

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



تطور اجتهاد در حوزه استنباط

(مجلد دوم)

تأليف

محمد ابراهيم جناتی



مؤسسة انتشارات اميرکبير

تهران، ۱۳۸۶

جنتی، محمدابراهیم، ۱۳۱۲ -

تطور اجتهاد در حوزه استنباط / تالیف محمدابراهیم جنتی. - تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶

ج ۲

ISBN: 978-964-00-1096-9

دوره

ISBN: 978-964-00-1097-6

جلد اول

ISBN: 978-964-00-1098-3

جلد دوم

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا

۱. اجتهاد و تقلید - تاریخ. ۲. اجتهاد (اهل سنت) - تاریخ. ۳. اصول فقه

۲۹۷/۳۱

ت ۸۷ ج ۱۶۷/ BP

۱۰۷۷۲۱۹

۱۳۸۶

شماره دوره: ۹-۱۰۹۶-۱۰۰-۹۷۸-۹۶۴

شماره جلد دوم: ۳-۱۰۹۸-۱۰۰-۹۷۸-۹۶۴



مؤسسه انتشارات امیرکبیر

تهران: خیابان جمهوری اسلامی، میدان استقلال، صندوق پستی: ۱۱۳۶۵-۳۱۹۱

تطور اجتهاد در حوزه استنباط (مجلد دوم)

© حق چاپ: ۱۳۸۶، مؤسسه انتشارات امیرکبیر www.amirkabir.net

نوبت چاپ: اول

تألیف: آیت‌الله العظمی محمدابراهیم جنتی

صفحه‌آرایی: فاطمه قاسمی

طراح جلد: محمدرضا نبوی

حروف متن: لوتوس ۱۱ روی ۱۶ پوینت

چاپ و صحافی و لیتوگرافی: چاپخانه سپهر، تهران، خیابان ابن سینا (بهارستان)، شماره ۱۰۰

شمارگان: ۱۰۰۰

کاغذ: تحریر سفید ۷۰ گرمی

بهای دوره: ۱۰۰۰۰۰ ریال

همه حقوق محفوظ است. هرگونه نسخه‌برداری، اعم از زیراکس و بازنویسی، ذخیره کامپیوتری، اقتباس کلی و جزئی (به‌جز اقتباس جزئی در نقد و بررسی)، و اقتباس در گیومه در مستندنویسی، و مانند آنها) بدون مجوز کتبی از ناشر ممنوع و از طریق مراجع قانونی قابل پیگیری است.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۲۳	بخش دوم - شیوه‌های فقه اجتهادی در حوزه استنباطی
۲۴	بررسی شیوه اجتهادی در این دوره و شیوه‌های اجتهادی دیگر
۲۴	شیوه اجتهادی اول
۲۵	شیوه اجتهادی دوم
۲۵	سبب پیدایش شیوه یادشده و پیامدهای آن
۲۶	شیوه اجتهادی سوم
۲۷	شیوه اجتهادی چهارم
۲۷	شیوه اجتهادی پنجم
۲۷	شیوه اجتهادی ششم
۲۸	شیوه اجتهادی هفتم
۲۸	شیوه اجتهادی هشتم
۲۹	منشأ پیدایش شیوه اجتهادی نونین
۳۰	نتایج این شیوه اجتهادی
۳۰	بیان اشکال
۳۱	موانع کاربردی اجتهاد با شیوه نونین در بستر زمان
۳۳	وظیفه کنونی مسئولان حوزه استنباطی
۳۴	روش پسندیده در طرح مسائل فقهی
۳۵	نقطه اصلی بحث

بخش سوم - بررسی قانون تحول اجتهاد با تحول زمان و مکان ۳۷

۱. زمان و مکان مانند کتاب و سنت از منابع اجتهاد نیستند. ۳۷
۲. زمان و مکان در منابع و مصادر اجتهادی نقشی ندارند. ۳۸
۳. زمان و مکان در تغییر موازین و معیارهای اجتهاد نقشی ندارند. ۳۸
۴. تفاوت اجتهاد امامیه با اهل سنت ۳۸
۵. تفاوت بین نظر ما و نظر عالمان اهل سنت در مسئله تحول اجتهاد ۳۹
- تذکر یک نکته ۴۱
- قانون تحول اجتهاد با تحول زمان ۴۱
۱. نظر مجتهدان مذاهب اسلامی درباره تحول اجتهاد ۴۱
- نظر مجتهدان امامیه ۴۱
- نظر فقهای اهل سنت ۴۲
۲. دو دیدگاه درباره نظریه تحول اجتهاد ۴۳

بخش چهارم - فرق نظریه تحول اجتهاد با نظریه تحول شریعت ۴۷

۱. تفاوت تحول اجتهاد با تحول شریعت ۴۷
۲. پذیرش تحول اجتهاد و نه تحول شریعت با تحول زمان ۴۸
- تذکر یک نکته ۴۹
۳. راه هماهنگ شدن شریعت ثابت با رویدادهای متحول زمان ۴۹
- کلام ابن سینا درباره اجتهاد ۵۰
۴. طرح نظریه تحول اجتهاد در بیرمنگام انگلیس ۵۱
- دلایل کاتولیک‌های مسیحی بر عدم جواز تصدی زنان در کارهای کلیسا ۵۱
- بیان عدم منافات ادله با نظریه تحول اجتهاد ۵۲
- بیان تفاوت دو حکم درباره زنان مسلمان و زنان مسیحی از نظر مدرک ۵۴
- علل هماهنگ نبودن فقه اجتهادی با رویدادهای زمان ۵۵
- بیان چند مطلب ۵۵
- مطلب اول: محدودیت به کارگیری اجتهاد بر اثر اقتضای شرایط زمان ۵۵
- مطلب دوم: بیان علل و عوامل عقب افتادن فقه از رویدادها ۵۶
- توضیح عناوین مذکور ۵۸
- وظیفه مسئولان حوزه استنباطی ۶۰
- مطلب سوم: آسیب‌شناسی اجتهاد مصطلح ۶۰
- مسائل حکومتی نیاز مبرم به پاسخ دارند ۶۱
- نوسان اجتهاد در حوزه استنباط ۶۱

- اجتهاد تکیه‌گاه محکم تئوری حکومت اسلامی است..... ۶۲
- اجتهادی که به فقه از نظر مصادیق گسترش می‌بخشد..... ۶۳
- مطلب چهارم: ویژگی‌هایی که باید مسئول حوزه اجتهادی دارا باشد..... ۶۳
- مطلب پنجم: بیان چهار نظریه کلی در حوزه استنباط..... ۶۴
- آگاهی مجتهدان از تحول شرایط زمان..... ۶۵
- نتایج آگاهی مجتهدان از شرایط زمان..... ۶۵

بخش پنجم - نمونه‌هایی در زمینه تحول اجتهاد با تحول زمان..... ۶۹

۱. جواز خرید و فروش خون در این زمان..... ۶۹
۲. تشریح جسد مرده..... ۷۰
۳. خرید و فروش اعضای بدن انسان..... ۷۰
۴. عضوی که از بدن انسان جدا شود..... ۷۰
۵. جزیه..... ۷۱
۶. صدا و آواز جالب و خوب..... ۷۱
۷. حکم خرید و فروش ابزار موسیقی غنائی..... ۷۲
۸. خرید و فروش آلات شطرنج..... ۷۲
۹. مجسمه‌سازی..... ۷۲
۱۰. تنجیم و ستاره‌شناسی..... ۷۳
۱۱. پوشیدن لباس سیاه..... ۷۳
۱۲. احیای موات..... ۷۴
- کلام صاحب مفتاح الکرامه..... ۷۵
۱۳. احتکار..... ۷۶
۱۴. انفال..... ۷۷
- کلام امام راحل در این زمینه..... ۷۸
۱۵. کنترل جمعیت..... ۷۸
۱۶. میقات ادنی الحّل..... ۷۹
۱۷. حکم سبق و رمایه..... ۸۰
۱۸. مسئله خضاب..... ۸۰
۱۹. تذکیه با چاقو و کارد استیل..... ۸۱
۲۰. وضع زکات بر اسب..... ۸۱
۲۱. حکم پوشیدن لباس مخصوص کفار..... ۸۲
۲۲. نمونه‌هایی از تغییر موضوعات احکام بر اثر تحول زمان در روایات..... ۸۲

۸۳	نقش تحول زمان در تحول احکام حکومتی.....
۸۳	متحول نشدن احکام شریعت از موضوعات اصلی.....
۸۵	انواع تغییر.....
۸۶	کلام صاحب جواهر الکلام.....
۸۶	سخن کوتاه.....
۸۷	نمونه‌هایی در زمینه تحول اجتهاد با تحول مکان.....
۸۹	نمونه‌ای در زمینه تحول اجتهاد با تحول عرف.....
۹۰	نمونه‌هایی از نقش تحول احوال در تحول اجتهاد.....
۹۱	بخش ششم - حدود و دایره تأثیر تحول اجتهاد براساس ادله شرعی با تحول زمان.....
۹۱	بخش عبادات.....
۹۲	بخش معاملات.....
۹۲	۱. آنجا که دارای نص خاص نباشد.....
۹۲	کسانی که برای اجتهاد در موضوع بحث نقش قائلند.....
۹۳	کسانی که برای اجتهاد در موضوع بحث نقش قائل نیستند.....
۹۳	۲. آنجا که دارای نص خاص باشد.....
۹۳	دارندگان بینش اول.....
۹۴	دارندگان بینش دوم.....
۹۴	اعتبار داشتن شناخت از زمان در اجتهاد.....
۹۵	نظر ابو یوسف.....
۹۵	نظر قرافی.....
۹۵	نظر طوفی.....
۹۶	تحول اجتهاد به نظر خلفا.....
۹۸	کلام عبدالرحیم.....
۹۹	احکامی که به تناسب تحول شرایط زمان برای موضوعات بیان شد.....
۱۰۰	فتاوایی که براساس مصلحت‌اندیشی صادر شده است.....
۱۰۳	بیان چند مطلب.....
۱۰۳	۱. پذیرش تحول اجتهاد توسط اهل سنت.....
۱۰۳	۲. پذیرش تحول اجتهاد حتی در موارد نص.....
۱۰۴	۳. تفاوت آرا در تحول اجتهاد.....
۱۰۴	نظر نگارنده در نقش زمان و مکان در اجتهاد.....
۱۰۵	تحول اجتهاد براساس تغییر در برداشت از ادله.....

۱۰۹	بخش هفتم - حکم اجتهاد از منظر فقیهان مذاهب اسلامی
۱۱۰	نقد نظریه اول
۱۱۰	نقد نظریه دوم
۱۱۱	دلیل نیاز به اجتهاد
۱۱۲	عوامل افزایش کوشش علمی درباره اجتهاد
۱۱۳	نقد نظریه سوم

۱۱۵	بخش هشتم - بیان انواع اجتهاد از نگاه فقهای مذاهب اسلامی
۱۱۵	انواع اجتهاد از نگاه اهل سنت
۱۱۵	انواع اجتهاد از نگاه امامیه
۱۱۶	اقسام اجتهاد از دیدگاه امامیه
۱۱۷	اقسام اجتهاد از دیدگاه اهل سنت
۱۱۷	۱. اجتهاد مطلق یا مستقل
۱۱۷	۲. اجتهاد مطلق متناسب یا نیمه مستقل
۱۱۸	۳. اجتهاد مقید یا در مسائلی که نص ندارد
۱۱۸	۴. اجتهاد یا مجتهد در ترجیح
۱۱۹	۵. اجتهاد یا مجتهد در فتوا
۱۱۹	تذکر چند نکته

۱۲۱	بخش نهم - قیام اخباریهای ضد اجتهاد
۱۲۲	۱. پیدایش اخباریگری
۱۲۴	۲. عامل پیدایش شیوه اخباریگری
۱۲۴	۳. اخباریگری در مراحل آغازین شکل گیری
۱۲۵	۴. بیانی کوتاه در نقد بینش اخباریان
۱۲۵	حجیت کتاب
۱۲۵	حجیت اجماع
۱۲۶	حجیت عقل
۱۲۷	جایگاه عقل در آیات و روایات
۱۲۷	آیات
۱۲۷	اخبار
۱۲۸	تعارض دو حکم عقلی
۱۲۹	ترجیح دلیل نقلی بر دلیل عقلی

- نگرشی به نظر علامه مجلسی ۱۲۹
- مورد اعتبار عقل ۱۳۰
- پذیرش عقل به عنوان منبع استنباطی ۱۳۱
۵. جایگاه اخبار در مسلک اخباریگری ۱۳۱
- ویژگیهای اخباریان ۱۳۲
۶. عوامل گسترش و نفوذ اخباریگری ۱۳۲
۷. عوامل پیدایش اخباریگری و گرایش به آن ۱۳۳
۸. بررسی عوامل فکری پدیده اخباریگری ۱۳۳
- برداشت غیر صحیح اخباریها از اجتهاد ۱۳۳
- پیشقدمی اهل سنت در اجتهاد ۱۳۳
- پیدایش ذهنیت نادرست اخباریان ۱۳۴
- دلیل بی پایه بودن ذهنیت اخباریان ۱۳۴
- گفتار علامه اعرجی ۱۳۵
- زمان نیاز امامیه به اجتهاد ۱۳۶
- اجتهاد یک نیاز اجتماعی و تاریخی ۱۳۷
- روح بی رویه مباحث عقلی و فلسفی در بین اصحاب امامیه ۱۳۸
- کلام محدث جزایری ۱۳۸
- نمونه عقل گرایی ۱۳۹
- تعارض دلیل عقلی با نقلی ۱۴۱
- پیروی از استدلال علمای اهل سنت ۱۴۱
- کلام علامه استرآبادی ۱۴۲
- گفتار عوام پسندان اخباریها ۱۴۲
- نفوذ بعضی اصطلاحات اهل سنت در اصول شیعه ۱۴۳
- نظر اخباریان درباره سابقه تاریخی علم اصول و اجتهاد ۱۴۴
۹. آیا اجتهاد یک بدعت است؟ ۱۴۵
- نقد نظریه اخباریها ۱۴۵
۱۰. جایگاه علم رجال در مسلک اخباریگری ۱۴۶
- تاریخ پیدایش علم رجال ۱۴۶
- آیا اخباریگری دارای سابقه تاریخی است؟ ۱۴۷
۱۱. تفاوت اخباریگری پیشینیان با اخباریگری استرآبادی ۱۴۸
- تفاوت بین اخباریها ۱۴۸
- نقل متن حدیث در مقام فتوا ۱۴۹

۱۲. گفتاری از اصولی بزرگ شیخ محمدتقی اصفهانی ۱۵۰
- ابن ابی جمهور احسائی ۱۵۱
۱۳. رابطه مسلک اخباریگری با مرام ظاهریه ۱۵۲
- کلام صاحب روضات الجنات ۱۵۲
- تفاوت هجوم اخباریگری با حرکت ظاهریه علیه اجتهاد ۱۵۳
۱۴. اخباری‌های میانه‌رو و معتدل ۱۵۳
- شخصیت فکری و اخلاقی صاحب حدائق ۱۵۴
۱۵. غلبه اجتهاد بر اخباریگری ۱۵۵
- انگیزه مبارزه وحید با صاحب حدائق ۱۵۵
- رابطه علمی استاد کل با صاحب حدائق ۱۵۶
- اخباریان تندرو و متعصب ۱۵۶
- شخصیت فکری میرزا محمد اخباری ۱۵۷
- ویژگیهای میرزا محمد اخباری ۱۵۸
- کشته شدن محمد اخباری ۱۵۹
- شیخ صالح بن سلیمان بحرانی ۱۵۹
- تزلزل اخباریگری و پیدایش شیعه ۱۶۰
- گوشه‌هایی از طرز تفکر اخباریان ۱۶۰
- نمونه اول ۱۶۰
- نمونه دوم ۱۶۱
- نمونه سوم ۱۶۱
۱۶. تألیف کتب روایی در عصر رواج اخباریگری ۱۶۲
- عوامل تألیف مجموعه‌های روایی ۱۶۳
۱۷. تداوم اجتهاد در بحران اخباریگری ۱۶۳
- مقاومت برخی در برابر هجوم اخباریها ۱۶۳
۱۸. آغاز مبارزه جدی علیه جمود اخباریگری ۱۶۴
- آثار تلاش وحید بهبهانی ۱۶۵
۱۹. عوامل بازگشت اجتهاد در صحنه فقه ۱۶۶
- موضع‌گیری تند اخباریان علیه مجتهدان ۱۶۶
- پیدایش مجموعه‌های حدیثی ۱۶۷
- تأسیس مدرسه اصولی در کربلا ۱۶۷
- نزدیک بودن دو مدرسه اصولی ۱۶۷
- تکامل اندیشه فلسفی ۱۶۸

۱۶۸	زمینه‌سازی صاحب حدائق
۱۶۸	نظر نگارنده
۱۶۸	هجرت وحید از بهبهان به نجف اشرف
۱۶۹	۲۰. تعیین اجتهادی که مورد انکار اخباریهاست
۱۷۰	۲۱. جمع بین نظر علمای اصولی و اخباری
۱۷۱	تفاوت اخباریگری با اجتهاد در نظر اخباریان
۱۷۱	۲۲. فرقه‌های ساختگی توسط اخباری‌ها
۱۷۲	۲۳. فرقه‌های واقعی میان اخباریگری و اجتهاد
۱۷۳	۲۴. تنافی اخباریگری با شیوه ائمه
۱۷۶	اثبات حجیت ظاهر قرآن از راه قرآن
۱۷۷	اثبات حجیت ظاهر قرآن از طریق بنای عقلا
۱۷۸	پاسخ به چند شبهه
۱۷۸	اشکال اول و پاسخ آن
۱۷۹	اشکال دوم و پاسخ آن
۱۸۰	اشکال سوم و پاسخ آن
۱۸۰	اشکال چهارم و نقد آن
۱۸۱	اشکال پنجم و پاسخ آن
۱۸۱	اشکال ششم و پاسخ آن
۱۸۱	اشکال هفتم و پاسخ آن
۱۸۲	اشکال هشتم و پاسخ آن
۱۸۲	۲۵. مؤسس اخباریگری
۱۸۳	۲۶. نگاهی گذرا به زندگی استاد کل وحید بهبهانی
۱۸۳	تحصیلات او
۱۸۴	مراجعت به ایران و اثر فعالیت‌های علمی
۱۸۵	هجرت وحید از بهبهان به کربلا
۱۸۵	زمان استقلال وحید در کربلا
۱۸۵	غروب آفتاب زندگی استاد کل
۱۸۶	تاریخ وفات وحید
۱۸۷	بخش دهم - پیدایش سد باب اجتهاد و علل آن
۱۸۸	۱. معنای انسداد باب اجتهاد
۱۸۸	۲. اجتهادی که مسدود شد

۳. زمان پیدایش پدیده انسداد باب اجتهاد ۱۸۸
۴. فقه اجتهادی در حکومت عباسیان ۱۸۹
- الف - اوایل حکومت عباسیان ۱۸۹
- رشد رشته‌های علمی در این دوره ۱۹۰
- مطالبی درباره عباسیان ۱۹۰
- ب - اواخر حکومت عباسیان ۱۹۱
۵. محروم شدن اهل اجتهاد از مناصب ۱۹۲
۶. پیامدهای انسداد باب اجتهاد ۱۹۲
۷. نخستین کسی که سد باب اجتهاد کرد ۱۹۳
۸. فرمان خلیفه به تدوین کتاب فقهی مطابق آرای چهار مذهب ۱۹۴
- سبب گسترش مذاهب چهارگانه ۱۹۴
۹. منقرض شدن خلافت عباسیان ۱۹۵
- خلافت، تنها جنبه مذهبی داشت ۱۹۵
- خلافت احمد بن علی در مصر ۱۹۵
۱۰. مجتهدان مشهور در زمان خلافت خلفای عباسی ۱۹۶
۱۱. علل پیدایش پدیده انسداد باب اجتهاد ۱۹۷
۱۲. نقش دشمنان اسلام در سد باب اجتهاد ۱۹۸
۱۳. سد باب اجتهاد یک فاجعه بود ۱۹۹
۱۴. چاره‌اندیشی برای گشودن باب اجتهاد ۱۹۹
- عامل تکامل مباحث اجتهادی ۲۰۰
- کلام فرید وجدی ۲۰۰
۱۵. فراخوانی به بازگشایی باب اجتهاد ۲۰۱
- رساله سیوطی ۲۰۱
- کتاب حصول المأمول ۲۰۱
- کلام بغوی ۲۰۲
۱۶. تلاش عالمان برای فتح باب اجتهاد ۲۰۲
- سخنان اسدآبادی ۲۰۳
- سخنان محمد عبده ۲۰۳
- سخنان محمد رشید رضا ۲۰۳
- بخش یازدهم - شرایطی که مجتهد باید در حوزه استنباطی دارا باشد ۲۰۵
- شرایطی که دخیل در اصل اجتهاد است ۲۰۵

۲۰۶	شرایط اجتهاد مطلوب
۲۰۶	ویژگیها و شرایط مجتهد پیش از شروع به استنباط
۲۱۱	ویژگیها و شرایط مجتهد در زمان شروع به استنباط
۲۱۶	پیامدهای جمود و تحجر
۲۱۸	فقه اسلامی در برابر انبوهی از مسائل
۲۱۸	مجتهدی که از فقه حکومتی آگاهی ندارد
۲۲۲	سؤالی که مطرح است
۲۲۳	فایده مهم این شیوه اجتهادی با شرایط
۲۲۳	سخن آخر
۲۲۵	چند یادآوری لازم
بخش دوازدهم - مسائلی در زمینه تقلید	
۲۲۷	۱. آغاز پیدایش نظریه تعیین تقلید از اعلم
۲۲۸	زمان ائمه
۲۲۸	ابتدای عصر غیبت کبرا
۲۲۸	متن گفتار سید
۲۲۹	تذکر یک مطلب
۲۲۹	نقل اصل مسئله
۲۳۱	گفتار آمدی
۲۳۱	اشاره به یک مطلب
۲۳۲	نظر شیخ طوسی در مسئله
۲۳۲	نظر ابن زهره در مسئله
۲۳۲	۲. فقهای که قائل به تعیین تقلید از اعلم بوده اند
۲۳۴	۳. تصویر اعلم از دیدگاه مجتهدان بزرگ
۲۳۵	۴. تصویر اعلم از دیدگاه نگارنده
۲۳۶	۵. چه کسانی می توانند اعلم به معنای معروف را تشخیص دهند
۲۳۷	۶. معیارهای ناصحیح در تشخیص اعلم
۲۳۸	مسئله تقلید از مجتهد اعلم
۲۳۸	دلایل قائلان به وجوب تقلید از اعلم و نقد آنها
۲۳۸	دلیل اول - اجماع
۲۳۹	ناتمام بودن طریقه کشف
۲۳۹	دلیل دوم - بنای عقلا

- دلیل سوم - اقربیت فتوای اعلم. به واقع. ۲۴۱
- دلیل چهارم - اقوی بودن نظر اعلم. ۲۴۲
- دلیل پنجم - ترجیح مرجوح بر راجح. ۲۴۲
- دلیل ششم - وثوق بیشتر به نظر اعلم. ۲۴۲
- دلیل هفتم - ظن قویتر به فتوای اعلم. ۲۴۳
- دلیل هشتم - صاحب امتیاز بودن اعلم. ۲۴۳
- دلیل نهم - یقین به فراغ ذمه. ۲۴۴
- دلیل دهم - اصل عدم جواز تقلید از غیر اعلم. ۲۴۵
- دلیل یازدهم - عدم جواز عدول از تقلید اعلم. ۲۴۵
- دلیل دوازدهم - عمومات. ۲۴۵
- دلیل سیزدهم - حکم عقل. ۲۴۵
- دلیل چهاردهم - روایات. ۲۴۶
- نقد دلایل یاد شده در احادیث. ۲۴۷
- مقبوله عمر بن حفصه. ۲۴۷
- نقد روایت منقول از امام جواد(ع). ۲۴۸
- تمام نبودن استدلال به فرموده امام حسن (ع). ۲۴۹
- تمام نبودن استدلال به فرمان حضرت امیر(ع). ۲۴۹
- تذکر یک نکته. ۲۴۹
- ادله عدم تعین تقلید از اعلم. ۲۵۰
- دلیل اول. ۲۵۰
- دلیل دوم. ۲۵۰
- دلیل سوم. ۲۵۴
- دلیل چهارم. ۲۵۵
- دلیل پنجم. ۲۵۵
- پیامد مطرح نبودن مسئله در زمانهای پیشین. ۲۵۵
- دیدگاه نگارنده درباره حکم مسئله تقلید از اعلم. ۲۵۶
- شناخت مرجع تقلید. ۲۵۸
- کیفیت انتخاب مرجع توسط وحید بهبهانی. ۲۵۹
- تعیین مرجع توسط شیخ جعفر کبیر. ۲۶۰
- تعیین مرجع توسط میرزای قمی. ۲۶۰
- کیفیت تعیین مرجع توسط صاحب جواهر. ۲۶۱
- سعید العلمای مازندرانی. ۲۶۱

- ۲۶۲ شیخ انصاری
 ۲۶۲ گزینش مرجع توسط آقا حسن نجم‌آبادی تهرانی و شیخ حبیب‌الله رشتی
 ۲۶۳ تعیین مرجع توسط میرزای شیرازی
 ۲۶۳ میرزا محمدتقی شیرازی و انتخاب مرجع
 ۲۶۳ سید محمدکاظم یزدی و انتخاب مرجع
 ۲۶۴ آیدالله اصفهانی و انتخاب مرجع
 ۲۶۴ آیدالله حاج آقا حسین بروجردی
 ۲۶۴ گزینش مرجع توسط فقهای دیگر در عصر اخیر
 ۲۶۵ شیخ موسی خوانساری و شیخ محمدتقی آملی
 ۲۶۶ شیخ راضی، میرزا محمدباقر زنجانی و شیخ حسین حلی
 ۲۶۶ سید محمدتقی بحر العلوم، سید محمدسعید جبل عاملی و
 ۲۶۷ تذکر چند نکته
 ۲۶۷ بیان مراجع تقلید از آغاز غیبت کبرا تاکنون
 ۲۶۷ آغاز مرجعیت
 ۲۶۸ ابن قولویه
 ۲۶۸ شیخ صدوق
 ۲۶۹ شیخ مفید
 ۲۶۹ سید مرتضی
 ۲۷۰ شیخ طوسی
 ۲۷۱ ابن براج
 ۲۷۱ مفید ثانی
 ۲۷۱ حمزه بن علی بن زهره
 ۲۷۱ ابن ادریس
 ۲۷۲ سید شمس‌الدین موسوی
 ۲۷۲ محقق حلی
 ۲۷۲ مرجعیت محقق حلی
 ۲۷۳ یحیی بن سعید
 ۲۷۳ علامه حلی
 ۲۷۴ مرجعیت علامه حلی
 ۲۷۵ سید عمیدالدین حسینی
 ۲۷۵ فخرالمحققین
 ۲۷۵ شهید اول

- ۲۷۶ شهادت او
- ۲۷۷ مقدار سیوری
- ۲۷۷ محقق ثانی
- ۲۷۷ شهید دوم
- ۲۷۸ شهادت شهید دوم
- ۲۷۸ شیخ حسین عبدالصمد
- ۲۷۸ مقدس اردبیلی
- ۲۷۹ برخی از فتاوا و نظرات مقدس اردبیلی
- ۲۷۹ سید محمد عاملی
- ۲۸۰ ملا عبدالله شوشتری
- ۲۸۰ شیخ بهائی
- ۲۸۰ مجلسی اول
- ۲۸۰ طبرسی
- ۲۸۱ خوانساری
- ۲۸۱ مجلسی دوم
- ۲۸۱ سید عبدالله جزایری
- ۲۸۱ وحید بهبهانی
- ۲۸۱ کاشف الغطاء
- ۲۸۲ شیخ موسی کاشف الغطاء
- ۲۸۲ تذکر یک نکته
- ۲۸۳ شیخ علی کاشف الغطاء
- ۲۸۳ صاحب جواهر
- ۲۸۳ شیخ اعظم انصاری
- ۲۸۳ میرزای مجدد شیرازی
- ۲۸۴ آخوند خراسانی، محمدکاظم یزدی، محمدتقی شیرازی
- ۲۸۴ آیه الله اصفهانی، آیه الله نائینی، آیه الله حائری
- ۲۸۵ بروجرودی، شاهرودی، حکیم
- ۲۸۶ تذکر یک نکته
- ۲۸۶ جواز تقلید از زنی که دارای اجتهاد است
- ۲۸۶ ۱. وجوب کفایی اجتهاد تعمیم دارد.
- ۲۸۷ ۲. تعلم زن از مرد
- ۲۸۸ ۳. پذیرش اجتهاد و مجتهد زن در جامعه اسلامی

۲۸۸	جواز تصدی مرجعیت تقلیدی برای زنان.
۲۸۹	ادله جواز مرجعیت تقلیدی برای زن.
۲۹۰	دلایل مخالفین.
۲۹۲	پیدایش وکالت و هدف از آن.
۲۹۲	پیدایش نمایندگی به شیوه فعلی.
۲۹۲	هدف شیخ اعظم انصاری و مجدد شیرازی در گسترش نمایندگی.
۲۹۳	علمای بلاد در زمان شیخ اعظم و میرزای شیرازی.
۲۹۳	شایعه پردازی بعضی وکیلان.
۲۹۴	عاقبت سوء این شیوه.
۲۹۴	عدم سوء استفاده وکلای شیخ و میرزا.
۲۹۴	هدف بعضی از وکلا در امر تقلید.
۲۹۵	نکته پایانی.

بخش سیزدهم - پیدایش مذاهب به سبب اختلاف فتاوی عالمان مذاهب اسلامی.....

۲۹۹	۱. پذیرش وجوب ابلاغ احکام الهی به مردم.
۳۰۰	۲. فقههای جهان اسلام.
۳۰۰	فقیهان در مدینه.
۳۰۱	فقهایی که از شهرت برخوردار نبودند.
۳۰۲	فقیهان در مکه.
۳۰۲	فقیهان در کوفه.
۳۰۳	فقیهان در بغداد.
۳۰۳	فقا در شام.
۳۰۳	فقیهان در بصره.
۳۰۴	فقا در یمن.
۳۰۴	فقیهان در مصر.
۳۰۴	فقیهان در اندلس.
۳۰۴	فقیهان در قیروان.
۳۰۴	فقیهان در خراسان.
۳۰۴	فقیهان در نیشابور.
۳۰۴	فقیهان در نواحی اردن.
۳۰۵	فقیهان در فلسطین.
۳۰۵	فقیه در افریقا.

۳۰۵	فقیه بادیه
۳۰۵	۳. مراجعه مردم در زمان صحابه و تابعین به فقها
۳۰۵	۴. نبودن مذاهب در عصر صحابه و تابعین
۳۰۶	مفاد مجموع سخنان اهل نظر
۳۰۶	زمان پیدایش مذاهب گوناگون
۳۰۷	۱. تغییر نام مرجع تقلید به امام مذهب
۳۰۷	۲. کتابهای فقهای مذاهب اهل سنت
۳۰۸	۳. علل و اسباب گسترش مذاهب
۳۰۸	۴. علل پیدایش پدیده مذاهب اسلامی
۳۰۸	۵. سبب اختلاف فتاوی فقها
۳۰۹	۶. عوامل اختلاف
۳۰۹	الف - اختلاف در منابع و ادله
۳۰۹	ب - اختلاف در حدود و شرایط ادله
۳۱۰	ج - اختلاف در نوع ادله
۳۱۰	د - اختلاف در مقام استظهار و برداشت از دلیل
۳۱۰	ه - اختلاف در کیفیت اعتبار و حجیت دلیل
۳۱۰	و - اختلاف در جمود بر ظاهر الفاظ
۳۱۱	ز - تعارض احادیث
۳۱۱	۷. تقریب منابع فقه از دیدگاه مذاهب
۳۱۲	۸. اتفاق نظر مذاهب در کتاب خدا
۳۱۲	۹. اتفاق نظر مذاهب در سنت رسول خدا
۳۱۲	۱۰. هدف مشترک
۳۱۳	۱۱. تقریب نظر مذاهب در اعتبار اجماع
۳۱۴	۱۲. تقریب نظر مذاهب اسلامی در عقل
۳۱۴	۱۳. تقریب نظر مذاهب در قیاس
۳۱۵	۱. قیاس منصوص العله
۳۱۵	۲. قیاس اولویت
۳۱۶	۳. قیاس تنقیح مناط
۳۱۸	۴. قیاس تخریح مناط
۳۱۹	۵. قیاس تحقیق مناط
۳۱۹	۶. قیاس مستنبط العله
۳۲۰	۷. قیاس تشبیه و تمثیل

۳۲۱	۱۴. سبب خلاف در اعتبار استحسان
۳۲۱	بیش اول
۳۲۲	بیش دوم
۳۲۳	۱۵. سبب خلاف در اعتبار مصالح مرسله
۳۲۳	دسته اول
۳۲۴	دسته دوم
۳۲۴	توجه طوفی به افراطی بودن نظریه اش
۳۲۵	۱۶. سبب خلاف در اعتبار قاعده استصلاح
۳۲۵	۱۷. اتفاق نظر مذاهب در فتح ذرایع و سد ذرایع
۳۲۶	۱۸. تقریب در اعتبار اجتهاد
۳۲۶	۱۹. سبب خلاف در اعتبار مذهب صحابی
۳۲۷	۲۰. سبب خلاف در اعتبار شریعت سلف
۳۲۷	۲۱. سبب خلاف در اعتبار عرف و عادات
۳۲۸	۲۲. سبب خلاف در اعتبار سیره عملیه اهل مدینه
۳۲۸	۲۳. اتفاق نظر مذاهب در استدلال
۳۲۸	۲۴. اتفاق نظر مذاهب در براءت اصلیه و استصحاب
۳۲۹	۲۵. عوامل نشر مذاهب اسلامی
۳۲۹	الف - علل و اسباب نشر مذهب حنفی
۳۳۰	کتابهای شیبانی
۳۳۱	تنظیم فقه حنفی
۳۳۱	اقسام مسائل فقهی
۳۳۲	ب - علل نشر مذهب مالکی
۳۳۲	ج - علل نشر مذهب شافعی
۳۳۳	تذکر مطالبی درباره شافعی
۳۳۴	د - علل نشر مذهب حنبلی
۳۳۵	تذکر یک مطلب
۳۳۶	۲۶. منابعی در زمینه بحث از مذاهب
۳۳۷	نمایه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة على رسوله الأمين
و السلام على أهل بيته الطاهرين

جلد دوم کتاب تطور اجتهاد در حوزه استنباط بخشهای دوم تا سیزدهم را در بر می‌گیرد که عبارتند از:

بخش دوم: شیوه‌های فقه اجتهادی در حوزه استنباطی

بخش سوم: بررسی قانون تحول اجتهاد با تحول زمان و مکان

بخش چهارم: فرق نظریه تحول اجتهاد با نظریه تحول شریعت

بخش پنجم: نمونه‌هایی در زمینه تحول اجتهاد با تحول زمان، مکان، عرف و احوال انسان

بخش ششم: حدود و دایره تأثیر تحول اجتهاد بر اساس ادله شرعی با تحول زمان

بخش هفتم: حکم اجتهاد از منظر فقیهان مذاهب اسلامی

بخش هشتم: بیان انواع اجتهاد از نگاه فقهای مذاهب اسلامی

بخش نهم: قیام اخباریهی ضد اجتهاد

بخش دهم: زمان پیدایش سد باب اجتهاد و علل آن

بخش یازدهم: شرایطی که مجتهد باید در حوزه استنباطی دارا باشد

بخش دوازدهم: مسائلی در زمینه تقلید

بخش سیزدهم: پیدایش مذاهب به سبب اختلاف فتاوی عالمان مذاهب اسلامی براساس
اختلاف آنان در منابع اجتهادی

بخش دوم

شیوه‌های فقه اجتهادی در حوزه استنباطی

در ابتدا بجاست مطلبی را به اختصار بیان کنم. شیوه‌های فقه اجتهادی در طول زمان از آغاز پیدایش آن در اواخر غیبت صغرا امام زمان (عج) تاکنون که مرحله هشتم از مراحل اجتهاد است عبارتند از:

۱. اجتهاد براساس منابع و پایه‌های شناخت فقط به گونه علمی نه به صورت عملی.
۲. اجتهاد براساس ظاهر نصوص ولی بدون تفریع و تطبیق، این اجتهاد و اجتهاد اول را باید در معنای لغوی آن به حساب آورد نه در معنای اصطلاحی آن، زیرا در اصطلاح علمی اجتهاد عبارت از تفریع (بازگرداندن فروع تازه به اصول پایه) و تطبیق (منطبق ساختن قوانین کلی احکام بر مصادیق خارجی آنها) است و در صورتی که فاقد این باشد به آن اجتهاد نمی‌گویند بلکه استنباط حکم از ظاهر نصوص نامیده می‌شود.
۳. اجتهاد براساس منابع با تفریع و تطبیق، ولی فقط در مقام تئوری و نظری نه در مقام عمل و فتوا. این اجتهاد را در مقام تئوری و نظری اصولی و در مقام عمل و فتوا اخباری می‌نامیم. بدین علت این اجتهاد را اصولی می‌نامیم که فقط در آن مقام دارای تفریع و تطبیق و خارج از محدوده ظواهر نصوص است. و بدین دلیل آن را در مقام عمل اخباری می‌نامیم زیرا دارای تفریع

و تطبیق نیست و استنباط در ظاهر نصوص بسنده می‌شود، و آن‌گونه که احتیاط اقتضا دارد حکم را بیان می‌کند.

۴. اجتهاد براساس اصول و قواعد با تفریع و تطبیق در مقام عمل و فتوا ولی بدون استمرار آنکه در برهه‌ای از زمان دچار رکود و ایستایی شد.

۵. اجتهاد براساس دستاوردهای پیشینیان بدون توجه به ویژگیهای درونی و بیرونی موضوعاتی که در نتیجه تحول زمان متحول می‌شوند.

۶. به‌کارگیری اجتهاد در منابع شناخت نه تنها در مرحله تئوری و نظری بلکه حتی در مقام عمل و فتوا ولی بدون سنجیدن ابعاد قضایا و بررسی ملاکات احکام و عناوینی که بالذات در بستر زمان موضوعات احکامند، و نیز بدون بررسی ویژگیهای درونی و بیرونی موضوعات که در طول زمان دچار تحول می‌شوند که در نتیجه احکام آنها نیز متحول می‌گردند. حکمی بر موضوعی یا عنوانی یا ملاکی قرار داده شده ولی روی آن حکم یا ملاک یا موضوع در طول زمان براساس منابع فرد مسئول حساب نمی‌کند که آیا آن موضوع در طول زمان متحول شده است یا نه، این اجتهاد را اجتهاد مصطلح و در حکومت اسلامی حکومت جامد و ایستا و راکد می‌نامیم.

۷. اجتهاد براساس اصول و مبانی و با تفریع و تطبیق ولی بدون بررسی کامل بین فروع با اصول و مصادیق یا قوانین کلی.

۸. به‌کارگیری اجتهاد در منابع در مقام عمل و فتوا ولی بعد از سنجیدن ابعاد قضایا و ارتباط فروع با اصول و مصادیق با قوانین کلی، و نیز بررسی موضوعات احکام از نظر ویژگیهای درونی و بیرونی آنها. این اجتهاد را مصطلح و در حکومت اسلامی آن را پویا و مترقی و بالنده و مطلوب می‌نامیم.

بررسی شیوه اجتهادی در این دوره و شیوه‌های اجتهادی دیگر

در بررسیهایی که در این مرحله به طور مفصل به عمل آمد معلوم شد که اجتهاد در بستر زمان شیوه‌های مختلفی را دیده است و بیان آنها به ترتیب ذیل ارائه می‌شود تا معلوم گردد کدام شیوه از شیوه‌های اجتهادی برای جامعه امروز مفید است.

شیوه اجتهادی اول

شیوه اجتهادی اول که علمی است نه عملی و در اواخر غیبت صغرای امام زمان (عج) توسط

عالمان و مجتهدان آن عصر مانند ابن ابی عقیل عمانی، ابن جنید، شیخ مفید و سید مرتضی پدید آمد، امروزه اجتهاد مطلوب نیست و هیچ فایده عملی برای جامعه و حکومت اسلامی به طور مستقیم ندارد و تنها فایده آن این بود که زمینه‌ساز پیدایش شیوه‌های اجتهادی دیگر شد که برای جامعه مفید بوده‌اند، پس آنان از بنیان‌گذاران اجتهاد به گونه عملی هستند.

شیوه اجتهادی دوم

شیوه که شیوه اجتهادی ظاهرگرایان و یا به عبارت دیگر جمودگرایان است، این فقط در مقام استنباط بر ظاهر نصوص بسنده کرده و دارای تفریع و تطبیق نبود و در قرون یازدهم و دوازدهم جلوه خاصی یافت. این شیوه مانند شیوه اجتهادی اول فایده عملی به دنبال ندارد و شیوه مفید و مطلوبی نیست، زیرا با آن نمی‌توان در برابر رویدادهای تازه که مربوط به مسائل جامعه است پاسخگو شد تا چه رسد به اموری که مربوط به مسائل حکومت اسلامی است، و نیز هیچ‌گاه نمی‌توان با آن فقه را با رویدادهای جامعه و مسائل حکومتی همگام کرد، زیرا فقه با این شیوه رکود، رخوت و ایستایی را در برابر رویدادهای جامعه و پدیده‌های حکومتی در پی خواهد داشت و از این رهگذر خسارتهای زیادی دارد فقه می‌شود. از آن جمله خارج شدن آن از صحنه‌های زندگی نوین و متطور و مسائل حکومتی است، زیرا با این سبک و شیوه فقهی در عصر کنونی که نظام اسلامی برپاست نمی‌توان در برابر رویدادها خانه‌ای را اداره کرد تا چه رسد به رویدادهای قریه و شهر و کشور و جهان.

سبب پیدایش شیوه یادشده و پیامدهای آن

مناسب است سبب پیدایش این شیوه و پیامدهای آن را اجمالاً بیان کنم:

۱. عدم درک جهانی بودن فقه و شریعت.
۲. عدم شناخت عمیق اصول و مبانی شریعت.
۳. عدم درک روح شریعت که مبتنی بر آسان‌گیری و گذشت است.
۴. عدم شناخت موضوعات و عناوین کلی.
۵. عدم توانایی بر تحلیل قضایا و ابعاد آنها.
۶. عدم درک نیاز جامعه و جوامع.
۷. عدم درک عناوینی که واقعاً در نصوص موضوعات احکامند.

۸. عدم دید وسیع و آینده‌نگری.
۹. عدم جامعیت از نظر علمی.
۱۰. پیش‌داوریهای ذهنی و خودباختگی در برابر آرا و نظرات عالمان پیشین.
۱۱. آسیب‌پذیری از منابع غیرمعتبر شرعی در برابر اعتراضهای افراد ناآگاه به موازین فقه اجتهادی و آسیب‌پذیری از سنتهای غلط محیطی و اجتماعی.
۱۲. تأثر از وجود و تحجر و عوام‌زدگی.
۱۳. عدم درک شرایط زمان و مکان که در تنقیح موضوعات و ملاکات احکام دارای نقش مؤثری هستند.
۱۴. عدم اعتبار عقل در مرحله استنباط در کسب ملاکات احکام و مسائل غیرعبادی.

شیوه اجتهادی سوم

شیوه اجتهادی سوم که در نزد برخی از مجتهدان اصولی متداول است، همانند شیوه اجتهادی دوم در نزد ظاهرگرایان یا جمودگرایان بی‌اثر است و هیچ‌گاه با آن نمی‌توان در برابر رویدادهای نوین زندگی پاسخگو شد، زیرا در مقام استنباط فرقی بین این شیوه و شیوه دوم نیست، تنها تفاوت بین آنها در این است که صاحب شیوه دوم هم در مقام فتوا و عمل اخباری و ظاهرگراست و استنباط او فاقد تفریع و تطبیق است اما صاحب شیوه سوم در مقام تئوری و نظری اصولی و عمیق و اجتهاد او دارای تفریع است ولی در مقام فتوا و عمل اخباری و ظاهرگراست و در این مقام شیوه احتیاط را حتی در مواردی که دلیل خاص بر لزوم احتیاط وجود ندارد، دنبال می‌کند.

در بررسیهایی که در ادوار اجتهاد داشتیم به بعضی از مجتهدان اصولی شیعه و سنی زمانهای گذشته برخورد کرده‌ایم که شیوه آنها در مقام فتوا خیلی بدتر از شیوه اخباریها در مقام فتوا بود که از ذکر آنها خودداری می‌شود.

در هر حال این شیوه اجتهادی نیز مانند شیوه اجتهادی دوم به نظر ما مطلوب نیست، زیرا آن نیز مانند شیوه دوم باعث محدودیت کاربردی فقه اجتهادی و مانع از بسط آن براساس منابع می‌شود و در نتیجه در برابر رویدادها پاسخگو نخواهد بود.

اما سبب پیدایش این شیوه اجتهادی و پیامدهای آن در مقام عمل و فتوا همانند شیوه دوم است که نیازی به بیان آن نیست.

شيوه اجتهادی چهارم

شيوه اجتهادی چهارم که بعضی آن را در مقام استنباط دارا هستند، اگرچه مفید است زیرا در آن تفریع و تطبیق وجود دارد ولی در حد دستاوردهای پیشینیان بسنده شده است و حتی در برابر موضوعاتی که در نتیجه تحول زمان ویژگیهای آنها تحول یافته اظهار نظری نشده است.

شيوه اجتهادی پنجم

شيوه اجتهادی پنجم که برخی از مجتهدان اصولی آن را در مقام استنباط احکام از منابع دارا هستند، اگرچه در مسائل غیرحکومتی تا اندازه‌ای مفید است (زیرا در آن تفریع و تطبیق در مقام عمل و فتوا وجود دارد و از راه آن می‌توان مشکلات غیرحکومتی را حل کرد، ولی در مسائل حکومتی شيوه مطلوبی نخواهد بود چون صاحب این شيوه اگرچه در مقام استنباط بر ظواهر الفاظ بسنده نمی‌کند و استنباط او دارای تفریع و تطبیق هم در مقام تئوری و هم در مقام عمل است، ولی هیچ‌گونه نقشی برای زمان و مکان در تحول اجتهادی و براساس منابع قائل نیست، پس چون در این شيوه اجتهادی شرایط زمان و مکان که از عوامل و مشخص‌کننده موضوعات و ویژگیهای درونی و بیرونی آنها هستند رعایت نمی‌شود و مطابق آنها اجتهاد براساس منابع تحول پیدا نمی‌کند، در نتیجه فقه نمی‌تواند از نظر فروع و مصادیق گسترش پیدا کند و پاسخگوی رویدادهای تازه بخصوص در مسائل حکومتی باشد. پس این شيوه در آن زمان که نظام اسلامی بر پا نبود تا اندازه‌ای مطلوب و مورد پذیرش بود و با آن فقه پاسخگوی رویدادهای جامعه مطابق شرایط آن زمان می‌شد، اما در زمان حاضر که نظام اسلامی برپاست و چهره‌ها در همه ابعاد عوض شد و بسیاری از موضوعات از نظر ویژگیهای درونی و یا بیرونی تغییر کرد، شيوه مفید و کارآمدی نخواهد بود، زیرا نمی‌توان مشکلات، خلأها و نارساییهای مسائل حکومتی را در بعد اقتصادی و حقوقی و کیفی و اداری و سیاسی و روابط بین‌المللی و... از راه آن حل کرد و این واقعیتی است که قابل انکار نیست زیرا به رأی العین خلاف آن ثابت شده است.

