهل سنت هدف و اصلی مستقل کنار کتاب و سنت قرار دارد و در مواردی که نص خاص نباشد بر اساس اجتهاد از راه رأی و تفکر استحسان و ... برای پدیده‌ها احکام تشریح می‌شود. در تجزیه، اجتهاد به این صورت که شخص فقط قادر باشد در یک یا چند شاخه از فقه، استنباط کند، علمای هر دو فرقه اتفاق نظر دارند و قائلند چنین اجتهادی جایز و ممکن است. بیشتر علما و فقهای اهل سنت قائلند هر مجتهدی مصیب است بدین معنا که خدای متعال حکم معین و خاصی در مسأله

ندارد لذا هر چه فقیه ، مستنبط اجتهادش به آن منتهی گردید همان حکم شرعی است.

ه علما امامیه در احکام شرعی فرعی به تخطئه قائل شده‌اند و گفته اند گاهی اجتهاد به حکم شرعی واقعی منجر شده و زمانی بغیر آن منتهی میشود زیرا خدای تعالی در هر مسأله حکم معینی دارد پس هر کس به آن رسید مصیب خواهد بود و دیگران بر خطا و معذورند.

۶. تقلید در شرع عبارت است از ملتزم شدن به عقیده ای و یا عمل کردن به دستورالعملیکه توسط فقیه معین صادر شده است. تقلید در شرع مقدس اسلام عبارت از اخذ کیفیت انجام تکالیف شرعی از مجتهد است و دلایل نقلی و عقلی آن را لازم و نیاز مبرم : مسلمانان داند. تقلید منحصرأ در امور شرعی فرعی جایز است و کسی نمیتواند در اصول دین تقلید کند همه مکلفند اصول دین را با استدلال بپذیرند مرجع تقلید که پر مسند افتا مینشیند باید دارای شرایط کمال باشد که عبارتند از: بلوغ، عقل، ایمان، عدالت مرد، بودن حلال زاده، بودن زنده بودن، اعلمیت حریت، حریت به دنیا نبودند. فقهای امامیه معتقدند مرجع تقلید باید در قید حیات باشد و در متن حوادث قرارگیرد و به آنها پاسخ دهد اما علمای اهل سنت چنین عقیده ای ندارند بلکه عده ای از آنها تقلید را در انحصار فقهای اربعه قرار داده بودند.

منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه ، صبحی صالح
- استرآبادی، مَجْد امین، فوائد المدنیه، قم، دارالنشر لاهل البيت، بیتا... .
- اصلانی، فیروز، فرج-پورا اصل-مرندی، علی اصغر، حیدرنژاد، ولی-الله، ۱۳۹۵، ولایت شورایی از ...
- امینی، ابراهیم، ۱۳۸۹، امامت و امامان، قم: بوستان کتاب.
- امینی، نوروز، 1399، جواز تفسیر از طبری تا ابن کثیر؛ سیر تطور ادله جواز اجتهاد در تفسیر.
- حضرتی، فیروزه و ملک زاده، فهیمه و مقتدائی، فائزه، 1399، جایگاه اجتهاد و گستره تقلید در فقه امامیه.
- ل-سیدغفور، سید محسن، ۱۳۸۳، اجتهاد و تقلید در اندیشه عالمان شیعی، ...
- مستجاب الدعواتی، سید علی و خان صنمی، فاطمه و خان صنمی، شعبانعلی، 1397، تاملی بر تطور اجتهاد فقه امامیه در عصر غیبت، دومین کنفرانس بین المللی روانشناسی، مشاوره، تعلیم و تربیت، مشهد.
- نیکومنش، امراله، 1400، نقش ادبیات در اجتهاد.
- سید مَجْد حسین طباطبایی، «اجتهاد و تقلید در اسلام و شیعه»، مجموعه مقالات، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت ([تهران:] شرکت سهامی انتشار، 1341)..
- مَجْد باقر وحید بهبهانی، الرسائل الاصولیه (قم: مؤسسه وحید بهبهانی، 1416 ق) ص 6 - 19.
- سبجانی، جعفر، منشور عقاید امامیه، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ پنجم، ۱۳۸۸ش، ص ۲۶۵ و ۲۶۶.
- مَجْد امین استرآبادی، فوائد المدنیة (قم: دار النشر لاهل البيت، بیتا) ص 21.
- شریف مرتضی، الذریعة الی اصول الشریعة، به کوشش ابو القاسم گرجی (تهران: دانشگاه تهران، 1346) ص 232.

- فیض کاشانی، ده رساله محقق بزرگ فیض کاشانی، به اهتمام رسول جعفریان (1389) (اصفهان: مرکز تحقیقات علمی دینی امیرالمؤمنین) ص 126.
- آمدی، سیف الدین: الاحکام فی اصول الاحکام (جلد: ۴) لبنان بیروت، ناشر المکت الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۲ هجری قمری.
- ابن ابی الحدید شرح نهج البلاغه (۲۰ جلد)، تحقیق محمد ابوالفضل ایران/ قم منشورات مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ هشتم، ۱۴۰۴.
- ابن منظور، ابو الفضل لسان العرب (۱۵) (جلد لبنان / بیروت؛ انتشارات دار صادر، بی تا
- اصفهانی راغب: مفردات الفاظ القرآن (جلد)؛ ایران / قم؛ انتشارات کیمیای قم، سال ۱۳۸۳ ۷
- بی آزار، شیرازی عبدالکریم: تقریب همدستگی مذاهب اسلامی (۱) (جلد)؛ ایران / تهران؛ انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۵۰
- حر عاملی، محمد بن محمد: وسائل الشیعه (۳۰) جلد؛ ایران قم؛ نشر موسسه آل البیت (ع)، چاپخانه مهر، قم، چاپ دوم، سال ۱۴۱۴ هجری قمری
- حکیم، محمد تقی: اصول العام للفقہ المقارن (۱) (جلد)؛ ایران قم؛ نشر موسسه آل البیت. چاپ دوم، ۱۳۷۶
- حیدری، علی نقی: اصول الاستنباط، ترجمه عباس زراعت و حمید مسجد سرائی (۱) جلد؛ ایران تهران؛ نشر فیض، چاپ ششم، سال ۱۳۷۹
- خراسانی، محمد کاظم: کفایة الاصول (۱) جلد؛ ایران / قم؛ نشر موسسه آل البیت لاحیا التراث مهر قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ هجری قمری
- جدعی عاملی، زین العابدین بن علی: الروضه البهیة (۳) جلد؛ ایران / قم؛ ناشر دار التفسیر، چاپ چهارم، ۱۳۸۲ هجری شمسی
- جدعی عاملی حسن بن زین الدین: معالم الدین ملازدمجتهدین؛ مترجم علی شیروانی (۲ جلد)؛ ایران / قم؛ انتشارات قدس سال ۱۳۷۴

- جناتی ، مُحَمَّد ابراهیم : ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی (جلد ۱) ؛ ایران / قم ؛ انتشارات کیهان ، چاپ اول ، سال ۱۳۷۲
- رازی ، فخر : تفسیر کبیر (۱۶) جلد) ؛ ایران / تهران ؛ ناشر دار الکتب العلمیه تهران ، چاپ تا هشتم ، بی
- رشید ، مُحَمَّد رضا : تفسیر المنار (۱۲) جلد) ؛ لبنان / الجبیروت ؛ انتشارات دارالمعرفه ، بی تا
- شافعی ، مُحَمَّد بن ادريس الام (۲) جلد ؛ ایران / تهران ؛ نشر احسان ، چاپ اول سال ۱۳۸۲
- شیخ صدوق ، مُحَمَّد بن علی : من لا یحضره الفقیه (۴) (جلد) ؛ ایران تهران ، دار الکتب الاسلامیه ، سال ۱۴۱۵ هجری قمری
- صدر ، سید مُحَمَّد باقر : دروس فی علم الاصول (۲) (جلد ؛ ایران / قم ؛ ناشر مرکز البحوث و الدراسات التخصیصیه للشهید صدر ، سال ۱۳۷۹ هجری شمسی
- صدری ، سید مُحَمَّد باقر : مبادی اصول ؛ ایران / تهران ؛ انتشارات پیام نور ، چاپ اول سال ۱۳۷۶
- طارمی ، حسن : تاریخ فقه و فقها (۲) جلد ؛ ایران / تهران ؛ انتشارات پیام نور ، چاپ دوم سال ۱۳۷۷
- طباطبائی ، سید مُحَمَّد حسین : تفسیر المیزان ، ترجمه سید مُحَمَّد باقر موسوی همدانی (۲۰ جلد) ؛ ایران / قم ؛ نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی ، سال ۱۳۶۳
- طباطبائی سید مُحَمَّد کاظم : عروة الوثقی ؛ ایران / قم ؛ انتشارات دفتر مکتب اسلام ، سال ۱۳۴۳
- غزالی ، مُحَمَّد بن مُحَمَّد : المستصفی فی علم الاصول ؛ لبنان / بیروت ؛ انتشارات دار الکتب علمیه ، سال ۱۴۱۷ هجری قمری
- ۲۶ - قرضاوی ، یوسف : دیدگاههای فقهی معاصر ، ترجمه احمد نعمتی (۲) جلد ؛ ایران / تهران ؛ انتشارات احسان ، چاپ اول ، سال ۱۳۸۲