شيوه اجتهادی ششم

در شيوه اجتهادی ششم بر دستاوردهای پیشینیان بسنده نشده است و در آن تفریع و تطبیق وجود دارد، ولی بدون بررسی کاملی بین فروع با اصول احکام و بین مصادیق با قوانین کلی و ارتباط بین آنها در مقام استنباط و عمل آمده است.

شیوه اجتهادی هفتم

در این شیوه اجتهاد بر اساس اصول و مبانی و با تفریع و تطبیق محقق می‌شود ولی بدون بررسی کامل بین فروع با اصول و مصادیق با قوانین کلی.

شیوه اجتهادی هشتم

شیوه اجتهادی هشتم که به عنوان نقش زمان و مکان در اجتهاد آمده است بسیار جالب و راه‌گشا است، زیرا:

اولاً این شیوه اجتهادی هم در مرحله تئوری و هم در مرحله عملی دارای تفریع و تطبیق است.

ثانیاً اجتهاد بعد از سنجدن ابعاد قضایا و بررسی ویژگیهای موضوعات که در بستر زمان بر اساس منابع شناخت متحول می‌شود و در مبانی به کار گرفته می‌شود، انجام می‌پذیرد.

ثالثاً در این اجتهاد بررسی کامل بین فروع با اصول و بین مصادیق با قوانین کلی قرار می‌گیرد و فروع به اصول بازگشت داده و قوانین کلی بر مصادیق خارجی منطبق می‌شود.

رابعاً در این شیوه اجتهادی هم در مسائل فرعی و عبادی و هم در مسائل جامعه جریان دارد 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 رعایت شرایط می‌شود، و مطابق آنها بر اساس منابع و مایه‌های اصلی استنباط متحول می‌گردد، در نتیجه هیچ رویدادی نیست که با این شیوه بی‌پاسخ بماند و باید دانست این شیوه نه تنها در همه زمینه‌ها 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 مبسوط‌الید در همه زمینه‌های اجتماعی و حکومت نگه می‌دارد و در برابر رویدادهای جامعه از هر نوع که باشد او را در وضعیت مسلط و غالب قرار می‌دهد و فقه را با رویدادهای نوین و مشکلات برخاسته از آنها در هر زمینه‌ای که باشد همگام می‌نماید.

به نظر من بدیهی است که با شیوه‌های یادشده، سوای شیوه هشتم از آنها فقه اجتهادی هیچ‌گاه نخواهد توانست با برپایی نظام اسلامی و پیدایش نیازهای جدید و نیز با پیشرفت تمدن بشری در طول تاریخ و با تحول جوامع در روابط انسانی و تغییر کیفی و ماهوی موضوعات و با تحول برخی از ملاکات و عناوینی که بالذات موضوعات برای احکامند با رویدادهای تازه و نو

همگام شود و رسالت سخت و سنگین فعلی و آینده را به انجام رساند.

در نتیجه فقه اجتهادی در قالب‌های عناصر استنباطی که مطابق زمان پیدایش اسلام بود باقی ماند و احکام آنها به صورت سنت‌های راکد درآمد و در مقابل مقتضیات زمان و شرایط آن بیگانه و برای همیشه محکوم به کهنگی و عدم کارایی و عجز از حل مشکلات بشر شد، و فقط با شیوه هشتم می‌توان فقه را با رویدادهای نو به نوبه نوبت جامعه هماهنگ نمود.

امام راحل در این باره زیاد هشدار می‌دادند و می‌فرمودند: «باید سعی خودتان را بنمایید که خدای ناکرده اسلام در پیچ و خم‌های اقتصادی و نظامی و اجتماعی و سیاسی متهم به عدم قدرت اداره جهان نگردد.»^۱ اسلام قاعد پیش از انقلاب اگرچه پس از پیروزی انقلاب قائم شد ولی فقه اجتهادی قاعد پیش از انقلاب هنوز قاعد است و به گونه مطلوب قائم نشده است.

باید کوشید که فقه را همانند اسلام قائم کرد، زیرا حکومت اسلامی و جهان اسلام از اسلام قائم توقع برنامه و مطرح کردن آن را دارند و فقه مادامی که قائم نشود نمی‌تواند پاسخگویی نیازها باشد و مشکلات جامعه را برطرف نماید. با اینکه همان‌گونه که امام فرمودند: «حکومت از نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمام فقه در تمام زوایای زندگی بشر است حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است.»

در جایی 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 مسئله است که فقه و اجتهاد جنبه عینی و عملی پیدا کنند.»^۲

منشأ پیدایش شیوه اجتهادی نوین

منشأ و سبب پیدایش شیوه نوین اجتهادی در حوزه استنباط عبارت است از:

۱. ادراک رسالت خطیر فقه اجتهادی.
۲. آشنایی با نیازهای زمان و آگاهی از جامعه خود، حتی همه جوامع و مسائل آنها.
۳. درک جهان‌بینی شریعت و نیز واقعیت‌های زمان و عینیت‌های خارج‌جا همه ویژگیها و پدیده‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و فقهی و حقوقی و فلسفی و عرفانی و... پایبندی به آنها.

۲. همان، ص ۸۸.

۱. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۶۱.

۴. نفوذناپذیری در برابر عوامل نفسانی و خارجی و سنتهای غلط اجتماعی و محیطی و محصور نشدن در حصارهای عوام‌زدگی و خرافه‌ها.
۵. شناخت دقیق موضوعات و ویژگیهای متحول آنها حتی با توسل به گروهی از متخصصین در هر رشته و زمینه‌ای در طول زمان که در تحول اجتهاد نقش دارند.

نتایج این شیوه اجتهادی

نتایج شیوه نوین اجتهادی عبارت است از:

۱. داشتن پاسخ قطعی و روشن برای همه پرسشهای مطرح شده در تمام عرصه‌های زندگی اعم از فردی، عبادی، اجتماعی و حکومتی.
۲. متمم نشدن فقه پویا به عدم توانایی در اداره جامعه بزرگ اسلامی.
۳. خروج فقاقت از حالت رکود به مرحله پویایی تحرک و شکوفایی و گسترده شدن آن در تمام ابعاد.
۴. از میان رفتن احتیاط‌هایی که مدرک معتبر ندارند.

بیان اشکال

بعضی می‌گویند چرا با برپایی نظام مقدس اسلامی و گذشت سالها از انقلاب برای حل کردن مسائل مورد نیاز پاسخهای مناسبی از راه فقه اجتهادی با شیوه اجتهادی نوین از طرف عالمان دینی ارائه نمی‌شود. نباید با این گونه انتقادات و یا اشکالهای عوامانه و متعصبانه برخورد شود، اما:

اولاً باید این را پذیرفت، در زمانی کوتاه مجتهدان آگاه نمی‌توانند پاسخی شایسته و مناسب و سیستماتیک در برابر همه رویدادها و در همه ابعاد مسائل حکومتی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی، کیفری، علمی، فرهنگی، روابط بین‌المللی و... بدهند و تعیین وظایف ارگانهای گوناگون و واحدهای مختلف حکومت اسلامی را داشته باشند، بلکه تحقق بخشیدن به این مطلب نیاز به زمانی معقول دارد تا بتوانند پاسخهای مناسبی را از راه شیوه اجتهادی نوین در عرصه‌های مختلف حیات تبیین نمایند.

ثانیاً باید این را پذیرفت که عدم پاسخ به دلیل ناتوانی مجتهدان نبود بلکه زمینه اجرایی و عملی برای احکام وجود نداشت، چون احساس ضرورت نمی‌شد. لذا کار جدی و همه‌جانبه

انجام نشد و فقه اجتهادی به لحاظ کاربردی در برابر رویدادهای جامعه و مسائل حکومتی گرفتار ایستایی گردید و مباحث نظری و تحقیقی فقط بر محور مسائل و موضوعاتی که توسط پیشینیان مطرح شد و مربوط به آن زمان بود و یا بر مسائل فردی و عبادی استوار گردید، همین امر و امور دیگر سبب شد که امروز با تغییر شرایط زمان و مظاهر نوین آن پدید آمدن زمینه حاکمیت اسلام و اجرای قوانین آن، مشکلات و خلأها و نارساییها و کمبودها در بسیاری از موارد به چشم می‌خورد و پاسخهای مناسب و مورد نیاز در اختیار مجتهدان از قبل آماده نیست. ثالثاً فقه اجتهادی در طول زمان درگیر موانع گوناگون بود و هنوز هم با وجود برپایی حکومت اسلامی برخی از آنها وجود دارد. من از راه مطالعاتی که مفصلاً در ادوار نه‌گانه فقه و ادوار شش‌گانه کیفیت بیان فقه و ادوار هشت‌گانه اجتهاد و شیوه‌های پنج‌گانه آن انجام داده‌ام برایم روشن شد که در طول تاریخ این پدیده زندگی‌ساز و آسایش‌آور با موانع گوناگون درگیر بود که مانع می‌شد این پدیده ارزشها و صلاحیتهای خود را در عرصه حیات زندگی مادی و معنوی به ظهور رساند و به همین دلیل از مسیر تحولات روزگار و شرایط زمان و مظاهر نوین زندگی به مقدار زیادی عقب افتاد.

اما امروز با پدید آمدن حاکمیت اسلام و اجرای قوانین آن، این پدیده به لحاظ کاربردی در برابر آنها گرفتار ایستایی شد.

موانع کاربردی اجتهاد با شیوه نوین در بستر زمان

مجموعاً می‌توان موانع مزبور را که در طول زمان بر سر راه فقه اجتهادی وجود داشت در چند جهت خلاصه کرد:

۱. فشارهای سیاسی حکومت پیشین بر حوزه‌های علمی و فرهنگی.
۲. ناهماهنگی برنامه‌ها و متون درسی حوزه‌های فقه اجتهادی با شرایط زمان که این مانع هنوز هم وجود دارد.
۳. پیراسته نبودن بحثهای اجتهادی از مواد زاید و غیر ضروری که اصلاً یا در استنباط نقش ندارند و یا اگر دارند بسیار کم است که این هنوز هم وجود دارد.
۴. وجود نداشتن یک سلسله بحثهای اساسی و لازم در متون علمی حوزه‌های جوامع اسلامی از قبیل بحثهای اقتصادی، سیاسی و روابط بین‌المللی و ...

۵. محدود بودن حیطة عمل نظریه‌پردازی محققان و مجتهدان آگاه به مسائل جامعه و نیازهای آن که این محدودیتها اگرچه تا اندازه‌ای کاهش یافته ولی هنوز هم در دامنه وسیع به چشم می‌خورند.
۶. شکل‌گیری مباحث و مسائل فقه اجتهادی در چهاردیواری مدارس و منازل بدون توجه به شرایط جامعه و حکومت اسلامی و نیاز آن.
۷. گسسته بودن معظم مباحث اجتهادی از عینیت‌های خارج و واقعیت‌های زمان. اجتهاد در صورتی صحیح و مفید است و مشکلات براساس آن حل می‌شود که مجتهدان واقعیت‌های زمان و عینیت‌های خارج را با همه ویژگی‌هایی که دارند به‌درستی شناخته و تبیین کرده باشند و شناخت صحیح آنها متکی بر درک شرایط زمان و شناخت جامعه و آشنایی کامل به واقعیت‌های جاری آن است.
۸. تأثیرپذیری در برابر آرا و نظریات پیشینیان که آن نظرات مطابق شرایط زمان خودشان برای موضوعات بود و امروزه با شرایط کنونی آن نظرات با موضوعات هیچ‌گونه سازشی ندارد.
۹. جمود و تحجر برخی ذهنیتها در قبال افکار و اندیشه‌های باز و حرکت‌های صحیح و ارزشمندی که از سوی مجتهدان راستین مانند شیخ طوسی و ابن‌ادریس و وحید بهبهانی و امثال اینها صورت می‌گرفت که این موانع هنوز هم به‌طور چشمگیری وجود دارد.
۱۰. تک‌بعدی شدن و یک‌سو نگریستن که موجب عدم فراگیری اجتهاد می‌شود.
۱۱. موقعیت‌های انفعالی در برابر برخی از افراد جامعه و یا اصل جامعه.
۱۲. سلطه ذهنیت‌های غیراصولی بر افراد مسئول.
۱۳. عدم تجهیز فقیه به علمی که در کیفیت شناسایی او نسبت به موضوعات و ویژگی‌های آنها و ملاک و عناوینی که بالذات در احکام دخالت دارند و نیز در کیفیت تطبیق و تفریع فقه بر فرد و جامعه و حکومت نقش دارند. آن علوم اگرچه در اصل محتوای فقهی ندارند ولی بر شئون استنباط و اجتهاد ناظرند. به‌عنوان نمونه اگر فقیه بخواهد کلیات احکام شرعی را در مورد قبله بر واقع و وجود خارجی آن تطبیق و آن را مورد عمل قرار دهد، نیاز به علم هیئت و هندسه دارد. این علم اگرچه در اصل استنباط احکام شرعی از منابع نقش ندارد، ولی در موضوع‌شناسی که قبله باشد نقش دارد. این موضوع از قبیل موضوعات عرفی که شناخت آنها بر عهده فقیه نیست نمی‌باشد، بلکه از قبیل موضوعاتی است که فقیه باید آن را تفسیر نماید، از جمله موضوع کر،

میقات حج و نصاب در باب زکات. یا لااقل فرد مسئول باید به وسیله گروهی از متخصصین در هر رشته و زمینه‌ای کمک شود، تا اینکه هر کدام در رشته خود موضوع مورد نظر را به دقت شناسایی و بررسی کنند تا فرد مسئول بر طبق تشخیص بتواند حکم مناسب موضوع را اظهار کند.

۱۴. محدود شدن تحقیق و پژوهش مسئولان فقه اجتهادی بر مسائل فردی و عبادی و مطرح نشدن آنها به گونه سیستماتیک. البته این مورد همان‌گونه که قبلاً اشاره شد بدین جهت بود که فقه اجتهادی پیش از انقلاب به عنوان حاکم مطرح نبود لذا در ابعادی که مربوط به جامعه و حکومت می‌شد مورد بررسی مجتهدان قرار نگرفت.

۱۵. قرار گرفتن فقه اجتهادی در مقام عمل و فتاوی در مسیر فقاهت تقلیدی و همگام نشدن آن در مقام عمل و فتاوی با فقاهت اجتهادی و در نتیجه همگام شدن شیوه اصولی با شیوه اخباری در مقام عمل و فتاوی.

۱۶. عدم توجه به قانون تحول اجتهاد به تحول زمان و مکان و شرایط آنها.

این موانع نیز فقه اجتهادی را از همگام شدن با رویدادهای جدید جامعه اسلامی و مسائل حکومت بازداشته است و اکنون اگر واقع‌بینانه به مطلب بنگریم می‌بینیم از راه آن پاسخ مناسبی به گونه موجه و مستدل در برابر آنها ارائه نشده است.

وظیفه کنونی مسئولان حوزه استنباطی

اکنون که اکثر موانع با استقرار نظام اسلامی برطرف شد و برای همه ابعاد آن زمینه اجرایی و عملی پیدا است، باید محققان:

اولاً کار تحقیقی خود را با تلاش فراوان براساس منابع معتبر شرعی در همه ابعاد به خصوص در منابع حکومتی شروع کنند.

ثانیاً اجتهاد را با شیوه نوین در منابع اجتهاد اصیل به دور از منابع ذهنی و عرفی به کار گیرند تا بتوانند فقه اجتهادی را در مقابل رویدادهای نوین همگام نمایند. بی تردید نیازها و ضرورت‌های اجتماعی و حکومتی عامل رشد استعداد و کوشش انسان در ابعاد مختلف زندگی مادی و معنوی بوده است. امید می‌رود که اکنون با این نیازهای متزاید در ابعاد اجتماعی و حکومت و کلیت کاربردی اجتهاد به شیوه نوین اجتهادی امام راحل سبب گردد که عصری بس شکوفا و

بارور را در پیش رو از نظر پاسخهای مناسب برای همه رویدادهای منظور زندگی داشته باشیم، زیرا ما از جهت منابع معتبر و مایه‌های استنباطی مورد پذیرش، کم و کاستی نداریم، البته به شرط آنکه دارندگان دید محدود و اندیشه‌های سطحی‌نگر و جمودگرا و افراد قشری ناآگاه این جریان را به انحراف نکشانند و یا بر سر راه آن مانع تراشی ننمایند ولی متأسفانه باید اذعان و اعتراف داشته باشیم که در عصر حاضر با از میان رفتن بیشتر موانع کاربردی فقه اجتهادی و با فراهم بودن همه امکانات تکامل و گسترش آن از نظر مصادیق تا کنون کار بایسته‌ای صورت نگرفته است.

روش پسندیده در طرح مسائل فقهی

روش پسندیده در طرح مسائل فقهی - اجتهادی که دارای سبک و شیوه خاصی باشد، به شرح ذیل است:

۱. مطرح کردن مسائل فقهی با نظر اجتهادی همه مجتهدان دوره پیشین و حتی نظرات مجتهدان مذاهب دیگر و مورد بحث و تحقیق قرار دادن آنها.
 ۲. بررسی کردن نظرات عالمان دوره‌های پیش از خود تا هر مسئله‌ای را که مطرح می‌کند برای اثبات نظر خود به ادله اجتهادی در مواردی که وجود داشته باشد و در مواردی که فاقد آنها بود به ادله فقهی تمسک گردد. در این دوره کتابهای فقهی و اصولی ای دیده می‌شود که سرشار از نکته‌سنجیهای عمیق، دقیق، ظریف، متین و فراگیر است.
 ۳. مطرح شدن مسائل به‌طور مختصر ولی گویا، جالب و روان.
- با تأمل در کتابهای فقهی و اصولی می‌توان به شیوه بدیع و سبک جالب و نوین در تدوین و تألیف پی برد، زیرا آنها دارای مزایایی به شرح زیرند:
- الف - اشمال بر همه فروع مربوط به موضوع.
 - ب - ابداع و ابتکار در دسته‌بندی و ترتیب مباحث.
 - ج - دور بودن از ایجاز مخمل و اطناب ممل.
 - د - شیوه روان در نگارش.
 - ه - روش ویژه در تنظیم عناوین به این نحو که هر عنوانی به‌طور مستقل مطرح شود و از مطرح شدن برخی از عناوین در ضمن برخی دیگر پرهیز گردد.

نقطه اصلی بحث

اینک به نقطه اصلی بحث که تعیین شیوه اجتهادی ماست، می‌رسیم. شیوه اجتهادی اخیر که نوع هشتم از شیوه‌های هشت‌گانه اجتهادی است، آگاهان همانند مقدس اردبیلی، علامه، شهید و رهبر راحل بر این شیوه تأکید فراوان داشته‌اند و رهبر فقید بارها این گله را از حوزه‌های علمیه می‌کرد و متذکر می‌شد که امروز فقه با شیوه اجتهادی مصطلح رایج در حوزه‌های علمیه برای اداره جامعه و حکومت اسلامی کافی نیست، بلکه نیاز جامعه و مشکلات مسائل حکومتی ما را ملزم می‌نماید که با شیوه دیگری به فقه نگاه کنیم زیرا نمی‌توان در برابر پدیده‌ها مطابق شرایط زمان با آن شیوه گذشته پاسخگو شد.



بخش سوم

بررسی قانون تحول اجتهاد با تحول زمان و مکان

۱. زمان و مکان مانند کتاب و سنت از منابع اجتهاد نیستند

زمان و مکان مانند کتاب و سنت که از ادله و منابع و پایه‌های شناخت احکام شرعی‌اند نیستند، زیرا کتاب و سنت به‌طور مستقیم در ناحیه احکام شرعی در مقام اجتهاد نقش دارند اما زمان و مکان مستقیماً در مقام اجتهاد در ناحیه آنها نقشی ندارند بلکه در ناحیه تحول برخی از موضوعات و یا ویژگیهای درونی و بیرونی آنها و یا ملاکات احکام آنها نقش دارند به این معنی که از راه تحول زمان و مکان می‌توان ملاک حکم و ویژگیهای موضوع را از راه عقل مشخص کرد و حکم خاص را بر آن بار کرد زیرا همان‌گونه که ملاک حکم و یا ویژگیهای درونی و بیرونی موضوع آن در بستر زمان قابل تحول و تبدیل و تغییر است حکم آن نیز تحول و تغییر می‌پذیرد، زیرا حکم در همه احوال تابع موضوع است همان‌گونه که عرض تابع معروض و معلول تابع علت است و به مجرد تغییر موضوع و یا ملاک حکم نیز تغییر می‌کند، از این رو موضوعی می‌تواند در زمان خاصی دارای حکمی باشد ولی در زمان دیگر دارای حکمی برخلاف حکم اول شود، به دلیل تغییر ملاک و یا تغییر ویژگیهای آن، پس زمان و مکان بی‌واسطه در ناحیه ملاک و موضوع و مشخص کردن آنها نقش دارند نه در ناحیه احکام.

۲. زمان و مکان در منابع و مصادر اجتهادی نقشی ندارند

زمان و مکان در منابع و مصادر اجتهادی نقشی ندارند یعنی از راه آنها منابع و ادله در بستر زمان از حیث اعتبار و عدم اعتبار فرق نمی‌کند، مثل اینکه بگوییم اجماع یا شهرت بعد از پیدایش اجتهاد در زمانی معتبر نباشد و در زمان دیگر معتبر باشد یا استحسان و مصالح مرسله و قاعده استصلاح یا قیاس تشبیه تمثیل و یا... در زمانی معتبر نباشند و در زمان دیگر معتبر باشند یا مثلاً خبر ضعیف و اجماع اجتهادی یا منقول در زمانی معتبر نباشد ولی در زمان دیگر معتبر شود، بلکه نقش آنها در تحول موضوعات احکام یا ویژگیهای آنهاست که البته این تحول، تحول احکام را نیز براساس منابع به دنبال دارد.

۳. زمان و مکان در تغییر موازین و معیارهای اجتهاد نقشی ندارند

زمان و مکان در موازین و معیارهای اجتهاد و ابزار آن (که عبارت است از آشنایی کامل به اصول و قوانین کلی احکام و شناخت کامل فروع و اصول و مصادیق قوانین کلی و بررسی کامل ارتباط بین فروع و اصول و بین مصادیق و قوانین کلی و سپس ارجاع فروع تازه به اصول پایه و منطبق ساختن قوانین کلی بر مصادیق خارجی آنها) نقشی ندارند و در هر زمان مجتهد باید به آن موازین ملتزم شود و منحصرأً نقش زمان و مکان همان‌گونه که قبلاً اشاره شد در مشخص کردن موضوعات و ملاکات احکام است که با توجه به تغییر آنها احکام الهی نیز تغییر پیدا می‌کند.

۴. تفاوت اجتهاد امامیه با اهل سنت

اجتهاد در فقه امامیه وسیله‌ای است که در خدمت فقه برای استخراج احکام حوادث واقعه و رویدادهای نوین زندگی در بستر زمان از عناصر خاصه استنباط قرار داده شد تا فقه را در طول زمان همگام با رویدادهای متطور زندگی و نیازهای جامعه متحول نماید و بدون آن هیچ‌گاه فقه نمی‌تواند در برابر رویدادها پاسخگو باشد. پس اجتهاد از نظر امامیه هدف و اصل مستقلی در مقابل کتاب و سنت و اجماع و عقل نیست بلکه وسیله‌ای است که خداوند آن را مانند چشمه جوشان در دل فقه قرار داده است، ولی اجتهاد در فقه اهل سنت هدف و اصل مستقلی است که در کنار کتاب و سنت قرار دارد و در مواردی که نص خاص نباشد، براساس اجتهاد از راه رأی و تفکر برای پدیده‌ها احکام تشریح می‌شود.

۵. تفاوت بین نظر ما و نظر عالمان اهل سنت در مسئله تحول اجتهاد

تفاوت بین نظریه ما که برای زمان و مکان در اجتهاد نقش قائل است و بین نظریه محققان اهل سنت که برای آنها نقش قائلند عبارت است از:

۱. ما برای آنها در تحول و تغییر موضوعات احکام الهی و مقام تفریع و تطبیق بعد از مشخص شدن موضوع با ویژگیهای آن نقش قائلیم، ولی گروهی از محققان اهل سنت آنها را تحول احکام در مقام استنباط حکم شرعی دخالت می دهند.

۲. ما برای زمان و مکان براساس منابع شرعی نقش قائلیم اما اساس طرفداران قانون تحول اجتهاد رأی و تفکر شخصی است.

۳. مطابق این نظریه، حکم از راه نقش زمان و مکان برای موضوع جدید برخلاف نص نیست، بلکه براساس و چهارچوب نص است، منتها موضوع اول به نصی و موضوع جدید به نص دیگر، ولی حکم از راه قانون تحول اجتهاد براساس شرایط زمان که دیگران قائلند در برخی موارد برخلاف نص می شود.

۴. با این تحول اجتهادی که ما از راه نقش زمان و مکان قائلیم، نوع احکام برای موضوعات در این صورت به عنوان احکام اولی محسوب می شود نه به عنوان احکام ثانوی، زیرا احکام ثانوی در موردی است که یک موضوع دارای دو حکم به عنوان اولی و ثانوی باشد و اولی برای مختار و دومی برای مضطر. بنابر نظریه امام که زمان و مکان در تغییر موضوع و ویژگیهای آن و مشخص کردن آنها دخالت دارند، از این رو زمینه ای برای حکم ثانوی وجود ندارد، زیرا حکم دوم که از تحول اجتهاد پدید آمد با موضوع دیگری است و حکم اول که پیش از تحول اجتهاد وجود داشت با موضوع اول و هر دو حکم به عنوان حکم اولی برای موضوع خود محسوب می شود. بدین جهت این تغییر و تحول در حکم بر اثر تغییر و تحول موضوع آن با «حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرام محمد حرام الی یوم القیام» منافاتی ندارد، زیرا حکم جدید برای موضوع جدید است نه برای موضوع اول، پس در واقع موضوع مستقل و دو حکم در میان است نه یک موضوع و دو حکم. لذا با تحول، موضوع از تحت دلیل و حکم سابق بیرون می آید و در حیطه دلیل و حکم دیگری از احکام شریعت درمی آید پس این حکم شریعت نیست که به تحول زمان و شرایطشان تغییر می کند بلکه در حقیقت موضوع است که به تحول زمان و شرایط آن شکل می بازد و تغییر ماهیت می دهد و در نتیجه حکم آن نیز تغییر می کند. چه اینکه اگر پس از چندی دوباره موضوع از نظر قیود و شرایط به حالت اول برگردد، همان حکم قبلی بار دیگر بر آن جاری می شود، اما با تحولی که دیگران قائلند نوع احکام موضوعات به عنوان ثانوی محسوب می شوند.

۵. نتیجه این نظریه در قانون تحول، خاضع شدن رویدادهای زندگی در مقابل فقه اجتهادی است زیرا او قانون تحول اجتهاد را با تحول زمان پذیرفته است نه قانون تحول احکام را به تحول زمان و مکان و شرایط آن. و اما نتیجه نظریه طرفداران غیر او در قانون تحول، خاضع ساختن فقه اجتهادی در برابر رویدادهاست زیرا آنان قانون تحول احکام را به تحول زمان پذیرفته‌اند.

رهبر نواندیش حضرت آیه‌الله خامنه‌ای در این باره فرموده‌اند: این قانون تحول اجتهاد به تحول زمان و مکان (باب یفتح منه ألف باب) دری است که هزار در از آن گشوده می‌شود.

این گفتار در زمینه تحول اجتهاد بر مبالغه حمل نشود، زیرا واقعیت دارد. ایشان بر این اعتقاد است که با مطرح کردن مسائل فقهی بخصوص مسائل حکومتی آن با شیوه اجتهادی به گونه مسلم و قطعی فقه جامع و گسترده‌ای را از نظر فروع و مصادیق خواهیم یافت که در نتیجه آن پدیده‌ها از هر نوع که باشد بی‌پاسخ نخواهد بود.

بنده معتقدم اگر مسائل فقهی با شیوه اجتهادی مطرح شود، مسائل از گستردگی چشمگیری برخوردار خواهد شد، کتاب جواهر الکلام که در ۴۳ جلد تدوین شده به ۸۶ جلد و مبسوط سرخسی (فقیه حنفی) که ۱۶ جلد رحلی است به ۳۲ جلد تبدیل خواهد شد و در نتیجه با این فقه گسترده تمام مشکلات در همه رویدادهای زندگی حل، خلأها پر و نارساییها برطرف خواهد شد. واقعاً تشخیص ارزش و خدمت بی‌نظیر برخی از فقیهان نواندیش به فقه اجتهادی از راه شیوه نوین اجتهادی از حیطة تصور و پندار بیشتر عالمان و اندیشمندان خارج است. تنها عالمان آگاه و روشن ضمیر و دارندگان افکار باز بر اهمیت و ارزش آن قوف دارند. باید اذعان داشت، ارزش هر نظریه‌ای دایر مدار نتایج مفید و آثار سودمند وی است. هر چه فایده آن بیشتر باشد، ارزش آن بیشتر خواهد بود. این کار و شیوه اجتهادی نوین او بالاتر از آن است که ارزشی برای آن تعیین شود. زیرا آن نیروی محرکه‌ای بسیار قوی برای فقه در برابر رویدادها و پدیده‌ها در طول تاریخ است که می‌تواند در برابر آنها از هر نوع که باشند پاسخگو باشد. این شیوه اجتهادی برای مجتهد در مقام استنباط همانند آفتاب روشنگری است که پرتوهای روشنگرانه آن در همه زمینه‌های استنباطی محسوس است و مجتهد را در مقام استنباط احکام حوادث واقعه از ابهام و قصور حفظ و احکام را بر موضوعات واقعی مترتب می‌کند و حتی در این روزگاران که چهره پدیده‌ها در همه ابعاد تغییر و تطور پیدا کرده، می‌تواند تنها وسیله‌ای باشد که مشکلات را حل و خلأها را پر و نارساییها را برطرف نماید. واقعاً اگر شجاعت و تدین کامل و از خودگذشتگی برخی از فقیهان پیشین مانند محقق اردبیلی و علامه حلی که از شرایط زمان و مکان آگاهی داشته‌اند و نیز بعضی دیگر از فقیهان این زمان مانند امام خمینی نبود به این زودبها این شیوه اجتهادی و قانون

تحول اجتهادی با تحول زمان و شرایط آن تحقق نمی‌پذیرفت، و مهمترین کار نظریه‌پردازی آنان در بعد علمی و فقه اجتهادی نهاده‌یته کردن همین سبک و شیوه در فقه اجتهادی است که فقهای مذکور آن را ارائه داده‌اند و در بحثهای گذشته بیان شد.

تذکر یک نکته

احکام اسلامی از هر نوع که باشند احکام الهی‌اند که به واسطه جبرائیل امین بر پیامبر فرود آمد و بدون کم و کاست به مردم ابلاغ شد، از این رو مجتهد باید در مقام استنباط احکام شرعی از عناصر خاصه استنباط بسیار دقت کند. با این وصف ما از سویی بر این اعتقادیم که تحول زمان و مکان و احوال انسان عرف و عادت به خودی خود به وسیله اجتهاد در تحول احکام شریعت دارای نقش نیست و از سوی دیگر معتقدیم که شریعت براساس ملاکات برای موضوعات تشریح شده که تحول زمان و مکان بی‌تردید در تحول ویژگیهای درونی و بیرونی موضوعات احکام و ملاکات آنها در غیر مسائل عبادی نیز نقش دارد و با تحول آنها در بستر زمان براساس تحول اجتهاد احکام الهی آنها نیز تحول می‌پذیرد، زیرا این تحول سبب می‌شود که موضوع تحول یافته از نظر ویژگی از حیطه اصلی اصول شرعی خارج و در حیطه اصلی دیگر از اصول شرعی داخل شود و در نتیجه حکم دیگری براساس اصل دوم بر آن مترتب گردد. لذا بر مجتهد است که موضوعات و ویژگیهای آنها را مورد بررسی دقیق قرار دهد تا حکمی بر غیر موضوعش بار نشود.

این قانون تحول اجتهاد و استنباط با تحول زمان، مکان و احوال آدمیان براساس عناصر اصلی استنباط و ادله معتبر آن، مورد پذیرش بزرگان از فقهای مذاهب اسلامی است.

قانون تحول اجتهاد با تحول زمان

بجاست برای طرح موضوع بحث به بیان مسائل ذیل پردازیم:

۱. نظر مجتهدان مذاهب اسلامی درباره قانون تحول اجتهاد

۲. دو دیدگاه درباره نظریه تحول اجتهاد.

۱. نظر مجتهدان مذاهب اسلامی درباره قانون تحول اجتهاد

نظر مجتهدان امامیه

مجتهدان امامیه قانون تحول اجتهاد را با تحول زمان پذیرفته‌اند از آن جمله:

۱. علامه حلی (متوفی ۷۲۶) می‌فرماید: احکام در شرع اسلام منوط به مصالح است و مصالح به تغییر اوقات متغیر و به اختلاف مکلفان مختلف می‌شوند. با این حساب این امکان وجود دارد که حکم معینی برای قومی در زمان خاصی مصلحت باشد و به آن امر شود، ولی برای قومی در زمان دیگر مفسده باشد و مورد نهی قرار گیرد.^۱
۲. شهید اول (متوفی ۷۸۶) فرموده است: احکام به تغییر و تحول عاداتها جایز است که تغییر و تحول پیدا کند همانند نفوذ متحاوره (متداول) و اوزان متداول و هزینه زنها و اقارب چون آنها پیروی عادت زمانی را می‌کنند که در آن واقع شدند و نیز تقدیر عواری و عواید.^۲
۳. محقق اردبیلی (متوفی ۹۹۳) در این زمینه فرموده است: هیچ‌گاه ممکن نیست به گونه کلی نظریه‌ای در شریعت بیان شود، چون احکام به اعتبار ویژگیها و خصوصیات، احوال آدمیان، زمانها، مکانها و اشخاص مختلف می‌شوند و این امری واضح و روشن است و امتیاز خاص برای آن علما و فقهای است که بتوانند این اختلافات و تحولات را درک کنند و احکام را بر مصادیق و موضوعاتی که منظور شرع مقدس است منطبق نمایند.^۳
۴. شیخ محمدحسین کاشف الغطا می‌گوید: تغییر احکام به تغییر زمان قابل انکار نیست. بعد می‌فرماید: احکام الهی قابل تغییر نیست مگر به تغییر موضوعات یا از راه تغییر زمان یا مکان و یا اشخاص.^۴
۵. صاحب جواهر (متوفی ۱۲۶۶) در مسئله فروختن به پیمانانه چیزی را که به وزن به فروش می‌رسد چون آن متعارف بین مردم است آن را اعتبار کرده و فرموده است: اقوا اعتبار متعارف در بیع است و آن با اختلاف زمانها و مکانها مختلف می‌شود.^۵
۶. امام خمینی فرموده است: عنصر زمان و مکان دارای تأثیر در تحول اجتهاد است.^۶

نظر فقهای اهل سنت

مسئله تغییر و تحول اجتهاد و استنباط از عناصر استنباطی با تحول زمان، مکان، احوال و عاداتها بین اهل سنت نیز مطرح بوده است، از جمله:

۱. علامه حلی، کشف المراد، ص ۱۷۳.
۲. القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۱۵۲.
۳. محقق اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۳، ص ۴۳۶.
۴. نشریه آراء.
۵. نجفی، محمدحسن، جواهر، ج ۲۳، ص ۳۷۵.
۶. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۸.

۱. ابن‌قیم جوزی (متوفی ۷۵۱) در کتاب اعلام الموقعین فصل مستقلی با عنوان «تغییر الفتاوی و اختلافها بحسب تغییر الازمنه و الامکنه و الاحوال و النیات و العوائد» تغییر و اختلاف در فتاوا به موجب اختلاف زمانها و مکانها و احوال و نیتهای عادتها دارد.^۱
۲. ابواسحاق شاطبی (متوفی ۷۹۰) می‌گوید: شارع چون مصالح بندگان را در نظر دارد احکام عادی دایر مدار آنهاست، از این رو می‌بینی چیزی که در آن مصلحت نباشد منع شده و هرگاه در آن مصلحت باشد جایز شده است.^۲
۳. دکتر محمصانی در المجتهدون فی القضاء می‌نویسد: احکامی که براساس اجتهاد قرار دارد با تحول زمان و مکان و احوال متحول می‌شود.^۳
۴. محمدامین افندی (ابن‌عابدین) می‌گوید: بسیاری از احکام با اختلاف زمان مختلف می‌شود، به سبب تغییر عرف آن یا به دلیل حادث شدن ضرورتی و یا فساد اهل زمان، به گونه‌ای که اگر حکم اول باقی بماند باعث مشقت و ضرر به مردم می‌شود و با قواعد شریعت که مبتنی بر تخفیف و آسان‌گیری و دفع ضرر و فساد برای بقای جهان آنهاست منافات دارد.^۴
۵. احمد مصطفی زرقاء در این باره می‌نویسد: احکام شرعی با اختلاف زمان که باعث تبدل موضوعات شوند تبدل پیدا می‌کند.^۵
۶. دکتر وهبه زحیلی می‌گوید: احکام به سبب تغییر عرف یا مصالح مردم یا مراعات ضرورت یا فساد اخلاق و ضعف موانع دینی و یا برای تطور زمان تغییر پیدا می‌کند.^۶

۲. دو دیدگاه درباره نظریه تحول اجتهاد

هنگامی که نظریه تحول در برابر رویدادهای متحول زندگی بر اثر تحول زمان و شرایط آن در جوامع علمی مطرح شد، دو دیدگاه در برابر آن پدید آمد.

دیدگاه اول: عبارت است از خاضع ساختن هویت و حقیقت احکام شریعت در برابر تحول زمان و شرایط و مظاهر جدید آن، به اعتقاد اینکه احکام الهی مطابق با مقتضیات زمان و شرایط و اوضاع و احوال و عرف و عادت مردم تشریح شده است، و طبعاً با تحول آنها تحول

۱. اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۱۴.
 ۲. المجتهدون فی القضاء، ص ۲۹.
 ۳. المدخل الفقهی العام، ج ۲، ص ۹۲۴.
 ۴. الموافقات، ج ۴، ص ۱۴۰.
 ۵. ابن‌عابدین، رساله، ج ۲، ص ۱۲۳.
 ۶. اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۱۱۱۶.

می‌پذیرد.

این دید در میان برخی از صاحبان ادیان (به‌ویژه پیروان حضرت مسیح) به وجود آمد و از قرن نوزدهم میلادی که اشاعه یافت، طرفدارانی پیدا کرد:

آنان بر این باور شدند که زمان و شرایط آن جزء موضوع احکام شریعتند و با تحول آنها شریعت متحول می‌شود، و نیز احکام دینی دارای سهل‌گیری در همه ابعاد زندگی بشری بود و کاملاً انعطاف‌پذیر است و باید با تحول زمان و مظاهر جدید آن در همه ابعاد اجتماعی، هنری، فرهنگی و... احکام آنها نیز تحول و تغییر یابد و این در حالی است که شریعت باید میزان و معیاری برای رویدادها و پدیده‌های زمان قرار گیرد و آنها در برابر شریعت خاضع شوند. با این وصف، صاحبان این دید بر این باور شدند که باید سلیقه و روح حاکم بر زمان و مظاهر جدید آن حاکم قرار گیرد و احکام الهی در برابر آنها خاضع شوند. این کار در حقیقت، آراستن دین است با آنچه از دین نیست و به تعبیری دیگر، نوعی بزک کردن دین از راه‌های غیراصولی است.

در هر حال طرفداران این دیدگاه مفاهیم اصیل تمدن و دین و شریعت را کنار گذاشته، فرهنگ مبتذل و فساد انگیز را به گونه کامل و بدون قید و شرط پذیرفته‌اند و اموری که به یقین برخلاف موازین شریعت است مانند ربا، بی‌حجابی و اختلاط زنان و مردان را بدون رعایت موازین دینی توجیه می‌کردند و هنگامی که از طرف آگاهان به مبانی شریعت و اهداف آن مورد اعتراض قرار می‌گرفتند، می‌گفتند: می‌خواهید ما را به عقب برگردانید، در حالی که فرامین الهی با تطور زندگی و مظاهر جدید آن به گونه کامل سازگاری دارد. این دیدگاه بر پایه نظریه تحول شریعت با تحول زمان و شرایط و مظاهر جدید آن استوار است که دانشمندان و صاحب‌نظران مسیحیت به آن قائل هستند.

دیدگاه دوم: عبارت است از خاضع ساختن رویدادها و مظاهر جدید زندگی در بستر زمان در بعد اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، هنری و... در برابر احکام شریعت از راه اعمال اجتهاد در منابع و مبانی آن، البته با توجه به ویژگیهای موضوعات که احکام شریعت براساس ملاکات بر آنها تشریح شده‌اند زیرا با تحول آنها یا ویژگیهای درونی یا بیرونی‌شان احکام آنها متحول می‌شود. براساس این دیدگاه احکام شریعت با تحول زمان و مظاهر جدید آن در صورتی که موضوعات آنها متحول نشوند هیچ‌گاه تحول نمی‌یابد، زیرا زمان برای آنها ظرف به شمار می‌آید نه مظروف و نه جزء آن، این نظریه در چند قرن پیش در میان برخی از مجتهدان اسلام پدید آمد.

این نظریه بر پایه قانون تحول اجتهاد با تحول زمان، براساس مبانی شرعی معتبر استوار است و از دیدگاه فقه اجتهادی اسلامی درست است، زیرا تحول اجتهاد تطبیقی و تفریعی با تحول زمان و شرایط آن براساس مبانی شریعت و دلایل معتبر آن، تحول در شریعت نیست، زیرا در تحول آن تحول زمان تأثیری ندارد، بلکه تحول زمان و شرایط آن در تحول موضوعات احکام دارای نقشند و برای مجتهد پس از بررسی آنها، در هنگام استنباط، معلوم می‌شود که مظاهر جدید زندگی، تحولات علمی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و هنری در بستر زمان در تحول موضوعات یا ویژگیهای بیرونی یا درونی آنها تأثیر داشته‌اند یا خیر. در مواردی که در تحول آنها تأثیر داشته‌اند احکام آنها نیز براساس ادله به وسیله اجتهاد تطبیقی و تفریعی تغییر می‌کند و در مواردی که تأثیر نداشته‌اند تغییر نمی‌کند، زیرا در مبانی فقه اجتهادی اسلامی (یعنی قرآن و سنت پیامبر) احکام شرعی بر موضوعات با قیود و شرایطی براساس ملاکات قرار دارند و مادامی که در آنها تحول پدید نیاید در احکام آنها نیز تحولی پدید نمی‌آید، زیرا موضوع به منزله علت برای حکم است، پس همان‌گونه که انفکاک معلول از علت امکان ندارد، همین طور انفکاک حکم از موضوعش امکان ندارد، اگرچه در مظاهر زندگی تحولی پدید آید.

با روش اصولی معتدل اجتهادی علاوه بر اینکه می‌توان فقه را با رویدادهای مختلف همگام کرد، از راه نظریه تحول اجتهاد می‌توان مشکل تطبیق شریعت ثابت را با متغیر زمان و شرایط آن حل کرد، زیرا زمان و شرایط و رویدادهای جدید آن، در تحول شریعت از موضوع اصلی خود دخالتی ندارد، بلکه در تحول موضوعات و ملاکات احکام تأثیر دارند که پیامد آن تحول احکام آنهاست.



بخش چهارم

فرق نظریه تحول اجتهاد با نظریه تحول شریعت

در این بخش مطالب ذیل مورد بحث قرار می‌گیرند:

۱. تفاوت تحول اجتهاد با تحول شریعت
۲. پذیرش تحول اجتهاد و نه تحول شریعت با تحول زمان
۳. راه هماهنگ شدن شریعت ثابت با رویدادهای متحول زمان
۴. طرح نظریه تحول اجتهاد در بیرمنگام انگلیس

۱. تفاوت تحول اجتهاد با تحول شریعت

تحول اجتهاد با تحول زمان و شرایط آن براساس مبانی با تحول شریعت که پروتستان‌های مسیحی به آن معتقدند، تفاوت آشکاری دارد.

عالمان مسیحی زمان و شرایط آن را جزء موضوعات احکام شریعت می‌دانند لذا با تحول آنها شریعت را متحول می‌بینند این تحول شریعت براساس مبنایی که دارند یک امر طبیعی است زیرا حکم تابع موضوع است و امکان ندارد با رفتن آن حکمش باقی باشد همان‌گونه که امکان ندارد با رفتن علت معلول باقی بماند یا با رفتن معروض عرض باقی باشد.

ولی فقیهان جامعه اسلامی از سویی زمان و شرایط آن را جزء موضوعات احکام شریعت نمی‌دانند بلکه ظرف برای آنها می‌دانند و بر این باورند که احکام شریعت براساس ملاکاتی که دارند، ماهیاتی هستند که هر یک بر موضوع خاص خود همواره ثابتند اگرچه زمان و شرایط آن تحول یابند زیرا زمان جزء و یا قیدی برای آنها نیستند. و از سوی دیگر بر این اعتقادند که تحول زمان و شرایط آن اگرچه در تحول احکام شریعت بی‌تأثیرند ولی در تحول موضوعات یا ویژگیهای درونی یا بیرونی آنها و نیز ملاکات احکام در غیر مسائل عبادی مؤثرند.

در موردی که موضوع یا ویژگیهای آن با تحول زمان تحول یابد اصل حکم آن متحول نشده و رنگ نباخته است بلکه موضوع و یا ویژگیهای آن در بستر زمان بر اثر پیشرفت صنعت و تکنیک و ابزار نوین و مظاهر جدید زندگی تحول یافته و رنگ باخته و موضوع جدیدی پدید آمده است و طبعاً حکم آن نیز به وسیله اجتهاد براساس منابع معتبر شرعی تغییر می‌پذیرد و حکم جدیدی مطابق اصل دیگری که در کتاب و سنت وارد است بر آن بار می‌شود زیرا تحول اگرچه موضوع را از حیطة اصلی خارج کرد ولی آن را در حیطة اصلی دیگر قرار داد و مشمول حکم آن از راه اجتهاد نوین قرار می‌گیرد از این روی اگر موضوع به شرایط اول از نظر ویژگیها برگشت همان حکم اول به آن باز می‌گردد و این همان معنای جاودانگی حلال و حرام خدا تا روز قیامت است

بر این اساس اشکال بعضی از ناآگاهان که می‌گویند چرا چیزهایی را که در زمان گذشته حرام بوده در این زمان حلال می‌کنند و این با حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرام محمد حرام الی یوم القیامة منافات دارد، پیش نمی‌آید زیرا حکم حلال و حرام روی موضوع تحول نایافته خودش ابدی است نه بر موضوع تحول یافته آن و در صورت تحول آن باید حکم دیگری را براساس اصل دیگر شرعی بر آن مترتب نمود پس اشکال بعضی بر فرض مسئله ناتمام است.^۱

۲. پذیرش تحول اجتهاد و نه تحول شریعت با تحول زمان

نگارنده نظریه تحول اجتهاد را براساس ادله شرعی پذیرفته و بر این اعتقاد است که بدون پذیرش این نظریه، در زمینه به‌کارگیری اجتهاد در مبانی، هیچ‌گاه فقه با رویدادها همگام نخواهد شد. در بررسیهایی که سالها در ادوار هشت‌گانه اجتهاد شیوه‌های شش‌گانه کیفیت بیان فقه

۱. برای آگاهی بیشتر رک. بخش پنجم.

داشته‌ایم، دیده‌ایم که صدها مسئله در کوران قانون تحول اجتهاد قرار گرفته‌اند. برخی از آنها بدون درگیری و برخی دیگر با کمی مقاومت در برابر آن، سرانجام تسلیم شده‌اند، ولی درگیری بعضی از آنها با نظریه تحول هنوز ادامه دارد.

تذکر یک نکته

بعضی بر این اعتقادند نوع مسائلی را که تا به حال ما مطرح کرده‌ایم، از قبیل نظریه طهارت ذاتی مطلق انسانها و جواز ازدواج دایم با زنان اهل کتاب و جواز تصدی مرجعیت تقلیدی، منصب قضاوت و مناصب دیگر برای زنان مسلمان (در صورت دارا بودن شرایط) و انکار سن خاصی برای بلوغ دختران و عدم اعتبار اذن پدر در ازدواج دختر (در صورتی که بتواند به‌طور کامل مصالح و مفاسد خویش را درک کند و تحت تأثیر احساسات قرار نگیرد) و صحت خرید و فروش غیربالغ در صورتی که دارای رشد کافی باشد و مسئله موسیقی غنایی و تلقیح مصنوعی موردی را که بعضی اشکال کرده‌اند و... براساس نظریه قانون تحول اجتهاد بوده است، یا اینکه این‌گونه نیست، بلکه ما آنها را براساس ادله و مبانی شرعی بدون نیاز به نظریه تحول قائل شدیم. البته، تنها مسائل دیگر حکم اجتهاد از دیدگاه امام است که ما آنها را براساس نظریه یادشده پذیرفته‌ایم مانند تحدید در بهره‌بری از انفال و معادن و اراضی موات و مشروعیت تحدید نسل و جواز تشریح و خرید و فروش اعضای انسان و بازی با شطرنج و مانند آن با وجود شرایط و بعضی مسائل دیگر در ابعاد گوناگون فردی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی، کیفری و روابط بین‌المللی با توجه به نظریه تحول اجتهاد براساس تحول زمان شناسایی کرده‌ایم، امیدواریم با زمینه‌ای که برای بیان آنها پدید آمده است توفیق بیان آنها را پیدا کنیم. می‌توان گفت با بیان آنها در کل فقه، از باب طهارت تا دیات تحولی آشکار پدید می‌آید و مسائل فقه چند برابر می‌گردد.

۳. راه هماهنگ شدن شریعت ثابت با رویدادهای متحول زمان

عالمان و دانشوران شیعه بر این اعتقادند که اصل شریعت در طول تاریخ ثابت است و با تحول زمان و شرایط و رویدادها متحول نمی‌شود. از این رو همواره به‌خصوص بعد از شکل‌گیری حکومت اسلامی در این اندیشه بوده‌اند که شریعت ثابت را با متغیر و متحول زمان و شرایط آن منطبق سازند و بدین جهت است که از طرف اهل فضل و دانش در مجامع علمی و فرهنگی این سؤال مطرح شده و می‌شود که در نتیجه پدید آمدن حکومت اسلامی همه شرایط زندگی و

جامعه تحول یافته و چهره‌ها عوض شده است، با این حساب چگونه می‌شود جامعه متغیر و در مسیر تحول را با امری ثابت که شریعت است اداره کرد؟ و چگونه می‌توان بین آن و بین رویدادها و شرایط جدید ارتباط و هماهنگی پدید آورد؟ ما بارها در مقام پاسخ، اجتهاد را (که در دل شریعت قرار دارد) در محافل علمی مطرح کرده و گفته‌ایم با به‌کارگیری اجتهاد در مبانی شرعی می‌توان بین شرایط متغیر زمان و رویدادهای آن از هر نوع که باشد و شریعت هماهنگی به وجود آورد، لذا همان‌گونه که رویدادها در بستر زمان استمرار دارند، اجتهاد نیز باید براساس مبانی معتبر شرعی استمرار یابد تا پاسخگویی رویدادها باشد.

ما معتقدیم که هیچ‌گاه گسترش زندگی و رویدادهای نوین و مسائل جدید و فروع تازه از نگاه فقه اجتهادی دور نیست، لذا برای پاسخگو شدن در برابر آنها اصول احکام و قوانین کلی ثابتی را معین کرده و وسیله اجتهاد را در خدمت آنها قرار داده است که با به‌کارگیری اجتهاد در آنها با شیوه نوین، با ارجاع فروع تازه به اصول پایه، قوانین کلی بر مصادیق خارجی منطبق می‌گردد، و هیچ رویدادی بی‌پاسخ نخواهد ماند. این همان رمز همگام بودن شریعت با رویدادها و رمز بقای آن تا روز قیامت است. اجتهاد در زمان پایان نصوص دارای نقش بسزا و اهمیت بسیار حساسی است، زیرا تنها با آن می‌توان شریعت را با رویدادهای زمان همگام کرد. البته به دست آوردن این مقصود منوط است به وجود مجتهدی آگاه و دارای نیروی قوی درک موضوعات و رویدادها و ویژگیهای آنها که در بستر زمان متحول می‌شوند تا بتواند ارتباط بین رویدادها و اصول شریعت و بین مصادیق و قوانین کلی موجود در شریعت را کشف کند و سپس احکام آنها را (پس از ارجاع فروع تازه به اصول پایه و منطبق ساختن قوانین کلی بر مصادیق خارجی) بیان کند.

کلام ابن‌سینا درباره اجتهاد

ابن‌سینا در الهیات (ص ۵۶۶) می‌گوید: «کلیات اسلامی ثابت و لایتغیر و محدود است و اما حوادث و مسائل، نامحدود و متغیر است و هر زمانی مقتضیات و مسائل مخصوص به خود را دارد و به همین جهت، ضرورت دارد که در هر عصر و زمانی، گروهی متخصص و عالم به کلیات اسلامی و عارف به مسائل و پیشامدهای زمان، عهده‌دار اجتهاد و استنباط احکام مسائل جدید، از کلیات اسلامی باشند.»

پس اجتهاد وسیله مشروع و مناسبی است که می‌شود براساس آن بین رویدادهای تازه و شریعت همگامی ایجاد کرد.

بنابراین اینکه برخی از صاحب نظران فکر می کنند شریعت و قوانین آن مانند سایر پدیده های اجتماعی، سیاسی و غیره باید با تغییر زمان تغییر یابد و با تحولات و اکتشافات نوین علمی همگام شود نادرست است، زیرا تغییر شریعت با تحول زمان و رویدادهای آن وجود ندارد، بلکه تغییر و تحول در اجتهاد با تحول و رویدادهای زمان براساس مبانی و ادله شرعی است.

۴. طرح نظریه تحول اجتهاد در بیرمنگام انگلیس

نظریه تحول اجتهاد بنا به درخواست برخی از پژوهشگران مسیحی پیرو مذهب پروتستان (که قائل به تحول شریعت با تحول زمان و شرایط آن هستند) در جلساتی در بیرمنگام انگلستان (همایش بحثهای اعتقادی با شرکت برخی از محققان ایرانی و غیر ایرانی) براساس مبانی و منابع مسیحیت مطرح شد که بسیار مورد پسند آنها واقع گردید.^۱ زیرا فهمیدند بدون پذیرش نظریه تحول شریعت با تحول زمان، می توانند خواسته شان را در برخی مسائل از راه نظریه تحول اجتهاد با تحول زمان عملی کنند.

در آیین مسیحیت زنان حق ندارند در کارهای کلیسا اعم از اداری و معنوی (مانند وعظ و ارشاد) به طور رسمی و به عنوان کشیش، اسقف و مانند آن شرکت کنند و متصدی این امور شوند. کاتولیک های مسیحی که مرجع احکام را پاپ و ارتدوکس ها که مرجع احکام را سنت می دانند، به این نظریه معتقدند و برای اثبات آن به وجوهی تمسک جستند که به شرح زیر بیان می شوند:

دلایل کاتولیک های مسیحی بر عدم جواز تصدی زنان در کارهای کلیسا و نقد آنها

۱. خبری که جان (یکی از حواریون) از حضرت مسیح نقل کرد که آن دلالت بر عدم جواز دارد.
۲. جواز تصدی کار در کلیسا نیاز به نصب دارد و هیچ زنی در طول تاریخ به این منصب

۱. نظریه تحول اجتهاد مورد پسند همه شرکت کنندگان در آن همایش قرار گرفت و آن را با عبارات گوناگون مورد تحسین قرار دادند که نیازی به بیان آنها نیست و تنها به سخنان کوتاه پرفسور فرانسیسیان یانگ در این باره بسنده می شود که گفت: اعتقاد من بر این بود که عالمان مسلمان متحجر و سطحی نگرند و بدترین آنها عالمان شیعه اند، ولی امروز با بیانات آقای جناتی برایم معلوم شد این گونه نیست، بلکه برعکس کاملاً مترقی و ژرف اندیشند. وی افزود: این سخنرانی باعث یک خاطره تاریخی و فراموش نشدنی برایم شد که یک عالم شیعی مذهب از قم به بیرمنگام انگلیس بیاید و در بحثهای علمی بین پیروان ادیان شرکت کند و براساس مبانی و ادله مسیحیت، قاطعانه رأی و نظرش را ابراز نماید.

منصوب نشده است.

۳. عدم پذیرش آنان در کلیسا براساس عرف بوده ولی پروتستان‌های مسیحی که مرجع احکام را اجتهاد براساس کتاب مقدس می‌دانند، عدم جواز تصدی زنان را در کلیسا قبول ندارند، زیرا آنان بر این اعتقادند که زمان و شرایط و رویدادهای آن متحول شده و لذا باید این حکم نیز مطابق شرایط زمان به دلیل نظریه تحول شریعت با تحول زمان متحول شود. من در آن جلسه گفتیم: این نظریه را به دلیل نظریه تحول اجتهاد براساس مصادر و مبانی شریعت مسیح می‌پذیرم، بدون اینکه با تحول زمان شریعت را متحول بدانم. زیرا اصل شریعت ثابت و با تحول زمان و رخدادهای آن متحول نمی‌شود. چون تحول زمان و رخدادهای نوین آن در تحول شریعت نقش ندارند و بی‌تأثیرند، مگر دلیلی بر نسخ آن پدید آید، زیرا زمان ظرف برای حکم است نه موضوع. البته تحول زمان، در تحول برخی از موضوعات و ملاکات احکام دارای تأثیرند که در نتیجه تحول آنها، احکام آنها نیز براساس اجتهاد در مبانی شریعت متحول می‌شوند و این تحول غیر از تحول در شریعت است.

طبق نظر ما نیز براساس نظریه تحول اجتهاد، زنان مسیحی می‌توانند در کارهای اداری و معنوی کلیسا شرکت کنند و این هیچ‌گاه با ادله یادشده منافات ندارد، توضیح این مدعی بدین شرح بیان می‌شود:

بیان عدم منافات ادله با نظریه تحول اجتهاد

اما منافات نداشتن آن با خبری که از حضرت عیسی نقل شد به دلیل تغییر خصوصیات و شرایطی است که زنان مسیحی در زمان حضرت عیسی دارا بوده‌اند و براساس آنها از تصدی در کارهای کلیسا منع می‌شدند. با تحول زمان، زنان از نظر ویژگیها متحول شده‌اند، زیرا تاریخ نمایانگر این است که آنان در آن زمان دارای آگاهی و علم و دانش و کمال نبوده‌اند تا بتوانند راهنمایی و ارشاد مردم را در کلیسا بر عهده گیرند، لذا از آن منع شده‌اند، ولی امروز دارای همه آن ویژگیهای لازم هستند. بر این اساس مانعی نیست که قائل به جواز تصدی آنها در کارهای کلیسا شویم، زیرا این حکم جدیدی برای موضوع جدید است، نه برای موضوع سابق. اگرچه در ظاهر، موضوع حکم امروز، همان موضوع حکم در زمانهای گذشته است، ولی در واقع بر اثر تحولی که در آن از نظر ویژگیهای داخل و خارجی پدید آمده غیر از آن موضوع سابق به شمار می‌رود. چون

ویژگیهایی را که امروز زن داراست غیر از ویژگیهایی است که زن در زمانهای گذشته دارا بود. پس حکم اولی که بر زنان آن زمان مترتب بود از موضوع خودش که زن فاقد کمال و آگاهی بود متحول نشده و برای همیشه درباره او ثابت است و این حکم دومی برای موضوع دوم (زن واجد کمال و آگاهی است) است که بر اثر تحول زمان و شرایط آن پدید آمد. پس زمانی حکم دوم، برای موضوع، با حکم اول منافات دارد که موضوع با همه خصوصیاتش باقی باشد، اما اگر چنین نباشد منافاتی با آن ندارد. در اینجا موضوع از نظر ویژگیها رنگ باخته، لذا حکم دیگری برایش پدید آمده و اگر از نظر ویژگیها به حال اول برگردد، همان حکم اولی را دارا می شود. این بیان عدم منافات را کلامی که از حضرت مسیح نقل شد تأیید می کند که فرمود: «در این زمان نمی توان قائل به تساوی زنان و مردان در بهره‌بری از مزایای حقوقی و اجتماعی و دینی شد، ولی زمانی می آید که باید از همه مزایا به گونه متساوی برخوردار شوند.»

بعضی از آنان بر این اعتقادند که حضرت مسیح دارای دو خطاب بود: خطابی به حاضران و خطاب دیگری برای آیندگان. فرموده اول وی در خطاب اول و فرموده دوم وی در خطاب دوم بوده است.

اما درباره منافات نداشتن به نصب، باید گفت تصدی کار در کلیسا نیاز به نصب ندارد تا اینکه گفته شود تصدی کار در آن نیاز به نصب دارد و زن برای کار در کلیسا منصوب نشده است. زیرا عنوان کار اداری و معنوی در کلیسا از قبیل منصب نیست، بلکه از باب خُبروئیت و آگاهی بوده است. از این روی زن مادامی که از این ویژگی برخوردار نباشد نمی تواند آن را تصدی کند و اما اگر از آن برخوردار گردد می تواند آن را عهده‌دار شود. دیدگاه بعضی از محققان مسیحیت این را تأیید می کند، زیرا بین آنان معروف است که بعد از مسیح تا حدود صد سال کسی برای کارهای کلیسا منصوب نشده بود.

منافات نداشتن نظریه جواز تصدی زنان در کارهای کلیسا با عرف، بدین دلیل است: عرف که در زمانهای گذشته سبب منع از تصدی آنها در کارهای کلیسا بود، تحول یافت و طبعاً حکمی را که هم براساس آن دارا بود، باید با تحول موضوعش متحول شود، زیرا هرگاه حکمی بر عرف مبتنی باشد، در صورتی که آن متحول شود حکم آن عرف نیز باید متحول گردد. چون حکم تابع موضوع است همان‌گونه که عَرَض تابع معروض و معلول تابع علت است و هنگامی که عرف موضوع حکم باشد، بقای حکم به بقای آن بستگی دارد و هرگاه تحول یابد، باید حکم آن نیز

متحول شود و این تحول حکم را تحول در شریعت نمی‌گویند، بلکه این تحول حکم را به تحول موضوعش می‌گویند که باید این‌گونه تحول باشد.

سخن کوتاه، احکام شریعت در ماهیت خود ثابت است و با تغییر رویدادها در طول زمان تغییر نمی‌یابد. ولی باید دانست که آنها دارای موضوعاتی هستند که فقط به ملاحظه آنها احکام تشریح شده است. مادامی که در آنها تحول پدیدار نشود، تحولی در احکام آنها نیز پدید نمی‌آید و نیز احکام شریعت براساس ملاکاتی است که به آنها مقیدند. تا مادامی که آنها متحول نشوند، احکام آنها نیز متحول نمی‌شود.

البته، اگر تحول در موضوعات و با ملاکات آنها پدید آید، احکام آنها نیز متحول می‌شوند، ولی این تحول را تحول در شریعت نمی‌گویند، بلکه تحول در موضوع حکم و یا ملاک آن می‌گویند که طبعاً این تحول، تحول حکم جدیدی را نیز برای آنها براساس اجتهاد به دنبال دارد. چون تحول، آن را از حیطة اصلی خارج می‌کند و در حیطة اصل دیگری داخل می‌نماید و این به وسیله اجتهاد در منابع انجام می‌پذیرد.

در هر حال براساس این نظریه گفته‌ام زن مسیحی نه تنها می‌تواند کارهای اداری کلیسا و کارهای معنوی آن را (وعظ و ارشاد) تصدی نماید بلکه می‌تواند مقام پاپ را اگر واجد شرایط باشد احراز کند، همان‌گونه که زن مسلمان از نگاه ما می‌تواند به مقام مرجعیت تقلید نایل شود.

بیان تفاوت دو حکم درباره زنان مسلمان و زنان مسیحی از نظر مدرک

در همایش عنوان شد: به نظر ما از نظر دلیل و مدرک بین حکم به جواز تصدی زنان مسلمان در کارهای اداری و معنوی مساجد و مراکز عبادتی، و تصدی مرجع تقلید که در صورتی که دارای شرایط آن باشند قائلیم، و بین جواز تصدی زنان مسیحی در کارهای اداری و معنوی کلیسا و تصدی مقام پاپی که برای آنها قائلیم تفاوت هست، زیرا دلیل ما بر جواز تصدی درباره زنان مسلمان در مساجد و مقام مرجعیت دلایلی روشن است.^۱ و نیاز به کارگیری قانون تحول اجتهاد با تحول زمان نیست ولی دلیل بر جواز تصدی زنان مسیحی در کلیساها براساس قانون تحول اجتهاد با تحول زمان است.

۱. برای آگاهی از این دلایل به متن سخنرانی اینجانب در بزرگداشت مرحومه بانو امین اصفهانی در کیهان فرهنگی رجوع شود.

علل هماهنگ نبودن فقه اجتهادی با رویدادهای زمان

پیش از بیان علل باید اذعان داشت، آن اجتهادی می‌تواند در تمام زمینه‌ها کارایی داشته باشد و فقه اجتهادی را هماهنگ با رویدادهای نوین زندگی کند که دارای دو شرط باشد: یکی کلیت دادن به آن از راه به‌کارگیری در همه مبانی، چه مبانی‌ای که مربوط به فرد است و چه مبانی‌ای که مربوط به جامعه و حکومت است، و دیگر مقرون بودن آن با شیوه هشتم از شیوه‌هایی که فقه در بستر زمان به خود دیده است و آن عبارت است از به‌کارگیری آن در مبانی پس از توجه به ویژگیهای داخلی و خارجی موضوعات، و نیز بعد از بررسی ملاکات احکام که با تحول زمان در غیر مسائل عبادی متحول می‌شوند. در صورتی که این‌گونه اجتهاد در صحنه‌های استنباطی وجود داشته باشد، هیچ‌گاه شریعت و فقه اسلامی از رویدادها عقب نخواهد ماند و کمال هماهنگی بین آنها پدیدار خواهد شد.

مجتهدان آگاه و اصیل معتقدند که دلیل این عقب‌ماندگی فقه از رویدادهای جامعه و مسائل حکومتی این است که اجتهاد با ویژگیهای یادشده در طول تاریخ در مبانی شرعی به کار گرفته نشده، بلکه با شیوه‌های پیشین که توجه به عرصه‌های فردی دارد نه عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، روابط بین‌المللی و حکومتی در مبانی به کار گرفته شده است.

بیان چند مطلب

بجاست مطالبی را که با موضوع بحث مرتبط است، بیان کنیم.

مطلب اول: محدودیت به‌کارگیری اجتهاد بر اثر اقتضای شرایط زمان

باید این را پذیرفت که این محدودیت بر اثر اقتضای شرایط زمانهای گذشته بود، زیرا در آن زمانها بر اثر حکومت‌های غیراسلامی و در حاشیه قرار داشتن اسلام، فقه اسلامی و اجتهاد از عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، روابط بین‌المللی و مسائل حکومتی برکنار بود و این گوشه‌گیری و مطرح نبودن اجتهاد در زمینه‌های مختلف زندگی، بر اثر محدودیت زمینه اجرایی و عملی برای آن، به تنگنایی میدان کارایی آن منجر شد و به مسائل فردی بسنده گردید.

استمرار این وضع، برخی از مجتهدان را در بستر زمان معتقد کرد که تنها جایگاه اجتهاد همان عرصه فردی است، نه عرصه‌های غیر آن. از این روی اجتهاد تنها در ذهن فقیه برای پاسخگویی به پرسشهای یک فرد مسلمان نه جامعه جایگزین شد و این ذهنیت باعث محدود شدن اجتهاد

در مسائل فردی گردید و در غیر آنها مورد استفاده قرار نگرفت. باید اذعان کرد مادامی که اجتهاد گسترش نیابد و مقرون به شیوه نوین نگردد، به انقراض و عدم کارایی آن در برابر رویدادهای گوناگون زندگی منتهی خواهد شد و اینجانب بارها در اظهارات خود بدین امر اشاره نموده‌ام. در طول تاریخ، فقه اجتهادی با موانع گوناگون درگیر بود که مانع می‌شد همگامی آن با رویدادها حفظ شود و نیز ارزشها و صلاحیتهایش را در عرصه حیات زندگی مادی و معنوی به ظهور برساند، به همین دلیل از مسیر تحولات روزگار و شرایط زمان و رویدادهای آن به مقدار زیادی عقب افتاد. آن موانع عبارتند از:

مطلب دوم: بیان علل و عوامل عقب افتادن فقه از رویدادها

علل و عوامل عقب افتادن فقه از رویدادها عبارتند از:

۱. فشارهای سیاسی حکومت‌های پیشین بر مراکز علمی و مسئولان آنها.
۲. نبودن زمینه اجرایی و عملی برای احکام شرعی در ارتباط با مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حکومتی. از این روی کار اجتهادی همه‌جانبه و در همه مسائل زندگی از طرف مسئولان انجام نشد و تنها بر مسائل فردی و عبادی محدود گردید، لذا مشکلات و خلأها و نارساییها در ابعاد یادشده مشهود است. اکنون با پدیداری نظام اسلامی و پیدایش زمینه اجرایی و عملی برای آنها، این سؤال مطرح می‌شود که: آیا کار اجتهادی در مبانی و منابع عناوین یادشده به عمل آمده است یا خیر؟ اگر به عمل نیامد چرا؟ و اگر به عمل آمد چه طرحی از طرف مسئولان این امر برای حل مشکلات و پر کردن خلأها و برطرف کردن نارساییها داده شده است؟ واقعاً اگر امروز فقیهی در اجتهاد خود تنها بر مسائل فردی بسنده کند و فقط آن را در مبانی فردی و عبادی به کار گیرد آیا می‌توان گفت که او دارای درک و احساس مسئولیت است؟ آیا می‌تواند نیاز جامعه و حکومت را در ابعاد گوناگون بفهمد و آنها را برطرف کند؟
۳. ناهماهنگی متون درسی حوزه‌های فقه اجتهادی با شرایط زمان و بی تناسب بودن بسیاری از آنها با نیازمندیها و استعدادها و فرصتهای موجود و پیراسته نبودن آنها از مواد زاید و بی فایده. بحثهای اصولی، مسائل فرضی و غیر واقعی مانند موضوع علم اصول، جامع صحیح و اعم، شرط متأخر، اجزای داخلی مأمور به و امثال اینها هیچ‌گونه نقشی در مقام استنباط ندارند و سبب پیدایش این مباحث در اصول می‌شوند و خلط بین امور اعتباری و حقیقی است که از فلسفه وارد آن شد.

برخی دیگر از آنها، اگرچه مسائل فرضی نیستند ولی ثمری هم ندارند. مانند وضع الفاظ، اقسام وضع، واضع الفاظ کیست، فرق بین ماهیت مهمله ولا بشرط مقسمی، حقیقت شرعی، فرق بین طلب و اراده، تعیین مفهوم عام و مفهوم مطلق و امثال اینها، و بعضی از مباحث هم از جهتی مفیدند ولی نه به آن اندازه که صلاحیت صرف وقت بسیاری را برای به دست آوردن داشته باشد. مانند بحث مشتق و امثال آن، و نیز در علم فقه بسیاری از مسائل است که امروز موضوع ندارند که بیان آنها از حوصله این نوشتار خارج است. این ناهماهنگی و بحثهای بی فایده، سبب یأس و ناامیدی و سردرگمی و سرخوردگی دانشجویان و طلاب عزیز شده و می شود.

۴. حوزه‌ها فاقد بحثهایی هستند که در مقام استنباط برای فقیه مفید است، مانند جامع شناسی، هیئت، هندسه، اقتصاد، مسائل سیاسی روابط بین‌المللی و...

۵. نبودن مرکزی برای پژوهشهای علمی در حوزه فقه اجتهادی، و عدم جهت‌دهی لازم توسط افراد آگاه و متخصص. لذا دیده می شود کارهای تحقیقاتی در حوزه، نتیجه مطلوب به دنبال ندارد و با آنها هیچ مشکلی از مشکلات در ابعاد جامعه حل نشده و حل نخواهد شد.

۶. شکل‌گیری مسائل شرعی در چهاردیواری منازل و مدارس بدون توجه به شرایط جامعه حکومت اسلامی و نیاز آنها که این مشکل هنوز هم ادامه دارد.

امام راحل بارها فرمودند: مسائلی را که در اتاقهای مدرسه ارزیابی می شود فرضیات خودتان است حال آنکه فقه یک علم عملی است و به واقعیات جامعه مربوط است.

۷. مطرح نشدن مسائل به گونه نظام‌واری و سیستماتیک که این از نگاه من بزرگترین مانع در همگام نشدن فقه اجتهادی با رویدادهای زمان است.

۸. عدم ارتباط خیلی از مسائل فقه اجتهادی با عینیهای خارج و واقعیتهای زمان و عدم تحقیق کارشناسانه بسیاری از موضوعات، اگرچه برخی از آنها مورد کارشناسی قرار گرفته ولی به ویژگیهای داخلی و خارجی موضوعات و نیز به شرایط مکانی و عرفی و احوالی اشخاص که تحول آنها در بستر زمان در تحول احکام نقش دارند توجه نشده است. این عدم کارشناسی موضوعات بدین جهت بود که فقیه در طول زمان به علومی که در کیفیت شناسایی او نسبت به موضوعات دخالت دارند مجهز نبوده است. به عنوان نمونه اگر فقیه بخواهد کلیات احکام شرعی را در مورد قبله بر واقع و وجود خارجی آن تطبیق و آن را مورد قبول قرار دهد، به علم هیئت و هندسه نیاز دارد. این علم اگرچه در اصل استنباط احکام شرعی از منابع دارای نقش نیست، ولی

در موضوع‌شناسی که قبله باشد نقش دارد. این موضوع از قبیل موضوعات عرفی که شناخت آنها بر عهده فقیه نیست، نمی‌باشد، بلکه از قبیل موضوعاتی است که باید فقیه آن را خود تفسیر نماید مثل موضوع گُر، میقات حج، نصاب در باب زکاة و یا لاقبل توسط متخصص در هر رشته‌ای راهنمایی شود تا بتواند بعد از مشخص شدن موضوع، حکم آن را بیان کند.

۹. آسیب‌پذیری در برابر آرا و نظرات پیشینیان. با اینکه برخی از نظرات و آرای آنان دارای نقد و اشکال واضحی است، ما نمونه‌هایی را در این زمینه در مصاحبه با روزنامه اطلاعات (شنبه ۱۰ مهر ۱۳۷۴) ارائه داده‌ایم و در آینده در دامنه وسیعی به آن خواهیم پرداخت. در هر حال این عامل باعث قرار گرفتن فقه اجتهادی در مقام عمل و فتوا در مسیر فقاقت تقلید می‌شود.

۱۰. تک‌بعدی شدن و همه‌سو نگرستن در مقام استخراج احکام از مبانی اجتهادی.

۱۱. موقعیت انفعالی در برابر بعضی افراد جامعه و سلطه ذهنیتها و ذوقها و سلیقه‌های غیراصولی و جهت دادن آنها به دید مجتهد در مقام استنباط.

۱۲. جو جمود و تحجر و نظر محدود و افکار بسته که این سبب عدم تحول اجتهاد براساس مبانی و ادله با تحول زمان و رویدادهای آن می‌شود، حتی سبب عدم تحول اجتهاد با تحول ویژگیهای داخلی و خارجی موضوعات نیز می‌گردد.

۱۳. کنار گذاشتن عقل در مرحله استنباط به‌طور کلی با اینکه عقل می‌تواند در غیر مسائل عبادی (مانند مسائل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، روابط بین‌المللی و حقوقی و کیفری و...) ملاکات بسیاری از احکام را با بررسی شرایط زمان صدور نصوص به‌دست آورد و نیز می‌تواند از راه بررسی اوصاف موضوع، آنچه را که بای علت حکم صلاحیت دارد از راه مناسبات حکم با موضوع و نیز از راه بررسی مصالح و مفاسد آنچه می‌تواند ملاک حکم باشد به دست آورد که از اولی در اصطلاح علمی به تنقیح مناط و از دومی به تخریح مناط و از سومی به استنباط علت (مستنبط العله) تعبیر می‌شود.

همچنین می‌توان ملاک را به وسیله عقل، با بررسی ادله از راه تنبیه الخطاب، دلیل الخطاب، فحوی الخطاب، لحن الخطاب یا معاریض کلام به‌دست آورد.

توضیح عناوین مذکور

بجاست به طور اشاره عناوین یادشده را توضیح دهیم.

تنبیه الخطاب: در موردی است که ملاک حکم از خود کلام فهمیده شود بدون اینکه

تصریحی از آن به عمل آمده باشد.

دلیل الخطاب: در موردی است که موضوع حکم دارای دو وصف باشد و حکم منوط به یکی از آنها باشد.

فحوی الخطاب: در موردی است که ملاک حکم در منطوق و ملاک حکم در مفهوم از یک سنخ باشند ولی ملاک حکم در مفهوم اقوی از ملاک حکم در منطوق باشد.

لحن الخطاب: در موردی است که سیاق کلام دلالت بر لفظ محذوف داشته باشد، در این مورد معاریض کلام نیز اطلاق می‌شود.

۱۴. عوام‌زدگی و بیان احکام به شیوه احتیاطی. شیوه احتیاطی در مواردی که دارای دلیل خاص نباشد اگرچه در بعضی از زمانها و جوامع و شرایط آنها چندان مشکل‌آفرین نبوده، ولی گاهی در جوامع و شرایط دیگر مشکل‌آفرین، طاقت‌فرسا و مستلزم عسر و حرج بوده است. ما بارها گفته‌ایم این شیوه احتیاطی که امروز در کتابهای احکام رواج پیدا کرده، نه در زمان رسول خدا و نه در زمان اصحاب و یاران (مکتب اهل بیت، مکتب رأی، مکتب حدیث) و نه در زمان تابعین و نه در زمان تابعان تابعین بود و فقط چند موردی شیخ طوسی دارای آن شد. اگرچه در این اواخر پدیدار شد ولی شرایط زمانی به گونه‌ای نبود که این شیوه با آن شرایط منافات داشته باشد، لذا مانعی برای آن در میان نبوده است. ولی امروز که شرایط زمان تغییر کرده، نیاز به این است که احکام الهی به گونه‌ی موجه و مستدل بیان شود، چون در حکومت اسلامی همه فرامین عالمان به گونه‌ای الگو تلقی می‌شود. این شیوه احتیاطی علاوه بر اینکه با تشریح اصل اجتهاد منافات دارد، چون در نهاد اجتهاد عنصر تحقیق نهفته است، تحقیق در منابع با برداشتهای نوین و مطابق با شرایط زمان و در نتیجه بروز اختلاف نظر عالمان ملازمت دارد. عامل یادشده فقه اجتهادی را از پیشرفت و گسترش مصادیق آن باز می‌دارد و می‌تواند بزرگترین ضربه را بر پیکر فقه اجتهادی وارد کند. از این روی احتیاط در ترک احتیاط است. به خصوص در مسائلی که مربوط به حکومت اسلامی است. امروز در حکومت اسلامی مردمان اسلامی حضور دارند. امروز در حکومت اسلامی مردمان مسلمان و آگاه و روشن‌ضمیر جهان بسیار مشتاقند که احکام شرع را آن گونه که هست بفهمند و بر طبق آنها عمل کنند نه آن گونه که سلیقه‌ها یا شیوه‌های احتیاطی برخی در مقام بیان احکام اقتضا می‌کند. امروز اگر احکام مطابق شرایط زمان براساس مبانی و ادله معتبر شرعی بیان شود، مسلمانان می‌پذیرند و بر طبق آنها عمل می‌کنند. امروز اگر

می‌بینیم با پیدایش زمینه‌ی اجرایی و عملی برای احکام اسلامی خلأهای عظیمی در ناحیه‌ی شناخت نظریه‌های اسلام درباره‌ی موضوعات احکام شرعی رخ می‌نماید یکی از عوامل مهم آن را باید در این شیوه جست، پس باید ترک شود.

فقه اسلامی اجتهادی در طول زمان با این موانع درگیر بوده است که نگذاشتند این پدیده ارزشها و صلاحیتهای خود را در عرصه‌ی حیات زندگی مادی و معنوی به ظهور رساند و به همین دلیل از مسیر تحولات روزگار و شرایط زمان عقب مانده و امروز با پیدایش حکومت اسلامی در برابر رویدادهای آن به لحاظ کاربردی گرفتار ایستایی شده است. اگر واقع‌بینانه بنگریم می‌بینیم پاسخ مناسبی در برابر آنها ارائه نشده است.

وظیفه‌ی مسئولان حوزه استنباطی

ولی اکنون که بیشتر آن موانع با استقرار نظام اسلامی برطرف شده، باید مجتهدان و محققان: اولاً کار تحقیقی خود را با تلاش فراوان براساس کتاب خدا و سنت رسول او در همه‌ی ابعاد زندگی به‌خصوص در منابع حکومتی شروع کنند.

ثانیاً اهل اجتهاد به اجتهاد کلیت بخشند و تنها بر مسائل فردی و عبادی بسنده نکنند و آن را در مبانی اقتصادی سیاسی حقوقی و جزایی و حکومتی به کار گیرند.

ثالثاً اجتهاد را براساس منابع و ادله شرعی به دور از منابع ذهنی و عوامل خارجی به کار برند.

رابعاً با شیوه نوین اجتهاد را در مبانی شرعی به کار گیرند تا بتوانند فقه اجتهاد را با رویدادها همگام نمایند و هرگاه اجتهاد را با شیوه‌های پیشین در آنها به کار برند هیچ‌گاه نمی‌توانند به مقصد برسند و تنها از راه این شیوه نوین است که می‌توان مشکل مسئله تطبیق شریعت ثابت را با متغیر زمان و شرایط آن حل کرد.

مطلب سوم: آسیب‌شناسی اجتهاد مصطلح

اگر به فقه استنباطی از نگاه روز به رویدادها و مشکلات جامعه و خلأها و نارساییهای آن بنگریم ادعان خواهیم کرد که گرفتار آفتهای فراگیری است، از جمله:

۱. عدم درک جامعه تحول یافته و نیازهای آن

۲. عدم تحقق استنباط نوعاً براساس عناصر اصلی استنباط

۳. عدم شیوه جدید اجتهادی در برابر پدیده‌های نو و رویدادهای جدید زندگی که کاربردی

برای حل مشکلات جامعه دارد

۴. مصلحت‌اندیشیهای شخصی در مقام بیان احکام

۵. عوام‌زدگی

۶. ضعف بنیة کارشناسی و موضوعات

۷. عدم آگاهی از علوم روز که در ساختار موضوعات نقش دارد. هیچ‌گاه نمی‌توان این را انکار

کرد که هرچه سطح آگاهی فقیه از مجموع دانش روزگارش ارتقا یابد توان پاسخگویی وی به

پرسشها نیز افزایش می‌یابد

۸. عوامل نادرست ذهنی و اندیشه‌های غلط محیطی و اجتماعی

مسائل حکومتی نیاز مبرم به پاسخ دارند

بی‌تردید مجتهد باید در برابر مسائلی که حکومت اسلامی باعث پیدایش آنها در ابعاد زندگی شد

پاسخگو شود، ما در این باره از سویی بر این اعتقادیم که مجتهد با اجتهاد نوین براساس عناصر

اصلی استنباط می‌تواند پاسخگوی مسائل شود، و از سوی دیگر بر این باوریم که با وجود آفتها

و موانع مذکور در حوزه استنباطی به‌ویژه با اجتهاد مصطلح در آن، هیچ‌گاه برای او امکان

پاسخگویی در برابر آنها نخواهد بود.

اینجانب معتقدم که بدون به‌کارگیری اجتهاد با این شیوه نوین در مبانی معتبر شرعی و بسنده

کردن بر شیوه‌های اجتهادی پیشینیان هیچ‌گاه نمی‌توانیم در برابر رویدادهای نو به نوبه جامعه

پاسخگو شویم.

امیدواریم به‌طور گسترده شاهد این شیوه اجتهادی باشیم، زیرا بدون این شیوه هیچ‌گاه

نمی‌توان بر مشکلات فایق آمد.

نوسان اجتهاد در حوزه استنباط

در هر حال، این نوسان اجتهادی معلول کیفیت رشد و توسعه و گسترش جامعه اسلامی و بینش

و تفکر فقیهان و مجتهدان و پیدایش حوادث واقعه و موضوعات مستحدثه و نیازهای جامعه و

شرایط آن بوده است.

هنگامی که موضوع و شرایط تازه‌ای در زندگی فرد و یا جامعه‌ای به وجود می‌آید و مورد

ابتلای فرد و یا جامعه قرار می‌گرفت به ضرورت مسؤولان فقه اجتهادی نیز به تبیین و شناخت و بیان احکام اسلامی مربوط به آن موضوع می‌پرداختند. اینکه تلاش‌های اجتهادی به دنبال احساس نیاز رخ می‌داده و می‌دهد تا اندازه‌ای طبیعی است، ولی تأخیر در مقام پاسخ و برطرف کردن نیازها از راه منابع اسلامی و برخی از موارد صحیح نبوده، زیرا مشکلاتی را برای مسلمانان به وجود آورده است.

امروز که نظام اسلامی برپاست و همه ابعاد زندگی دگرگون شده باید در برابر رویدادها و ارتباطات بین جهانیان از راه اجتهادی براساس منابع معتبر شرعی پاسخگو شد و نباید از هیچ کوششی فروگذار کرد.

اجتهاد تکیه‌گاه محکم تئوری حکومت اسلامی است

لازم به یادآوری است در عصر حاضر اجتهاد با شیوه نوین آنکه با تحول زمان و مکان و احوال و عرف براساس منابع معتبر شرعی تحول می‌پذیرد تکیه‌گاه محکم و استوار تئوری حکومت اسلامی براساس ادله آن در برابر رویدادهای زمان از هر نوع و قسمی در همه زمینه‌هاست.

بنابراین نادیده انگاشتن این وسیله بالنده با شیوه نوین آنکه نیروی محرکه فقه و فقاقت است، و بسنده نمودن بر شیوه‌های پیشین در مقام استنباط احکام، همان‌گونه که اشاره شد رکود و رخوت و ایستایی فقه را در پی خواهد داشت، و از این رهگذر باید خسارات علمی و عملی جبران‌ناپذیری را در نظام اسلامی پذیرا شد.

سیر قهقرایی و بازگشت به تاریکی‌های اخباریگری نتیجه محتوم مقاومت در برابر اجتهاد فقیهان جامع شرایط است.

پیاده نشدن اجتهاد در عناصر اصلی استنباط در برابر رویدادها و مظاهر نوین زندگی برای شریعت فاجعه‌آمیز است زیرا به کارگیری اجتهاد در منابع در صورتی که موازین و شرایط آنکه بیان می‌شوند رعایت گردند اصل حرکت برای همگام کردن فقه با رخدادها و متطور زندگی در همه ابعاد آن (فردی، حقوقی، جزایی، قضایی، اقتصادی، اجتماعی و حکومتی) است و در صورتی که اجتهاد با شرایط و موازینی که دارد براساس ادله در برابر آنها انجام نشود موجب می‌شود که تفکر فقهی و اندیشه اجتهادی در قالب عناصر استنباطی که مطابق شرایط زمان صدور آنها بود جامد و راکد گردد و احکام موضوعات به صورت سنتهای بی‌روح و ایستا درآید و در برابر موضوعاتی که از حیث ویژگیهای درونی و یا بیرونی تحول یافته از حرکت باز نایستد

و در مقابل مقتضیات زمان و شرایط آن بیگانه گردد بلکه ناهماهنگی را در همه ابعاد متطور زندگی بین عناصر و مواد اصلی استنباط و بین شرایط زمان و رویدادهای جامعه به وجود آورد.

اجتهادی که به فقه از نظر مصادیق گسترش می‌بخشد

اجتهادی که به فقه اجتهادی در نظام اسلامی در همه ابعاد زندگی گسترش می‌بخشد اجتهاد تفریعی و تطبیقی است که از آن طریق، فروع تازه مختلفی به اصول پایه بازگشت داده و قوانین کلی بر مصادیق خارجی آنها براساس عناصر اصلی استنباط منطبق می‌شود و در هر زمان مجتهد موظف است که موازین آن را رعایت کند تا فروع تازه‌ای بر غیر اصل خودش بازگردانده نشود و قانونی بر غیر مصادیق خودش منطبق نگردد، ولی باید اذعان داشت که امروزه با تکوین نظام اسلامی و پیدایش مسائل گوناگون و تحول عظیم در ساختار ابعاد مختلف جامعه (فردی، اجتماعی، اقتصادی، حقوقی، قضایی، جزایی، کیفری، فرهنگی، هنری، سیاسی و روابط بین‌الملل) و به وجود آمدن زمینه‌های اجرایی و عملی برای فقه اجتهادی، هر مجتهدی بدون دارا بودن ویژگیهای فوق و تنها با به‌کارگیری اجتهاد تفریعی و تطبیقی در مبانی و پایه‌های شناخت، نمی‌تواند در برابر رویدادهای گوناگون جامعه پاسخگو شود، به کار فقاهتی خود تعمیم دهد، از محصور بودن آن در مرزهای کنونی رهایی بخشد و در افقهای جدید آن را داخل کند و از راه آن شریعت را با گستره زندگی توسعه یافته و دگرگون‌شده انسانی براساس ادله، هماهنگ و در همه ابعاد عینیت بخشد.

مطلب چهارم: ویژگیهایی که باید مسئول حوزه اجتهادی دارا باشد

ویژگیها و شرایط خاصی را که باید امروز مسئول حوزه اجتهادی و استنباطی دارا باشد، عبارتند از:

۱. جهان‌بینی گسترده و آگاهی از سیاستهایی که در این عصر در جهان به کار گرفته می‌شود.

۲. شناخت جامعه و نیازهای آن.

۳. بررسی و شناسایی موضوعات احکام و ویژگیهای درونی و بیرونی آنها، چه از راه

خودش و چه از راه متخصصان در هر رشته‌ای.

۴. استنباط براساس مبانی معتبر و عناصر اصلی استنباط نه براساس اخبار آحاد یا اجماعات

منقول و یا براساس شهرتهای بی‌اساس.

۵. پرهیز از تأویلات قشری برای متون استنباطی.

۶. تعمیم آن به حوزه‌های فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، قضایی، حقوقی، فرهنگی، پزشکی و هنری.
۷. وجود اجتهاد در حوزه استنباطی هم در مرحله ثوری و هم در مرحله فتوا.
۸. آگاهی از علومی که موضوعات احکام را مشخص می‌کند، چه خودش به آن علوم آگاهی یابد و چه از طریق متخصصان.
۹. درک جهانی بودن شریعت و رسالت خطیر آن در برابر رویدادهای زمان.
۱۰. برخورداری از جهان‌بینی اسلامی گسترده و غیرمحصور به زمان و مکانی خاص.
۱۱. درک شناخت عمیق عناصر زیربنایی شریعت و توان بر عرضه داشتن برداشتها و دریافت خویش از آنها براساس بینش جهانی و واقعیت‌های زمان و عینیت‌های خارجی به گونه‌ای که بتواند آنها را با شرایط و موقعیت جامعه هماهنگ کند.
۱۲. درک روح کلی شریعت از عناصر اصلی استنباط که برگذشت و سهل‌گیری استوار است، زیرا نشان دادن چهره خشن از آن، ایمان مردم را سست می‌کند و برای نسل جوان غیر قابل تحمل است.
۱۳. آسیب‌پذیر نبودن در برابر آرا و نظرهای پیشینیان و عوامل ذهنی و خارجی، زیرا آسیب‌پذیری موجب می‌شود که دید او از آنها جهت گیرد و اجتهاد از ماهیت اصلی خویش فاصله گیرد؛ درحالی‌که اجتهادی واجد ماهیت اصیل خود است که دید مجتهد در آن از راه کتاب خدا و سنت رسول خدا جهت گیرد نه از راه غیر آنها.
۱۴. دوری از عوام‌زدگی و جمود و تحجر و ظاهرگرایی. این عوامل حوزه استنباطی را از کارایی باز می‌دارند.
۱۵. توان بر درک کامل ابعاد جامعه و نیازهای آن.
۱۶. خارج کردن احادیث ساختگی از حوزه استنباطی که محدثان و علمای رجال آنها را بیش از پنجاه‌هزار دانسته‌اند.
۱۷. رعایت و ویژگی‌های شیوه جدید اجتهادی در مقام استنباط.

مطلب پنجم: بیان چهار نظریه کلی در حوزه استنباط

حوزه استنباطی چهار نظریه کلی را در بستر زمان به خود دیده است که عبارتند از:

۱. نظریه اخباریگری: پیروان این نظریه در مقام استنباط فقط بر ظاهر نصوص و عناوین آنها و به دور از ضوابط عقلی بسنده کرده‌اند. برخی از آنها اجتهاد را بدعت و برخی دیگر آن را توطئه

علیه دین دانسته‌اند.

۲. نظریه اصولی معتدل: دارندگان این نظریه هیچ‌گاه بر ظاهر نصوص و عناوین آنها در مقام استنباط بسنده نکرده و برای عقل نقش قائل بوده‌اند و بر این باورند که فقه بدون به‌کارگیری اجتهاد در منابع آن ممکن نیست که هماهنگ با شرایط زمان و شرایط آن شود و اجتهاد که در دل فقه مانند چشمه جوشان قرار داده شد نیروی محرکی برای همگام کردن آن با رویدادهای نو به نوری زندگی است.