- کلینی ، مُحَمَّد بن یعقوب ؛ اصول کافی (۴) (جلد) ؛ تحقیق غفاری، ایران / قم ؛ چاپخانه حیدری ، ناشر کتابخانه اسلامی ، چاپ سوم ۱۳۸۸ هجری قمری
- مجلسی ، مُحَمَّد باقر ؛ بحار الانوار (۱۲۰) (جلد) ؛ با تعلیقات سید جواد علوی و مُحَمَّد الاخوندی ؛ ایران / تهران ، انتشارت دار الکتب الاسلامیه ، سال ۱۳۸۸ هجری قمری
- مشکینی، علی ؛ اصطلاحات اصول و معظم ابحاثها ؛ ایران / قم ، نشر هادی ، چاپ ششم ، سال ۱۳۷۴
- مطهری، مرتضی ؛ اسلام و مقتضیات زمان ؛ ایران / تهران ، انتشارات صدرا ، چاپ نهم ، ۱۳۹۳
- مصباح یزدی ، مُحَمَّد تقی ؛ نقش تقلید در زندگی انسان ؛ ایران / قم ؛ انتشارات موسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی، چاپ دوم، سال ۱۳۸۲
- مظفر، مُحَمَّد رضا اصول الفقه (۲) جلد ؛ ایران / قم، انتشارت اسماعلیان ، چاپ نهم سال ۱۳۷۸
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران ، تفسیر نمونه (۲۷) (جلد ؛ ایران / تهران ؛ ناشر : دار الکتب الاسلامیه چاپخانه امام امیر المومنین ، سال ۱۳۶۶
- لویس ، معلوف ؛ المنجد فی الغته و الاعلام ؛ مترجم مُحَمَّد بندر ریگی (۲) جلد، ایران / تهران، ناشر: ایران، چاپ چهارم ، سال ۱۳۸۲
- نجمی ، مُحَمَّد صادق ، سیری در صحیحین (مسلم) و (بخاری ، ایران / مشهد ، انتشاراتالمهدی ، سال ۱۳۹۶ هجری قمری
- نجفی ، مُحَمَّد حسن ؛ جواهر الکلام (۴۳) (جلد) ؛ تصحیح و تحقیق ابراهیم میانجی ، ایران / تهران ، ناشر کتابخانه پامنار ، چاپ سوم ۱۳۶۷ هجری شمسی
- نمازی ، عبدالنبی ؛ مصباح الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (۱) جلد ؛ ایران / تهران ، ناشر موسسه تنظیم تراث الامام الخمینی (س) ، چاپ اول سال ۱۳۷۵

Abstract

He should know the science of theology, principles of jurisprudence, jurisprudence, syntax, Arabic language, the conditions of evidence, the science of logic, and the four principles, which include the Qur'an, the Sunnah, consensus, and reason of reason. It should be useful and fruitful especially in the universal Islamic system and for all nations of any ethnicity and race. Ijtihad in Imamiyyah jurisprudence is a tool that serves jurisprudence to extract the rulings of events and events for the new events of life in the context of time from special elements. It is given and it is not an independent goal and principle in front of the Book, Sunnah, consensus and reason. Ijtihad is an independent goal and principle in Sunni jurisprudence that is next to the Book and Sunnah and in cases where there is no specific text, even contrary to the existing text based on Ijtihad. Laws are legislated for phenomena through voting and thinking.

Keywords: Ijtihadi approach, Hadith jurisprudence, Shia, Sunni



**ISLAMIC AZAD UNIVERSITY
SCIENCE AND RESEARCH BRANCH**

Faculty of Law, Theology and Political Sciences

Department of Quran and Hadith Sciences

Thesis for Receiving «M.A.» Degree on Quran and Hadith Sciences

Subject:

**Ijtihad approach in Hadith jurisprudence between Shia and
Sunni**

Thesis Advisor:

H.Hoseini Ph.D.

By:

Hayder Radhi Mohaisen Al-Behadili

Summer 2023