۳. نظریه اصولی افراطی: صاحبان این نظریه همانند دارندگان نظریه اصولی معتدل در مقام استنباط هستند و تنها در منابع اجتهاد تعمیم قائل شده‌اند. اجتهاد اینان هم براساس کتاب خدا و سنت رسول اوست و هم براساس قیاس و استحسان که این نظریه از نظر ما ناتمام است.

۴. نظریه اصولی احتیاطی: دارندگان این نظریه در مقام تئوری همانند نظریه اصولی معتدل هستند، ولی در مقام عمل و فتوا دارای روش اخباریگری در مقام استنباطند، که این شیوه از نظر ما نادرست است.

آگاهی مجتهدان از تحول شرایط زمان

در مبانی اسلامی بسیار تأکید و توصیه شده است که مجتهدان از شرایط زمان و رویدادهای آنکه دارای تحول هستند و تحول آنها باعث تحول ویزگیهای درونی و بیرونی موضوعات احکام می‌شود آگاهی داشته باشند، از این رو آنان باید بیش از حد در مقام استنباط به زمان و شرایط آن اهمیت دهند تا بتوانند مقصود و هدف اصلی را که هماهنگی بین اصول، تشریح و بین شرایط زمان و رویدادهای جدید جامعه و مظاهر متنوع زندگی است حاصل کنند:

امام صادق (ع) فرمود: «العالمُ بزمانه لا تهجم علیه اللّوایس»^۱ عالمی که از زمانش آگاهی دارد مسائل مورد شبهه و پیچیده او را مورد هجوم قرار نمی‌دهد. به مقتضای برخی از روایات می‌توان گفت رسالت مجتهدان تنها این نیست که از رویدادهای زمانشان آگاهی و شناخت داشته باشند، بلکه بجاست با پیش‌بینی از رویدادهای آینده نیز آگاهی و شناخت پیدا کنند، زیرا بر این کار نتایجی است.

نتایج آگاهی مجتهدان از شرایط زمان

نتایج آگاهی آنان عبارتند از:

۱. ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۲۶۱.

۱. آمادگی برای پاسخ در برابر رویدادهای آن. کلام امام (علیه السلام): «مَنْ عَرَفَ الْإِيَّامَ لَمْ يَغْفُلْ عَنِ الْاِسْتِعَادَةِ»^۱ کسی که روزگار را بشناسد و آگاهی پیدا کند از آمادگی و مستعد شدن غفلت نمی‌کند. به همین نتیجه و فایده اشاره دارد. پس باید مجتهد سالها جلوتر از زمان خودش حرکت کند تا آمادگی برای پاسخ مطابق شرایط زمانش داشته باشد.

۲. شگفت‌زده نشدن در برابر حوادث و پیشامدها و رخدادها. کلام امام (علیه السلام) به همین فایده نظر دارد که فرمود: «أَعْرِفَ النَّاسَ بِالزَّمَانِ مَنْ لَمْ يَتَعَجَّبْ مِنْ أَحْدَاثِهِ»^۲ آگاهترین مردم به زمانه کسی است که از پیشامدهای آن تعجب نکند و این نمی‌شود مگر برای آنکه آگاهی از شرایط زمان و رویدادها را دارد.

۳. پذیرش توصیه امام (ع) در این باره که فرمود: «لَا تَقْسِرُوا أَوْلَادَكُمْ عَلَى آدَابِكُمْ فَإِنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ لَزَمَانٍ غَيْرِ زَمَانِكُمْ»^۳ فرزندانان را بر آداب و رسومی که دارید مجبور نکنید، زیرا برای زمانی غیر از روزگار شما آفریده شده‌اند.

پیش از آنکه نمونه‌هایی در تحول اجتهاد براساس ادله شرعی با تحول زمان و شرایط ارائه شود، مناسب است شیوه رسول خدا در این باره ارائه گردد.

رسول خدا (ص) نیز برای زمان و شرایط آن نقش قائل بود، وی در کارها و دستورهای خود شرایط زمان را به طور کامل رعایت می‌کرد. در مصادر تاریخی آمده است: پیامبر پیش از هجرت در مسجد الحرام دور خانه خدا طواف می‌کرد در حالی که سیصد و شصت بت در اطراف کعبه قرار داشت و ایشان هیچ‌گونه تعرض عملی و قولی به آنها نداشت، ولی وقتی شرایط زمانی برای او در نتیجه فتح مکه متحول شد، اولین کارش پس از ورود به مکه شکستن بتها بود.^۴ همچنین از رسول خدا نقل شد که فرمود: خوش نداشتم بگویند محمد از کسانی است که در جنگ با دشمن از افرادی کمک گرفت، ولی پس از پیروزی بر دشمنان خود آنان را کشت، وگرنه به یقین گروه بسیاری را گردن می‌زد.^۵

۱. عبدالواحد آمدی، غرر الحکم، حدیث ۹۱.

۲. همان، حدیث ۳۲۵۲؛ میزان الحکمه، ج ۲، حدیث ۵۸۱۱؛ عیون الحکمه و المواعظ، ص ۱۲۶.

۳. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۲۶۲.

۴. نشریه الأمان، ش ۱۶۴.

۵. وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۳۳۳، باب ۵ از ابواب حد مرتد. رسول خدا فرمود: «لَوْ لَا إِنِّي أُكْرَهُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ مُحَمَّدًا اسْتَعَانَ بِقَوْمٍ حَتَّى إِذَا ظَفَرَ بَعْدَهُ قَتَلَهُمْ لَضْرِبَتْ اِعْتَاقَ قَوْمٍ كَثِيرٍ».

باید دانست نظر رسول خدا به کسانی بود که به او کمک می‌کردند، ولی مستحق مردن بودند، اما وی در شرایط خاص زمانی از کشتن آنان صرف‌نظر کرد. از این حدیث استفاده می‌شود در اجرای حدود الهی باید شرایط خاص زمانی مورد توجه قرار گیرد، زیرا غرض از تشریح حد برای سالم ساختن محیط اجتماعی است نه انتقامجویی از اهل فساد و گناه.

1877
1878
1879
1880
1881
1882
1883
1884
1885
1886
1887
1888
1889
1890
1891
1892
1893
1894
1895
1896
1897
1898
1899
1900

بخش پنجم

نمونه‌هایی در زمینه تحول اجتهاد با تحول زمان، مکان، عرف و احوال انسان

۱. جواز خرید و فروش خون در این زمان

جواز فروش خون در این زمان، با وجود اینکه بیع آن در زمانهای پیشین جایز نبود و حتی دعوی عدم خلاف در آن شد. (در مکاسب آمده یحرم بیع الدم بلاخلاف). این اختلاف بدین جهت است که صحت بیع منوط است بر اینکه آن چیزی که مورد معامله قرار می‌گیرد باید دارای فایده و ارزش باشد و عقلاً و شرعاً مالیت داشته باشد، پس چیزی که از نظر شرع یا از نظر عقل دارای ارزش و فایده‌ای نباشد، خرید و فروش آن صحیح نیست.

بر این اساس معلوم می‌شود که چرا در زمانهای گذشته خرید و فروش خون حرام بود، ولی امروز خرید و فروش آن مباح شمرده می‌شود. در زمانهای گذشته خون هیچ فایده و مالیتی نداشت و مورد استفاده معمولی قرار نمی‌گرفت و استفاده از آن منحصر بود به شرب و آشامیدن آن که آن هم حرام بود، مضافاً اینکه در آن زمان مثل امروز وسیله‌ای که استفاده حلال از آن شود وجود نداشت، بدین جهت در آن زمانها خرید و فروش آن را حرام می‌دانستند اما امروز که ارزش و مالیت پیدا کرده است و می‌توان به وسیله آن از راه ابزار و وسایل پزشکی و تزریق آن به مریض، انسانی را از خطر مرگ نجات داد خرید و فروش آن حلال و مباح است.

پس تغییر حکم خرید و فروش خون بدین جهت است که با گذشت زمان شرایط و ویژگیهای

موضوع تغییر کرده و از آنجا که موضوع تغییر کرده به طور طبیعی حکم آن نیز تغییر پیدا می‌کند. بنابراین معلوم می‌شود که چرا در گذشته خرید و فروش منی حیوان حرام بود ولی امروز می‌شود قائل به جواز آن شد، زیرا در زمانهای پیشین هیچ‌گونه فایده‌ای بر آن مترتب نمی‌شد و لیکن امروز به وسیله ابزار و وسایل مناسب مورد استفاده قرار می‌گیرد. بنابراین از آنجا که موضوع حکم از نظر ویژگی با گذشت زمان تغییر کرد حکم آن نیز تغییر نمود.

۲. تشریح جسد مرده

تشریح جسد مرده در زمانهای گذشته حرام بود اما امروز جایز است، زیرا در گذشته به علت نبودن دانش پزشکی هیچ‌گونه فایده‌ای برای جامعه و انسانها به همراه نداشت، ولی امروز که دانش پزشکی وجود دارد بالاترین ارزشها و فایده‌ها را داراست، چون می‌توان به وسیله آن جان انسانهایی را از خطر حفظ کرد.

باید دانست دانش پزشکی بدون تشریح جسد مرده نمی‌تواند در زمینه حفظ جان انسانها از خطر مفید باشد یا در برخی از پرونده‌های جنایی که سبب مرگ شخصی مشکوک است بدون تشریح ممکن نیست سبب آن معلوم شود، در این موارد آن را جایز دانسته‌اند.

۳. خرید و فروش اعضای بدن انسان

خرید و فروش اعضای انسان مانند کلیه یا چشم و غیر اینها در زمانهای گذشته حرام بود، زیرا مبیع در آن زمانها دارای منفعت محله مقصوده نزد عقلا نبود. اما امروز که منبع یادشده دارای منفعت است و از راه آن می‌توان انسانی را از مرگ حتمی و قطعی و یا نابینایی نجات داد، قائل به جواز خرید و فروش کلیه و چشم می‌شویم.

۴. عضوی که از بدن انسان جدا شود

عضوی که از بدن انسان جدا شود از نظر شرع حکم میتة را دارد و نجس است و نمی‌شود که با نمازگزار باشد. این احکام در زمانی است که پیوند به بدن انسان دیگر حاصل نشده باشد اما هنگامی که پیوند با آن حاصل شد و جزء بدن انسان دیگر شد دیگر نه عنوان میتة بر آن صدق می‌کند و نه حکم نجس بر آن بار می‌شود، بلکه عضوی است پاک برای انسان دوم و این بدین جهت است که موضوع از نظر ویژگی و شرط تغییر کرده و حکم آن نیز بالطبع تغییر می‌کند.

۵. جزیه

مطابق برخی روایات باید بر رئوس یا اموال کفار کتابی که در پناه اسلام زندگی می‌کنند، جزیه قرار داد^۱ و نیز مطابق برخی دیگر از روایات نمی‌توان غیر جزیه چیز دیگری از آنها گرفت. اما امروز با تغییر شرایط زمان و نیاز جامعه، والی می‌تواند جزیه را بر رئوس یا بر اموال آنان یا بر هر دو قرار دهد و حتی می‌تواند مال دیگری به غیر عنوان جزیه، در صورتی که توانایی داشته باشند و مصلحت بداند از آنان بگیرد، زیرا در آن زمانها حاکم اسلامی تنها مسئول حفظ و تأمین امنیت برای آنان بود، اما امروز علاوه بر آن، حاکم اسلامی باید دهها امکانات مادی و معنوی دیگر را هم تأمین کند.

گفتنی است جزیه مقدار معینی ندارد و تعیین آن به نظر والی و حاکم کشور اسلامی مطابق نیاز جامعه و شرایط زمان و مکان بستگی دارد.

۶. صدا و آواز جالب و خوب

مکرراً گفته‌ایم صدا و آواز جالب و خوب فی حد نفسه چه آنکه از انسان باشد و چه از غیر آن حرام نیست و آنچه از بررسی زمان صدور روایات و شرایط آن به دست می‌آید این است که حرمت موسیقی غنایی در شبهایی که به عنوان لیالی حمراء در ایام امویان و زمان عباسیان معروف بود، بدین جهت بود که مقرون به شرایط و نقاط منفی بوده است، از قبیل خواندن به گونه لهُو، همانند الحان اهل فسوق و گناهان و با الفاظ و مواد زور و باطل و با اجتماع مردان فاسد و زنان رقصنده در مجالس بزم و میگساری و... از این رو در روایات و ادله شرعی حکم به حرمت آن گردیده است، اما اکنون که در نظام جمهوری اسلامی دارای آن شرایط منفی نیست، بلکه بلعکس شرایط و نقاط مثبتی دارد، از قبیل خواندن به گونه صحیح و معقول و شیوه‌های مطلوب و پسندیده و با کلمات و مواد دارای مفاهیم بلند اخلاقی، عرفانی، فرهنگی، اجتماعی، تربیتی، مذهبی و... نمی‌توان به حرمت آن حکم داد، بلکه می‌توان با کمال صراحت به حلّیت آن از راه قانون تحول اجتهاد با تحول زمان و مکان و شرایط آنها حکم داد. چون تفاوت شرایط و ویژگیهای غنایی در بستر زمان باعث تعدد موضوع که پیامد آن تعدد حکم خواهد بود شد، پس اشکال معروف که چگونه موسیقی غنایی در زمان گذشته حرام بوده و در زمان کنونی حلال شده

۱. محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۳۸۳، حدیث ۵.

است پیش نمی‌آید، زیرا در آن زمان حرمت معلول شرایط و ویژگیهای خاصی بود که امروز دارای آن ویژگیها و شرایط نیست، بلکه شرایط دگرگون شده است.

۷. حکم خرید و فروش ابزار موسیقی غنایی

در زمانهای پیشین خرید و فروش ابزار موسیقی غنایی حرام بود، زیرا تنها برای جا انداختن و پرداختن صداها و آوازهای لهوی و یا به گونه‌ی لهو مورد استفاده قرار می‌گرفت، ولی امروز در جمهوری اسلامی ایران که برای نواختن صداها و سرودهای مفید اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، دینی، مذهبی و عرفانی به کار گرفته می‌شود، خرید و فروش آن مباح شمرده شده است، چون سبب یادشده - همان‌گونه که امام راحل در نظر داشت - معنون به عنوان آلات مشترک می‌گردد و همه علمای ادیان خرید و فروش آلات مشترک را جایز می‌دانند، حتی به نظر نگارنده تعلیم و تعلم آنها در صورتی که به منظور هدف یاد شده باشد، جایز است.

۸. خرید و فروش آلات شطرنج

در گذشته چون آلات شطرنج معمولاً برای قمار و برد و باخت به کار می‌رفت، خرید و فروش آنها حرام بود، ولی چنانچه برای تقویت بنیه ریاضی یا به عنوان ورزش فکری یا سرگرمی و بدون برد و باخت مورد استفاده قرار گیرد، به اعتقاد نگارنده خرید و فروش آنها بی‌اشکال است، زیرا ویژگی موضوع در بستر زمان تغییر کرده و به طور طبیعی حکم آن نیز تغییر می‌یابد. امروز بنا به عرف و شهادت کارشناسان در برخی از بلاد، شطرنج از آلت قمار بودن خارج شده و یک وسیله سرگرمی و ورزش فکری محسوب می‌گردد، از این رو حرام نیست. اما عنوان شطرنج که در روایات آمده موضوعیت برای حکم ندارد، زیرا آن عنوان مشیر است، از قبیل عنوان جالس در مثال «اکرم هذا الجالس» که عنوان جلوس و نشستن فرد موضوعیت برای حکم ندارد، بلکه معنون و خود آن شخص موضوعیت برای حکم دارد و عنوان جلوس عنوان مشیری است برای مشخص شدن آنکه باید مورد احترام قرار بگیرد.

۹. مجسمه‌سازی

در گذشته مجسمه‌سازی حرام بود، زیرا آن را می‌ساختند و در مکانی خاص که موسوم به محله هیاکل بود قرار می‌دادند و از آن طلب یاری می‌کردند. به تدریج این کار رونق گرفت و به شکل

بتهای معروف درآمد و آن را در مقام عبادت، شریک خدا قرار داده و می‌پرستیدند. این کار در آن زمان جز فساد و انحراف، چیز دیگری در بر نداشت که حکم به تحریم آن شد. اما امروز در جمهوری اسلامی ایران که مجسمه‌سازی به‌عنوان یک فن و هنر گرانقدر درآمد و هیچ‌گونه انگیزه ناپسند و قصد تشبیه به خالق که از شرایط حرمت ساختن آن است، در آن وجود ندارد این عمل اشکالی ندارد. پس اختلاف در نوع استفاده از آن و تحول ویژگی آن در طول زمان، باعث تحول و تغییر حکم آن شده است.

۱۰. تنجیم و ستاره‌شناسی

در زمانهای پیشین حرام بود، زیرا به عقیده آنها ستارگان در حوادث جهان مستقلاً نقش دارند و قائل به قدم آنها بودند.

اما در این زمان باید قائل به جواز آن شد، زیرا امروزه این علم از عناصر شرک آلود و انحرافی می‌رست، حتی باعث ازدیاد معرفت به خدا می‌شود. بنابراین از آنجا که ویژگیهای موضوع حکم به‌طور کامل تفاوت کرده حکم آن نیز دگرگون شده است.

۱۱. پوشیدن لباس سیاه

در زمانهای پیشین پوشیدن لباس سیاه منع شده بود و حتی برخی از علمایی که دارای شیوه اصولی در مقام استنباط بودند و نیز علمای اخباری فتوا بر حرمت پوشیدن لباس سیاه‌رنگ داده و برخی دیگر از آنها فتوا بر کراهت آن صادر می‌کردند، به دلیل مفاد روایاتی بود که آن را منع می‌کرد، از جمله: «لَا تَلْبَسُوا السَّوَادَ فَإِنَّهُ لِبَاسِ فِرْعَوْنَ»^۱ لباس سیاه نپوشید، زیرا آن لباس فرعون است؛ «لَا تَصَلِّ فِي ثَوْبٍ أَسْوَدٍ»^۲ در لباس سیاه نماز نخوان؛ «لَا يَكْفُنُ الْمَيِّتَ فِي السَّوَادِ»^۳ مرده را در پارچه سیاه کفن نکنید؛ «لَا يَحْرَمُ فِي الثَّوْبِ الْأَسْوَدِ»^۴ در لباس سیاه محرم نشوید. نگارنده با دو کار فقاهتی فتوا به جواز پوشیدن لباس مشکی می‌دهد. یکی از راه حمل ظاهر این اخبار بر نص اخبار دیگری که دلالت بر جواز پوشیدن لباس دارای هر رنگ که باشد است و با این کار از

۱. محمدبن حسن حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۳۸۷، حدیث ۳، باب ۱۹، حدیث ۴.

۲. همان، ج ۳، ص ۴۳، حدیث ۱ و ۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

حرمت که مستفاد از ظاهر اخبار ناهیه است رفع ید شد. دیگری از راه قانون تحول اجتهاد براساس ادله شرعی با تحول زمان که به این کار از کراهتی که اخبار ناهیه است نص در آن می باشد رفع ید کرده ایم، زیرا این منع ونهی از پوشیدن لباس سیاه بدین جهت بود که در پیش از اسلام فرعون و فراعنه و در اسلام عباسیان برای نشان دادن مهابت و کبریایی و نمایاندن خشونت و همانندی با ستمگران از آن استفاده می کردند. در تاریخ معاصر نیز لباس سیاه سمبل پوششی برای حزب نازی آلمان و حزب فاشیست موسولینی ایتالیا انتخاب گردید. این ویژگیهایی که لباس سیاه در زمانهای پیشین داشت سبب کراهت پوشیدن آن می شد، اما در این زمان که آن ملاک در پوشیدن لباس سیاه وجود ندارد، بلکه ملاک دیگری پیدا کرده و آن نشان دادن رقت و تواضع و اظهار ماتم در وقت مصیبت است، طبعاً کراهت پوشیدن در آن دیگر وجود نخواهد داشت. نکته شایان ذکر اینکه در مبانی و منابع اسلامی به تفصیل رنگهای سفید، زرد، سبز، آبی و... مطرح گردیده و در آنها تأکید شده است که مردم از لباسهایی با این رنگها استفاده کنند.^۱ علاوه بر اینکه کارشناسان برای رنگهای یاد شده فوایدی ذکر کرده اند از جمله دور کردن گرما از انسان برای رنگ سفید، آرام بخش بودن رنگ سبز، شادی بخشی برای رنگ زرد و معنوی بخشی برای رنگ آبی و سبز و... جای تأسف است پوشیدن لباسی که دارای رنگ سیاه است و در اخبار مورد منع و نهی قرار گرفته و جواز آن نیاز به دو کار فقهاتی اجتهادی دارد در میان مردم مورد پسند و سنت عرفی پیدا کرد، ولی پوشیدن لباسهایی با رنگهای یاد شده که مورد امر و تأکید است در میان آنها ناپسند و بدعت عرفی به حساب آمد.

۱۲. احیای موات

مقتضای «من احیاء مواتاً فهي له»^۲ جواز مالک شدن بی حد و مرز زمینهای مواتی است که شخص آنها را احیا نماید اگرچه برای جامعه مصلحت نبوده و موجب محدودیت داراییهای مردم و حکومت شود.

آیا می توان با تمسک به اطلاق این حدیث قائل به جواز احیا و مالکیت بدون قید و شرط احیاکننده در زمینهای موات شویم، حتی با تغییر روابط اجتماعی و اقتصادی حاکم بر جامعه و برای کسانی که از امکانات مالی قوی برخوردارند و می توانند از راه به کارگیری آنها بخش وسیع و

۱. محمدبن حسن حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۲۶.

۲. محمد حمید الله، مکاتیب الرسول، ص ۴۹۸؛ محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۳؛ احیاء الموات.

مکانهای حساس از اراضی موات را احیا نموده و به تملک خود درآورند؟ در نتیجه افرادی که دارای امکانات نباشند از آن اراضی قهراً محروم می‌شوند. با اینکه انگیزه‌های اجتماعی و حیاتی در تشریح این قانون کلی دخالت داشته است، آیا حکم مذکور در زمانی که مشکل مسکن و زمین یک معضل اجتماعی درآمده است منافات با حکمت تشریح ندارد؟ آیا در این فرض نقض غرض از تشریح تحقق نمی‌یابد؟

کلام صاحب مفتاح الکرامه

عالم بزرگوار عاملی در کتاب مفتاح الکرامه (ج ۷، ص ۳) ضمن بحث از اراضی موات می‌نویسد: «والمیت منها ای الاراضی یملک بالاحیاء باجماع الامه اذاخلت عن المواقع... ولان الحاجه تدعوا الی ذلک و تشند الضرورة الیه لان الانسان لیس کالبهائم بل هو مدنی بالطبع لابد له من مسکن یاوی الیه و موضوع یختص به فلولم یشرع لزم الحرج العظیم بل تکلیف مالا یطاق.»

چنانچه ملاحظه می‌شود این فقیه بزرگ مانند بیشتر فقها انگیزه‌های اجتماعی و حیاتی را در تشریح این قانون کلی دخیل دانسته است. البته این استظهار و برداشت با قطع نظر از توجه به تغییر بیرونی موضوع که اراضی موات است، بر اثر روابط اجتماعی و اقتصادی حاکم بر جامعه و نیز با عدم توجه به شرایط و مقتضیات زمان صدور اطلاق دلیل مذکور است. زیرا مردم آن زمان به طور طبیعی به مقدار متعارف امکان حیات و احیای اراضی موات را داشته‌اند، نه به شکل غیرطبیعی و غیرمتعارف مانند امروز.

از عناصر خاصه استنباط (روایات) اگرچه مطلقاً این معنا استظهار می‌شود، ولی با این وصف نمی‌توان استظهار مذکور را ملتزم شد، زیرا این بر همگان معلوم است که انگیزه و علت برای جعل و تشریح احکام همانا حفظ جامعه و مصالح عمومی بشری است و با توجه به این مطلب زمینه تصحیح حکم و تقیید آن فراهم است. زیرا علت، همان‌گونه که باعث تعمیم می‌شود، گاهی موجب تقیید نیز می‌شود. خلاصه ما نمی‌توانیم به اطلاق دلیل تمسک کرده و حکم به مالکیت احیاکننده اراضی موات بدون قید و شرط نماییم.

اولاً این حکم با انگیزه‌های اجتماعی و حیاتی تشریح منافات دارد.

ثانیاً دلیل ناظر به شرایط و مقتضیات زمان صدور آن است که آن شرایط و مقتضیات حاکم بود نه در شرایط فعلی.

ثالثاً همان‌گونه که بارها گفته‌ایم احکام دینی اگرچه در ماهیت خود ثابت و هیچ تغییری در آن

راه ندارد ولی آنها به لحاظ موضوعات خاصی تقریر و تشریح شده‌اند. بنابراین اگر در موضوعات یا در ویژگیهای آنها تغییری بیرونی یا درونی حاصل شود قهراً احکام دیگری برای آنها ثابت می‌گردد که آن احکام را نیز برای موضوعات مستحدثه خود اسلام بیان کرده است و در مورد فرض، روابط اجتماعی و اقتصادی باعث تغییر موضوع شده است که تغییر حکم را به دنبال دارد. با این حساب نمی‌توان به اطلاق دلیل قائل به جواز مالکیت بدون قید و شرط احیاکننده اراضی موات شد.

۱۳. احتکار

از جمله اموری که در رابطه با مصالح جامعه و عموم مردم مطرح شده و با اندک تأمل در عناصر خاصه استنباط استفاده می‌شود مسئله احتکار است. مقتضای نص و دلیل، مشروعیت احتکار در غیر مورد آن (گندم، جو، خرما و مویز) است اگرچه غیر عنوان یادشده در نص مورد نیاز مردم باشد. امروزه چنین نظریه‌ای را نمی‌توان پذیرفت، زیرا صرف نظر از جمع بین عناصر خاصه استنباط که مفید عدم مشروعیت آن است می‌توان گفت ملاک تشریح حکم برای احتکار در رابطه با مصالح عموم جامعه و نجات مردم از تنگنای اقتصادی به هنگام سختی است و تنها دارای یک ملاک تعبدی صرف نیست و این استظهار و برداشت از کلام امام بزرگ علی (ع) کاملاً هویدا است. حضرت در عهدنامه مالک در ضمن اینکه به او امر به جلوگیری از احتکار می‌نماید، می‌فرماید: «وذلك باب مضره العامة و عیب علی الولاة»^۱ حضرت در کلام خود احتکار را مخالف با مصالح عمومی و مضر به حال عموم دانسته است. ما چگونه می‌توانیم حکم احتکار را به عنوان یادشده در نص اختصاص دهیم در حالی که برخی از آنها نقش حیاتی در زندگی انسان ندارند، در مقابل حکم آن را به مواردی که دارای نقش حیاتی برای انسانند مانند دارو و دیگر لوازم ضروری زندگی تعمیم ندهیم. پس حاکم اسلامی در صورتی که احتکار متاعی را برخلاف مصالح مردم می‌داند می‌تواند حکم احتکار را به آن سرایت دهد، اگرچه آنها از چیزهایی باشند که در عناصر خاصه استنباط نباشند و بدین جهت برخی از فقهای بزرگ مانند شیخ طوسی و ابن حمزه در کتاب وسیله بر موارد مذکور در عناصر خاصه چیزهای دیگری را افزودند که این اختلاف را نیز می‌توان مؤید نظریه ما قرار داد. بنابراین منحصر نمودن حکم احتکار را بر مواد چهار یا پنج یا شش‌گانه و جهی

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۳، ص ۶۰۷؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۷، ص ۸۳.

نداشته بلکه با ملاک معلوم نیز سازش ندارد و سبب اختلاف فقها در زمینه مواد احتکار و تعداد آنها، اختلاف در عناصر خاصه استنباط است که نیازی به بیان آنها نیست. زیرا با بررسی اوضاع مالی و اقتصادی زمان صدور روایات می‌توان سبب اختلاف را به دست آورد و گفت موادی را که در آنها آمده بدین جهت بوده است که آنها در آن زمان وجود داشته‌اند و پیشوایان ما با توجه به نیاز مردم حکم احتکار را بر آنها قرار داده‌اند، نه آنکه دارای خصوصیتی بوده‌اند. پس موارد مخصوص به گونه قضایای خارجیه است که امامان با توجه به نیازهای اقتصادی زمان، تعیین مصداق فرمودند، نه آنکه در صدد تحدید بوده‌اند. پس همه چیز اعم از مواد خوراکی، بهداشتی، دارویی و لوازم ساختمانی و کلیه لوازم زندگی مشمول حکم احتکار می‌شود.

۱۴. انفال

از عناصر خاصه استنباط استفاده می‌شود که انفال (مراعات، جنگلها، دریاها، پرندگان، وحوش و...) برای شیعیان مباح و حلال شمرده شده است. آیا با توجه به اینکه اقتصاد و تولید در حیات فردی و اجتماعی بشر تأثیر فراوان دارد می‌توان امروزه که ابزار تولید کلیه روابط اقتصادی تغییر کرده است با تمسک به اطلاق دلیل بدون حد و مرز حکم به جواز تصرف در آنها کرد، حتی برای آن فردی که بتواند با وسایل و ابزار تولیدی روز، برای استفاده شخصی آنها را آماده نماید، با اینکه این کار را پیامدهایی است که نمی‌توان آنها را مورد پذیرش قرار داد. از آن جمله:

الف - نابودی مراکزی که باعث حفظ و سلامت محیط زیست بوده است.

ب - به خطر افتادن زندگی بسیاری از موجودات.

ج - سلب حق فعالیت اقتصادی در آنها از دیگران.

د - به وجود آمدن سرمایه‌داری کلان.

ه - به خطر افتادن مصالح اجتماعی و پدید آمدن اختلال نظام.

البته این مطلب با قطع نظر از توجه به شرایط زمان صدور ادله‌ای است که انفال را برای شیعیان مباح قرار داده و اگر با توجه به آنها باشد و اطلاق ادله را ناظر به آنها بدانیم، در این صورت می‌توانیم به آسانی حکم عدم جواز تصرف به گونه مذکور را در انفال صادر کنیم. زیرا زمان صدور روایاتی که انفال را برای مردم مباح قرار داد، هر کس برای تولید دارای ابزار و وسیله‌ای ابتدایی مانند تیشه یا تبر و غیره بود و به اندازه نیاز خود از انفال استفاده می‌کرد و هر

قدر هم در آنها تصرف می‌کرد طوری نبود که ضرر به محیط‌زیست و جامعه برساند. اما امروز که وسایل مدرن تولیدی در مدت بسیار کم تمام محیط را به اشغال خود درمی‌آورد و مردم را از استفاده آن محروم می‌نماید، می‌توانیم این گونه تصرف را مشمول ادله جواز ندانیم.

کلام امام راحل در این زمینه

در اشاره به همین نکته امام معترضانه می‌گوید: «... انفال که بر شیعیان حلال شده است (آیا) امروز هم شیعیان می‌توانند بدون هیچ مانعی با ماشینهای کذایی، جنگلها را از بین ببرند و آنچه باعث سلامت محیط‌زیست است را نابود کنند و جان میلیونها انسان را به خطر بیندازند و هیچکس هم حق نداشته باشد مانع آنها باشد؟»

در هر حال انفال که موضوع حکم است در ظاهر همان انفال عصر پیشین است که هیچ تفاوتی با انفال امروز نکرده ولی در عین حال حکم آن در دو زمان فرق کرده است. در زمان پیشین تصرف در انفال جایز بود ولی در زمان کنونی در فرض یادشده دارای حکم عدم جواز تصرف در آن شده و این بدین جهت است که موضوع از نظر واقع با خصوصیتی که در طول زمان در آن پیدا شد تفاوت کرده است، و آنکه دارای حکم سابق بود غیر از موضوعی است که دارای حکم فعلی است، زیرا برای موضوع در زمان کنونی تغییر بیرونی پیدا شد. همان‌گونه که تغییر درونی موضوع باعث تغییر حکم آن می‌شود، همین‌طور هم تغییر بیرون آن باعث تغییر حکم آن می‌گردد.

۱۵. کنترل جمعیت

حصر توالد و تناسل در اعصار گذشته ممنوع بود و به این روایت تمسک می‌شد: «تناکحوا تناسلوا تکثروا فإتی اباهی بکم الأمم یوم القیامة ولو بالسقط»^۱، و حدیث «تزوجوا فإتی مکاثر بکم الأمم غدأ فی القیامة»^۲، و آیه «أمددناکم باموال و بنین»^۳.

زیرا در زمانهای گذشته تراکم جمعیت و امکانات و تأمین نیازهای جامعه مانند شرایط فعلی نبود، اما امروز چنانچه حکومت نتواند امکانات لازم فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و تربیتی را

۱. عوالی اللثالی، ج ۱، ص ۲۸۹؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۴۰، ص ۱۷۰.

۲. محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۴، حدیث ۲.

۳. اسراء، ۶.

برای آنان فراهم سازد و یا روند رشد اقتصادی، صنعتی، فرهنگی و اجتماعی جامعه گنجایش تزايد نامحدود نسلها را نداشته باشد، می‌توان منع را از حصر توالد و تناسل برداشت و آن را کنترل و محدود کرد، البته نه از راه سقط جنین.

۱۶. میقات ادنی الحَلِّ

بین فقها معروف است که ادنی الحَلِّ^۱ میقات عمره مفرده کسانی است که داخل مکه هستند و می‌خواهند آن را انجام دهند، ولی امروز می‌توانیم جواز احرام را از میقات ادنی الحَلِّ برای عمره تمتع و اختصاص نداشتن آن برای عمره مفرده کسانی که در داخل مکه هستند، قائل شویم، زیرا در زمانی که رسول خدا(ص) مسجد شجره را برای مردم مدینه در عمره تمتع، وادی عقیق را برای مردم عراق، جحفه را برای اهل شام (سوریه، لبنان، فلسطین و اردن)، مصر و مراکش و یلملم را برای اهل یمن و قرن المنازل را برای مردم طائف و موازات با یکی از آنها را برای کسانی که در سفرشان از این محلها عبور نمی‌کنند به‌عنوان میقات معین کرد، بدین جهت بود که در آن زمان راهها برای رسیدن مکه منحصر به آنها بود و از جده به مکه راه نبوده است؛ از این رو پیامبر از طریق فعلی جده میقاتی برای احرام معین نکرده است. روشن است که احرام برای دخول حرم است و بدون آن دخول در حرم جایز نیست و چون ادنی الحَلِّ آخرین نقطه‌ای است که انسان مکلف می‌تواند بدون احرام تا آنجا برود، از این رو ما بر این اعتقادیم آنانی که از طریق جده به مکه می‌روند نه از راههایی که میقات خاص برای آنها معین شده است، می‌توانند به نذر از جده و نیز می‌توانند از ابتدای حرم که همان ادنی الحَلِّ است، محرم شوند.

بنابراین آنانی که مدینه اول هستند از مسجد شجره و آنانی که مدینه بعد هستند از ادنی الحَلِّ محرم می‌شوند و در نتیجه برای احرام نیازی به رفتن به جحفه که هزینه زیادی هم دارد، نیست.

۱. ادنی الحَلِّ اسم برای سه موضع تنعیم، جعرانه و حدیبیه در نواحی مکه است، ولی در سالهای اخیر در اثر توسعه شهر مکه، تنعیم که در شش کیلومتری مکه قرار داشت داخل مکه قرار گرفت؛ از این روی کسانی که از بلاد به مکه می‌روند نمی‌توانند از تنعیم محرم شوند چون داخل شدن به مکه بدون احرام جایز نیست، ولی به اعتقاد ما می‌توانند از حدیبیه و جعرانه در حال اختیار در عمره تمتع و عمره مفرده محرم شوند و نیازی به رفتن جحفه نیست.

۱۷. حکم سبق و رمایه

از جمله مسائلی که دربارهٔ مصالح کشور و مردم مطرح شده، مسابقهٔ اسب‌دوانی و تیراندازی (سبق و رمایه) است.

از رسول خدا (ص) نقل شده است که فرمود: «لَا سَبْقَ إِلَّا فِي حَافِرٍ أَوْ نَصْلٍ أَوْ خَفٍّ»^۱ سبق و رمایه نیست مگر با اسب یا با تیر یا با شتر.

در هر حال مقتضای جمود بر اخبار، منحصر کردن شرط‌بندی و برد و باخت (سبق و رمایه) به اسب و تیر و کمان و شتر و مشروع نبودن رهان و شرط‌بندی در مسابقات و تیراندازی با ابزار دیگر است؛ اگرچه مسابقه با وسایل دیگر برای اغراض شرع که تمرین بر قتال برای رویارویی با دشمنان است مؤثر و مفیدتر باشد. با اینکه چنین نظریه‌ای را امروز نمی‌توان پذیرفت، زیرا ملاک مشروعیت و تشریح حکم برای عناوین یادشده به گونهٔ قویتری در مسابقات با وسایل ابزار امروزی وجود دارد.

بنابراین چگونه می‌توانیم حکم سبق و رمایه را به عناوین یادشده در نص اختصاص دهیم، در حالی که امروز با ابزار مدرن نظامی که دشمن در اختیار دارد، عناوین یادشده در برابرشان هیچ‌گونه کارایی نمی‌تواند داشته باشد. پس می‌توانیم حکم سبق و رمایه را به عناوین یادشده اختصاص ندهیم و به وسایل و ابزاری که امروز در جنگ مفید است، تعمیم دهیم.

۱۸. مسئلهٔ خضاب

در نهج البلاغه آمده که حضرت امیرمؤمنان پس از وفات رسول خدا دیگر خضاب نکردند. در روایتی آمده که برخی از مردم بر خضاب نکردن حضرت امیر(ع) اعتراض کرده، به کلام رسول خدا استشهاد کردند که فرمود: «غَيِّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشْبِهُوا بِالْيَهُودِ»^۲ پیری را با خضاب (کردن) تغییر دهید و خودتان را به یهود تشبیه نکنید.

حضرت در پاسخ فرمود: دستور رسول خدا به خضاب در زمانی بود که اهل ایمان کم بودند و به خضاب کردن امر کرد تا در مقابل گروه زیاد کافران قوی و نیرومند جلوه کنند، اما در این عصر که مرزهای اسلام گسترش یافته و پایه‌های آن محکم گردیده و مسلمانان قوی شده‌اند، مردم در انجام این کار مختارند.

۱. بحار الانوار، ج ۱۰۳، ص ۱۹۰، حدیث ۵. ۲. همان، ج ۷۶، ص ۹۸.

این تغییر حکم در مورد خضاب، به جهت تغییر ملاک آن بود. اگر ملاک خضاب معلوم نبود، لازم بود که به مقتضای کلام رسول‌الله (ص) در هر زمان و در هر شرایط، به خضاب حکم کنیم. از این مطلب استفاده می‌شود که ملاک حکم ممکن است دائمی نباشد و منوط به مصالح و مفاسد در محدوده ارتباط بشری باشد.

۱۹. تذکیه با چاقو و کارد استیل

در روایات آمده است: «لَا ذُكَاةَ إِلَّا بِحَدِيدَةٍ»^۱ و بر این اساس برخی از فقهای بزرگ مانند شیخ طوسی در نهاییه^۲، ابن براج در مهذب^۳، ابن زهره در غنیه^۴، ابن حمزه در وسیله^۵ و صاحب جواهر^۶ قائل شدند که تذکیه شرعی به غیر حدید حاصل نمی‌شود، زیرا در زمان صدور روایات در برابر آهن چیز برنده‌ای غیر از شیشه و سنگ تیز نبوده و چون حیوان با آنها زجرکش می‌شد، از این رو آمده است: «لَا ذُكَاةَ إِلَّا بِحَدِيدَةٍ» اما امروز با پیدایش چاقوی استیل که از حیث برندگی مانند آهن است، هیچ‌گونه اشکالی برای تذکیه با آن نیست. پس ذکر آهن در حدیث، از باب مصداق است نه آنکه دارای موضوعیت باشد. البته این در صورتی است که استیل از جنس آهن نباشد، اما اگر از جنس آهن باشد چنانکه بعضی گفته‌اند و ما نیز معتقدیم، بدون شک تذکیه شرعی با آن حاصل می‌شود.

۲۰. وضع زکات بر اسب

در خلافت امام علی (ع)، با اینکه اسب از جمله نه موردی که زکات بر آنها واجب است نبود، حضرت به دلیل وجود مصلحت جامعه و نیاز در آن زمان، با اعمال ولایت شرعی بر اسب نیز زکات قرار داد. فقیهان در زمانهای بعد از حکم حضرت دو گونه برداشت کرده‌اند: مستحب و واجب.

در هر حال، این حکم با تحول نیاز جامعه و عدم نیاز آن متحول می‌شود. بر این اساس، در موارد دیگر ولی شرعی، براساس اختیارات شرعی اش می‌تواند هنگام نیاز بر کالایی زکات قرار

۱. بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۳۰۷، حدیث ۱، ۲ و ۳.

۲. محمد بن حسن طوسی، نهاییه، ص ۵۸۳. ۳. ینابیع الفقهیه، ج ۲۱، ص ۹۸.

۴. همان، ص ۱۴۵. ۵. همان.

۶. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۱۰۰.

دهد. به خصوص در این زمان که نوعاً نه چیزی که در نصوص برای زکات بیان شده دارای شرایط و جوب آن نیستند و لذا می‌توان گفت در صورت نیاز، حاکم می‌تواند زکات را در غیر نه چیز (گندم، جو، خرما، کشمش، طلا، نقره، شتر، گاو و گوسفند) قرار دهد، زیرا با بررسی اوضاع مالی و کالاهای ارزشی زمان صدور روایات می‌توان گفت موارد ذکر شده بدین جهت بوده که در آن زمان وجود داشته‌اند. بنابراین موارد منصوص به گونه قضایای خارجی است که پیشوایان با توجه به وجود آنها در آن زمان برای زکات تعیین مصداق کرده‌اند، نه آنکه موضوعیت داشته‌اند، پس ائمه درصدد تحدید نبوده‌اند، از این رو می‌توان زکات را در همه چیز اعم از ماشین، مواد خوراکی، زمین، لوازم ساختمانی و... قرار داد.

۲۱. حکم پوشیدن لباس مخصوص کفار

در زمانی کلاه یا لباسی مخصوص لباس کفار بود و براساس روایت «قل للمؤمنین لا تلبسوا لباس أعدائهم»^۱ به اهل ایمان بگو لباس دشمنان را نپوشند، حکم به حرمت یا کراهت بر سر نهادن آن کلاه و پوشیدن آن لباس مخصوص شده است، اما در این زمان که لباس مخصوص آنها به حساب نمی‌آید نمی‌توان حکم مذکور را بر آنها بار کرد، زیرا گذشت زمان و ویژگیهای موضوع عوض شده است.

۲۲. نمونه‌هایی از تغییر موضوعات احکام بر اثر تحول زمان در روایات

در روایت علی بن اسباط آمده است که سفیان بن عیینه به امام صادق(ع) گفت: حضرت علی(ع) پیراهن خشن و ساده می‌پوشید و شما از پیراهن نازک و سفید و نرم استفاده می‌کنید. حضرت در پاسخ فرمود: «ویحک ان علیاً(ع) کان فی زمان ضیق، فاذا اتسع الزمان فابرار الزمان اولی به.»^۲ علی(ع) در زمانی بود که مردم در فقر و تنگدستی به سر می‌بردند (و اکنون این گونه نیست) و مردم در وضع خوبی قرار دارند، پس هنگامی که روزگار گشایش یابد ابرار و نیکان سزاوارتر به آنند. حماد بن عثمان می‌گوید در خدمت امام صادق(ع) بودم مردی به او گفت: حضرت علی بن ابی طالب لباس و پیراهن ساده و خشن می‌پوشید و شما لباسهای زیبا و نرم می‌پوشید. حضرت در پاسخ فرمود: «ان علی بن ابی طالب کان یلبس ذلک فی زمان لاینکر ولو لبس مثل ذلک الیوم

۱. وسائل الشیعة، ج ۴، باب ۱۹ از ابواب لباس مصلی، ص ۳۸۵، ج ۱۵، باب ۶۴ از ابواب جهاد عدو.
 ۲. همان، ج ۵، باب ۱۱ از ابواب احکام ملابس، حدیث ۷ و ۱۱ و ۱۲.

لشهر به فخر لباس کل زمان لباس اهله...^۱ حضرت علی در زمانی آن لباس ساده را می‌پوشید که مورد انکار جامعه واقع نمی‌شد و هرگاه در این زمان از آن پوشش استفاده گردد موجب انگشت‌نمایی می‌شود، بهترین لباس هر زمانی لباس اهل همان زمان است.

سفیان ثوری می‌گوید خدمت امام صادق (ع) رسیدیم دیدم بر او پیراهن زیبایی است، به او گفتم پدران تو چنین لباسهایی را نمی‌پوشیدند (بلکه اثیاب ساده و خشن می‌پوشیدند) حضرت در پاسخ فرمود: «ان آبائی كانوا یلبسون ذلک فی زمان مقفر مقصر وهذا زمان قدارخت الدنيا عزالیها فاحق اهلها بها ابرارهم.» پدران من آن را در زمانی می‌پوشیدند که تهیدستی و تنگدستی بر او غالب بود، اما امروز روزگاری است که درهای رزق گشوده شده است، پس نیکان این زمان سزاوارترین اهل زمان به گشایشند.

نقش تحول زمان در تحول احکام حکومتی

بی‌تردید زمان در تحول ویژگیها و شرایط موضوعات که باعث صدور احکام حکومتی می‌شود نقش دارد، برای نمونه در زمانی با شرایط خاصی ممکن است برقراری روابط اقتصادی و سیاسی موجب تقویت بنیه اقتصادی و سیاسی کافران و دشمنان اسلام و تضعیف حکومت اسلامی شود. در این زمان حاکم اسلامی بر خود لازم می‌بیند که آن را حرام کند، ولی در زمانی دیگر روابط یادشده دارای این پیامد نیست و حاکم به حلال بودن آن حکم می‌کند. فتوای مرحوم میرزای شیرازی بر حرمت استعمال تنباکو در آن برهه خاص، از این باب بود.

متحول نشدن احکام شریعت از موضوعات اصلی

بجاست به مطلبی اشاره شود و آن اینکه در موارد یادشده احکام شریعت که بر موضوعات اصلی خودشان مترتب بوده‌اند، از دیدگاه فقه اجتهادی هیچ‌گاه از راه تحول اجتهاد متحول نشده و رنگ نباخته‌اند، بلکه موضوعات آنها در بستر زمان در اثر پیشرفت تکنیک و ابزار جدید و بینش عمیق و دقیق و نوع استفاده برای انسانها رنگ باخته و ویژگیهای داخلی یا خارجی آنها تغییر کرده و دارای خصوصیات و ویژگیهای دیگری شده‌اند و از آنجا که موضوعات تغییر کرده‌اند، به طور طبیعی حکم آنها نیز براساس مبانی معتبر شرعی به وسیله اجتهاد تغییر یافته

۱. وسائل الشیعة، ج ۵، باب ۱۱ از ابواب احکام ملابس، حدیث ۷ و ۱۱ و ۱۲.

است. پس در ظاهر، اگرچه موضوع در موارد یادشده در زمان گذشته و زمان کنونی یکی است، ولی با تحول ویژگیهای آن به ویژگیهای دیگر، واقعاً آن را موضوع دیگری قرار داده است و بدین جهت باید دارای حکم دیگری شود و اگر ویژگیهایی که اول داشت به آن بازگردد، همان حکم نخست نیز به آن باز گردانده می‌شود. بر این اساس، این اشکال که چگونه عناوین یادشده در زمانهای گذشته حرام بوده و در زمان کنونی حلال و مباح شده‌اند پیش نمی‌آید، زیرا در آن زمان دارای شرایط خاصی بوده‌اند که سبب حرمت آنها شده، اما امروز شرایط دیگری دارند که سبب حلال و مباح شدن آنها گردیده است.

احکام اسلامی در ماهیت خود اگرچه فی نفسه بر موضوعات خود ثابتند ولی دارای ملاکاتی هستند که به آنها مشروط و مقیدند و تا وقتی که وجود دارند انفکاک احکام از آنها غیرممکن خواهد بود، حتی اگر شرایط زمان متحول گردد، اما اگر ملاک حکمی در موردی در اثر شرایط و مقتضیات زمان باقی نماند، حکم آن حتی در موارد منصوص تغییر می‌پذیرد. پس همان‌گونه که ممکن است موضوع حکم از نظر ویژگیهای درونی و بیرونی در طول زمان تحول یابد و در نتیجه تحول اجتهاد حکم آن نیز براساس منابع اجتهادی تحول پیدا کند، ملاک حکم نیز ممکن است در راستای زمان تحول یابد و در نتیجه حکم دیگر پدید آید.

اما این دیدگاه که ملاکات اصلاً قابل ادراک نیستند، پس تحول ملاک را نمی‌توان به دست آورد، مورد پذیرش ما نیست، زیرا ملاکات احکام در مسائل غیرعبادی در بسیاری از موارد برای آگاهان از شیوه‌های استنباطی از راه عقل قابل درک است و در مواردی که ملاکات آنها معلوم نشود ممکن است به دو دلیل باشد:

۱. عدم دقت کافی

۲. افراط در تعبدگرایی

در فقه مواردی وجود دارد که به دلیل تعبدگرایی افراطی، راه کشف ملاک حکم که فعل عقلی فقیه است و نیز برداشت صحیح از مبانی استنباطی را بر خود بسته‌ایم، از جمله:

۱. اعتبار وجود امام معصوم در باب جهاد: با بررسی مبانی، به دست می‌آید که جهاد از اموری نیست که هر کس بتواند درباره آن تصمیم بگیرد، بلکه باید کسی تصمیم بگیرد که از عقل و درایت و تدبیر کامل برخوردار باشد، البته نه بدین معنا که جهاد در زمان غیر امام معصوم جایز نباشد.
۲. اجرای حدود: با بررسی مبانی، آشکار می‌گردد که هر کسی نمی‌تواند متصدی اجرای حدود شود، بلکه باید حاکم عادل جامع شرایط آن را اجرا کند و این به معنای منوط بودن اجرای

حدود به وجود امام معصوم نیست.

۳. اعتبار شتر، گاو و گوسفند در باب دیات: با بررسی مبانی، روشن می‌شود که اعتبار اینها بدین جهت است که واحد ارزشی آن زمان بوده‌اند، نه آنکه امور تعبدی باشد تا گفته شود چیز دیگری در باب دیات کفایت نمی‌کند.

همچنین باید دانست برخی از احکام مبتنی بر عرفند تا مادامی که آن عرف برقرار است آن احکام برقرارند، و آن هنگام که تغییر کند آن احکام نیز تغییر می‌کنند.

بنابراین در عصری که حکومت اسلامی برپا شده و همه چهره‌ها تغییر کرده و روابط در همه ابعاد متحول شده و موضوعات از نظر ویژگیهای داخلی و خارجی دگرگون شده است، نمی‌توان بر فتاوی پیشینیان که مطابق شرایط زمان خودشان بود بسنده کرد، و باید دانست که اگر چنین شد بسیاری از مسائل بی‌پاسخ خواهد ماند. به نظر من، در بیشتر مسائل غیرعبادی مانند مسائل اجتماعی، حقوقی، جزایی، سیاسی، و روابط بین‌المللی، باید مجتهدان راستین، منابع و مبانی اجتهادی را با شیوه جدید آن و با به‌کارگیری عقل برای به دست آوردن ملاکات احکام مورد بررسی قرار دهند تا همگام بودن فقه با مظاهر زندگی آشکار گردد. باید دانست مادامی که اجتهاد مجتهدان راستین و دارای ویژگیهای خاص با این شیوه در عناصر اصلی استنباط انجام نشود و عقل برای به دست آوردن ملاکات احکام در غیر مسائل عبادی به کار گرفته نشود و شرایط زمان و مقتضیات آن مورد لحاظ قرار نگیرد، مشکلات در ابعاد گوناگون زندگی حل نخواهد شد، خلاها پر نخواهد گشت و نارساییها باقی خواهد ماند.

انواع تغییر

برخی از انواع تغییر عبارتند از:

۱. تغییر درونی، مانند اینکه سگی در نمکزار استحاله یابد یا آب نجس تبدیل به بخار یا خون بدن انسان جزء بدن پشه گردد یا شراب تبدیل به سرکه شود، در این تغییر حکم آن نیز تغییر می‌کند و جای بحث ندارد.

۲. تغییر بیرونی، مانند آنجایی که روابط اقتصادی یا اجتماعی نسبت به موضوعی تغییر کرده باشد به گونه‌ای که روابط اقتصادی و اجتماعی پیشین نسبت به موضوع حاکم نباشد. در اینجا از حیث حکم مانند صورت اول است یعنی آنجا که موضوع تغییر بیرونی کرده است. پس

در همه جا حکم بر محور موضوع دور می‌زند و اگر موضوع با تمام خصوصیات و ویژگیهایش ثابت ماند، حکم آنها نیز تحول و تغییر نخواهد کرد. ولی با دگرگون شدن اصل موضوع یا خصوصیات و ویژگیهای آن، احکام آن نیز تغییر می‌کند.

پس در تغییرات بیرونی موضوع با اینکه به ظاهر هیچ تغییری صورت نگرفته ولی برخی از خصوصیات و ویژگیهای بیرونی آن تغییر کرده است که این تغییر، تغییر حکم را به دنبال دارد. از اینجا به خوبی می‌توان فهمید که چرا در گذشته تصرف در انفال برای شیعیان حلال بود و هر کس می‌توانست با ابزار عادی که داشت به مقدار نیاز از آن بهره‌مند شود ولی امروز برای آنان حلال نیست که به وسیله ابزار جدید از آن بهره‌مند شوند. نیز می‌توان فهمید که چرا ما در گذشته معدنی را که در ملک شخصی قرار داشت تابع آن ملک و صاحب ملک را مالک معدن می‌دانستیم ولی امروز معدن مزبور را تابع آن ملک و صاحب ملک را مالک آن معدن می‌دانیم. در گذشته روابط سیاسی و اقتصادی حاکم بر جامعه تغییر نکرده بود، لذا به عنوان نمونه معدن دارای همان حکم بود، اما امروز با تشکیل حکومت اسلامی حکم آن نیز تغییر کرده است. بنابراین از آنجا که موضوع حکم با گذشت زمان و رویدادهای آن تغییر کرد به طور طبیعی حکم آن نیز تحول و تغییر پیدا می‌کند که آن عبارت است از عدم تابعیت آن از ملک مالک و الحاق آن به ملک دولت، لذا فتوای امام راحل در زمان گذشته به دلیل روابط حاکم بر اجتماع و اقتصاد آن روز، معدن را تابع ملک و مالک آن را همانی می‌دانست که مالک ملک بود ولی بعداً به دلیل روابط دیگری که بر اجتماع و اقتصاد حاکم شد معدن را تابع ملک ندانسته و فرمود اگر فرض کنیم معادن در حدود املاک شخصی است این معدن چون ملی است از تبعیت املاک شخصی خارج می‌شود.

کلام صاحب جواهر الکلام

صاحب کتاب جواهر الکلام (ج ۳۸، ص ۱۰۸) طی ادله جواز تملک معادن به وسیله احبَاء فرمود: «... به دلیل نیاز شدید مردم به بعضی از آنها به گونه‌ای که زندگی ایشان بر بعض معادن همانند توقف زندگی ایشان بر آب و آتش و... توقف دارد»، چنانچه ملاحظه می‌شود این فقیه بزرگ نیز انگیزه و مصالح اجتماعی و حیاتی را در حکم مذکور دلیل دانسته است.

سخن کوتاه

براساس آنچه آوردیم اصولاً باید گفت دیدگاه اصلی اسلام به این شرح قائل تلخیص است:

۱. احکام اسلامی در ماهیت خود ثابت و هیچ‌گونه تغییری در طول زمان پیدا نمی‌کند، ولی باید دانست که آنها دارای موضوعات خاصی هستند که فقط به ملاحظه آنها از طرف شارع مقدس تقریر و تشریح شده‌اند. بنابراین مادامی که در بستر زمان تغییر بیرونی یا درونی برای موضوعات آنها حاصل نشود احکام آنها ثابت و تغییرناپذیر است اما اگر تغییر بیرونی یا درونی در بستر زمان بر اثر روابط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی برای آنها حاصل شود حکم جدیدی بر آنها بار می‌شود و این گفتار مطابق موازین و معیارهایی است که اسلام معین کرده است.

۲. احکام اسلامی دارای ملاکاتی هستند که به آن ملاکات مشروط و مقیدند، تا مادامی که آن ملاکات وجود دارند انفکاک آنها از ملاکات غیرممکن خواهد بود. پس مادامی که آن ملاکات وجود دارند احکام نیز وجود دارند اگرچه شرایط زمان متحول شود.

البته اگر ملاک حکمی در موردی به‌طور قطع و یقین احراز شود و در زمانی بر اثر شرایط و نیاز زمان در آن باقی نماند، حکم آن حتی در موارد نصوص تغییر می‌پذیرد.

نمونه‌هایی در زمینه تحول اجتهاد با تحول مکان

پیش از آنکه نمونه‌هایی از تحول اجتهاد براساس ادله شرعی با تحول مکان و شرایط آن ارائه دهم، مناسب است که روش رسول خدا(ص) را در این باره بیان کنم.

پیامبر گرامی برای مکان و شرایط آن نقش قائل بود و در مقام بیان حکم، شرایط مکان را رعایت می‌کرد. در مصادر تاریخی آمده است در یکی از جنگها دزدی باید دستش قطع می‌شد بعضی از یاران رسول خدا درصدد اجرای حکم برآمدند. پیامبر به دلیل شرایط مکان از آن کار منع کرد و در این باره فرمود در صورت واقع شدن این کار ممکن است او به دشمنان اسلام پناه ببرد و اسرار جنگ را در اختیار آنها قرار دهد، پس به دلیل حساسیت مکان از آن صرف‌نظر شد.^۱

در حدیث معتبر از حضرت امیر(ع) نقل شده که فرمود: «لَا يُقَامُ عَلَى أَحَدٍ حَدٌّ بِأَرْضِ الْعَدُوِّ»^۲ در زمین دشمن نباید بر هیچ‌کس حد جاری شود. و فرمود: «لَا أُقِيمُ عَلَى رَجُلٍ حَدًّا بِأَرْضِ الْعَدُوِّ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْهَا مَخَافَةَ أَنْ تَحْمِلَهُ الْحَمِيَّةُ فَيَلْحَقَ بِالْعَدُوِّ»^۳ در زمین دشمن بر مردی اقامه

۱. نشریه الامان، ش ۱۶۴.

۲. محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۲۴، باب ۱۰ از ابواب مقدمات الحدود.

۳. همان.

حد نمی‌کنم تا زمانی که از آن سرزمین خارج شود، زیرا خوف این می‌رود که این کار سبب فرار وی و ملحق شدن به دشمن گردد.

در هر حال این مسئله نیاز به بحث دارد. پس همان‌گونه که زمان و شرایط آن در تحول اجتهاد فقیه می‌تواند دارای نقش باشد مکان و شرایط آن هم می‌تواند در تحول آن نقش داشته باشد، از این رو ممکن است چیزی در مکانی از مصادیق موضوع حکم حرام باشد و همان در مکان دیگری از مصادیق حکم جواز باشد:

۱. عالمان و فقهای مذاهب اسلامی برای دارالاسلام احکامی مقرر کرده‌اند که در دارالحرب آنها را مقرر نداشته‌اند، بلکه احکامی برخلاف آنها وضع کرده‌اند که بیان آنها نیاز به بررسی تفصیلی دارد.

۲. هرگاه کسی مالی را در مکانی که دارای ارزش است غصب کند و بخواهد آن را در مکان دیگری که دارای ارزش نیست عوض دهد، مورد پذیرش شرع نیست و باید قیمت آن را در مکان اول به صاحب مال بدهد تا ذمه‌اش فارغ شود. شیخ اعظم انصاری در مکاسب می‌نویسد: آبی که در بیابان از فردی غصب شده است، اگر بخواهد در کنار رودی عوض بدهد آن عوض مغضوب محسوب نمی‌شود، چون در آن مکان آب قیمت داشت، ولی در این مکان قیمتی ندارد، لذا باید قیمت آن آب را بدهد.

۳. ربای معامله‌ای نه قرضی، در مکیل و موزون حرام و در معدود حلال است، یعنی فروختن ده کیلو برنج به دوازده کیلو و همچنین فروختن ده پیمان شیر به یازده پیمان حرام است، اما فروختن ده تومان به دوازده تومان در صورتی که به قصد معامله انجام شود، ربا و حرام نیست، چون از مکیل و موزون به حساب نمی‌آید.

روشن است که اجناس از حیث معدود بودن و نبودن در بلاد و امکنة مختلف، متفاوت می‌شود، زیرا در بلدی یا مکانی ممکن است جنسی کیلویی و در مکان دیگری عددی محسوس گردد، برای نمونه در یک مکان موز را کیلویی و در مکان دیگر عددی و در یکجا تخم مرغ را کیلویی و در جای دیگر عددی می‌فروشند. در این گونه موارد، مجتهد باید حکم هر مکانی را مطابق آنچه در آن مکان مرسوم است صادر کند، چون موضوع از نظر شرایط و ویژگیها در دو مکان با هم تفاوت می‌کند، در نتیجه حکم آن دو هم باید با هم تفاوت داشته باشد. بنابراین مجتهد نمی‌تواند بدون توجه به نقش مکان در تحول اجتهاد، حکم را به‌طور کلی بیان کند و

بگوید فروش جنس مذکور با زیاده، ربا و حرام است یا فروش جنس مذکور با زیاده، ربا و حرام نیست.

۴. دیده می‌شود در کشوری برنامه‌های صدا و سیما وسیلهٔ صلاح و اصلاح، تعلیم و تعلم و گسترش مسائل دینی و مذهبی و اخلاقی قرار می‌گیرد و در کشوری دیگر وسیلهٔ فساد و افساد و گسترش فحشا و منکرات و لابی‌گری. در این موارد، مجتهد نمی‌تواند بدون توجه به شرایط مکانی و نقش آن، برای هر دو مکان یک حکم صادر کند.

نمونه‌ای در زمینه تحول اجتهاد با تحول عرف

حضرت امیرالمؤمنین از رسول خدا(ص) نقل کرد و فرمود: «کان رسول الله إذا اتته کریمه قوم لا ولی لها وقد خطبت یأمر أن یقالی لها أنت راضیه بالبعل فإن استحیت و سکتت جعل "أذنها صماتها" وأمر بتزویجها وإن قالت لا، لم یکرهها علی ما تختاره.»^۱ هرگاه از کریمه قومی که ولی نداشت خواستگاری شد، خدمت رسول خدا می‌رسید، حضرت امر می‌کرد که از او پرسند برای شوهر کردن رضایت دارد یا خیر. هرگاه بر اثر حیا سکوت می‌کرد، سکوت وی را نشانهٔ رضای او به ازدواج قرار می‌داد و امر به تزویج او می‌کرد و اگر می‌گفت نه، او را بر این امر اکراه نمی‌کرد. در روایت آمده است که حضرت علی(ع) از حضرت فاطمه(س) خواستگاری کرد. پیامبر(ص) به فاطمه گفت علی از تو سخن می‌گوید، او سکوت کرد، پیامبر او را به همسری علی درآورد.^۲

در هر حال، در زمان صدور این روایت، چون سکوت دختر دارای اثر و نشانهٔ رضایت وی بود، از این رو در وقت عقد و مراسم ازدواج به آن بسنده می‌کردند، زیرا مبتنای حدیث بر عرف زمان پیامبر بوده است، اما امروز که عرف تغییر کرده نمی‌توان بر سکوت او در وقت عقد بسنده کرد، زیرا حدیث که بر عرف آن زمان مبتنی بود، تغییر کرد. پس باید دختر از راه لفظ «بله» رضایت خویش را اعلام کند و عاقد بر سکوت او بسنده نکند. بدین جهت فقیه در استنباط به

۱. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۴۶، ص ۱۶. پیامبر فرمود: «سکوت البکر رضاها و یا سکوتها اقرارها.» زمانی که حضرت امیر از حضرت فاطمه(س) خواستگاری کرد، رسول خدا به دخترش فرمود: علی بن ابی‌طالب(ع) دربارهٔ تو سخن می‌گوید. فاطمه(س) سکوت کرد. رسول خدا از اتاق بیرون آمد و گفت: الله اکبر، الله اکبر، و بعد فرمود: «سکوت‌ها رضاها.»

۲. محمد بن سعد، طبقات الکبری، ج ۸.

طور کامل شرایط عرف زمان صدور روایات را مورد بررسی قرار دهد و سپس حکم موضوع را بیان کند.

نمونه‌هایی از نقش تحول احوال در تحول اجتهاد

رسول خدا در مقام بیان حکم و دستورهای خود رعایت احوال مردم را می‌کرد، از جمله:

۱. ما در پاسخهای رسول خدا و امامان می‌بینیم آن گونه که مناسب احوال مردم بود احکام را بیان می‌کردند، از این رو در برابر یک پرسش که افراد مختلف مطرح می‌کردند، پاسخهای گوناگون می‌دادند و سبب اختلاف پاسخ آنان اختلاف احوال سؤال‌کنندگان بود؛ همانند پزشکی که با توجه به اختلاف احوال بیماران، دارو تجویز می‌کنند.

۲. بادیه‌نشینی در مسجد رسول خدا(ص) در مدینه در جلو مردم ادرار کرد. اصحاب و یاران رسول خدا برآشفتند و درصدد تنبیه او برآمدند. رسول خدا(ص) مانع شد و فرمود: «شما به حدود فهم و ادراک او توجه کنید، او صحرانشین است و هنوز به آداب و رسوم اسلام مؤدب نشده است، محل را تطهیر کنید.»

۳. پیامبر اسلام(ص) به عایشه فرمود: «لو لا حداثة قومك بالجاهلیة لهدمت البيت وبنیته علی قواعد ابراهیم.»^۱ اگر قرب عهد قوم تو به جاهلیت نبود هر آینه خانه خدا را منهدم و خراب می‌کردم و بر اساسی که (حضرت) ابراهیم(ع) برای آن قرار داد بنای آن را تجدید می‌کردم. این سخن رسول خدا(ص) مبین این است که حضرت حالتی را که قوم عایشه بر آن بوده‌اند - قرب عهد آنان به جاهلیت - مورد اعتبار قرار داد.

۴. برخی در مفتی شرط کرده‌اند که باید عالم و آگاه به عادات و عرف و احوال مردم باشد.

۱. نشریه الامان، ش ۱۶۴.

بخش ششم

حدود و دایره تأثیر تحول اجتهاد بر اساس ادله شرعی با تحول زمان

اندیشمندان و مجتهدان جامعه اسلامی اعم از شیعه و سنی احکام الهی را در این مبحث به دو بخش عمده تقسیم کرده‌اند.

الف - بخش عبادات

ب - بخش معاملات

بخش عبادات

در احکام عبادی عالمان و اندیشمندان جامعه اسلامی بر این عقیده‌اند که تا جهان برپاست احکام پایدار و با تحول و تغییر زمان و مکان و شرایط آنها و شرایط جامعه اصل آنها تحول پذیر نیست. زیرا بنا به تعبیر محققان اهل تشیع، ملاکات و موانع آنها برای عالمان غیر قابل تعقل و درک، و بنابر تعبیر محققان اهل سنت احکام عبادی غیر معقوله المعنی هستند و بدین جهت ما نمی‌توانیم از راه تحول زمان و مکان و شرایط آنها در طول زمان ملاکات آنها را از حیث وجود و عدم مشخص کنیم، در این زمینه ابن حزم ظاهری پیشوای دوم مذهب ظاهری می‌گوید: برای هر انسان زنده در هر نقطه‌ای از جهان که باشد دین لازم و ضروری است و تغییرات و تحولات زمان

و مکان و احوال در تغییر و تحول آن اثری نخواهد داشت.^۱
 علامه شاطبی مالکی نیز دارای همین نظریه است.^۲

بخش معاملات

ابتدا بخش معاملات و آنچه مربوط به نظام زندگی و جامعه است، را در دو مقام مطرح می‌کنیم:

۱. آنجا که دارای نص خاص نباشد.

۲. آنجا که دارای نص خاص باشد.

۱. آنجا که دارای نص خاص نباشد

بیشتر اندیشمندان و فقیهان جامعه اهل سنت معتقدند که تغییر و تحول شرایط زمان و مکان و رسوم اجتماعی و عرف و عادات و بافت اقتصادی جامعه در تغییر و تحول احکام آنجا که دارای نص خاص نباشند، نقش و تأثیر دارند، زیرا لازمه حقایق اجتماعی و نظام حکومتی این است که مصالح مردم به موازات تحولات و دگرگونیهای اجتماعی و حکومتی و تبدیل رویدادهای آن تغییر و تبدیل پذیر باشد و اگر مصالح مردم بر پایه وضع قوانین اجتماعی باشد، تحول احکام شرعی را مطابق تحول زمان و شرایط آن و محیط لازم و معقول باید دانست.

کسانی که برای اجتهاد در موضوع بحث نقش قائلند

برخی از افراد عبارتند از:

ابواسحاق شاطبی مالکی^۳، عمر بن عبدالسلام شافعی^۴ و ابن قیم جوزی حنبلی^۵. آنان در استدلال مدعای خود گفته‌اند: هدف از تشریح احکام غیرعبادی، عبارت است از جلب منفعت و دفع مفسده و رفاه و آسایش از برای مردم و نظام‌دار شدن جامعه، و آن احکام برپایه عقل استوار است. پس در هر موردی که عقل مصلحتی را برای مردم و نظام جامعه درک نماید، حکم را مجتهد می‌تواند مطابق آن بیان کند.

دکتر محمصانی در فلسفه الشریع می‌گوید: در حقوق اجتماعی باید به معانی و علل وجودی

۱. الاحکام الاصول الاحکام، ج ۵، ص ۵.

۲. الموافقات فی اصول الشریعه، ج ۲، ص ۳۰۰.

۳. قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۱.

۴. همان، ج ۲، ص ۵.

۵. اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۷.

احکام توجه کرد و جمهور فقیهان بر این نظریه اتفاق دارند.

این نظریه را نیز پیش از آنان گروهی از محققان در عصر تابعین و اوایل تابعان تابعین مانند مالک بن انس اصبحی پیشوای مذهب مالکی، مؤسس و بنیان‌گذار مصالح مرسله و ابوحنیفه پیشوای مذهب حنفی و طرفدار استحسان و قیاس به‌عنوان منبع و پایه شناخت دارا بوده‌اند.

کسانی که برای اجتهاد در موضوع بحث نقش قائل نیستند

ولی برخی از عالمان اهل سنت مانند داوود ظاهری اصفهانی پیشوای مذهب ظاهری و سفیان بن سعید ثوری پیشوای مذهب ثوری و عبدالرحمان اوزاعی پیشوای مذهب اوزاعی و جز اینها و نیز عالمان اخباری اهل تشیع مانند میرزا محمد استرآبادی صاحب منهاج المقال پیشوای مسلک اخباری و بنیان‌گذار آن و نیز ملا محمدامین استرآبادی طرفدار قوی آن و پیروان آنها و همچنین برخی از عالمان اصولی اهل تشیع که در مقام ثوری و نظری اصولی ولی در مقام عمل و فتوا اخباری بلکه شدیدتر از آنها بوده‌اند، در تغییر احکام غیرعبادی به تغییر شرایط زمان و مکان مخالفت کرده، و فرقی بین احکام عبادی و غیرعبادی نگذاشته و همه آنها را از نوع تبعیدی محسوب دانسته‌اند، زیرا بر این اعتقادند همان‌گونه که عقل نمی‌تواند مصالح و ملاکات و موانع را در احکام عبادی درک نماید، در احکام غیرعبادی هم نمی‌تواند آنها را درک کند.^۱

۲. آنجا که دارای نص خاص باشد

در این مقام عالمان و فقهای اهل سنت دارای دو بینش هستند:

برخی از آنان بر این اعتقادند که زمان و مکان و عرف و عادت در این مورد نقشی ندارد، و برخی دیگر معتقدند که آنها نقش دارند.

دارندگان بینش اول

برخی از کسانی که دارای بینش اولند، عبارتند از:

محمد بن حسن شیبانی، محمد بن ادریس شافعی پیشوای مذهب شافعی، داوود بن علی ظاهری اصفهانی پیشوای مذهب ظاهری و بعضی دیگر^۲. از این رو گروه مخالفت با نص و حکم

۱. شاطبی، اعتصام، ج ۲، ص ۱۴.

۲. رک. شافعی، الام، ج ۷، ص ۲۵۷؛ ابو حامد غزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۱۳۹؛ ابن قیم جوزی، اعلام الموقعین، ج ۲، ص ۲۰۸؛ ابن نجیم، الاشیاء والنظایر، ص ۳۳.

برخلاف آن را مطلقاً جایز نمی‌دانند و توجه به عناصر زمان و مکان و عرف و عادت را مخصوص به مواردی می‌دانند که نص در آن وجود نداشته باشد.

محمد بن ادریس شافعی پیشوای مذهب شافعی در این زمینه می‌گوید: هرگاه از فرستاده خدا حدیثی نقل کنم و به موجب آن عمل ننمایم، بدانید عقل خود را از دست داده‌ام. این حزم ظاهری نیز معتقد است از هیچ حکم ثابتی بدون نص نمی‌توان عدول کرد و تغییر زمان و مکان و احوال را نمی‌توان بهانه قرار داد چه این کار ناروا و باطل است.

دارندگان بیشش دوم

برخی از کسانی که دارای بیشش دومند عبارتند از:

ابوزهره در کتاب اصول فقه می‌گوید: عرف را حنفیان و مالکیان در مورد نص به‌عنوان اصل پذیرفته‌اند و عالمان این دو مذهب، آنچه را که به عرف ثابت است، همانند دلیل شرع ثابت می‌دانند. بدران ابوالعینین در اصول خود می‌گوید: هیچ‌کس از عالمان در اعتبار عرف به‌عنوان دلیل که احکام بر آن مبتنی است اختلاف ندارند و آنکه استقرا و جستجو از اقوال متقدمین و متأخرین نماید، می‌باید که بیشتر احکام عبادی مبتنی بر عرف و عادات مردم است، تا آن درجه که گفته‌اند: «المشروط عرفاً، کالمشروط شرعاً».

در اصول مذکور از ابن‌عابدین نقل شده که گفت مفتی که مطابق عرف فتوا می‌دهد باید شناخت کافی نسبت به زمان و حالات اهل آن دوران داشته باشد وگرنه به واقع نخواهد رسید.

اعتبار داشتن شناخت از زمان در اجتهاد

گروهی تصریح کرده‌اند از شرایط اجتهاد داشتن شناخت از زمان و عادات مردم است، زیرا احکام زیادی به اختلاف زمان مختلف می‌شوند، به گونه‌ای که اگر حکم به همان صورتی که در زمان پیش بود باقی بماند دو پیامد ناگوار دارد:

۱. مشقت و ضرر بر مردم

۲. مخالفت با قواعد شرعیه که مبتنی است بر تخفیف و آسان‌گیری و دفع ضرر و فساد بدین جهت است که می‌بینیم بزرگانی با احکامی که در زمانهای پیشین صادر شده بود مخالفت کردند در حالی که اگر در آن زمان بودند همانند پیشینیان فتوا می‌دادند.

نظر ابو یوسف

ابویوسف قاضی از روی استحسان پیروی از عرف و عادت تازه و ترک عمل بر طبق نص را لازم می‌دانست، چه اینکه منظور از نص تنفیذ عادت بوده است. مجله عدلیه نظر او را پذیرفت و هیئت مدیره آن در گزارش خود به صدراعظم وقت نوشت: قوانین مبتنی بر عرف و عادت با تغییر و تحول زمان تغییر پیدا می‌کند.

نظر قرافی

احمد بن ادریس مالکی یکی از پیشوایان مذهب مالکی معروف به قرافی مصری نیز بر همین اعتقاد بود از او پرسیدند: اگر عرف و عادات تغییر یابد آیا آرا و نظرات در کتابهای فقهی را باید باطل تلقی کرد و به موجب عادات تازه فتوا داد یا اینکه باید گفت چون ما دارای نیروی اجتهاد نیستیم لازم است تابع آرای پیشینیان از مجتهدان باشیم؟ در پاسخ گفت: آنچه را که در شریعت بر پایه عرف و عادت استوار است با تغییر عرف و عادت تحول می‌پذیرد و با عرف و عادت جدید سازگار می‌شود و این معنای اجتهاد نیست تا مشروط به توانایی و اهلیت شخص باشد، زیرا این قاعده‌ای است که دانشمندان در آن اجتهاد و بر آن اجماع کرده‌اند و ما هم باید از آنان پیروی کنیم.^۱

این پاسخ قرافی اگرچه مربوط به احکام اجتهادی است نه تغییر در حکم نصوص، ولی به دنبال آن می‌گوید: تمامی ابواب فقهی که بر عرف و عادت مبتنی است در صورت دگرگون شدن آنها احکام نیز دگرگون می‌شود.

نظر طوفی

نجم‌الدین ابوریع سلیمان بن عبدالقوی یکی از پیشوایان مذهب حنبلی معروف به طوفی (متوفی ۷۱۶)^۲ ترجیح مصلحت را بر نص صریحاً اعلام نموده و بر طبق مصلحت حکم را بیان می‌کرد، اگرچه برخلاف صریح نص باشد. وی در شرح خود بر حدیث «لاضر و لاضرار» در رساله المصالح المرسله به هنگام تعارض مصلحت با نص می‌گوید: باید مصلحت را از باب تخصیص یا تبیین واجب بر آن مقدم داشت. پس به نظر او حکم منصوص واجب الاتباع است مگر زمانی که مصلحت

۱. المنافع، ص ۳۰۹؛ فتح القدر، ج ۵، ص ۲۸۳؛ الموافقات، ج ۲، ص ۲۸۳.

۲. الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام و تصرفات القاضی و الامام.

برخلاف آن مقتضی باشد.

در هر حال شیوه طوفی در باب مصالح مرسله افراطی تر از شیوه مالک بن انس اصبحی در این باب است، زیرا مالک با اینکه مؤسس و بنیان‌گذار مصالح مرسله به عنوان منبع شرعی است با این وصف او در مواردی مطابق آن حکم تشریح می‌کرد حتی در مواردی که دارای نص خاص نباشند ولی طوفی مطابق آن حکم تشریح می‌کرد حتی در مواردی که دارای نص خاص باشند. طوفی حنبلی در مسائل حقوقی و اجتماعی همیشه در مقام بیان حکم مصلحت را مدنظر قرار می‌داد و مطابق آن حکم را بیان می‌کرد، اگرچه برخلاف نص خاص خود بود. زیرا بر این اعتقاد بود که مصلحت مردم در امور غیرعبادی به حکم عقل و عادات برای اندیشمندان قابل درک است و اگر شریعت هم در موردی از بیان مصالح خودداری کرده باشد، باز در حقیقت ما را مستقیماً به رعایت مصالح آنها واداشته است.^۱

تحول اجتهاد به نظر خلفا

بعضی از خلفا نیز به تغییر برخی از احکام به لحاظ دگرگون شدن ملاک یا مصلحت یا تحول و دگرگون شدن عرف و عادت که اجتهاد بر آنها مبتنی بوده است، دست یازیدند. بجاست نمونه‌هایی از فتاوا و آرای راکه مصلحت‌اندیشی و شرایط زمان در عصر صحابه در آنها نقش داشت، یادآور شویم:

ابوبکر تحول و دگرگون شدن اجتهاد را قائل بود و هرگاه مصلحت می‌دید که برخلاف نص چیزی بگوید آن را می‌گفت.

به نمونه‌های زیر توجه کنید:

۱. قصاص نشدن خالد بن ولید در قتل مالک بن نویره در اوایل عصر صحابه. سبب این امر همان مصلحت‌اندیشی بود، بدین جهت از نص آیه مبارکه «و لکم فی القصاص حیاة یا اولی الاباب» چشم‌پوشی شد.

۲. تعطیل حد رجم و سنگسار خالد بن ولید، چون او با همسر مالک بن نویره زنا کرد می‌بایست سنگسار می‌شد. سبب این همان اجتهاد از راه رأی و مصلحت‌اندیشی ابوبکر بود که عمل او را بدون کیفر قرار داد و بدین جهت از نص احادیث و قرآن چشم‌پوشی شد.

۱. یسر الاسلام و اصول تشریح العام، ج ۹، ص ۷۲؛ المنار، ص ۷۴۵ - ۷۷۰.

عمر نیز به تحول اجتهاد متناسب با تحول و دگرگون شدن زمان و مکان و شرایط و مصالح جامعه قائل بود، حتی اگر برخلاف نص می‌بود.

به نمونه‌های زیر توجه کنید:

۱. الغای سهم مؤلفه قلوبهم از زکات: او در موجه جلوه دادن الغای سهم مؤلفه قلوبهم از زکات می‌گفت: 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...^۱

و بدین جهت از نص آیه «انما الصدقات للفقراء والمساکین... والمؤلفه قلوبهم...»^۲ چشم‌پوشی و اغماض کرد.

۲. در مورد ام ولد^۳: در زمان پیامبر و ابوبکر فروش ام ولد جایز بود، ولی عمر آن را منع کرد و گفت: بدین جهت که خون ما با خون او در آمیخته شده است. این نظریه را ابن‌رشد قرطبی اندلسی می‌پسندد و می‌گوید از اخلاق پسندیده دور است که شخصی مادر فرزند خود را بفروشد با آنکه رسول خدا فرمود من برانگیخته شده‌ام تا مکارم اخلاق را تکمیل نمایم.^۴

۳. تعطیل حد: کیفر دزد در قرآن بریدن دست اوست ولی با این وصف عمر این حد را در سال خشکسالی تعطیل کرد و توجیه آن را مصلحت مردم و حفظ نفوس آنها دانست، بدین سبب از نص آیه «والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما»^۵ چشم‌پوشی کرد.

این‌بار جوی می‌گوید این امر مورد اجماع است.^۶ و اما فقیهان امامیه (در فرض مذکور اگر مال سرقت‌شده از مأکولات باشد) دزد را از حد که قطع دست باشد معاف دانسته‌اند.

۴. عدم تقسیم مساوی غنائم: در زمان رسول خدا و ابوبکر غنائم به صورت مساوی بین مسلمانان تقسیم می‌شد ولی در زمان عمر این جهت رعایت نشد.

۵. در مورد متعه نساء و متعه حج: اینها در زمان رسول خدا مباح و حلال بود، ولی با این وصف عمر آنها را براساس مصالحی که به نظرش می‌آمد حرام کرد و گفت: «متعتان محللتان فی

۱. فتح‌القدیر، ج ۲، ص ۱۴.

۲. هرگاه کنیزی از مالک خود فرزندی بیاورد او را در اصطلاح فقهی ام ولد می‌گویند.

۳. بدایة‌المجتهد، ج ۲، ص ۳۲۶.

۴. مائده، ۳۸.

۵. اعلام‌الموقنین، ج ۳.

۶. توبه، ۶۰.

زمن رسول الله و انا احرمهما واعاقب عليهما».

البته غیر از موارد مذکور موارد دیگری نیز وجود دارد که برای پرهیز از طولانی شدن بر موارد فوق بسنده کردیم.

در هر حال از راه قانون تحول اجتهاد به تحول شرایط زمان و از راه مصلحت اندیشی برخلاف نص احکامی را برخی از صحابه صادر کردند:

کلام عبدالرحیم

علامه عبدالرحیم محمد در کتاب: المدخل الی الفقه الامام علی می نویسد: چون دین اسلامی خاتم ادیان آسمانی و شریعت همیشگی برای تمامی بشر تا روز قیامت است، احکام آن برای مصلحت همه انسانها مطابق اختلاف زمانها و مکانهایشان تشریح گردیده است، یکی از مظاهر رعایت احکام و قوانین اسلامی نسبت به مصالح مردم این است که حکم تشریحی از نظر وجود و عدم آن مرتبط با علت آن باشد، هنگامی که علت وجود یافت، حکم آن نیز وجود می یابد و بالعکس هر وقت که علت آن مفقود شد حکم آن نیز وجود پیدا نمی کند. مثلاً حکم قطع دست زمانی محقق می شود که سرقتی رخ دهد و وقتی رخ نداد حکم نیز پدید نمی آید.

احکامی که مصالح آن در طول زمان با اختلاف زمان و مکان تغییر می کند، شرع برای آن قواعدی اساسی معین کرده و بیان و تفصیل آن را به عهده مجتهدان قرار داده است تا پاسخگوی نیازمندیهای زندگی بشر در پرتو مقاصد شریعت مطابق کتاب و سنت باشند.

امام علی (ع) به این حقیقت رهنمون گشته و رعایت مصلحت را اساس فتاوی و احکام و قضاوتها قرار داده است، لذا بعضی از احکام را مطابق با آنچه در زمان پیامبر (ص) با خلفای راشدین بوده پیاده نکرد، زیرا تمام شروط مطابق عصرش وجود نداشته است.

به عنوان مثال رسول گرامی در مورد شتر گمشده می فرمودند کسی به آن دست نزند تا اینکه صاحبش پیدا شود.^۱

در زمان خلیفه اول و دوم نیز طبق این حکم عمل می شد، اما در عصر خلیفه سوم حکم تغییر کرد و این بدان جهت بود که تقوای دینی بعضی از مردم ضعیف شده بود و بیم آن می رفت که حق صاحب مال ضایع گردد.

۱. صحیح، بخاری، کتاب المساقاة باب شرب الناس والدواب من الانهار، ج ۲، ص ۵۴، ۶۳.

عثمان دستور داد که شتر گم شده را معرفی کنند و سپس بفروشند و وقتی صاحبش آمد پولش را به وی بدهند.^۱

بعد از عثمان این حالت کمی تغییر می‌یابد و حضرت علی (ع) دستور می‌دهند که آن را در مکانی که برای حیوانات بیت‌المال معین شده بود نگهداری کنند و با هزینه بیت‌المال آن را تعلیف کنند تا صاحبش پیدا شود و هرگاه ثابت شد که مال اوست به او داده شود والا به همان حال باقی بماند. این کار مصلحت صاحب مال را بیشتر در برداشت زیرا چه بسا بهای شتر نمی‌توانست جای مال را بگیرد و در این صورت صاحب شتر زیان می‌دید.

در واقع این روش به معنای الغای نص حدیث رسول خدا نیست چون هیچ‌کس نمی‌تواند در حکم پیغمبر (ص) اهمال کند، به خصوص امام علی (ع) که بیش از هر کس به راهنماییهای پیامبر (ص) تمسک می‌جست و قول خداوند را امتثال می‌کرد که: «لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة».^۲

آنچه را که امام علی (ع) رضی الله عنه معمول می‌داشتند دلیل کافی بر رد شبهه‌ای است که مستشرقین ملحد و سایر دشمنان اسلام ایراد کرده و می‌گویند شریعت اسلامی جامد بوده و متطور نیست و نمی‌تواند جوابگوی مصالح مردم در حالات گوناگون و زمانهای مختلف باشد.^۳ و نیز پاسخی است به سلف‌گرایانی که هیچ نقشی برای زمان و مکان قائل نبوده و خواهان بازگشت به احکام صدر اسلام به همان صورت اولیه بی هیچ‌گونه تطویرند. همان‌طور که گفته شد براساس فقه شیعه تقلید باید از مجتهد حی اعلم باشد نه مردگان سلف.

احکامی که به تناسب تحول شرایط زمان برای موضوعات بیان شد

مثالهایی را در زمینه احکام به تناسب تحول شرایط زمان و مکان و نیاز جامعه از عالمان بزرگ که اهل سنت بیان کرده‌اند با رعایت اختصار می‌آوریم:

۱. کمتر شدن مالیات در زمان قاضی ابویوسف از زمان عمر، به لحاظ اینکه نیاز حکومت وقت کمتر شده بود و با این تحول حکم را نیز تغییر داده‌اند.^۴

۱. الموطاء، ج ۱، ص ۶۳۷، ۶۴۸.

۲. احزاب، ۲۱.

۳. دکتر محمد عبدالرحیم محمد، المدخل الی الفقه الامام علی، دارالحدیث.

۴. نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف.

۲. جواز تسعیر و قیمت‌گذاری بر مال مردم از دیدگاه فقهای عصر صحابه به خصوص در نزد فقهای شیعه که در مدینه منوره می‌زیستند، در حالی که در عصر تشریح و زمان رسول خدا این کار ممنوع بوده است. حضرت می‌فرمود: «ان الله هو المسعر القابض الباسط الرزاق» این منع رسول خدا از تسعیر و قیمت‌گذاری از جهت مباح نبودن آن فی حدنفسه نبوده است، بلکه بدین جهت بود که دارای موجب و مجوزی نبوده که به آن روی آورد، زیرا ارتفاع قیمت اجناس در عصر تشریح به سبب کنترل تجار و بازرگانان نبود بلکه به سبب کمی جنس و لوازم مورد نیاز و زیادی نیازمندان بوده است، ولی در عصر صحابه که اوضاع تغییر کرد و سبب ارتفاع و زیادی قیمت اجناس و طمع تجار و بازاریها شد، حکم آن بالطبع تغییر کرد و تسعیر و قیمت‌گذاری مباح شد زیرا مصلحت عموم و جامعه در این بود و رعایت مصلحت عموم مقدم بر رعایت فرد است. به علاوه در تسعیر، رفع ضرر بزرگتر و بسط عدالت و آسانی تحصیل آنها برای عموم است.^۱

۳. حکم به جواز گرفتن اجرت و مزد برای تعلیم قرآن از طرف برخی از فقهای پیرو ابوحنیفه بعد از وفات وی، در حالی که ابوحنیفه گرفتن اجرت را ممنوع می‌دانست.

این بدین علت بود که شرایط زندگی در زمان پیروان ابوحنیفه با شرایط زندگی در زمان ابوحنیفه فرق کرد و سهمیه‌ای که برای معلمان قرآن از بیت‌المال در روزگار ابوحنیفه معین شد برای زندگی آنها بسنده می‌کرد، ولی در زمان بعد از او کفایت نمی‌نمود. به سبب این تحول شرایط زندگی، حکم را نیز تغییر دادند.^۲

۴. در زمان رسول خدا دیه و خونبهای نصرانی و یهودی به اندازه دیه و خونبهای مسلمان بود ولی در زمانهای بعد این حکم تغییر کرد. مالک بن انس اصبحی پیشوای مذهب مالکی و احمد بن حنبل شیبانی پیشوای مذهب حنبلی دیه و خونبهای آنها را نصف دیه مسلمانان قرار دادند و محمد بن ادریس شافعی پیشوای مذهب شافعی دیه آنها را یک سوم دیه مسلمانان در نظر گرفت. در حالی که ابوحنیفه پیشوای مذهب حنفی دیه آنها را مانند دیه مسلمانان می‌دانست.

فتاوایی که براساس مصلحت‌اندیشی صادر شده است

اکنون برخی از فتاوایی که مصلحت‌اندیشی و تحول احوال در آنها نقش داشت از محققان و فقهای دیگر اهل سنت بیان می‌کنیم.

۱. الامتقی علی الموطاء.

۲. نشر العرف فی

کام علی العرف.

۱. ابن قیم جوزی از استاد خود ابن تیمیه چنین نقل می‌کند: با برخی از پیروانم در دوران تاتار به گروهی از ایشان گذر کردیم که شراب می‌نوشیدند. یکی از همراهان من به آنان اعتراض کرد. من به او ایراد کردم و گفتم خداوند آشامیدن شراب را بدین علت منع کرده است که مردم را از یاد خداوند و نماز باز می‌دارد، ولی نوشیدن شراب اینان را از قتل نفوس و غارت اموال مردم باز می‌دارد پس ایشان را به حال خودشان واگذارید.^۱

۲. حکم برخی از عالمان پیرو ابوحنیفه به ضمان غاصب نسبت به منافع ملکی که غصب کرده، با اینکه او قائل به این ضمان نبوده است^۲ و این تغییر براساس مصلحت دوران بود.

۳. حکم به ضمان اجیر در صورتی که مال در دست او تلف شود، با اینکه ید امانی ضمان ندارد.^۳ این تحول حکم بدین جهت بود که در حفظ مال مردم کوتاهی می‌شد و از باب مصلحت و محفوظ ماندن مال مردم حکم مزبور را به گونه مطلق صادر کرده‌اند.

۴. ابوحنیفه براساس مصلحت‌اندیشی معتقد بود که نباید مدت اجاره ملک یتیم و موقوفات در مورد خانه‌ها بیش از یک سال و در مورد اراضی بیش از سه سال باشد، ولی بعد از وی براساس مصالح قائل شدند که می‌شود مدت اجاره در آنها بیشتر باشد.^۴

۵. وجوب اتلاف مال مردم در موردی که حفظ جان بر آن منوط باشد، با اینکه اتلاف مال مردم حرام است. مثل اینکه شخصی در کشتی قرار دارد و این خوف وجود دارد که اگر آن مال را در دریا نیندازد کشتی غرق می‌گردد و او از بین می‌رود. در اینجا حرمت اتلاف مال مبدل به وجوب اتلاف آن می‌شود.

۶. جواز قطع اشجار باغ دیگری بدون اذن مالک آن برای دفع خطر سیل به وسیله آنها، که این کار در حالت عادی بدون اذن مالک آن حرام است ولی هرگاه برای دفع خطر سیل نیاز به چوب درختان پیدا شد براساس مصلحت می‌توان بدون رضایت مالک درختها را قطع و از چوب آنها دفع خطر کرد و بعد از مالک جبران خسارت شود.

۷. معاویه نصف دیه و خونبهای کافر ذمی را به نفع بیت‌المال ضبط می‌کرد و نصف دیگر آن را به اولیای مقتول می‌داد. عمر بن عبدالعزیز سهمیه بیت‌المال را لغو کرد و در زمان او تنها معادل نصف دیه مسلمان به خانواده مقتول پرداخت می‌شد.^۵

۱. نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف.

۱. اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۳.

۲. نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف.

۳. الدراسات الاسلامیة، ص ۵۵.

۴. نیل الاوطار شکوکانی، ج ۷، ص ۵۵.

۸. گرفتن زکات در زمان رسول خدا با توسل به زور و جنگ نبود، ولی در اواخر خلافت ابوبکر این شیوه در گرفتن زکات اعمال شد، و زمان خلافت عمر نیز استمرار داشت. ولی در عصر خلافت عثمان در اخذ زکات این شیوه از بین رفت و پرداخت آن مانند زمان رسول خدا به اختیار مردم واگذار شد.

۹. برخی از فقها برای اثبات اول ماه رمضان و گرفتن روزه بر رؤیت هلال اعتماد می‌کردند نه چیز دیگر. ولی برخی دیگر در امر یادشده اعتماد بر قواعد فلکی و نجومی را نیز جایز دانسته‌اند و در این باره گفته‌اند، چون در زمان صدور حدیث مردم دارای دانش نجومی نبودند و بهره‌ای از علم حساب نداشتند، از این رو لازم بود که تنها برای اثبات اول ماه و گرفتن روزه بر رؤیت هلال اعتماد شود. اما امروز با تغییر شرایط و برخوردارگی از علم نجوم و موازین و قواعد فلکی حکم تحول می‌یابد و لازم نیست که تنها بر رؤیت هلال اعتماد کنند بلکه می‌توانند بر قواعد فلکی و نجومی نیز اعتماد نمایند و از آن طریق اول ماه را معین کنند و روزه بگیرند.^۱

۱۰. برخی از فقهای تابعین حکم کردند به جواز اعطای بنی‌هاشم از مال زکوی، زیرا حقوقشان را از غنایم و فیثی داده نمی‌شد.^۲

۱۱. منع از حضور زنان جوان در مساجد برای نماز جماعت در زمان تابعین، با اینکه در زمان تشریح و رسول خدا و اوایل عصر صحابه این منع در بین نبود و این تحول حکم بدین جهت بود که در بین مردم اخلاق فاسد به گونه‌ای منتشر شده بود که زنان را مورد تعرض قرار می‌دادند، ولی در زمان رسول خدا این گونه فساد وجود نداشت و مردم با ورع و تقوا و ترس از خدا بودند^۳، پیامبر می‌فرمود: «لا تمنعوا اماء الله مساجد الله ولكن لیخر جن تغلات ای غیر متطیبات».^۴

۱۲. عروة بن زبیر که یکی از فقهای سبعه مدینه منوره بود، بر عدم قبول توبه قاطع الطریق (راهزن) پیش از آنکه در قبضه سلطان قرار گیرد، فتوا داد و این بدین جهت بود که فساد از بین برود و راه فرار از عقاب که حد قطع طریق است بسته شود. زیرا اگر توبه او مورد پذیرش قرار گیرد، منجر به رشد فساد و ضایع شدن حدود خدا و جرئت مجرمان بر هتک محارم خدا و اعتدا بر بی‌گناهان می‌شود.^۵

با اینکه این فتوا با عموم قول خداوند «الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیه فاعلموا ان الله

۱. رساله اوائل الشهور العربية، ص ۱۳.
 ۲. الدراسات الاسلامیة، ص ۵۹.
 ۳. المنتفی شرح الموطاء، ج ۱، ص ۳۴۲.
 ۴. راه ابود اود فی سننه.
 ۵. تفسیر طبری، ج ۶، ص ۱۴۵.

غفور رحیم^۱ منافات دارد، اما این فتوای عروۃ براساس مصلحت‌اندیشی بود. ۱۳. در حدیثی آمده سکوت دختر در امر ازدواج نمایانگر رضایت اوست (اذنھا صماتھا)^۲، در زمانهای پیشین چون این دارای واقعیت بود در وقت عقد به آن بسنده می‌کردند، ولی در حال حاضر که شرایط تغییر کرده است بعضی بر این اعتقادند که بر سکوت او در زمان عقد نتوان بسنده کرد، زیرا مبنای حدیث بر عرف زمان پیامبر بود اما امروز که عرف تغییر کرده باید از راه لفظ رضایتش را اعلام کند و سکوت وی کافی نیست.

۱۴. در صدر اسلام خرید و فروش گندم و جو با پیمانانه بود، ولی بعدها در بیشتر بلاد با وزن که برخلاف نص است، خرید و فروش آنها انجام می‌گرفت. ابویوسف عرف و عادت جدید را پذیرفت و اشکالی بر خرید و فروش با وزن وارد نمی‌کرد. به نظر او سبب معامله با پیمانانه اقتضای عرف و عادت روزگار زمان پیامبر بود.

بیان چند مطلب

بجاست مطالبی را که با موضوع بحث مرتبط است، بیان کنیم:

۱. پذیرش تحول اجتهاد توسط اهل سنت

از مجموع گفتارهای فقها و بزرگان اهل سنت به دست می‌آید که آنان قانون تحول اجتهاد را با تحول شرایط زمان و عرف و عادت در غیر مسائل عبادی قائلند. زیرا حقوق اجتماعی را بر پایه عقل و همگام با مصالح و نیازمندیهای جامعه و بود و نبود حکم را دایر مدار وجود و عدم علت آن می‌دانستند، البته در غیر مواردی که نص وجود داشت.

۲. پذیرش تحول اجتهاد حتی در موارد نص

برخی از محققان اهل سنت قائل به تحول اجتهاد در فرض مسئله شدند، حتی در مواردی که دارای نص خاص باشد. زیرا آنان بر این اعتقادند که تحول اجتهاد و استنباط احکام به تحول شرایط زمان و مکان و مصلحت مردم در موارد نصوص، عمل در برابر آنها نیست بلکه در چهارچوب آنها قرار دارد، زیرا سبب این تغییر و تحول تغییر و تحول در نصوص نیست بلکه در تفسیر و اجتهاد مبتنی بر آنهاست که بر حسب ضرورت و نیاز یا تحول عرف و عادت یا تغییر علت یا تحول ملاک حکم انجام می‌پذیرد و در کتاب المجتهدون فی القضاء آمده: «وقد اصاب

۲. الدفنی، ج ۴، ص ۱۳۶.

۱. مائده، ۲۲ - ۲۴.

جمهور الفقهاء بقولهم ان الاحكام المبنية على الاجتهاد تتغير بتغير الزمان و المكان والاحوال.»

۳. تفاوت آرا در تحول اجتهاد

تفاوت آرا و نظرات فقهای جامعه اسلامی درباره تحول و تغییر احکام مطابق شرایط زمان و نیاز جامعه اگرچه وجود دارد، ولی به عقیده عده‌ای این تفاوت چندان مهم نیست، زیرا:

اولاً تغییر و تحول در برخی از احکام در مثالهای یادشده از باب ضرورت است که به مقتضای «الضرورات تبيح المحذورات» همه عالمان اسلامی آن را می‌پذیرند.

ثانیاً در برخی از آنها تغییر احکام از باب قاعده دفع افسد به فاسد است که بعضی از عالمان اهل سنت آن را یکی از اصول عقلانی و عرفی می‌دانند.

ثالثاً تغییر احکام در بعضی از مثالهای یادشده بدین جهت بود که آنها مبتنی بر عرف بوده و طبعاً با تغییر آنها حکم نیز تغییر نکرده زیرا تغییر حکم به تغییر موضوع که به منزله علت برای اوست بدیهی است.

رابعاً در برخی از آنها تغییر حکم به جهت دلیل خاص بود که همه آن را می‌پذیرند. خامساً در برخی از آنها ملاک حکم یقیناً قابل درک بود، چون آشکارا تنها جنبه دنیوی داشت و طبعاً با تحول آن حکم نیز متحول می‌شد.

نظر نگارنده در نقش زمان و مکان در اجتهاد

پس از بررسی آرای اهل سنت و وقت آن است که نظر خود را در مواردی که نص خاص در غیر مسائل عبادی وجود دارد یا در جایی که دارای نص خاص نیست بیان کنیم.

ما قانون تحول احکام را با تحول زمان و شرایط آن قبول نداریم زیرا زمان نه موضوع برای آنهاست و نه جزء بلکه ظرف است، و ما قانون تحول اجتهاد را با تحول زمان و شرایط آن براساس منابع شرعی در صورتی که باعث تحول ویژگیهای بیرونی یا درونی موضوعات احکام شود پذیرفتیم، زیرا همان‌گونه که بارها گفته‌ایم احکام بر موضوعات براساس ملاکات تشریح شده است و تحول زمان در تحول موضوعات یا ویژگیهای درونی و بیرونی آنها مؤثر است در صورتی که تحولی در آنها بر اثر تحول زمان پدید آید حکم آنها نیز به وسیله اجتهاد براساس ادله شرعی تحول می‌یابد و این نظریه ما اختصاص به مواردی که دارای نص خاص نیست نمی‌باشد، بلکه عمومیت دارد، حتی در مواردی که دارای نص خاص است، زیرا براساس توضیح یادشده

این گونه نیست که یک موضوعی که در نص قرار دارد با همه ویژگیهای بیرونی و درونی در زمان قبل، از راه نص دارای حکمی بود و حالا در این زمان با همه آن ویژگیها دارای حکم دیگری برخلاف نص شد یا یک موضوع یا ملاک خاص در زمان قبل در چهارچوب نص دارای حکمی بود و در این زمان است، زیرا زمان قبل با داشتن ویژگی خاص درونی یا بیرونی یا ملاک خاص دارای حکمی در نص بود، ولی در این زمان با داشتن ویژگی خاص دیگر یا ملاک دیگر دارای حکم دیگری برخلاف حکم در نص است، پس در ظاهر اگر موضوع در نص، در زمان پیش و در زمان کنونی یکی است و دارای دو حکم در دو زمان شد، ولی در واقع موضوع در نص در زمان گذشته بر اثر تحول درونی یا بیرونی غیر از موضوع در زمان کنونی است، پس حکم جدید برای موضوع در نظر برخلاف حکم آن نیست، زیرا موضوع دیگری بر اثر تحول پیش آمد و حکم جدیدی نیز برای آن بیان شد.

تحول اجتهاد براساس تغییر در برداشت از ادله

همانگونه که 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 براساس تحول اجتهاد می‌طلبند، گاهی هم باعث تغییر در برداشتهای مجتهد از منابع و مایه‌های اصلی استنباط نسبت به موضوعات می‌گردند که این نیز باعث حکم جدید برای موضوع می‌شود، زیرا ممکن است به لحاظ موقعیتهای جدیدی که برای مجتهد یک جامعه پدید می‌آید شرایط زمانی و ویژه‌ای را مقرون باشد که در زمانهای پیشین آن شرایط را نداشته است. این اختلاف در شرایط و ویژگیها ممکن است برداشت وی را که از منابع نسبت به احکام موضوعات در زمان پیش داشته با برداشتی که فعلاً از آنها دارد کاملاً متفاوت نماید که در نتیجه احکام مختلفی را برای آنها به دنبال خواهد داشت. کلام امام راحل به همین معنا اشاره دارد که فرمود: مسائلی که امروزه پیش آمده است با مسائل سابق فرق می‌کند و برداشتها از احکام اسلام مختلف است.^۱

پس اشکال معروف که چگونه می‌شود موضوعی یا مسئله‌ای در زمان گذشته دارای حکمی بوده و در زمان فعلی همان موضوع یا همان مسئله دارای حکم دیگری باشد پیش نمی‌آید، زیرا حکم اول با تغییر شرایط موضوع آن پایان پذیرفته و حکم دیگری برای آن آغاز شده است. این

تحول در اجتهاد تطبیقی به تحول زمان و مکان تحقق می‌یابد که احکام را با موضوعات واقعی و شرایط زمان و مکان و تحولاتی که هر روز در جامعه رخ می‌دهد همگام می‌نماید. به همین گفته اشاره دارد در آنجا که فرمودند: زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند^۱ و ایشان بر دخالت دادن دو عنصر زمان و مکان در اجتهاد تطبیقی و تفریعی تأکید داشتند و می‌فرمودند: یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیریهاست.^۲

بیشتر عالمان و فقیهان امامیه که در تقلید از مجتهد شرط زنده بودن او را اعتبار کرده‌اند، 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 دهد تا حکم مناسب هر موضوع تحول یافته درونی یا بیرونی را از راه مایه‌های اصلی استنباط و استخراج نماید. پس حکم جدید برای موضوع تحول یافته نه بدین معناست که حکم از موضوع قدیم و اصلی خودش سلب شده بلکه بدین معناست که حکم جدیدی بر موضوع جدید مترتب شده است و به همین گفتار اشاره دارد در آنجا که فرمودند: ... مسئله‌ای را که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسئله در رابطه حاکم بر سیاست و اجتهاد و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، به آن معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرق نکرده است، موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی را می‌طلبد.^۳

بدین جهت است که باید باب اجتهاد بر عالمان و مجتهدان باز باشد تا مجتهدان آگاه به زمان و آشنا با شرایط و ویژگیهای جامعه که در طول زمان در تحولند، مطابق آنها احکام الهی را بیان کنند. بر همین اساس امام تأکید داشته‌اند که باید باب اجتهاد بسته نگردد و می‌فرمودند: در حکومت اسلامی همیشه باید باب اجتهاد باز باشد.^۴

و نیز فرمودند: ما باب اجتهاد را نمی‌توانیم ببندیم. همیشه اجتهاد بوده و خواهد بود.^۵ و فرمودند: اگر بعضی از مسائل در زمانهای گذشته مطرح نبود یا موضوع نداشته است فقهای امروز باید برای آن فکری بنمایند.^۶ چه بسا شیوه‌های رایج اداره امور مردم در سالهای آینده

۱. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۸.

۲. همان، ص ۶۱.

۳. همان، ص ۹۸.

۴. همان، ج ۲۱، ص ۴۶، در پاسخ نامه دانشی معظم انصاری.

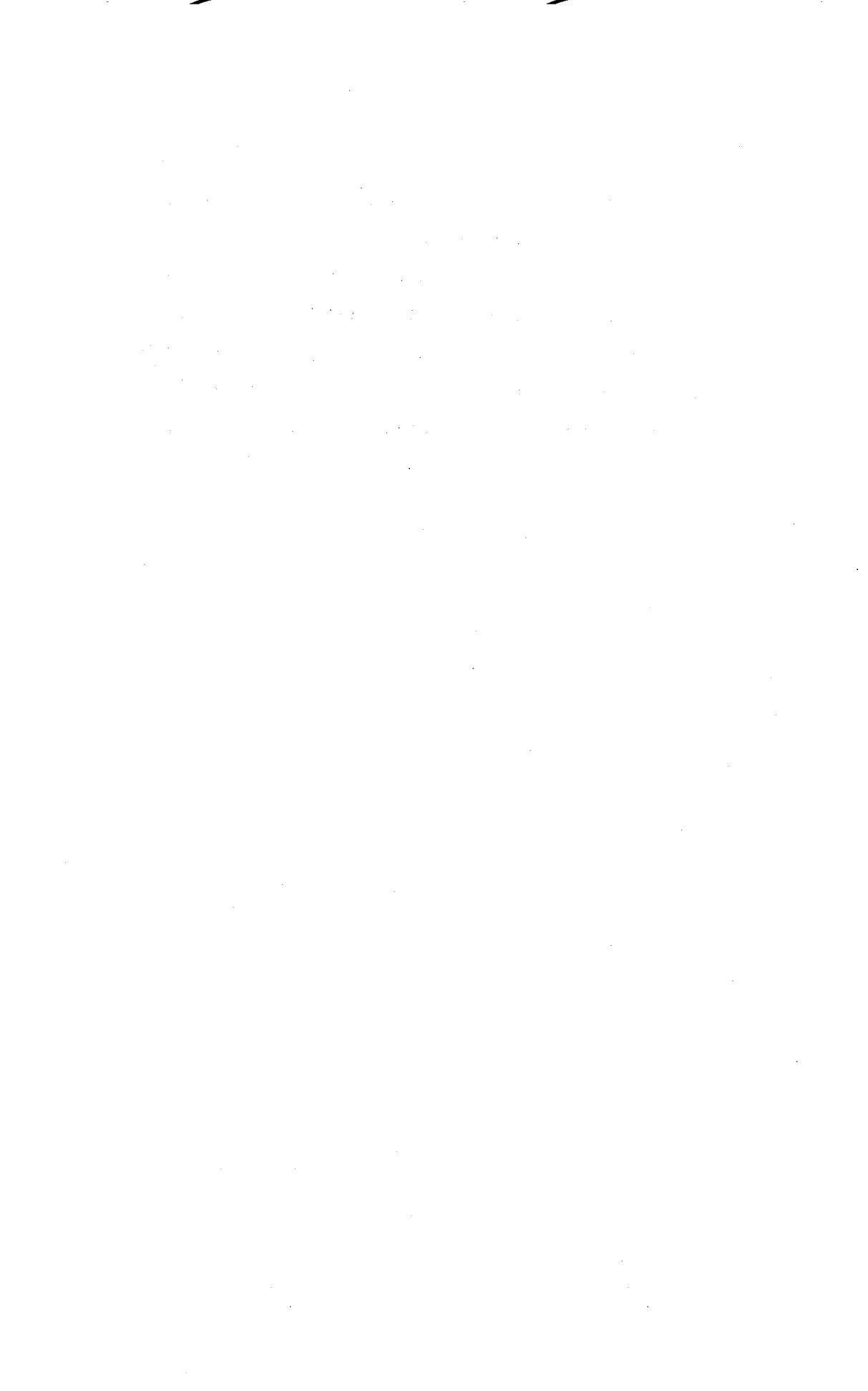
۵. همان، ج ۱۹، ص ۱۸۱، بیانات در جمع اعضای جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۶. همان، ج ۲۱، ص ۴۶.

تغییر کند و جوامع بشری برای حل مشکلات خود به مسائل جدید اسلام نیاز پیدا کنند، علمای بزرگوار اسلام از هم‌اکنون باید برای این موضوع فکری کنند.^۱

البته این مجتهد آگاه است که با در نظر گرفتن شرایط جامعه و زمان و با توجه به عناوین و موضوعات و ملاکات احکام که در بستر زمان دارای دگرگونی است، می‌تواند با به‌کارگیری اجتهاد در منابع و مبانی شریعت، احکام الهی را برای پدیده‌ها و رویدادهای نوین استخراج و بیان نماید و هیچ‌گاه بر بیان احکام موضوعاتی که موضوعیت داشته‌اند بسنده نکرده، بلکه احکام جدیدی برای موضوعات تحول‌یافته براساس منابع معتبر شرعی بیان کند.

۱. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۰۰.



بخش هفتم

حکم اجتهاد از منظر فقیهان مذاهب اسلامی

پیش از پرداختن به بیان حکم اجتهاد بجاست آرا و نظرات عالمان و دانشیان مذاهب اسلامی را در این زمینه به گونه‌ای گذرا بیان کنیم. آرای آنان عبارت است از:

۱. حرمت اجتهاد - این نظریه اخباریه‌های امامیه مانند ملا محمدامین استرآبادی صاحب الفوائد المدینه و پیروان او و برخی از اخباریه‌های اهل سنت مانند ظاهریان پیروان داوود بن علی ظاهری اصفهانی و ثوریان پیروان سفیان بن سعید ثوری است.

۲. اجتهاد توطئه‌هایی است برای از بین بردن اصل دین - این نظریه برخی از صاحب نظران جدید اهل سنت مانند استاد اسماعیل شطی رئیس تحریر مجله المجتمع الكويتی و غیره است. او در این باره می‌گوید: «واما الدعاوی التي تنادی بفتح باب الاجتهاد ماهی الاموامة علی الدین.» آن دعاوی که فتح و باز بودن باب اجتهاد را اعلام می‌دارد نیست مگر توطئه‌ای بر ضد دین.

۳. وجوب عینی اجتهاد - این نظریه ابن زهره حلبی صاحب غنیه و ابن حمزه صاحب کتاب الوسيله و غیر آنان از عالمان و فقیهان بلد حلب است و نیز علامه ماحوزی صاحب کتاب الاشارات و میرزا عبدالله اصفهانی صاحب کتاب ریاض العلماء همین نظریه را پذیرفته‌اند.

۴. وجوب کفایی اجتهاد - این نظریه عالمان اصولی امامیه، حنفیه، شافعیه، مالکیه، نخبیه،

تمیمیه، کلبیه، ابن شبرمه، راهویه، ابن ابی لیلیا و... است.

بعد از معلوم شدن آرا و اقوال عالمان مذاهب اسلامی در حکم اجتهاد، نوبت به محل اصلی بحث یعنی حکم اجتهاد از دیدگاه امام می‌رسد. نظر امام نظریه چهارم که وجوب کفایی اجتهاد است می‌باشد و این بدین جهت است که بقیه آرا و اقوال در این زمینه هم قابل نقد و اشکالند.

نقد نظریه اول

نقد این قول که حرمت اجتهاد باشد این است که همه می‌دانیم رویدادها و پدیده‌ها در بستر زمان متطور و متکامل و همیشه مستمر است و از این رو باید اجتهاد فقهی هم استمرار داشته باشد تا از راه به‌کارگیری آن در منابع و مایه‌های اصلی استنباط که اصول و قوانین کلی احکام است (تفریع یعنی رد فروع تازه به اصول پایه، و تطبیق یعنی منطبق ساختن قوانین کلی بر مصادیق خارجی آنها)، حاصل گردد و در نتیجه رویدادهای نو به نو و تازه به تازه بی‌پایخ نماند. اگر اجتهاد در اصول احکام در برابر رویدادهای متغیر استمرار نداشته باشد هیچ‌گاه فقه نخواهد توانست با رویدادهای نوین زندگی به‌خصوص در مسائل حکومتی همگام گردد.

نقد نظریه دوم

نقد نظریه دوم (که اجتهاد توطئه‌ای بر ضد دین است) به استاد اسماعیل شطی باید گفت اگر مراد کسانی که طرفدار نظریه تجدید فقه و فتح باب اجتهاد هستند قانون نادرست (تحول احکام با تحول زمان و مکان و شرایط آنها) و دگرگون‌سازی فقه و ذوب کردن آن در برابر رویدادها باشد بدین گونه که شارع اسلام را در هر عصری مطابق مقتضیات و پیشرفت آنها در برابر مسائل تازه و پدیده‌های زندگی نوین خاضع نماییم و آنها محور و پایه‌های اصل احکام شوند و بر مدار آنها احکام شرعی بچرخند و به دگرگونی آنها در هر عصری اصل احکام متغیر شوند، به این معنی که احکام شریعت را غیر ثابت بدانیم مثلاً حکمی که برای موضوعی مانند اختلاط زن و مرد بدون مراعات موازین شرعی در زمان تشریح حرام بود، امروز بر اثر تحول زمان که معمول و متداول شد آن را حلال بدانیم، این گونه تجدید در امور فقهی و اجتهاد، همان‌گونه که استاد شطی در محاضره خود گفته است، توطئه علیه دین باطل است. چون حلال شرع روی موضوع خودش تا روز قیامت حلال و حرام شرعی روی موضوع خودش تا روز قیامت حرام است و تحول و تغییر و مقتضیات زمان و پیشرفت مظاهر زندگی مادامی که باعث تغییر موضوع حکم نشود هیچ‌گاه حکم

آن تحول و تغییر پیدا نمی‌کند.

علاوه بر این در سایه تجدید و اجتهاد این چنین شریعتی بر اشیا حاکم نمی‌شود، بلکه هوا و هوس و خودگرایی در زیر شعار تطور و پیشرفت زمان و مروت اسلام و لزوم همگام شدن آن با عصر و دیگر دعاوی غیرواقعی و میان‌تهی و پرزرق و برق، حاکم می‌شود. اما اگر مراد آنان از تجدید در امور فقه و فتح باب اجتهاد قانون تحول اجتهاد به تحول شرایط زمان باشد که مجتهدان و فقیهان حق داشته باشند در تجدید نظر و بازنگری در مسائل فقهی و بررسی موضوعات از نظر ویژگیها و شرایط در طول زمان و استنباط احکام شرعی رویدادها را از راه اصول و قوانین کلی از منابع و مصادر اصلی شریعت مانند کتاب و سنت به گونه‌ای که آنها محور احکام باشند نه رویدادها و مسائل تازه و بدون اینکه این تجدید و اجتهاد موجب تغییر در دین خدا یا تبدیل احکام شرعی از موضوعات اصلی خودشان شوند، بلکه تنها باعث حکمی از راه ارجاع فروع تازه به اصول پایه و منطبق ساختن قوانین کلی بر مصادیق خارجی آنها بر موضوع جدید شود، بر این اساس چنین تجدیدی و اجتهادی نه از نظر کمیت باعث تغییر تشریح می‌شود نه از نظر کیفیت، تنها تغییری که به سبب آن حاصل می‌شد در ناحیه موضوعات و ویژگیهای آنها یا فروع اصول و مصادیق قوانین کلی است که این باعث گسترش فقه از ناحیه مصادیق می‌گردد نه از ناحیه خود فقه و این تغییر و تحول در مسائل فقهی مطلوب است زیرا ادعای جهانی بودن و شمول و کمال برای فقه اسلامی و توانایی آن بر حل مشکلات در همه ابعاد زندگی بدون این تغییر و تحول تمام نمی‌شود. بر این اساس ادعای استاد شطی بر اینکه تجدید نظر در امور فقه و مسائل شرعی و اجتهاد توطئه بر ضد دین است، نمایانگر این می‌باشد که او واقع و حقیقت مسائل را درک نکرده و خیال کرده تجدید نظر و اجتهاد براساس رأی و میل‌های نفسانی و تفکر شخصی است نه براساس اصول و قوانین کلی احکام.

دلیل نیاز به اجتهاد

اما دلیل نیاز ما بر اصل اجتهاد در مسائل فقهی این است که احکام در مصادر آنها که کتاب و سنت است در بسیاری از موارد به گونه خاص و واضح و روشن بیان نشده بلکه به طور عموم و قوانین کلی و دارای ابهام از نظر ما ارائه شده است، لذا پی بردن مجتهد به مراد و مقصود از آنها نیاز به کوشش علمی و مطابق موازین مقرر و بررسیهای دقیق فراوان دارد تا بتواند احکام

حوادث و مسائل تازه را از آنها استخراج نماید. البته این نیاز و کوشش علمی هر مقدار که از زمان صدور نصوص دورتر شدیم افزایش یافت.

عوامل افزایش کوشش علمی درباره اجتهاد

افزایش کوشش علمی را نیز عوامل و اسبابی است که آنها را ما به‌طور مشروح در بحثهای گذشته و در همین سلسله مباحث بیان کرده‌ایم که از جمله آنها عبارتند از:

الف - از میان رفتن برخی از احادیث.

ب - ابتلای برخی از احادیثی که به معارضات رسیده که این بر اثر از بین رفتن قوانین روایات و سیاق اصلی کلام که اکثراً به دلیل تقطیع یا غفلت راویان یا تصرف آنان یا ظروف تقیه حاصل شده است، ناشی گردید.

ج - جعل احادیث از سوی معاندین و مغرضین که این باعث داخل شدن برخی از آنها در کتابهای حدیثی گردید. این عوامل و اسباب چون در زمان صدور نصوص نبوده استنباط به آسانی انجام می‌پذیرفت و اما در زمانهای بعد چون این عوامل و اسباب به وجود آمد، مشکلات نیز در مقام استنباط پدیدار گشت و هر چه دوری از زمان نصوص بیشتر شد مشکلات استنباطی نیز افزون‌تر گردید، لذا فردی که در صدد استنباط احکام شرع از این مصادر برمی‌آید باید توانایی بر رفع تعارض را از آنها به وسیله قوانین آن داشته باشد و اگر توانایی بر رفع تعارض را از آنها نداشته باشد چنین فردی نمی‌تواند از راه آنها استنباط نماید. بنابراین، ظاهر نصوص به تنهایی بدون اعمال اجتهاد در منابع و بدون تفریع و تطبیق برای رفع مشکلات مورد نیاز در زمینه تشریح کفایت نمی‌کند، گذشته از اینکه دگرگونی زندگی در طول تاریخ و تطور پرشتاب صحنه‌های حیات بشری در جمیع جوانب و زمینه‌ها که موجب پدید آمدن حوادث و مسائل بی‌سابقه‌ای می‌شود و دارای نص خاصی نیست ما را ملزم به کوشش علمی اجتهادی می‌کند تا بتوانیم مشکلات را در مسائل تازه از راه به‌کارگیری اجتهاد در اصول احکام حل، خلاصا را پر و نارساییها را برطرف کنیم.

اسماعیل شطی در محاضره خود نکات دیگری را نیز بر ضد امامیه بیان داشت و چون مربوط به این بحث ما نمی‌شود از بیان و نقد آنها صرف‌نظر می‌کنیم.

نقد نظریه سوم

نقد نظریه سوم (که وجوب عینی اجتهاد باشد) مقصود قائلین به این نظریه آن است که هر مکلفی باید احکام مسائل روزمره خود را از طریق عالم و آگاه از راه روایات اخذ کند یعنی آن عالم حکم را از راه خواندن حدیث به مکلف تعلیم دهد. دارندگان این نظر مکلف را بعد از آشنایی به حکم، مجتهد محسوب می‌دارند نه مقلد و این بدین جهت است که قول مجتهد را ناقل قول امام می‌دانند نه ناقل قول خودش. در هر حال با این اجتهاد هیچ مشکلی را نمی‌توان حل کرد، هیچ خلایق را نمی‌توان پر نمود و هیچ نارسایی را نمی‌توان برطرف ساخت.



بخش هشتم

بیان انواع اجتهاد از نگاه فقهای مذاهب اسلامی

انواع اجتهاد از نگاه اهل سنت

انواع اجتهاد از نگاه اهل سنت عبارتند از:

- الف - اجتهاد براساس ادله معتبر شرعی
- ب - اجتهاد براساس رأی و تفکر شخصی
- ج - اجتهاد براساس قیاس استحسان
- د - اجتهاد براساس مصلحت‌اندیشی

برای هر یک از اینها زمان پیدایش، مکان پیدایش، عوامل پیدایش و مؤسسان و اختلاف در اعتبار بعضی از آنها در بین فقهای اسلامی مطرح است که در کتابهای منابع اجتهاد از منظر فقهای اسلامی و منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی به‌طور مفصل بیان شده است.

انواع اجتهاد از نگاه امامیه

امامیه فقط اجتهاد نوع اول را براساس نصوص معتبره قبول دارند، اما اجتهاد نوع دوم را نمی‌پذیرند و اجتهاد نوع سوم را در صورتی که براساس قیاس تشبیه و تمثیل باشد نپذیرفته‌اند، اما اگر براساس قیاس منصوص العله یا اولویت باشد قبول کرده‌اند و نیز اگر براساس تنقیح مناط

و تخریج مناط یا تحقیق مناط یا استنباط علت پذیرفته‌اند، اگر باعث اطمینان به وجود علت شود. اما نوع اجتهاد چهارم را که براساس مصلحت‌اندیشی است، نپذیرفته‌اند.

اقسام اجتهاد از دیدگاه امامیه

اجتهاد از دیدگاه امامیه همان‌گونه که در بحث‌های گذشته اشاره کردیم دارای پنج نوع است که عبارتند از:

۱. اجتهاد نظری

۲. اجتهاد عملی

۳. اجتهاد اصولی

۴. اجتهاد فقهی

۵. اجتهاد تفریعی و تطبیقی

اجتهاد نظری اجتهادی است که برای شناخت اصول و مبانی معرفتی و اعتقادی به کار گرفته می‌شود که این اجتهاد مورد بحث ما نیست زیرا بحث مفصلی دارد که فعلاً نیازی به بیان آنها نمی‌باشد.

اجتهاد عملی آن است که برای علم به مطابقت عمل انسان با آنچه به او امر و در اصطلاح علمی به آن «مطابقه الماتی به مع المأموریه» می‌گویند به کار گرفته می‌شود، که آیا این عمل انجام شده با آنچه به آن امر شده است مطابقت دارد یا نه؟

اجتهاد اصولی اجتهادی است که برای شناخت دلیل و حجت به کار گرفته می‌شود و هدف از اعمال این اجتهاد فقط به دست آوردن دلیل و حجت و مدرک برای احکام شرعی حوادث و رویدادهای نوین است.

اجتهاد فقهی اجتهادی است که فقط برای شناخت حکم شرعی، ولی از راه مایه‌های اصلی استنباط به کار گرفته می‌شود.

اجتهاد تفریعی و تطبیقی اجتهادی است که برای شناخت فروع و اصول و مصادیق قوانین کلی احکام و ارتباط بین فروع و اصول و بین مصادیق و قوانین کلی احکام به کار گرفته می‌شود و در نتیجه این اجتهاد، فروع تازه و مسائل زندگی و رویدادهای تازه حکومتی را از هر نوع که باشد به اصول پایه بازگشت داده و قوانین کلی را بر مصادیق خارجی آنها منطبق می‌گرداند.

لازم به ذکر است که هر یک از این انواع اجتهاد دارای اقسامی است و هر یک از آن اقسام هم

دارای فروعی که فعلاً نیازی به ذکر آنها نیست.

اقسام اجتهاد از دیدگاه اهل سنت

اقسام اجتهاد از دیدگاه اهل سنت عبارتند از:

۱. اجتهاد مطلق یا مستقل
۲. اجتهاد مطلق منتسب یا نیمه مستقل
۳. اجتهاد مقید یا در مسائلی که نص ندارد
۴. اجتهاد یا مجتهد در ترجیح
۵. اجتهاد یا مجتهد در فتوا

۱. اجتهاد مطلق یا مستقل

اجتهاد مطلق یا مستقل اجتهادی مجتهدی است که دارای منابع و مبانی خاص و نظر مستقل باشد و تابع هیچ مجتهدی نباشد، مانند پیشوایان مذاهب چهارگانه اهل سنت، ابوحنیفه (متوفی ۱۵۰)، مالک بن انس اصبحی، محمد بن ادریس شافعی و احمد بن حنبل شیبانی یا پیشوایان مذاهب دیگر از اهل سنت که در این زمان دارای پیروانی نیستند، از قبیل عبدالرحمان اوزاعی (متوفی ۱۵۷)، سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱)، لیث بن سعد (متوفی ۱۷۵)، داوود بن علی اصفهانی (متوفی ۲۳۷)، محمد بن جریر طبری (متوفی ۳۱۰)، یا جز اینها که دارای مذهب خاص بوده‌اند. ابن عابدین حنفی این گونه مجتهد را مجتهد در شرع نامیده است.

۲. اجتهاد مطلق منتسب یا نیمه مستقل

اجتهاد مطلق منتسب یا نیمه مستقل یا اجتهاد در مذهب، عبارت از اجتهاد مجتهدی است که دارای منابع و مبانی خاص نیست و از این حیث تابع مجتهد مطلق است، ولی در شرایط اجتهاد را همان‌گونه که مجتهد مستقل و مطلق دارد او نیز داراست، لذا در مقام استنباط احکام شرعی و موضوعات مستحدثه و برداشت و استظهار از منابع در برخی از مسائل حکم است با رئیس مذهب پیش از خود اختلاف نظر داشته باشد.

به عبارت دیگر در مقام تفریع و ارجاع فروع تازه به اصول پایه و تطبیق قوانین کلی بر مصادیق خارجی ممکن است مخالف با او باشد، مانند محمد بن حسن شیبانی (۱۳۲ - ۱۸۹) و ابوهدیل زفر بن هذیل بن قیس اصفهانی (۱۱۰ - ۱۵۸) در مذهب حنفی، ابو عبدالله عبدالرحمان بن

القاسم (متوفی ۱۹۱)، اشتهب بن عبدالعزيز قیسی (۱۵۰ - ۲۰۴) و اسد بن فرات خراسانی نیشابوری (۱۴۵ - ۲۱۳) در مذهب مالکی، یوسف بن یحیی الواسطی (متوفی ۲۳۱)، اسماعیل بن یحیی المزنی (متوفی ۲۶۴) و حرمله بن یحیی بن حرمله (متوفی ۲۶۶) در مذهب شافعی. علامه سبکی در طبقات الشافعیه (ج ۱، ص ۲۴۳) می‌گوید: مزنی اگرچه با شافعی اختلاف اصولی ندارد ولی در تفریع و تخریح از قواعد شافعی به نتایج دیگری رسیده است، از این رو با او مخالفت دارد و ابوبکر اثم احمد بن محمد بن هانتی خراسانی (متوفی ۲۷۳)، ابوبکر المروزی احمد بن محمد بن حجاج (متوفی ۲۷۴) و جرب بن اسماعیل حنظلی کرمانی (متوفی ۲۸۰) در مذهب حنبلی. ابن عابدین این مجتهدین را مجتهدین در مذهب نامیده است.

۳. اجتهاد مقید یا در مسائلی که نص ندارد

اجتهاد مقید یا اجتهاد در مسائلی که نص از صاحب مذهب نباشد، عبارت از اجتهاد مجتهدی است که تنها در مواردی که از پیشوای پیش فتوایی نباشد براساس مبانی او اجتهاد و استنباط می‌نماید، ولی در مواردی که پیشوای پیش دارای فتواست به بیان آنها مقید می‌شود و چیزی برخلاف آنها نمی‌گوید، از قبیل ابوجعفر طحاوی (متوفی ۳۲۱) صاحب کتاب جامع الکبیر فی الشروط و شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی (متوفی او آخر قرن پنجم) صاحب کتاب المبسوط والخصاف، الکرخی، الحلوان البزدوی و قاضی خان در مذهب حنفی، ابهری و ابن ابی زید قیروانی در مذهب مالکی، ابو اسحاق شیرازی، مروزی، ابن نصیر و ابن خزیمه در مذهب شافعی، قاضی ابویعلی و قاضی ابوعلی بن ابوموسی در مذهب حنبلی. این مجتهدین را از اصحاب وجوه می‌گویند و نیز آنها را مجتهدین تخریح نامیده‌اند، زیرا آنان مطابق منابع و مبانی امام مذهب، در مواردی که نص خاص نیست احکام شرعی حوادث واقعه را استخراج می‌کنند.

۴. اجتهاد یا مجتهد در ترجیح

مجتهد ترجیح به کسی می‌گویند که از نظریات پیشینیان و نیز به ادله آنها آگاهی داشته باشد و از اجتهاد آنان پیروی نماید و بتواند گفتار پیشوای مذهبی را بر گفتار دیگر یا گفتار دیگری را بر گفتار او ترجیح دهد و بر چنین مجتهدی اهل تمیز و ارزیابی اطلاق می‌شود، زیرا اینان می‌توانند برتری یکی از آرا و نظریات گوناگون در یک مذهب را ثابت نمایند یا روایات صحیح را از سقیم و قوی را از ضعیف و مشهور را از نادر باز شناسند، از قبیل ابوالحسن کرخی (متوفی ۳۴۰)،

ابو الحسن قدوری (متوفی ۴۲۸) صاحب کتاب المختصر و صاحب هدایه، و برهان‌الدین علی مرغینانی (متوفی ۵۹۳) در مذهب حنفیه.

ابن جزئی، تسولی، خرشی و خلیل از مالکیه، رافعی، محیی‌الدین نووی، ابواسحاق و شیرازی از شافعیه، قاضی علاء‌الدین مرداوی و ابی‌خطاب محفوظ بن احمد کلودانی بغدادی در مذهب حنبلیه.

۵. اجتهاد یا مجتهد در فتوا

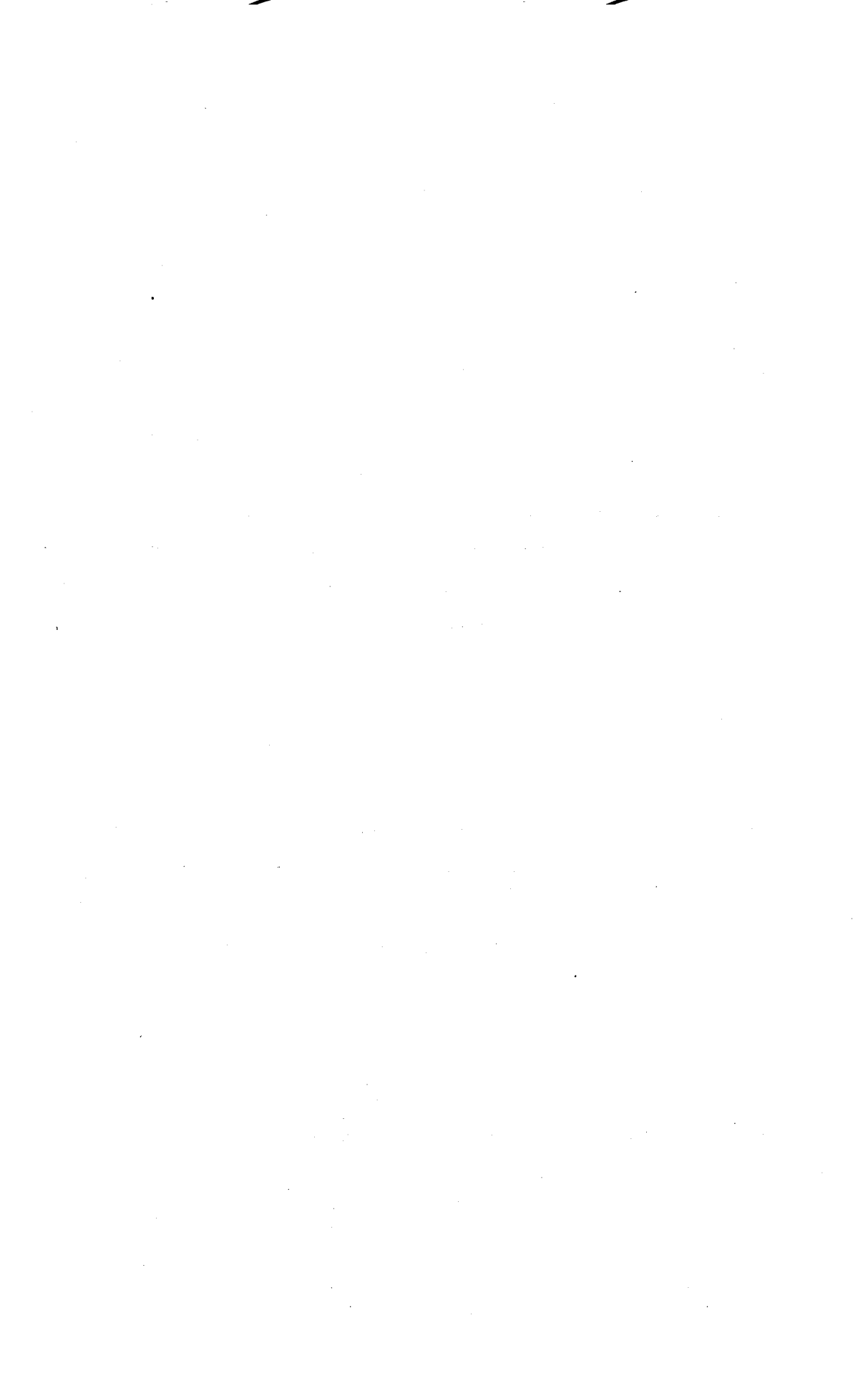
مجتهد در فتوا به کسی می‌گویند که فتاوی‌ای مذهب را حفظ داشته باشد و خوب آنها را درک کرده و توانایی بر تمیز دادن قویتر را از قوی و ضعیف راجح را از مرجوح داشته باشد، ولی بر بیان ادله آنها به گونه‌ای مطلوب توانایی نداشته باشد، از قبیل صاحب کزالدقائق حافظ‌الدین نسفی (متوفی ۷۲۰) و صاحب الدر المختار و صاحب الوقایة از تاج الشریعة و صاحب ملتقی الابحر از حلبی (متوفی ۹۵۶) و شرح آن مجمع الانحر از داماد افندی (متوفی ۱۰۷۸) در مذهب حنفیه. رافعی صاحب فتح‌العزیز و نووی صاحب المجموع و منہاج در مذهب شافعیه.

تذکر چند نکته

۱. علما و دانشیان اهل سنت تفاوتی بین مجتهد مقید و مجتهد تخریج نگذاشته‌اند و ابن‌عابدین حنفی طبقه مجتهد تخریج را مرتبه چهارم و بعد از مجتهد مقید قرار داده است و برای آن برازی جصاص (متوفی ۳۷۰) و مانند او مثال زده است.^۱
۲. این اصطلاحات خاصه اهل سنت در اجتهاد اگرچه در نزد امام و فقهای دیگر امامیه به کار گرفته نشده ولی با واقع اینها مخالف نیست، زیرا همه آنها در عالمان و فقیهان شیعه نیز وجود دارد.

۳. عالمان شیعه و اهل سنت در اصطلاح اجتهاد مطلق و متجزی اشتراک دارند.

۱. برای آگاهی بیشتر از مراتب مجتهدان اهل سنت رک. حاشیه ابن‌عابدین حنفی، حاشیه، ج ۱؛ جلال‌الدین سیوطی، الرد علی من اخلد الی الارض، ص ۲۹؛ رساله رسم المفتی، ص ۱۱؛ مالک محمد ابوزهره، اصول الفقه، ص ۴۳۸؛ احمد بن حرانی حنبلی، صفة الفتوی و المفتی و المستفتی، ص ۱۶؛ الفوائد المکیة، ص ۳۹.



بخش نهم

قیام اخباریه‌های ضد اجتهاد

تحقیق کلام در این زمینه به بیان موضوعات ذیل نیاز دارد:

۱. پیدایش اخباریگری
۲. عامل پیدایش شیوه اخباریگری
۳. اخباریگری در مراحل آغازین شکل‌گیری
۴. بیانی کوتاه در نقد بینش اخباریان
۵. جایگاه اخبار در مسلک اخباریگری
۶. عوامل گسترش و نفوذ اخباریگری
۷. عوامل پیدایش اخباریگری و گرایش به آن
۸. بررسی عوامل فکری پدیده اخباریگری
۹. آیا اجتهاد یک بدعت است؟
۱۰. جایگاه علم رجال در مسلک اخباریگری
۱۱. تفاوت اخباریگری پیشینیان با اخباریگری استرآبادی
۱۲. گفتاری از اصولی بزرگ شیخ محمدتقی اصفهانی

۱۳. رابطه مسلک اخباریگری با مرام ظاهریه
۱۴. اخباریهای میانه‌رو و معتدل
۱۵. غلبه اجتهاد بر اخباریگری
۱۶. تألیف کتب روایی در عصر رواج اخباریگری
۱۷. تداوم اجتهاد در بحران اخباریگری
۱۸. آغاز مبارزه جدی علیه جمود اخباریگری
۱۹. عوامل بازگشت اجتهاد در صحنه فقه
۲۰. تعیین اجتهادی که مورد انکار اخباریهاست
۲۱. جمع بین نظر اصولی و اخباری
۲۲. فرقه‌های ساختگی توسط اخباریها
۲۳. فرقه‌های واقعی میان اخباریگری و اجتهاد
۲۴. تنافی اخباریگری با شیوه ائمه
۲۵. مؤسس اخباریگری
۲۶. نگاهی گذرا به زندگی استاد کل وحید بهبهانی

۱. پیدایش اخباریگری

در آغاز قرن یازدهم هجری، مقارن ایامی که اندیشه حس‌گرایی و تجربه در محافل علمی اروپا طرح شد و پاگرفت، شیوه‌ای به نام «اخباریگری» در صحنه مباحث علمی و فقهی اسلامی عرض اندام کرد.

مکتب حس‌گرایی یا فلسفه حسی به وسیله جان لاک (متوفی ۱۷۰۴) و دیوید هیوم (متوفی ۱۷۷۶) در محافل فلسفی اروپا راه یافت و سبب شد که گروهی از دانشمندان و فلاسفه غرب حجیت و اعتبار عقل را در مسائل علمی انکار کنند و تجربه و حس را تنها راه قابل اعتماد برای کشف و حل مسائل علمی و واقعیت‌های هستی بشناسند.

بنیان‌گذار مکتب اخباریگری و طرح‌کننده اصلی آن در محافل علمی اسلامی، دانشمندی است به نام علامه میرزا محمدامین استرآبادی (متوفی ۱۰۲۳ یا ۱۰۳۶)^۱ که تقریباً صد سال قبل

۱. مورخان وفات او را به اختلاف در سالهای ۱۰۲۳، ۱۰۲۶، ۱۰۳۱ و ۱۰۳۶ یاد کرده‌اند.

از جان لاک زندگی را بدردگفت و با فرانسیس بیکن (متوفی ۱۶۲۶) که دانشمندان او را زمینه‌ساز فلسفه حسی اروپا می‌دانند، معاصر بود.

به عقیده برخی از بزرگان، پیدایش اخباریگری در عالم اسلام، انعکاسی از پیدایش فلسفه حسی در اروپا بود^۱، زیرا بازگشت و منتهای هر دو مکتب - اخباریگری و فلسفه حسی - یک چیز است و آن ملغا کردن و باطل شناختن همه احکام عقلی غیرمستند به حس است. همچنین نتیجه‌ای که از این دو مکتب حاصل شد، نزدیک به هم است، زیرا حرکت استرآبادی علیه دریافت‌های عقلی و شناخت‌هایی که حس و تجربه نمی‌تواند آنها را ثابت کند، سبب گردید که او در نهایت ادله عقلی توحید و اثبات صانع را بی‌اعتبار شمارد و به مناقشه و معارضه با آن ادله بپردازد.

البته باید دانست که فرق میان اندیشه اخباریگری و فلسفه حسی بسیار است، چرا که: اولاً فلسفه حسی اروپا حامل پیام بی‌اعتباری عقیده به مبدأ معاد و ماوراءالطبیعه است و به کفر و الحاد می‌انجامد. حال آنکه شیوه اخباریگری هرگز چنین نیست که به انکار خالق و حقایق غیراحساسی منتهی شود. بلکه آنان بدین امور عمیقاً اعتقاد داشته و معتقد بوده‌اند که تبیین و شناخت کامل و واقعی مسائل غیرحسی از طریق عقل امکان‌پذیر نیست و برای اثبات و اعتقاد به آنها باید فقط گوش به کلام وحی سپرد و چشم به دهان معصوم دوخت.

ثانیاً فلاسفه حسی، عقل را در برابر تجربه تضعیف و متهم کردند، ولی اخباریان دارای انگیزه مذهبی بودند و عقل را در برابر شرع و وحی و کلام معصوم متهم و محکوم می‌دانستند. بر این اساس امکان نداشت که آنان به تعارض با شرع برخیزند و مبدأ و معاد و ماوراءالطبیعه را انکار کنند! بنابراین علی‌رغم تقارن زمانی این دو نظریه (اخباریگری و فلسفه حسی) و مشابهت‌هایی که میان آنها به چشم می‌خورد، اگرچه ممکن است ارتباط سببی و مسببی میان آن دو را تداعی کند،

۱. بزرگ اندیشمند عالم اسلام آیه‌الله شهید مرتضی مطهری در کتاب ده گفتار (ص ۷۰) می‌گوید: «یادم هست در تابستان سال ۱۳۲۲ شمسی که به بروجرد رفته بودم و آن وقت مرحوم آیه‌الله بروجردی اعلی الله مقامه در بروجرد بودند و به قم نیامده بودند یک روز سخن از همین فکر اخباریین شد. ایشان در ضمن انتقادی از این فکر فرمودند: پیدایش این فکر در میان اخباریین اثر موج فلسفه حسی بود که در اروپا پیدا شد. این را من آن وقت از ایشان شنیدم، بعد که به قم آمدم و درس اصول ایشان به این مبحث یعنی مبحث قطع رسید من انتظار داشتم دوباره این مطلب را از ایشان بشنوم ولی متأسفانه چیزی نگفتند. الان نمی‌دانم که این فقط حدسی بود که ایشان ابراز می‌داشتند یا مدرکی داشتند، من خودم تاکنون به مدرکی برخورد نکرده‌ام و بسیار بعید می‌دانم که این فکر حسی در آن وقت از غرب به شرق آمده باشد ولی از طرف دیگر ایشان هم بی‌مدرک سخن نمی‌گفتند، اکنون متأسفم که چرا از ایشان استفسار نکردم.»

ولی هیچ‌گونه دلیلی بر آن نیست.

۲. عامل پیدایش شیوه اخباریگری

به نظر نگارنده، عامل اصلی پیدایش اخباریگری و حرکت ضد عقلی، افراطهای عقل‌گرایان (معتزله و پیروان آنان) و ضد آن یعنی اشاعره و جنگهای بدون حساب میان آنان بوده است. به تعبیر دیگر اخباریگری بازتاب و عکس‌العمل عقل‌گرایی خشک و بی‌ضابطه معتزله و ضد عقل اشاعره و علت دیگر تدین بیش از اندازه ملا محمدامین استرآبادی بود که گمان می‌کرد طرفداری زیاد پیروان معتزله از عقل باعث کنار گذاشتن عناصر خاصه (احادیث) شناخت احکام شرعی حوادث واقعه می‌شود، حال آنکه چنین نبود، پس به نظر ما فلسفه حسی و تجربی اروپا که در علوم، حجیت عقل را منکر شد، هیچ‌گونه نقشی در پدیدار شدن اخباریگری نداشت.

اخباریان در صحنه مسائل علمی دستخوش افراطها قرار گرفته و اعتدال اندیشه و بینش خود را از کف دادند، و از بیم آنکه مبادا از جلو سقوط کنند، آن قدر عقب رفته‌اند که از پشت سقوط کرده‌اند!

در هر حال شایسته است که تاریخچه پیدایش و بستر تداوم اخباریگری را مرحله به مرحله ورق زده و دنبال کنیم و بدقت آن را مورد ارزیابی و نقد قرار دهیم.

۳. اخباریگری در مراحل آغازین شکل‌گیری

همان‌گونه که گفته شد، در آغاز قرن یازدهم هجری، علامه میرزا محمدامین استرآبادی موجی را علیه اجتهاد به وجود آورد.

او نخست کتابی به نام الفوائد المدنیة^۱ در مدینه منوره تألیف کرد، و در آن اجتهاد را در استنباط احکام شرعی حوادث واقع مورد انکار قرار داد. سپس به ترویج و تحکیم اندیشه‌های خود پرداخت و اظهار داشت که: «تنها راه شناخت احکام شرعی، سنت و حدیث پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) است. و برای شناخت احکام شرعی و کشف آنها نمی‌توان به کتاب خدا و عقل و اجماع استناد جست، زیرا: قرآن دربردارنده مفاهیم عمیق و دشواری است و تنها پیامبر(ص) و اهل بیت معصوم او می‌توانند مستقیماً از آن بهره گیرند و استنباط حکم کنند. و اما دیگران چون

۱. این کتاب به‌دقت مورد مطالعه نگارنده قرار گرفت.

مخاطب کلام وحی نبوده و با زبان قرآن آشنا نیستند، قدرت استنباط احکام شریعت را از قرآن ندارند، و بدین جهت قرآن برای غیر معصوم حجیت ندارد.

و اجماع نیز، بدان جهت بی اعتبار است که دلیلی بر اعتبار و حجیت آن در شریعت وجود ندارد و از بدعت‌هایی است که اهل سنت در برابر کتاب خدا و سنت رسول الله تراشیده‌اند. و عقل - آن گاه که دارای مبدأ حسی یا قریب به حس نباشد - کارایی نداشته و فاقد حجیت است، بدان جهت که نمی‌تواند فلسفه همه احکام و مصالح و مفاسد واقعی همه مسائل شرعی را درک کند. و تنها به نظر علامه مجلسی، اجماع دخولی یعنی اجماعی که قول امام (ع) در مجمعی داخل باشد حجت و معتبر می‌داند ولی بر این اعتقاد است که چنین اجماعی محقق نمی‌گردد بلکه معتقد است به‌طور کلی در زمان غیبت امام علیه السلام اطلاع بر اجماع امکان ندارد.^۱

۴. بیانی کوتاه در نقد بینش اخباریان

دلایلی که اخباریان بر عدم حجیت کتاب، اجماع و عقل اقامه کرده‌اند، دارای استحکام کافی نیست، بلکه بسیار ضربه‌پذیر است و با اندک آشنایی با روح فرهنگ و معارف اسلامی می‌توان به سستی ادله آنان پی برد.

حجیت کتاب

نگاهی به اخبار و احادیث منقول از معصومین بیان‌کننده این مطلب است که در بسیاری از موارد امامان معصوم (ع) پیروان خود را به کتاب خدا ارجاع داده‌اند و برای درک حقایق و معارف دینی آنان را به ظاهر قرآن راهنمایی کرده‌اند، که در پایان این بحث به آن خواهیم پرداخت و این موارد خود دلیل بر حجیت قرآن برای همگان است و گرنه معصوم دیگران را به آن ارجاع نمی‌داد.

حجیت اجماع

آنچه سبب شده که بنیان‌گذار شیوه اخباریگری اجماع را نپذیرد، دو عامل است:

الف - عدم درک صحیح او از اجماع مورد قبول در فقه امامیه.

ب - تعصب شدید او نسبت به عقاید اهل سنت و جماعت، پیرامون اجماع و پیامدهای

سیاسی و اعتقادی آن.

۱. بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۲۲۲.

فقه‌های امامیه معتقدند که هرگاه مکلفی حکم مسئله‌ای را در کتاب و سنت نیافت، باید به اجماع (آرای فقها) نظر کند، اگر فقها در آن مسئله دارای نظریه و فتوای واحدی بودند، آن نظریه را بپذیرد و به کارگیرد. زیرا اجماع و اتفاق نظر همهٔ علما بر یک رأی، حکایت‌کننده از قول و نظر معصوم (ع) است.

فقه‌های بزرگ امامیه - قدما و متأخر متأخرین - مانند سید مرتضی، شیخ طوسی، ابوالصلاح حلبی، شیخ انصاری، شیخ نائینی، سید بروجردی اعلی الله مقامهم برای کاشفیت اجماع از قول و رأی معصوم (ع) راهها و شیوه‌های مختلفی را پیموده‌اند. نگارنده آنها را به گونه‌ای مفصل در منبع سوم از منابع اجتهاد یادآور شده است.

زیرا نگارنده بر این عقیده است که اجماع محصل گاهی از اسباب اطمینان به صدور حکم از ناحیه معصوم (ع) است، مانند قول لغوی به اینکه فلان لفظ برای فلان معنا وضع شده است، و گفتار رجالی به اینکه زید مورد وثوق و اطمینان است یا تراکم ظنون که گاهی موجب اطمینان می‌شوند. از سوی دیگر در میان مسائل فقهی حدود پانزده یا هفده مسئله است که به جز اجماع مدرک دیگری ندارند.

در هر حال اجماع مورد قبول امامیه اجماعی است که حاکی از رأی معصوم (ع) باشد و این غیر از اجماعی است که علمای اهل سنت و جماعت بدان معتقدند. اگرچه لفظ اجماع در هر دو مذهب تشیع و تسنن به کار می‌رود، ولی از نظر معنا و محتوا کاملاً متمایز از یکدیگرند. ولی متأسفانه این اشتراک لفظی سبب شده است که برخی - از جمله اخباریان - اجماع مورد قبول امامیه را با اجماع مورد قبول اهل سنت خلط کرده و تمایزی میان موارد کاربرد آن قائل نشوند. و به دلیل اینکه اجماع اهل سنت را مغایر با اصول مذهب و سنت پیامبر (ص) شناخته‌اند به مبارزه بی‌چون و چرا به کلمهٔ اجماع - هرچند در معنای دیگری به کار رفته باشد - برخیزند!

حجیت عقل

بینش علامه استرآبادی دربارهٔ عقل نیز قابل قبول فقها نیست. زیرا به نظر فقهای امامیه، در موارد عدم دستیابی به کتاب، سنت و اجماع، چاره‌ای جز تمسک به دلیل عقلی نیست. چون بنا به تصریح روایات، عقل حجت خدا بر بندگان و حجت بندگان بر خداست و همهٔ شریعتها و مکاتب آسمانی حجیت عقل را پذیرفته‌اند.

علامه استرآبادی و پیروان او، ادراک حسن و قبح را برای عقل انکار نکرده‌اند، ولی با این

وصف اطاعت از عقل را در تشخیص احکام شرع نکوهش و جایز نشمرده‌اند! بی‌اعتبار شمردن مطلق احکام عقلی چیزی است که با وجدان و روح بشر سازگار نیست. چگونه می‌توان حکم عقل را در مسائل غیرحسی به طور مطلق بی‌اعتبار دانست. حال آنکه وجوب اطاعت بندگان از فرمان خدا و احکام شریعت، حکمی از احکام عقل است که نه مبدأ حسی دارد و نه مبدأ قریب به حس. و به‌راستی اگر این فرمان درونی، انسان را به اطاعت و اندارد، اگر هزاران فرمان از برون صادر شود، تأثیری نخواهد داشت، چراکه تشخیص نیست و آنجا که تشخیص و تمایز و ادراکی نباشد تکلیفی نیست و اگر هم اطاعتی بدون تشخیص و ادراک درونی صورت گیرد، ارزشی نخواهد داشت.

جایگاه عقل در آیات و روایات

آیات و روایات فراوانی در شریعت وجود دارد که جایگاه رفیع عقل را بیان کرده و لزوم اعتماد بر آن را روشن ساخته است.

آیات

الف - در قرآن، عقل و ادراک و اندیشه آدمی با تعبیر گوناگونی مدح شده و جایگاه اصلی آن تبیین گردید و آیات بسیار زیادی در قرآن بر این مطلب تصریح کرده است، برای نمونه چند آیه ذکر می‌شود.

۱. آیه «ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون»^۱

۲. آیه «ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون»^۲

۳. آیه «ان فی ذلک لذکری لا ولی الا للباب»^۳

آیاتی که در قرآن بر عقل، فکر و اندیشه تکیه کرده و آن را محور هدایت، ایمان و عبودیت و اطاعت قرار داده حدود هشتاد آیه است.^۴

اخبار

ب - در اخبار و احادیث بسیاری بر حجیت عقل تصریح شده است. به‌عنوان مثال:

۱. رعد، ۵.

۲. رعد، ۳.

۳. زمر، ۲۱.

۴. برای درک بیشتر جایگاه عقل در قرآن رک. المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم ذیل ماده‌های «عقل»، «فکر»، «لب»، «نظر»، «تدبیر» و ...

- عن أبي الحسن (ع) حين سئل: «فما الحجة على الخلق اليوم قال: فقال: العقل يعرف به الصادق على الله فيصدقه والكاذب على الله فيكذبه.»^۱ شخصی از امام ابوالحسن (ع) پرسید: حجت خدا بر مردم چیست؟ امام در پاسخ فرمود: عقل، زیرا سخن راست را با عقل می توان تشخیص داد و تصدیق کرد و سخن دروغ را نیز با عقل می توان شناخت و تکذیب کرد.

- الامام صادق (ع): «حجة الله على العباد، النبي والحجة فيما بين العباد وبين الله، العقل.»^۲ امام صادق (ع) فرمود: حجت خدا بر مردم پیامبر است، و حجت میان بندگان و خدا عقل است.

- الامام كاظم (ع): «يا هشام ان لله على الناس حجتين، حجة ظاهرة وحجة باطنة، واما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة، واما الباطنة فالعقول.»^۳ امام كاظم به هشام فرمود: ای هشام همانا خداوند بر مردم دو حجت دارد، حجتی ظاهر و حجتی نهران. حجت ظاهر، فرستادگان و پیامبران و امامان هستند و حجت باطن و نهران عقلهای نهفته شده در انسانها است.

البته سخن پیرامون احکام عقلی و محدوده شناخت و میزان رهیابی و روشنگری آن بسیار است. و ما که دریافتهای عقلی را ارج می نهیم، معنایش این نیست که عقل را ملاک شناخت و دریافت همه حقایق آشکار و نهران بدانیم، بلکه اعتقاد داریم که حقایقی در جهان هستی وجود دارد که عقل منهای وحی نمی تواند به آنها دست یابد و آنها را شناسایی کند. در این گونه موارد، هرگاه عقل فلسفه حکمی را نیافت، معنایش باطل بودن آن حکم نیست، بلکه نقطه نظر ما به آن روی دیگر این سکه است، یعنی معتقدیم که هرگاه عقل قدرت شناخت و درک واقعیتی را دارا باشد، شناخت و ادراک آن برای ما حجت است.

بنابراین، نمی توان به طور مطلق منکر حجیت عقل شد و نور آن را نادیده گرفت و نیز نمی توان نور آن را مطلق دانست و تنها راه شناخت حقایق و ملاکها و کشف واقعیتها را تعقل و تفکر صرف به شمار آورد.

عقل در مستقلات عقلی و شناخت ملاکهای قطعی و بدیهیات، بی تردید حجت است. و در مواردی که مسئله ای از بدیهیات نباشد ولی دلیل عقلی و نقلی معارض با حکم عقل وجود نداشته باشد، باز هم حکم عقل حجت است.

تعارض دو حکم عقلی

در مواردی که دو حکم عقلی با هم معارض باشند، هرگاه یکی از آن دو به وسیله دلیلی نقلی

۱. اصول کافی، کتاب عقل و جهل، حدیث ۲۰. ۲. همان، حدیث ۲۲. ۳. همان.

تأیید شود بر دیگری ترجیح خواهد داشت. در صورتی که دو دلیل نقلی با هم در تعارض باشند، هرگاه یکی از آن دو به وسیله دلیل عقلی تأیید شود آن دلیل نقلی رجحان خواهد یافت. در موردی که دلیل عقلی با دلیل نقلی در تعارض باشند، رجحان با دلیل نقلی معتبر است.

ترجیح دلیل نقلی بر دلیل عقلی

بعضی معتقدند که ترجیح دلیل نقلی بر دلیل عقلی در صورتی درست و قابل قبول است که مقصودمان از دلیل عقلی معنای عام آن باشد. یعنی آنچه را انسان به عنوان حکم عقلی تلقی می‌کند و چه بسا در مواردی حکم عقل نباشد. و اما اگر مقصود از دلیل عقلی معنای خاص آن باشد. یعنی آنچه را عقل سلیم و عقل فطری خالی از شائبه‌های وهمی و هوسهای نفسانی به طور واقعی درک می‌کند. در این صورت معنا ندارد که بگوییم دلیل نقلی بر دلیل عقلی ترجیح دارد. زیرا دلیل عقلی در این فرض عبارت است از درک واقعیت و شناخت حقیقت، و این همان حجت باطنی است و امکان ندارد که حجت باطنی با حجت ظاهری خداوند در تعارض باشند.

البته این امکان هست که آنچه به عنوان حجت ظاهری به ما رسیده، ظاهراً با حجت باطنی در تعارض باشند، اما پس از تعمق تعارض برطرف شود. همچنین این امکان وجود دارد که راه دستیابی به حجت ظاهری کلام پیامبر (ص) و امام (ع) قطعی نباشد که در این صورت اگر عقل فطری دارای حکم روشن و صریح بوده و با دلیل نقلی در تعارض باشند، حکم عقلی - به معنای خاص آن - بر دلیل نقلی ترجیح خواهد یافت.

مرحوم شیخ یوسف بحرانی در کتاب^۱ گرانقدرش به حجیت عقل فطری تصریح کرده و اظهار داشته است که حکم شرع مطابق حکم عقل فطری است و حکم عقل فطری مطابق حکم شرعی است.

بنابراین هرگاه عقل در مسئله‌ای دارای حکم قطعی باشد، آن حکم حجت و از نظر شرعی دارای اعتبار است. و این واقعیتی است که تمامی علما بدان پایبند هستند و اختلافی در آن نیست.

نگرشی به نظر علامه مجلسی

از نظر علامه مجلسی نویسنده کتاب بحار الانوار، عقل تنها نیروی ادراک خیر و شر و تمییز بین حق و باطل در شناخت اسباب اشیاست و نیز مناط برای تکلیف و معیار ثواب و عقاب است و با چنین

۱. حدائق الناظره، ج ۱، ص ۱۲۹ - ۱۳۲.

نیرویی درجات تکلیف متفاوت می‌گردد و این قوه و نیرو با علم و دانش و عمل تقویت می‌شود^۱، ولی برای عقل نقشی در مقام استنباط احکام شرعی قائل نیست و ادراک عقلی را در این زمینه معتبر نمی‌داند، زیرا بر این اعتقاد است که عقل چه بسا در ادراک خود خطا کند. برای جلوگیری از خطاها و اشتباهات عقل تنها عقلی اعتبار دارد که با قانون شریعت همگام باشد^۲ و نیز بر این بینش است که اعتماد بر عقول و آرای انسانی بدون مراجعه به شرع فاسد و بی اعتبار است و همیشه باعث گمراه شدن و گمراه کردن است^۳ او در بیان توضیح خبری می‌گوید: امامان باب عقل را بعد از شناخت آنها بسته‌اند و امر کرده‌اند که از آنان در وقت نیاز پیروی کنند و نهی کرده‌اند از اینکه بر عقول ناقصه اعتماد نمایند^۴. او معتقد است که پروردگار ما را در هیچ امری به رأی و نظر شخصی خودمان واگذار نکرده است^۵.

مورد اعتبار عقل

مجلسی تنها برای عقل در شناخت امام اعتبار قائل است نه در شناخت احکام شرعی مگر در جایی که نظر عقل با رأی امام موافق باشد^۶. او حتی تنها احادیث را منبع در مسائل اعتقادی می‌شمارد نه عقول را، چون عقول را از درک چنین مسائلی قاصر می‌داند.

او می‌گوید: ما باید به نص آیه «ما اتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا»^۷ از پیامبر در همه امور اعم از اصول و فروع پیروی نماییم و چون پیامبر علوم و معارف اسلامی را نزد اهل بیت به ودیعه گذاشت، ما باید به اخبار آنها تمسک جوئیم و در آنها (برای به دست آوردن احکام) تدبیر نماییم و راهی جز این برای ما نیست^۸.

در دیدگاه مجلسی باید برای کسب اصول اعتقادی به روایات و قرآن مراجعه کرد و این تنها راه است. لذا آنچه با آیات و اخبار ثابت شد این است که خدا یکی است و شریک ندارد. پناه بر خدا اگر مردم در اصول اعتقادی بر عقول تکیه و اعتماد نمایند، با این فرض در صحنه جهالت و نادانی حیران می‌شوند. او ادله شرع بلکه ادله دین را منحصر در سنت می‌داند و دلایل دیگر (کتاب، اجماع، عقل) را برای استنباط معتبر نمی‌داند. تنها سنت پیامبر را برای آن معتبر می‌داند

۱. بحار الانوار، ج ۱، ص ۹۹.
۲. همان، ص ۱۰۳.
۳. مجلسی، رساله الاعتقادات.
۴. بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۱۳.
۵. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲.
۶. بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۱۳.
۷. حشر، ۷.
۸. مجلسی، رساله الاعتقادات، ص ۱۷ - ۲۰.

و آن هم از راه اخبار به دست می‌آید، چون کلام رسول خدا مانند قرآن ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه دارد لذا بدون تفسیر امامان اعتبار ندارد^۱، در این زمان جز تمسک به اخبار آنان راهی نداریم^۲ و می‌گویید حقیقت علم جز در اخبار امامان یافت نمی‌شود...^۳

پذیرش عقل به عنوان منبع استنباطی

در این رابطه به اعتقاد بعضی نخستین عالمی که تصریح کرد عقل یکی از ادله استنباط احکام شرعی است، مجتهد جوان و محقق فرزانه ابن‌ادریس (متوفی ۵۹۸) در کتاب گرانقدر و اثر ارزشمندش سرائر (ص ۴) است ولی آنچه از برخی کتابهای فقهی مانند سرائر و مختلف الشیعه به دست می‌آید این است که بزرگ مجتهد و نوآور جهان تشیع ابن‌جنید (متوفی ۳۸۱) نخستین کسی است که عقل را یکی از منابع اجتهاد و استنباط قرار داده و در مقام استنباط احکام شرعی حوادث واقعه به ادله عقلی تمسک جسته است و پس از او مجتهد جوان نوپرداز ابن‌ادریس و بعد از او مرحوم محقق علی‌الاطلاق صاحب الشرایع (متوفی ۶۷۶) در کتاب گرانسنگش معتبر (ص ۷)، و سپس شهید اول جمال‌الدین محمد بن مکی (متوفی ۷۸۶) است. پس از آنان، دیگر عالمان یکی پس از دیگری این مطلب را پذیرفته و بدان تصریح داشته‌اند.

ما در کتاب منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی در منبع چهارم که مربوط به عقل است به این موضوع پرداخته و مشخص کرده‌ایم که عقل در مقام استنباط در عرض کتاب، سنت و اجماع قرار دارد یا در طول آنها، برای آگاهی کامل می‌توانید به آنجا مراجعه کنید.

۵. جایگاه اخبار در مسلک اخباریگری

چنانکه تبیین شد، منابع استنباط احکام و راه شناخت آن در نزد فقهای امامیه عبارت است از: کتاب، سنت، اجماع و عقل. ولی در نزد علامه محمدامین استرآبادی و پیروان او تنها راه شناخت احکام شرعی، سنت است که همان اخبار احادی معصومین (ع) است، آن هم اخبار و احادیثی که در چهار کتاب معتبر شیعه (کافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب و استبصار) و برخی از کتب دیگر نقل شده است.

پایبندی مخصوص این گروه به اخبار و روایات، سبب شد که آنان را اخباری بنامند.

۲. مجلسی، رساله الاعتقادات، ص ۱۷.

۱. الفوائد المدنیة، ص ۱۳۶.

۳. بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۲۲۲.

ویژگیهای اخباریان

اخباریان فرقی میان اخبار صحیح و ضعیف و شاذ - که مورد عمل اصحاب قرار نگرفته - و مشهور - که مورد عمل آنها قرار گرفته است - و روایات مرسل مسند و بین نص و ظاهر و متواتر و خیر واحد نگذاشته‌اند.

اخباریان در مقابل خیر، گویا احساساتی شده، همه ملاکها و معیارها را کنار نهاده و از دست داده‌اند. و این چیزی است که حاصلی جز جمود فکری و انحطاط و ایستایی و اکتفا به ظاهر نصوص نداشته و ندارند.

ارمغان شیوه اخباریگری و پایبندی بی‌چون و چرا به آنچه به‌عنوان روایت نقل شده است، بسته شدن درهای اجتهاد است که بزرگترین ضربه بر پیکر فقه اسلامی و حیات اجتماعی اسلام محسوب می‌شود و می‌تواند فقه را به جایی بکشاند که در برابر رویدادهای نوین زندگی مادی و معنوی متکامل و متحول بشر بی‌پاسخ بماند.

۶. عوامل گسترش و نفوذ اخباریگری

علامه ملا محمدامین استرآبادی، بنیان‌گذار مسلک اخباریگری، تلاش پیگیری را برای اثبات و گسترش بینش و نظریات و مسلک خود آغاز کرد، در نتیجه زمان زیادی نگذشت که مرام او گسترش چشمگیری یافت.

در عراق، بزرگانی که موقعیت اجتماعی فوق‌العاده‌ای داشتند، به مرام او پیوستند و شهر مقدس کربلا به صورت مرکز نشر اخباریگری درآمد و پایگاه اصلی طرفداران این نظریه شمرده شد.

در این روزگار، مجتهدان و فقهای که به مرام اخباریگری اعتقاد نداشتند در نظر مردم بی‌اعتبار و فاقد جایگاه اجتماعی بودند، و از سوی دیگر نحوه برخورد اخباریان با مجتهدان و فقها بسیار شدید و بدبینانه بود و آنان تمامی امکانات خود را برای ستیز با فقها به کار گرفتند. این جریان ادامه داشت و مرام اخباریگری همچنان رو به گسترش بود تا آنکه شخصیتی چون استاد کل و حیدر بهبهانی (۱۱۷۳ - ۱۲۰۵) در صحنه مباحثات علمی ظاهر گشت. با روی کار آمدن او در کربلا، اجتماع اخباریان در تمام شهرهای عراق، که گرایید و شیرازه تشکیلات آنان را از هم پاشید.

۷. عوامل پیدایش اخباریگری و گرایش به آن

پدیده‌های اجتماعی و فکری و فرهنگی، همچون هر پدیده‌ی دیگر دارای زمینه‌ها و علل وجودی مشخص است که با توجه و تحلیل و بررسی این زمینه‌ها و عوامل پیدایش آن، می‌توان تا اندازه‌ای ماهیت و ویژگی‌های پدیده‌ها را شناسایی کرد و ابعاد مختلف آن را بهتر شناخت.

۸. بررسی عوامل فکری پدیده‌ی اخباریگری

بجاست برخی از علل و عوامل فکری و اجتماعی پدیده‌ی اخباریگری را مورد بررسی قرار دهیم تا بهتر شناسایی شوند.

برداشت غیرصحيح اخباریها از اجتهاد

نخستین علت ذهنیت و برداشت غیرعلمی و غیرواقعی اخباریان از اجتهاد، سبب شد که آنها گمان کنند اجتهاد موجب متروک شدن نصوص دینی و عناصر خاصه - اخبار و احادیث - است. از آنجا که اخباریان در اصول و اجتهاد عناصر مشترک تعمق نداشتند چنین پنداشتند که به کارگیری اجتهاد و اصول در شناخت احکام سبب می‌شود تا عناصر خاصه، ماهیت خود را از دست بدهد و تبدیل به عناصر مشترک شود. در حالی که مجتهدان معتقد بودند که به کارگیری اجتهاد و اصول فقهی در استنباط احکام شرعیه و موضوعات و حوادث واقعه، همان ارجاع فروع تازه به اصول پایه است و هرگز از چهارچوب عناصر خاصه خارج نبوده و نخواهد بود. و هر کدام نیز مرحله‌ای در شناخت احکام به حساب می‌آیند و از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند.

پیشقدمی اهل سنت در اجتهاد

دومین علت برداشت غیرصحيح اخباریان از اجتهاد این است که قبل از اینکه شیعه به اجتهاد نیازمند شود جامعه‌ی اهل سنت به دلیل دوری نمودن از ائمه‌ی معصومین (ع) برای دستیابی به حکم موضوعات و حوادث واقعه نیاز به اجتهاد پیدا کردند. بدین جهت در مباحث اجتهادی و اصولی آنها پیشقدم بودند، به طوری که در اواخر قرن دوم، برخی از علمای آنان کتابهایی در این زمینه تصنیف نمودند، مثل:

- علامه ابویوسف یعقوب بن ابراهیم (متوفی ۱۸۲)

- محمد بن ادریس شافعی پیشوای مذهب شافعی (متوفی ۲۰۴)

- علامه محمد بن حسن شیبانی (۱۳۲-۱۸۲ یا ۱۸۹)

در حالی که علمای امامیه در این روزگار تألیف بدین منظور نداشتند و در اوایل قرن چهارم - یعنی اواخر غیبت صغرا - در صدد این کار برآمدند و عالمان بزرگی چون ابومنصور صرام نیشابوری و ابومحمد حسن بن علی، معروف به ابن عقیل عمانی بدین مهم همت گماشتند و کتابهای متمسک بحبل آل الرسول و بیان الدین فی الاصول و ابطال القیاس در این زمان تدوین یافت.

ابوعلی محمد بن احمد کاتب اسکافی، معروف به ابن جنید در این زمینه کتاب تهذیب الشریعه فی احکام الشریعه را نوشت. این کتاب دارای بیست جزء بود که خود او آن را مختصر کرد و نام المختصر الاحمدی للفقہ المحمدی را بر آن نهاد.

علامه محمد بن احمد، معروف به ابن داوود (متوفی ۳۶۸) کتاب دیگری در این زمینه تدوین کرد.

پیدایش ذهنیت نادرست اخباریان

در هر حال، پیشقدمی اهل سنت در وادی اجتهاد، این ذهنیت باطل را در میان اخباریان به وجود آورد که اجتهاد پدیده‌ای است که اهل سنت آن را بنیان نهادند تا خود را از مراجعه به احادیث معصومین بی‌نیاز گردانند. به تعبیر دیگر، اهل سنت به جهت دوری از اهل بیت رسول خدا (ص) چاره‌ای جز اجتهاد نداشتند تا فقر علمی و کمبود منابع فقهی خود را جبران کنند. ولی شیعه با داشتن روایات معصومین نیازی به اجتهاد نداشت و اگر بعدها اجتهاد در شیعه راه یافت، در حقیقت از مرام اهل سنت تأثیر پذیرفت و همچنان که اجتهاد اهل سنت بی‌مورد و باطل بود، اجتهاد امامیه نیز محکوم به بطلان و عدم جواز است و آنان را از احادیث اهل بیت دور می‌کند!

دلیل بی‌پایه بودن ذهنیت اخباریان

این ذهنیت اخباریان نیز بی‌پایه است، زیرا:

اولاً در زمان ائمه معصومین (ع) بعضی از صحابه ایشان در زمینه مباحث اصولی کتابهایی تألیف نمودند، مانند:

- ابومحمد هشام بن حکم کوفی شیبانی (متوفی ۱۹۹) که از اصحاب امام صادق (ع) بود و در

«مباحث الفاظ» جزوه‌ای را تدوین کرد.

- یونس بن عبدالرحمن موسی آل یقطین، از اصحاب امام رضا(ع)، پیرامون مسائل باب «تعدادل و ترجیح» کتابی تألیف کرد.

- فضل بن شاذان ازدی نیشابوری، از اصحاب امام رضا و امام هادی (علیهما السلام)، که در باب «اجتماع امر و نهی» مباحثی را تدوین کرد.

- ابوسهل اسماعیل بن نوبختی، از اصحاب امام ابو محمد الحسن العسکری(ع) که در رابطه با «عام و خاص» مطالبی را به رشته تحریر درآورد.

- حسن بن موسی نوبختی، که پیرامون «حجیت خبر واحد» جزوه‌ای را فراهم آورد. ثانیاً بذرافشانی قواعد اصولی و مطالب اجتهادی نخست توسط امام باقر(ع) و سپس امام صادق(ع) صورت گرفت. بدین گونه که آن بزرگواران قواعد یادشده را بر اصحاب خود املا می‌کردند، و بعدها اصحاب توانستند آن قواعد را گردآوری کرده و به صورت مجموعه‌هایی درآورند.^۱

ثالثاً اگر جامعه‌ی اهل سنت قبل از امامیه قدم در وادی اجتهاد گذاشته‌اند، دلیل نخواهد بود که امامیه شیوه‌ی اجتهاد خود را از آنان اقتباس یا تقلید کرده و اجتهاد از اهل سنت به امامیه سرایت کرده باشد. بلکه اجتهاد یک واقعیت و ضرورت است که حیات اجتماعی و تداوم و جاودانگی یک مجموعه قوانین بدان بستگی دارد. اهل سنت به این علت که دستشان از علوم اهل بیت(ع) کوتاه بود این نیاز را زودتر از امامیه احساس کردند، البته این احساس زودرس، دلیل رشد و کمال آنان نبوده و نیست، بلکه ضرورت زمان چنین اقتضایی را برای آنان داشته است، و اینکه امامیه دیرتر از آنان به مسئله‌ی اجتهاد اندیشیده‌اند دلیل عدم تکامل و عقب ماندگی آنان نبوده است، زیرا امامیه با داشتن نص و روایات معصومین در زمان حضور ائمه(ع) نیازی به اجتهاد نداشت تا بدان روی آورد. البته، آن زمان که دست شیعه از دامن امام(ع) ظاهراً کوتاه گردید و شیعه مأمور شد که برای یافتن احکام حوادث واقعه به احادیث و منابع رجوع کند، اجتهاد ضرورت یافت.

گفتار علامه اعرجی

فقیه بزرگ و اصولی عظیم مرحوم سید محسن اعرجی کاظمی (متوفی ۱۲۲۷) سخنی در زمینه موضوع یادشده دارد که دارای سندیت است. او در کتاب گرانمایه و ارزشمند وسائل الشیعه الی

۱. علامه محمد هاشم موسوی خوانساری، اصول آل الرسول، (متوفی ۱۳۱۸) در این کتاب احادیث قواعد فقه به گونه‌ی مباحث اصول فقه ترتیب داده شده است؛ علامه عبدالله الحسینی الغروی، الاصول الاصلیه، گفته‌اند این کتاب بهترین کتابی است که در اصول فقه نگاشته شده است؛ علامه محمد بن الحسن العاملی، الفصول المهمه فی اصول الاثمه، که مشتمل بر قواعد کلیه اصول است.

احکام الشریعه می‌گوید: اهل سنت قبل از امامیه به علم اصول و قواعد اجتهادی و عناصر مشترک نیازمند شدند، زیرا از امام هادی (ع) بی‌بهره بودند. و تنها منبع مورد استفاده آنان کتاب و سنت رسول‌الله (ص) بود که استفاده از آن دو نیز برایشان به راحتی میسر نبود، زیرا که قرآن در بردارنده مفاهیم کلی بود و سنت رسول‌الله (ص) به جهت گذشت زمان و دوری از عصر صحابه در هاله‌ای از ابهامها قرار داشت که می‌بایست به وسیله اجتهاد راه را در هر دو بعد برای خود باز کنند. و اما امامیه با دسترسی به صاحبان شریعت و امامان (ع) در تنگنا و مضیقه قرار نگرفتند و مسائل و نیازهای خود را شفاهاً از امامان خود می‌پرسیدند.

وضع بدین منوال ادامه داشت تا زمان غیبت کبراکه اندک اندک نیاز به اجتهاد و علم اصول در میان امامیه نیز احساس شد و قدمایی از فقیهان مانند ابن عقیل عمانی، ابن جنید اسکافی، سید مرتضی، شیخ مفید، شیخ طوسی، ابوالصلاح، ابوالمکارم، ابن ادریس و فاضلین - محقق و علامه - و شهید بن جمال‌الدین و زین‌الدین در زمینه مباحث اجتهادی کتابهایی تألیف کردند و این شیوه تا کنون نیز ادامه دارد.

زمان نیاز امامیه به اجتهاد

نیاز امامیه به اجتهاد در عصر غیبت، یک نیاز واقعی و ضروری و غیر قابل اجتناب است. آیا ما می‌توانیم به بهانه اینکه اهل سنت قبل از ما به اجتهاد رو آورده‌اند، برای اینکه برچسب تقلید نخوریم از اجتهاد دست برداریم؟ با اینکه در حقیقت ما پیرو آنها (در قواعد اجتهادی و ابحاث اصولی) نبوده و نیستیم.

کوتاه سخن اینکه اجتهاد دارای طبیعت و خصلت مذهب اهل سنت نیست. بلکه یک ضرورت و نیاز است که برخی زودتر بدان محتاج شده و برخی دیرتر، و هیچکدام تابع دیگری نبوده است. احساس تشنگی در انسان سالم یک احساس صادق است که ممکن است فردی زودتر از دیگری بدنش به آب نیاز پیدا کند و به او احساس تشنگی دست دهد و به فردی دیرتر این احساس دست دهد. معنای تتابع زمانی این دو احساس، تقلید یا تأثیر احساس اول از احساس دوم نیست، بلکه هر احساسی بر اساس نیازی جداگانه است و ربطی به یکدیگر ندارد. علم اصول هیچگاه از نظر زمانی با علم فقه (به معنای اصطلاحی فعلی آنکه بعد از هجرت رسول خدا به مدینه پدیدار شد) فاصله نداشت، بلکه فقه زمینه پیدایش اصول بود. همان‌گونه که علم فقه فاصله زمانی با علم حدیث نداشت و علم فقه در دامان علم حدیث پرورش یافت.

ارتباط علم اصول با علم فقه تا بدان پایه است که اصول را از اصول فقه نامیده‌اند و گفته‌اند نسبت میان اصول و فقه همانند نسبت میان منطق و فلسفه است. همچنین گفته‌اند که علم اصول و اباحت اجتهادی همانند اساس و پایه‌های علم فقه است. بدین جهت در تعریف علم فقه آورده‌اند: فقه عبارت است از علم به احکام شرعی فرعی از راه ادله و منابع تفصیلی آن.

اجتهاد یک نیاز اجتماعی و تاریخی

سومین علت برداشت غیر صحیح اخباریان از اجتهاد، عدم درک آنان بر ضروری بودن آن در حوزه استنباط است. مسئله ضرورت اجتهاد چیزی نیست که اختصاص به مسائل فقهی اسلامی داشته باشد، بلکه همه قوانینی که در رابطه با جوامع بشری و مناسبات انسانی و زندگی اجتماعی انسان وضع شده است در صورتی قابل تداوم و اجرا خواهد بود که همگام با تطور و تحول مظاهر زندگی و تکامل جلوه‌های آن قوانین نیز گسترش یابد و در هر مقطع نوین پاسخی مناسب داشته باشد. البته در مورد قوانین بشری باید گفت که چون بشر محدود است همواره قوانینی را که جعل می‌کند دارای محدودیت زمانی است و با تغییر زمان معمولاً اصل قانون تغییر می‌کند، البته مواردی را می‌توان یافت که اصل قانون ثابت و فروع و مصادیق آن در حال تغییر و تطور باشد، مثل قوانین ریاضی و فیزیک و شیمی و چه بسا برخی از قوانین اجتماعی.

اما قوانین فقهی اسلامی که قوانینی جاودان، ثابت و غیر قابل تغییر است، طبیعتاً دارای کلیت و جامعیت است و اگر هم به ظاهر دارای کلیت نباشد، باید با اجتهاد، ملاک آن را به طور کلی و جامع شناسایی کرد تا به هنگام تغییر یافتن موضوع خاص و پدید آمدن موضوعات و موارد نوین و مسائل مستحدث، فقه اسلامی دارای پاسخی قانع‌کننده و صحیح باشد. و در برابر رخدادهای نوین بی‌پاسخ نماند و از صحنه حیات اجتماعی بیرون نرود. و این چیزی است که استمراراً از طریق اجتهاد میسر است و بس. زیرا تاریخ انسان و جامعه بشری چون رودی همواره در تغییر و گسترش است و به تناسب آن باید قوانین اجتماعی نیز در حال گسترش باشد، و بر مصادیق نوین منطبق گردد. این است که می‌گوییم اجتهاد یک نیاز اجتماعی و تاریخی است، و این نیاز در مقاطع مختلف تاریخی دارای نوسان بوده و هست.

در زمان شیخ بزرگ کلینی (متوفی ۳۲۸ یا ۳۲۹) و پدر بزرگوار شیخ صدوق عالم بزرگ علی بن بابویه (متوفی ۳۲۸ یا ۳۲۹) که در عصر غیبت صغرا بود و نیز در روزگار نخستین مرجع تقلید ابن قولویه (متوفی ۳۶۸) که در اوایل غیبت کبرا بود، نیاز به اجتهاد تا حدی بود و رشد و شکوفایی

ابحاث اجتهادی و اصول به تناسب همان نیاز مطرح می‌شد. در حالی که می‌بینیم در عصر پیشوای عالیقدر شیخ مفید (متوفی ۴۱۳) و سید شریف مرتضی (متوفی ۴۳۶) و مرجع بزرگ طایفه شیخ طوسی (متوفی ۴۶۱) این نیاز بیشتر و به تناسب آن ابحاث اجتهادی نیز از درخشش بیشتری برخوردار بود. و نیز می‌بینیم در زمان مجتهد جوان و یگانه روزگار ابن‌ادریس (متوفی ۵۹۸) و آیه‌الله علامه حلی (متوفی ۷۲۶) و شهید اول (متوفی ۷۸۶) و محقق صاحب شرایع الاسلام (متوفی ۶۷۶) و محقق ثانی (متوفی ۹۴۰) و... این نیاز رو به تزاید بود و به تناسب آن علم اصول نیز شکوفایی و گسترش روزافزون داشت. پس اصل نیاز به اجتهاد در همه زمانها حتی زمان رسول خدا(ص) که زمان تشریح بود وجود داشت و نیازمندی زودتر اهل سنت به آن بدین معنی نیست که اندیشه اجتهاد و علم اصول از آن کسی است که زودتر به آن نیاز پیدا کرد.

رواج بی‌رویه مباحث عقلی و فلسفی در بین اصحاب امامیه چهارمین عامل پیدایش اندیشه اخباریگری و دوری آنان از اجتهاد در مقام استنباط، شیوع بی‌رویه مباحث فلسفی و عقلی در میان اصحاب امامیه است، تا بدانجا که برخی مباحث عقلی و فلسفی را اصل قرار داده و آنچه را از روایات که با مبانی فلسفی و عقلی آنان تناسب و توافق نداشت طرح می‌کردند و یا آن را تأویل می‌نمودند! معمولاً هر افراط، تفریطی را به دنبال دارد و به عبارت دیگر تفریط عکس‌العمل افراط است. از این رو، افراط در عقل‌گرایی سرانجام به تفریط اخباریگری کشیده شد.

کلام محدث جزایری

محدث جلیل‌القدر مرحوم سید نعمت‌الله جزایری (۱۰۵۰ یا ۱۰۵۱ - ۱۱۱۲) در کتاب انوار نعمانیة (ج ۳، ص ۱۲۹) در این زمینه سخنی دارد که شاهدهی است بر مدعای ما، زیرا او می‌گوید: «بیشتر اصحاب پیامبران، از کسانی پیروی نموده‌اند که اهل قیاس و رأی و فلسفه بوده‌اند و بر عقول و استدلالهای عقلی خود تکیه می‌کرده‌اند و بیانات پیامبران را که مطابق با عقول آنان نبوده است نمی‌پذیرفته‌اند. کما اینکه نقل شده، زمانی که حضرت عیسی(ع) افلاطون را دعوت به پذیرش دین آسمانی کرد افلاطون نپذیرفت و گفت دین برای آنان است که از نظر عقل ضعیفند نه برای من و امثال من که نیازی به شناخت از طریق پیامبران ندارند»^۱

۱. این حکایت درست به نظر نمی‌رسد، زیرا ولادت افلاطون (پلاطون) به سال ۴۳۰ و وفات او به سال

آری اصحاب ما از چنین کسانی پیروی نموده‌اند، اگرچه به ظاهر سخن آنها را نپذیرفتند و اظهار بی‌نیازی از مکتب وحی کردند، ولی در عمل چنین نبود، زیرا گفته‌اند: هرگاه دلیل عقلی با دلیل نقلی ناسازگار باشد یا دلیل نقلی را طرح می‌کنیم و کنار می‌گذاریم یا آن را به دلیل عقلی توجیه می‌کنیم و باز می‌گردانیم. به دنبال این بینش می‌بینیم که اصحاب، در مسائل اصول مطالبی را پذیرفته‌اند که دلایل نقلی خلاف آن را می‌گوید، مانند نظریه «نفی احباط در عمل» که برای آن دلایلی آورده‌اند که حتی ظن‌آور نیست تا چه رسد به علم. ولی ما ان‌شاءالله در کتاب انوار القیامة احباط را (که عبارت است از موازنه و مقایسه بین اعمال و اسقاط متقابلین و باقی ماندن مقدار زاید) اثبات خواهیم کرد، به نحوی که کمترین ابهامی باقی نماند.

نمونه عقل‌گرایی

نمونه دیگر عقل‌گرایی اصحاب، عبارت است از نظریه آنان پیرامون «سهو النبی» که آن را انکار کرده‌اند و گفته‌اند پیامبر (ص) حتی در نماز هم سهو نداشته است. زیرا اگر سهو در نماز امکان داشته باشد سهو در بیان احکام در مورد او محتمل است. پس می‌بینید که اصحاب سهو در نماز را جایز نشموده‌اند، در حالی که دلایل زیادی از احادیث وجود دارد که سهو النبی را در نماز اثبات کرده است^۱ و در آنها تعلیل شده که سهو پیامبر در نماز رحمت بر امت است. تا آنان که در

→ ۳۴۸ یا ۳۴۷ ق.م. بوده است. البته برخی از محدثان این داستان را به جالینوس نسبت داده‌اند، زیرا ولادت او به سال ۲۳۱ م. بود و امکان چنین برخوردی میان او و حضرت مسیح (ع) یا پیروان او وجود داشته است. برای اطلاع بیشتر رک. قاموس الاعلام، ج ۲، ص ۱۰۰۴۴، ج ۳، ص ۱۷۵۶؛ مطرح الانظار، ج ۱، ص ۲۱۲، ۳۲۰، در هر حال اعتماد بر این گونه داستانها، آن هم در این گونه مسائل جای شگفتی دارد.

۱. احادیثی که مرحوم جزایری به آنها اشاره کرده است قابل اعتماد نیست زیرا:

۱. شاذ و مخالف با اجماع و اتفاق امامیه، بلکه مخالف با ضرورت مذهب است.

۲. موافق مذهب عامه است.

۳. با آیات قرآن مخالف است.

۴. با اخبار صحیح سازش ندارد.

۵. اگر سهو بر پیامبر جایز باشد هیچ‌یک از اقوال و افعال نبی نمی‌تواند اطمینان‌آور باشد. و جای تعجب دارد که چگونه مرحوم جزایری بر اخباری تکیه کرده که حمل بر تقیه شده است و از سوی دیگر اخبار صحیحی را که دلالت دارد بر نفی سهو از پیامبر و موافق دلایل عقل است مورد اعراض قرار داده و بدان اعتماد نکرده است! و عجیب‌تر از کلام مرحوم جزایری، کلام شیخ صدوق است که فرمود: «اول درجه الغلو نفی السهو عن النبی» و چه زیبا پاسخ گفت به کلام صدوق آن کس که گفت: «اول درجه انکار النبوة اثبات السهو عنی النبی (ص)».

نماز سهو می‌کنند مورد ملامت و سرزنش دیگران قرار نگیرند...

مرحوم جزایری به مطالب خود ادامه می‌دهد تا آنجا که می‌گوید: «آنان - اصولیین - مسائل فروع را مبتنی به استحسانات عقلی دانسته و آنچه مطابق با استحسان عقلی بود می‌گرفتند و آنچه مطابق نبود قبول نمی‌کردند. و هرگاه می‌خواستند به مقتضای دلیل نقلی عمل کنند، ابتدا دلایل عقلی آن را یادآور می‌شدند و سپس دلیل نقلی را به‌عنوان مؤید ذکر می‌کردند. و اصل و مدار و محور برای آنان دلیل عقلی بود.»

سپس محدث جزایری وارد بحث می‌شود و می‌گوید ای کسانی که عقل را ملاک قرار داده‌اید. آیا مقصود شما از عقل، عقول عامه و عامه عقول است، یعنی دلیل عقلی دلیلی است که همه عقلا آن را پذیرفته باشند یا مقصود از دلیل عقلی این است که هر مستدلی با عقل خودش آن را پذیرفته باشد.

اما اگر مقصود شما معنای اول باشد پس باید بدانید که هیچ دلیل عقلی تاکنون نیامده است که مورد قبول و اتفاق و اذعان همه عقلا باشد. کما اینکه گروهی از محققان اعتراف کرده‌اند که هیچ‌یک از ادله عقلی بر اثبات واجب تمام نشده است. زیرا همه آن ادله مبتنی بر بطلان تسلسل است و برهان بطلان تسلسل تمام نیست.^۱

اما اگر مقصود معنای دوم باشد، پس تکفیر حکما و زنادقه و تفسیق معتزله و اشاعره و طعن بر مخالفین نباید جایز باشد. زیرا هر کدام از آنان همان راهی را رفته‌اند که بدان رسیده‌اند و دلیل عقلی بر آن داشته‌اند. پس چون به وظیفه خود عمل کرده‌اند، خطا نرفته‌اند! بنابراین نه معنای اول می‌تواند درست باشد و نه معنای دوم.

محدث جزایری می‌گوید: «ممکن است از ما سؤال شود که آیا شما هیچ دلیل عقلی را قبول ندارید؟ ما در پاسخ خواهیم گفت: دلیل عقلی بر سه قسم است:

قسم اول - دلیل عقلی بدیهی که هیچ چیزی با آن در تعارض نباشد مثل الواحد نصف الاثنین و چیزی که در وضوح و بداهت مساوی آن باشد: مانند ریاضیات (۲×۲=۴).

قسم دوم - دلیل عقلی که دلیل نقلی با آن در تعارض باشد، ولی یک دلیل نقلی دیگر با آن موافق

۱. گویا برهان برای خود محدث جزایری تبیین نشده است و گمان می‌کنند که هر برهانی که برای ایشان تمام نشده برای هیچ‌کس دیگر هم تمام نیست. به‌راستی اگر این کلام محدث جزایری پذیرفته شود و همه ادله عقلی در زمینه اثبات واجب از اعتبار ساقط شود پس به چه دلیل می‌توان صانع و خالق را ثابت کرد یا شناخت.

باشد. در این صورت همانند صورت اول دلیل عقلی مقدم بر دلیل نقلی می‌شود. ولی نه از باب اینکه دلیل عقلی، عقلی است. بلکه از باب اینکه در چنین مواردی در حقیقت تعارضی میان دو دلیل نقلی است و ما آن دلیل نقلی را ترجیح می‌دهیم که همراه با دلیل عقلی است. قسم سوم - دلیل عقلی‌ای که با یک دلیل نقلی در تعارض باشد. بدون اینکه دلیل نقلی دیگر دلیل عقلی را همراهی کند. در این صورت ترجیح با دلیل نقلی است و باید دلیل عقلی طرح شود. زیرا امامان از اعتماد بر عقول در شناخت احکام نهی فرموده‌اند، به دلیل اینکه عقول، قدرت کشف همه ملاکها و شناخت فلسفه احکام را ندارد و...»

تعارض دلیل عقلی با نقلی

مرحوم مجلسی در تعارض دلیل عقلی با دلیل نقلی دلیل نقلی را بدون تردید بر دلیل عقلی مقدم می‌دارد، زیرا بر این اعتقاد است که خطای عقل فراوان است و اما برای امامان خطا نیست، لذا او می‌گوید: تو باید در برابر اخبار تسلیم باشی، در صورتی که عقل و فهمت توانست آنها را درک کند به آنها ایمان تفصیلی بیاور وگرنه به آنها ایمان اجمالی بیاور!
در ادامه سخن می‌گوید: مبدا از احادیث چیزی رد کنی، زیرا عقل تو ضعیف است چه بسا از ناحیه امامان صادر شده باشد و تو آن را درک کرده باشی.^۱
مجلسی در اجازه‌نامه‌هایی که برای تلامیذش نوشته تأکید نموده که در آثار امامان تتبع نمایند...^۲

ولی حق این است اگر در موردی دلیل عقلی قطعی با دلیل نقلی تعارض داشته باشند باید دلیل عقلی را مقدم دانست زیرا دلالت دلیل نقلی از راه ظهور ظنی لفظ خواهد بود و هیچ‌گاه نمی‌تواند با دلیل قطعی معارضه داشته باشد.

پیروی از استدلال علمای اهل سنت

پنجمین عامل از عوامل پیدایش اندیشه اخباریگری، تکیه کردن بعضی از بزرگان امامیه در مباحث اصولی به مطالب علمای اهل سنت است، مانند ابن ابی عقیل عمانی، ابن جنید اسکافی، علامه حلی، شهید اول و دوم، که در ابحاث اصولی گاه به استدلال‌هایی تمسک جسته‌اند که آن استدلالها قبلاً در کلمات بزرگان اهل سنت مانند عضدی و ابن‌حاجب وجود داشته است. گویا

۱. رساله الاعتقادات، ص ۱۷.

۲. بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۱۴۱-۱۴۷.

این مطلب برای اخباریان سنگین آمده است و گمان کرده‌اند که اگر دلیل از مخالفین مذهب امامیه باشد، هرگز قابل اعتماد نیست و همواره محکوم است.

کلام علامه استرآبادی

علامه ملا محمدامین استرآبادی در کتاب الفوائد المدنیة (ص ۳۰) سخنی دارد که مطلب فوق را تأیید می‌کند. او به عنوان اعتراض به امامیه که به استدلالهای اصولی و عقلی اهل سنت استناد جست‌ه‌اند، می‌گوید: «نخستین کسانی که از راه امامان غفلت ورزیدند و به اباحت اجتهادی و اصولی مبتنی بر افکار و استدلالهای عقلی که در میان عامه رواج داشت روی آورده و بر آنها تکیه و اعتماد نموده‌اند به عقیده من محمد بن احمد بن جنید و حسن بن ابی عقیل می‌باشند...» و نیز ملا محمدامین استرآبادی، چون شیخ مفید را عامل مهمی در نشر افکار و اندیشه‌های اصولی می‌شناسد، در مقام انکار شیوه او می‌گوید: «از آنجا که شیخ مفید در حضور شاگردانش نسبت به تصانیف آن دو اظهار خوشبینی می‌کرد، شیوه آن دو در بین متأخرین اصحاب ما رواج یافت.» و نیز چون علامه حلی را پیرو آنان در اباحت اجتهادی می‌داند به عنوان اعتراض به او می‌گوید: این روش و شیوه اوج گرفت تا آنکه نوبت به علامه رسید و او بسیاری از قواعد اصولی و اجتهادی معمول در میان عامه را پذیرفت و سپس شهید اول و دوم از او پیروی نموده‌اند... و این گفته نیز از اوست که: اسلام دو مرتبه خراب شد. اولین بار در سقیفه بنی ساعده و دومین بار در زمان علامه حلی که مطالب اصولی عامه را در میان اصحاب امامیه رواج داد.» البته مؤسس شیوه اخباریگری حق دارد که این گونه به چهره‌های درخشان و بزرگان اصولی حمله کند، زیرا او در مقام بحث و اندیشه قدرت استدلال آنان را می‌شناخت، و با چنین جملاتی قصد داشت تا قدرت و استحکام کلام آنان را تحت الشعاع احساسات مذهبی توده‌ها قرار دهد. چون همین افکار اجتهادی و اصولی پیشینیان بود که در زمان استاد کل وحید بهبهانی ظاهر گشت و بنیان و اندیشه‌های اخباریگری را ویران ساخت.

گفتار عوام‌پسندانۀ اخباریها

ششمین عامل از عوامل گسترش سریع اخباریگری، لحن عوام‌پسند آنان بود. زیرا منطق اخباریان این بود که ما فقط و فقط گوش به فرمان معصوم و احادیث و روایات آنان هستیم، و سخنی غیر از سخن معصوم نمی‌گوییم و نمی‌پذیریم و عمل نمی‌کنیم، و شکی نیست با این

شیوه در پیشگاه خداوند مسئول نخواهیم بود.

مرحوم سید نعمت‌الله جزایری در این زمینه می‌گوید: «اگر در روز قیامت، بنده‌ای از بندگان خدا را (یعنی اخباری) در پای میزان الهی حاضر کنند و از او بپرسند تو چه کردی؟ و او بگوید من به دستورات امامان معصوم (ع) عمل کرده‌ام، هر جا نصی بود بدان عمل می‌کردم و هر جا نصی نبود احتیاط می‌کردم. آیا هیچ عاقلی احتمال می‌دهد که خداوند چنین بنده‌ای را ملامت کند و به دوزخ ببرد و عذاب نماید! و از سوی دیگر بنده‌ای که به روایات اعتنایی نداشته و احادیث را به بهانه‌های مختلف کنار می‌گذاشته بدان‌ها عمل نمی‌کرده است (یعنی اصولی) به بهشت ببرند، حاشا و کلا».

مرحوم شیخ اعظم انصاری، این گفتار محدث جزایری را در کتاب رسائل مبحث براءت و احتیاط نقل کرده است، و همان‌گونه که خود شاهد هستید ظاهر این گفتار زیبا و فریبنده است، در حالی که اگر عمل بر طبق هر روایتی - صحیح و ناصحیح - مورد نظر باشد، لازمه آن تسلیم مطلق در برابر ابهامها و جهلها و حرکت کورکورانه در مسیر عبودیت و عبادت است.

البته اگر به‌راستی گفتار و نظر امام معصوم (ع) از روایتی به طور یقین احراز شود، بی‌تردید باید در برابر آن تسلیم بود و هر گونه خودرایی را کنار گذارد، که اصولیین نیز بی‌چون و چرا این مطلب را قبول دارند. اما سخن اخباریان چیزی جز این است، آنها می‌گویند تا اسم روایت و حدیث را شنیدی دستهایت را به علامت تسلیم بالا ببر، چشم‌هایت را ببند، اندیشه‌ات را از اندیشیدن باز بدار و دستت را در دست راوی بگذار و هرگز نپرس که راوی کیست و روایت چیست! و البته بدیهی است که چنین بیشنی خطاست و قابل پذیرش نیست.

نفوذ بعضی اصطلاحات اهل سنت در اصول شیعه

هفتمین عامل از عوامل پیدایش اندیشه اخباریگری، راه یافتن بعضی از اصطلاحات اصولی اهل سنت در مباحث اصولی امامیه است. این اصطلاحات اگرچه تنها از نظر ظاهر شبیه یکدیگرند و از نظر محتوا و معنا و کاربرد کاملاً با هم متفاوتند، ولی شباهت ظاهر این عناوین و اصطلاحات سبب شد تا کسانی را که دارای تعمق و تبحر و شناخت کافی نبودند، به شبهه وادارد و گمان کنند که اندیشه‌های عامه در مکتب امامیه نفوذ یافته است.

یکی از این اصطلاحات عبارت است از اصطلاح اجتهاد که ما - در نشریه‌ها و مصاحبه‌ها به تفاوت معنا و کاربرد آن در مذهب امامیه و مذهب عامه اشاره کرده‌ایم. ولی چون علامه

محمدامین استرآبادی و پیروان او تحول جوهری و واقعی در مدل‌ول اصطلاحی واژه اجتهاد را نیافته بودند، گمان کردند که جهت‌گیری شیعه در بحث‌های اصولی و قواعد اجتهادی، همان جهت‌گیری اندیشه‌های اصولی و اجتهادی اهل سنت است.

نظر اخباریان درباره سابقه تاریخی علم اصول و اجتهاد

استاد کل وحید بهبهانی در کتاب ارزشمند الاجتهاد و الاخبار می‌گوید: «پیروان مسلک اخباریگری معتقدند که علم اصول و اجتهاد دارای سابقه تاریخی نیست، و ریشه در عصر امامان معصوم (ع) ندارد. و می‌توان یقین حاصل کرد که قدمای اصحاب امامیه و اهل روایت و کسانی که بعد از آنها آمده‌اند از مسائل اصولی و اجتهادی اطلاعی نداشته‌اند، تنها چیزی که در دست آنها بود، روایاتی بوده است که بر طبق آن عمل می‌کرده‌اند، و هرگز روایتی نقل نشده است که امامان (ع) آنان را از عمل بر طبق روایات منع کرده باشند. و یا آنان را به اجتهاد فرا خوانده باشند. بلکه به عکس روایاتی داریم که امامان این شیوه اصحاب را تقریر کرده و آنان را عمل بر طبق استحسانات عقلی نهی نموده‌اند. و این شیوه نیکو ادامه داشته است تا زمان ابن ابی‌عقیل و ابن جنید اسکافی، ولی پیش از آن، این علم - اجتهاد و اباحت اصولی - در میان علمای امامیه راه یافت، در حالی که ما نیازی بدان نداشتیم، و می‌توانستیم چون پیشینیان بدون داشتن این دانش نوظهور به احکام شرعی دست یابیم.»

در رد این توهم اخباریان باید گفت: مبدأ اجتهاد و خاستگاه آن در مدینه و در زمان رسول خدا (ص) بود و خداوند آن را مانند چشمه جوشان در دل فقه قرار داد و آیه «فلو لا نفر من کل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فی الدین...»^۱ گویای این است. به کارگیری اجتهاد برای شناخت احکام از راه منابع و پایه‌های شرعی آن در عصر امامان (ع) وجود داشته است. اصحاب ایشان هرگاه برای مسئله‌ای نص خاصی از کتاب و سنت در اختیار نداشتند اجتهاد می‌کردند و شیوه آنان مورد تأیید امامان (ع) نیز بود و امامان به آن امر می‌نمودند.

امام صادق (ع) فرموده‌اند: «علینا القاء الاصول و علیکم ان تفرعوا.»^۲

امام رضا (ع) فرموده‌اند: «علینا القاء الاصول و علیکم التفریع» بر ماست بیان اصول احکام و بر شما تفریع است یعنی ارجاع فروع تازه به اصول پایه و این کار تنها با به کارگیری اجتهاد در آن میسر است.

۱. توبه، ۱۲۲.

۲. وسائل، ج ۲۷، ص ۶۱؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۴۵.

ما برای اثبات این مطلب^۱ که دلیل آوردیم که نشان می‌دهد در زمان ائمه نیز اجتهاد به شکلی وجود داشته است، اگرچه با وجود امام و امکان مراجعه به ایشان نیاز به اجتهاد در حد وسیع و گسترده نبود، ولی این به معنای عدم وجود و عدم جواز اجتهاد در آن دوران نبوده و نیست.

۹. آیا اجتهاد یک بدعت است؟

با توجه به اینکه اخباریان علم اصول و مباحث اجتهادی را یک پدیده نو ظهور در عالم اسلام و فقه اسلامی می‌شناختند و هیچ سابقه تاریخی برای آن قائل نبودند، بدیهی است که در نهایت آن را بدعت می‌دانستند و عامل انحراف فقه اسلامی و جامعه شیعی معرفی می‌کردند و می‌گفتند که قبل از قرن چهارم - اواخر غیبت صغرا - اصحاب امامیه برای شناخت احکام شریعت، علمی به نام علم اصول نمی‌شناختند، و آنها فقط به عناصر خاصه - روایات و احادیث - مراجعه می‌کردند. ما هم اگر بخواهیم راه درست برویم باید تنها به همان عناصر خاصه که روایات معصومین (ع) باشد اکتفا کنیم و شیوه‌های جدیدی را ابداع و ایجاد نماییم. هر جا که روایت و حدیث وجود نداشت در (شبیهات تحریمیه) احتیاط را پیشه گیریم، زیرا روایت می‌گوید: «اخوک دینک فاحتط لدینک».

نقد نظریه اخباریه‌ها

رد و نقد این نظریه اخباریان از قبل آشکار است، زیرا وقتی ثابت کردیم که اجتهاد در زمان رسول خدا و خود امامان (ع) در حدی هر چند محدود وجود داشته است، بنابراین کسی نمی‌تواند اجتهاد را امری نو ظهور بداند. وقتی دلیل آوردیم که ائمه (ع) شیوه اجتهاد صحیح را امضا کرده‌اند، نوبت به این نمی‌رسد که کسی آن را بدعت و عامل انحراف تلقی کند. اگر می‌بینیم اجتهاد در حد وسیع و گسترده‌ای در آن دوران وجود نداشته است به دلیل ممنوعیت و حرمت و عدم جواز آن نبوده بلکه نیازی به گستردگی به آن احساس نمی‌شده و ضرورتی نداشته است. فقها و اهل حدیث به مقدار نیاز و ضرورت اجتهاد می‌کرده‌اند و عمل آنان هم مورد تأیید بوده و هست و این مطلب سبب نمی‌شود که به کارگیری اجتهاد در حد وسیع به هنگام ضرورت ممنوع باشد، بلکه برعکس وجود اجتهاد در عصر امامان و امضای مشروعیت آن، راه را برای اجتهاد در حد نیاز و ضرورت باز می‌کند و آن را تجویز می‌نماید.

۱۰. جایگاه علم رجال در مسلک اخباریگری

بیشتر اخباریان معتقدند که برای شناخت احکام از عناصر خاصه (روایات) نیازی به علم رجال نیست. کما اینکه در کتاب الاجتهاد و الاخبار از ملا محمدامین استرآبادی نقل شده است که دانستن احوال رجال حدیث و شرح حال راویان هیچ‌گاه مورد نیاز نبوده و نیست. زیرا صدور تمام احادیث از امامان (ع) قطعی و مسلم است و نیازی به ملاحظه کردن سند روایات نداریم....

بی‌پایه بودن این ادعای اخباریان و اوضحتر از آن است که نیاز به توضیح داشته باشد، زیرا با توجه به وجود راویان غیرعادل و مغرض و دروغگو و جاعل که برای مخدوش کردن حقایق همواره دست به جعل حدیث می‌زده‌اند، چگونه می‌توان هر حدیثی را چشم و گوش بسته قبول کرد و آن را قول معصوم و امام دانست..

ظاهر کلام اخباریین عوام فریب است و شدت تسلیم و اخلاص آنان را در برابر روایات بیان می‌دارد، ولی باطن این ادعا خلاف آن ظاهر است. چرا که پذیرفتن هر سخن از هر شخص به عنوان کلام معصوم نشانه سهل‌انگاری و بی‌اعتنایی در شناخت رأی امام و تشخیص احکام واقعی است که در نهایت موجب خواهد شد رأی صادرشده از ناحیه غیر امام و آرای فاسده و خلاف احکام الهی به امامان نسبت داده شود. و چه خطایی بالاتر از این.

فقهای شیعه، در مقام استخراج احکام شرعی برای مسائل مستحدث و حوادث واقعه، نوعاً به احادیث صحیح و موثق اعتماد می‌نمایند. (صحیح یعنی روایتی که راوی آن امامی و عادل باشد و موثق یعنی روایتی که راوی آن غیرامامی و عادل و مورد وثوق باشد).

تاریخ پیدایش علم رجال

علم رجال از نیمه قرن دوم هجری مورد توجه دانشمندان قرار گرفت و از همان زمان کتابهایی در این باره تألیف شد.

از جمله عالمان بزرگی چون شیخ طوسی، نجاشی، علامه حلی، شهید ثانی، علامه مجلسی، شیخ حر عاملی، صاحب حدائق و... در این زمینه کتابهای ارزنده‌ای تألیف کردند. در دوره‌های بعد نیز کتابهایی چون تنمیه اهل الامل، نجوم السماء، فوائد الرضویه، الکنی والالقباب، تنقیح المقال، اعیان الشیعه، اعلام الشیعه و... به رشته تحریر درآمد.

علم رجال، واقعیتی است که نه تنها شیعه بلکه جامعه اهل سنت نیز بدان توجه داشته و براساس معیارها و بینشهای خاص خود کتابهایی را در این زمینه فراهم آورده‌اند. راه معقول و

صحیح برای شناخت قطعی الصدور بودن روایات از معصومین همین است که قبل از هر چیز صداقت و امانتداری راوی مورد بررسی قرار گیرد، و پس از کسب اطمینان و به دست آوردن عدالت و صداقت راوی به مسائل دیگر آن پرداخته می‌شود و در صورت سالم بودن متن حدیث از هر گونه نقص و کاستی و تعارض و تزاحم مورد عمل قرار گیرد. این شیوه، شیوه‌ای است عاقلانه که براساس برهان و تعقل استوار است، اما در کنار این شیوهٔ حسنه دو مسلک افراطی و تفریطی نیز وجود دارد:

یکی مسلک نعمان بن ثابت ابوحنیفه که در مقام استنباط هرگز بر احادیث اعتماد نکرده مگر بر هفده حدیث و در بقیهٔ موارد به رأی و منابع ظنی (از قبیل قیاس و استحسان) اعتماد نموده است.

و دیگری مسلک اخباریان که در مقام استنباط احکام به هر حدیثی هر چند ضعیف تکیه نموده‌اند و عقل و اندیشه و تحقیق را از اعتبار ساقط دانسته‌اند! تناقض این دو مسلک و افراط و تفریط آنها واضح و روشن است.

آیا اخباریگری دارای سابقهٔ تاریخی است؟

علامه محمدامین استرآبادی همواره سعی دارد که شیوهٔ ابداعی خود را به پیشینیان از فقهای شیعه نسبت دهد، و برای آن ریشه‌ای تاریخی در عصر غیبت صغرا و عصر امامان (ع) جستجو کند و از این طریق بنیانهای ابداعی مرام خود را استحکام بخشد و اثبات کند که اخباریگری نوظهور نیست، بلکه ادامهٔ راه اصحاب ائمهٔ هدی (ع) است.

او می‌گوید: جهت‌گیری اخباری، جهت‌گیری جاری بین فقهای زمان غیبت صغرا و اوایل غیبت کبراست، سپس نام فقهای آن دوران را ذکر می‌کند، چون عالم بزرگ علی بن حسین بن بابویه قمی (متوفی ۳۲۸ یا ۳۲۹) و شیخ بزرگ کلینی (متوفی ۳۲۸ یا ۳۲۹) که شیوهٔ آنان امتداد روش امامان بوده و در بیان فقه متکی بر احادیث بوده‌اند، و نیز فقهای اوایل زمان غیبت کبر را ذکر می‌کند. چون ابوالقاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه (متوفی ۳۶۹) و ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق (متوفی ۳۹۱) و امثال آنان به نظر استرآبادی روش اخباریگری داشته‌اند.

در کتاب فوائد رجالی شیخ اعظم شیخ مرتضی انصاری (خطی به قلم آقای محمدباقر مراغه‌ای به سال ۱۲۷۳) از ملا محمدامین استرآبادی نقل شده که گفت: هرگاه گروهی از اخباریها به حکمی

(در مسئله‌ای) فتوا دهند مانند صدوقین و کلینی و شیخ و ما مطابق آن نصی (از کتاب و سنت) نیابیم آن فتوا برای حاصل شدن قطع عادی به بودن نص معتبر نزد آنان حجت و معتبر است. در اینجا از سخنان او به دست می‌آید که همه علما و بزرگان زمان غیبت صغرا و اوایل غیبت کبرا را اخباری می‌دانست.

به عقیده استرآبادی از اواخر قرن چهارم هجری در میان علمای امامیه انحرافی پدید آمد که سبب شد ریشه‌های اخباریگری تزلزل یابد و شیوه نیکوی پیشینیان متروک گردد. او معتقد است کسانی که در این انحراف تاریخی شرکت داشته‌اند، عبارتند از:

- مجتهد و اندیشمند فرزانه ابوعلی ابن جنید (متوفی ۳۸۱).
- دانشمند یگانه ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان معروف به شیخ مفید (متوفی ۴۱۳).
- فقیه ژرف‌نگر، مرجع بزرگ شیعه علم‌الهدی سید مرتضی (متوفی ۴۳۶).
- شیخ الطائفه، مجتهد فرزانه شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰).

به نظر اخباریان این بزرگان کسانی هستند که شیوه اجتهاد را ابداع کردند و روش اهل سنت را در مذهب شیعه رواج دادند و مباحث فقهی را به علم اصول و قواعد اجتهادی پیوند زدند.

۱۱. تفاوت اخباریگری پیشینیان با اخباریگری استرآبادی

شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰) در کتاب ارزشمند خود مبسوط برخی از علمای سابق را نام برده است که دارای بعضی از خصوصیات اخباریگری بوده‌اند. و چندین مشخصه از قبیل: محدودیت دیدگاه، بسنده نمودن به اصول مسائل، دوری کردن از تفریع ارجاع فروع تازه به اصول پایه، و خودداری از تطبیق (تطبیق عام بر مصادیق خارجی آن) برای آنها یاد کرده است. و در مقابل، عالمان دیگری را نیز نام برده است که دارای بینش وسیع بوده و اصولی می‌اندیشیده‌اند و تفریعات و تطبیقات داشته‌اند.

تفاوت بین اخباریها

از کلام شیخ طوسی چنین استفاده می‌شود که از همان ابتدا مسئله اخباریگری مطرح بوده است ولی باید توجه داشت که اخباری سابق با اخباری لاحق، یعنی اخباری بودن کسانی چون (مرحوم شیخ کلینی و علی بن بابویه و شیخ صدوق و ابن قولویه قمی) با اخباریت ابداع شده توسط ملا محمدامین استرآبادی متفاوت بوده است، زیرا:

اولاً آنان محدث بوده‌اند، نه اخباری و اگر نام آنها را نیز اخباری بگذاریم صرفاً از باب توجه آنان به عقل احادیث معصومین (ع) است نه از باب اینکه آنان منکر حجیت عقل بوده‌اند. ثانیاً بر فرض که بگوییم بزرگان یادشده اخباری‌اند، اخباری به معنای عام آن بوده‌اند، نه اخباری به معنای اصطلاحی و خاص که دارای مکتب و اصول معین هستند. ثالثاً همان‌گونه که اشاره شد، مسئله اجتهاد و اباحت اصولی و ضرورت آن در عصر امامان و نیز در زمان غیبت صغرا چندان مطرح نبود، زیرا با وجود معصومین (ع) نیاز چندانی به کاوشهای شخصی فقها احساس نمی‌شد و در اعصار نزدیک به عصر ائمه (ع) این نیاز شدت نداشت. اگر فقهای امامیه در این اعصار به کاوشهای اجتهادی نپرداختند به آن علت بود که اجتهاد را باطل و نامشروع می‌پنداشتند و شیوه اخباریگری استرآبادی را قبول داشته‌اند، بلکه به دلیل بی‌نیازی از اجتهاد بود و بس. بدین جهت است که می‌بینیم آنان به هنگام بیان احکام، به ذکر اصل حدیث اکتفا می‌کردند، زیرا متن حدیث پاسخگوی رخداده‌ها و موضوعات نوین آن روزگار بود. و مسائل مستحدثت فراوان و معتبر و متنوع نبود، و این سبب نخواهد شد کسی این فقها را اخباری به معنای اصطلاحی آن بشناسد.

نقل متن حدیث در مقام فتوا

اگر آنان در مقام بیان فتوا متن حدیث و عین عبارات و الفاظ آن را ذکر می‌کردند بدین جهت بود که در آن روزگار بیان فقه و احکام به این کیفیت معمول و متداول بود، از این روست که شهید در کتاب گرانمایه و ارزشمندش ذکری الشیعه می‌گوید: علمای ما فتاوی علی بن بابویه پدر شیخ صدوق را در مواردی که دسترسی به خبر نداشتند به منزله حدیث دانسته و با آن معامله حدیث می‌کردند.

ما ضمن بررسیهای خود درباره کیفیت بیان فقه و احکام الهی در مراحل و ادوار گوناگون، به این نتیجه دست یافته‌ایم که بیان فقه و احکام شریعت، مراحل شش‌گانه‌ای را پیموده و در هر مرحله، به شیوه خاص بیان شده است که از نقل حدیث با ذکر سند شروع گردیده و با نقل حدیث بدون ذکر سند ادامه یافته و سپس متن حدیث نقل به معنا شده و... تا آنجا که خلاصه و نتیجه روایات در فروع مختلف به صورت فتوای مجتهد بیان شده و این سیری است که اجتهاد پیموده است.

بر این اساس اخباریت پیشینیان از فقهای امامیه درجه و مرتبه و مرحله‌ای از مراحل

سیر تکاملی اجتهاد در طول حرکت اجتهادی و تفکر اصولی است و مانند اخباریت استرآبادی در عرض اجتهاد قرار نداشته و متباین و متعارض با اجتهاد نبوده است، زیرا آنان منکر حجیت عقل و منکر اعتبار ظاهر کتاب نبوده‌اند.

۱۲. گفتاری از اصولی بزرگ شیخ محمدتقی اصفهانی

بجاست فرازهایی از گفتار ارزشمند اصولی بزرگ، عالم فرزانه شیخ محمدتقی اصفهانی (متوفی ۱۲۴۸) را که به صورت تعلیق بر کتاب معالم الاصول آورده، ذکر کنیم.

ایشان در همین زمینه به این مضمون می‌نویسد: ممکن است کسانی گمان برند که از دیرزمان همواره دو شیوه وجود داشته است: شیوه اخباری و شیوه اصلی. ولی واقعیت این نیست، زیرا اگرچه به ظاهر علمای سلف برخی به ذکر احادیث بسنده کرده و گروهی به کاوشهای اجتهادی می‌پرداخته‌اند، ولی باید دانست که راه و روش محدثان پیشین با راه و روش اخباریان متأخر یکی نبود و کاملاً با هم فرق داشت.

آنچه در گذشته باعث پدید آمدن دو صنف در میان علمای اسلام شد که صنفی را محدث و اخباری نامیدند و صنف دیگر را اصولی نام نهادند، در حقیقت بدین جهت بود که برخی از آنان دستشان در تفریع و تطبیق احکام بر موضوعات باز بود و قدرت و قوت نظر در قواعد کلی داشتند، از این رو آنان را اصولی نامیدند، مانند عمانی (ابن ابی العقیل ابو محمد حسن بن علی، معاصر کلینی)، اسکافی (ابوعلی محمد بن احمد کاتب معروف به ابن جنید) (متوفی ۳۸۱)، شیخ مفید (ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان معروف به شیخ مفید) (متوفی ۴۱۳)، زعیم شیعہ علم‌الهدی سید مرتضی (متوفی ۴۳۶)، شیخ الطائفه (مجتهد گرانمایه محمد بن حسن طوسی) (متوفی ۴۶۰) و جز اینها.

برخی دیگر به ذکر حدیث اکتفا نموده و از مضمون روایات و موارد نص تجاوز نمی‌کردند و معمولاً از کسانی بودند که قدرت به تفریع و تطبیق نداشتند، و بر اثر تعمق نداشتن در مباحث علمی، فروع غیر منصوص را مورد توجه و بررسی قرار نمی‌دادند و به همین جهت معروف به اخباری شدند.

اگر اهل تحقیق با بصیرت کاوش کنند، خواهند یافت که در دوران یادشده فرقی میان اخباری و اصولی وجود نداشت مگر از این نظر که اخباری در پی تطبیق و تفریع نبود و چه بسا توان آن را نداشت، ولی اصولی بر اثر تعمق و توان و تسلط به مبانی اصیل فقهی به تطبیق و تفریع فروع

تازه و ارجاع آنها به اصول پایه می‌پرداخت.

با توجه به این واقعیت که در اعصار پیشین وظیفهٔ علما گردآوری احادیث معصومین (ع) بود تا منابع روایتی برای آیندگان حفظ شود... الخ، تا دشمنان نتوانند در میان عناصر خاصه، روایات جعلی را وارد کنند و سره و ناسره را به هم بیامیزند و آنان به این وظیفهٔ خود جامه عمل پوشاندند و این خدمتی بود بس بزرگ که با هیچ امری قابل مقایسه نیست. زیرا اگر مجتهدان در ادوار بعد توانستند به تفریح فروع و گسترش زمینه‌های فقهی بپردازند پیشرفت و تکامل خود را مرهون پیشینیانی هستند که منابع اصلی روایی را حفظ کرده و از خود به ارث گذاشته‌اند و اگر نبوده این منابع اصیل و میراث گرانقدر، نوبت به اجتهاد مجتهدان نمی‌رسید.

بنابراین اگر محدثان در طریق جمع و نقل حدیث تلاش کردند، به حکم وظیفه خاص آنان بوده است و شرایط زمان چنان اقتضا داشته و وظیفه‌ای جز این نداشته‌اند و نمی‌توان کار آنان را حمل بر اخباریگری مسلک اخباریان متأخر کرد. چرا که روح بزرگ آنان از آنچه ملا محمدامین استرآبادی و میرزا محمد اخباری نیشابوری و شیخ عبدالله سماهیجی بحرانی گفته‌اند بی‌خبر و متبری بوده است.

محدثان بزرگ شیعه همواره مورد احترام مجتهدان و فقها بودند و هستند و خواهند بود.

ابن ابی‌جمهور احسائی

از فقه و محدثان اعصار اولیه که بگذریم در طول هزار سال اندیشمندی را نمی‌یابیم که به راه و شیوهٔ اخباریان مشی کرده باشد مگر ابن ابی‌جمهور احسائی که معاصر محقق ثانی (نورالدین علی بن عبدالعالی کرکی) (متوفی ۹۴۰) مؤلف کتاب جامع المقاصد (در شرح قواعد علامه حلی) بود. ابن ابی‌جمهور احسائی در تألیف خود، از آن جمله عوالی اللثالی، به سمت مسلک اخباری رفته است و بعید نیست که اندیشه و تفکر او یکی از عوامل و زمینه‌های پیدایش اخباریگری به معنای خاص آن باشد. کما اینکه از نامهٔ علامه مجلسی در پاسخ نامهٔ ملا خلیل قزوینی چنین استفاده می‌شود که آوازهٔ اخباریگری از زمان ملا محمدامین استرآبادی بلند شد. وگرنه قبل از او این جریان به صورت نهان و غیرعلنی مطرح بود. چرا که ملا محمدامین استرآبادی از شاگردان میرزا محمد استرآبادی (متوفی ۱۰۲۸) صاحب رجال کبیر منهای المقال بود که او نیز مشی اخباری داشته و بنا به اظهار ملا محمدامین استرآبادی، استاد او در اخباری شدنش تأثیر داشته و همو دستور نوشتن کتاب الفوائد المدنیة را به ملا محمدامین داده است.

۱۳. رابطه مسلک اخباریگری با مرام ظاهریه

برخی از دانشمندان بر این عقیده هستند که مسلک اخباریگری در شیعه متأثر از مرام ظاهریه در اهل سنت است.

ابن خلدون در مقدمه خود می‌نویسد: پس از آنکه رأی‌گرایی و قیاس در شناخت احکام حوادث واقعه میان اهل سنت به وسیله ابوحنیفه (نعمان بن ثابت) آغاز شد^۱ و رأی‌گرایی و تمسک به قیاس را محکوم کردند، این گروه ظاهریه نامیده شدند و پیشوای آنان داوود بن علی ظاهری اصفهانی و فرزندش محمد بودند.

ابن حزم اندلسی صاحب کتاب المحلی نیز از محدثین معروف و از علمای ظاهریه است... و حتی مالک بن انس اصبحی (پیشوای مذهب مالکی)، محمد بن ادریس شافعی (پیشوای مذهب شافعی) و احمد بن حنبل شیبانی (پیشوای مذهب حنبلی) که قبل از ظاهریه می‌زیستند همانند ظاهریه به ظاهر اخبار و روایات عمل می‌کردند، بخصوص احمد بن حنبل شیبانی که از قیاس و رأی‌گرایی به شدت پرهیز می‌کرد و تنها توجه او به حدیث و روایت بود تا حدی که محمد بن جریر طبری پیشوای مذهب جریری^۲ در کتاب اختلاف الفقهاء احمد بن حنبل را از جمله فقها به شمار نیاورده است.

کلام صاحب روضات الجنات

علامه متتبع و خبیر، محمدباقر خوانساری اصفهانی صاحب روضات الجنات از عالم بزرگ شمس‌الدین اصفهانی شارح کتاب طوالم نقل کرده است که حشویه گروهی از اهل سنت هستند که معتقدند، دین و احکام شریعت را باید فقط از کتاب و سنت تلقی کرد.

سپس صاحب روضات الجنات می‌افزاید: آنچه به حشویه نسبت داده شد، مانند گفتار اخباریان از علمای شیعه است، بنابراین حشویه و ظاهریه و اخباری سه مسلک هستند که در

۱. نعمان بن ثابت مبدع قیاس نبود، بلکه قبل از او قیاس وجود داشت. ولی ابوحنیفه در ترویج و گسترش آن مؤثر بود. (توضیح بیشتر در بحث سیر تکاملی قیاس در منبع پنجم از منابع اجتهاد خواهد آمد).
 ۲. مذهب جریری از مذاهب اهل تسنن است که با گذشت زمان به دست فراموشی سپرده شد و اکنون پیروی ندارد. (آغاز آن توسط عمر بن خطاب در نامه‌اش به معاذ و بعد توسط ابراهیم بن یزید نخعی و بعد توسط حماد بن ابی سلیمان استاد ابوحنیفی استمرار پیدا کرد).

یک وادی قدم می‌نهند.

تفاوت هجوم اخباریگری با حرکت ظاهریه علیه اجتهاد

پس از بیان وجوه شباهت مسلک اخباریان با مرام ظاهریان، شایسته است که به بعد دیگر قضیه نیز توجه شود، و آن اینکه اخباریان و ظاهریه هر دو به ظاهر علیه اجتهاد قیام کردند، ولی باید توجه کرد که قیام ظاهریه علیه رأی‌گرایی و قیاس و استحسان ابوحنیفه‌ای بود. اما قیام اخباریان علیه مجتهدانی بود که اجتهادشان بر چهار محور اصلی کتاب، سنت، عقل و اجماع استوار بود. گویا اخباریان فرقی میان آن دو نمی‌گذارند، و عمل بر طبق کتاب، سنت، عقل و اجماع را همانند عمل بر طبق منابع ظنی - قیاس و استحسان - تلقی می‌کردند، در حالی که هرگز چنین نیست. چرا که فقها و مجتهدان شیعه که کتاب، سنت، عقل و اجماع را محور حرکت اجتهادی خود قرار داده‌اند از قیاس و استحسان و رجوع به منابع ظنی غیرمعتبر بشدت پرهیز داشته و دارند.

۱۴. اخباری‌های میانه‌رو و معتدل

در بین کسانی که شیوه علامه استرآبادی را پسندیده و به اخباریگری گرایش پیدا کرده‌اند، فقهای بزرگی را می‌توان یافت که در عین اخباری بودن دارای اعتدال و میانه‌روی هستند و از شدت و ستیزه‌جویی اخباریان پرهیز کردند. مانند:

- فقیه کم‌نظیر شیخ یوسف بحرانی (متوفی ۱۱۸۶ یا ۱۱۸۸) صاحب کتاب الحقائق الناضرة.

- علامه بزرگوار سید نعمت‌الله جزایری شوشتری (۱۰۵۰ - ۱۱۱۲) نویسنده انوار نعمانیه.

- عالم جلیل‌القدر، فقیه بزرگوار، ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷ - ۱۰۹۱) صاحب کتاب وافی.

- علامه ملا محمد طاهری قمی (متوفی ۱۰۹۸) صاحب کتاب تحفة الاخیار در رد صوفیه.

- ملا خلیل قزوینی (متوفی ۱۰۹۸) صاحب شرح اصول کافی.

- ملا رضی قزوینی (متوفی ۱۰۹۸).

- محدث جلیل شیخ محمد حر عاملی (۱۰۳۳ - ۱۱۰۴) صاحب کتاب وسائل الشیعه و...

این بزرگان اگرچه اسلوب و شیوه محدث استرآبادی را پیروی نمودند، ولی دارای تندرویهای او نبودند. بخصوص فقیه بزرگوار شیخ یوسف بحرانی در کتاب لؤلؤة البحرین می‌گوید: «ملا محمدامین استرآبادی کسی است که باب طعن و بدگویی را نسبت به اهل اجتهاد باز کرد. فرقه ناجیه را به دو دسته اخباری و مجتهد تقسیم کرد و در کتاب الفوائد المدنیة مجتهدان را به شکلی

زنده و ناصحیح مورد سرزنش قرار داد. و این کار او شایسته نبود و مفسد بزرگی را می توانست به دنبال داشته باشد، که آثار منفی آن را ما در کتاب الدرۃ النجفیه و حدائق توضیح داده ایم.» ایشان در کتاب حدائق می گوید: «محمد امین استرآبادی نخستین کسی است که اخباریگری را به عنوان یک مذهب طرح نمود. و میان صفوف علمای اسلام جدایی افکند. و تندرویها آغاز نشد مگر از جانب صاحب الفوائد المدنیة - سامحه الله برحمته - زیرا که او تندروی کرده و نسبت به کسانی که شیوه او را نمی پسندیدند تعصب ورزید، تعصبی را که از شخصی چون او سزاوار نبود!» در هر حال، مرحوم شیخ یوسف بحرانی اگرچه از علمای اخباری به شمار می آید، اما با در نظر گرفتن موضع گیریهای او درباره مجتهدان و با مراجعه به کتاب ارزشمندش حدائق و مشاهدۀ ویژگیها و اسلوب و ترتیب و مدخل و مخرج بحث و قدرت استدلال وی، تمایز او با دیگر اخباریان ظاهر می گردد. و از این روست که می بینیم کتاب او سنت شگفتی علمای فقه و اصول شد و مطالب او مورد توجه خاص اهل تحقیق و تدریس قرار گرفت.

شخصیت فکری و اخلاقی صاحب حدائق

یکی دیگر از علمای اخباری که دارای اعتدال بود و راهی را میان شیوه اخباری و اصولی می پیمود صاحب حدائق است.

صاحب حدائق خود تصریح کرده بود که شیوه او همانند شیوه مرحوم مجلسی است و مرحوم مجلسی اگرچه معروف به اخباری بود ولی رساله های عملیه گوناگونی داشت که نشان می دهد او دارای جمود اخباریگری نبوده است.

صاحب حدائق در بعد اخلاقی و تقوایی نیز استثنایی و نمونه بود. و با اینکه استاد کل، وحید بهبهانی سخت با او مبارزه می کرد و حتی رفتن به نماز جماعت او را منع کرده بود، ولی صاحب حدائق می گفت شرکت جستن در نماز جماعت آقای وحید بهبهانی بی اشکال است و حتی معروف است که ایشان وصیت کرده بود که پس از مرگش آقای وحید بهبهانی برایشان نماز گزارد. مرحوم علامه مامقانی در رجال خود به همین مطلب تصریح کرده است و می گوید: استاد کل، وحید بهبهانی نماز خواندن با صاحب حدائق را باطل شمرده بود. ولی صاحب حدائق در همان شرایط نماز خواندن با استاد کل را صحیح می دانست. و زمانی که به صاحب حدائق گفته شد چگونه شما اقتدا به وحید بهبهانی را صحیح می دانید، با اینکه ایشان اقتدای به شما را صحیح ندانسته است! صاحب حدائق در پاسخ می گوید: ایشان به وظیفه شرعی خود عمل کرده

و من نیز به وظیفه شرعی خود عمل می‌کنم.

۱۵. غلبه اجتهاد بر اخباریگری

ملا محمد استرآبادی مؤسس اصلی مسلک اخباریگری و پیرو او ملا محمدامین استرآبادی نویسنده کتاب الفوائد المدنیة حرکتی را علیه اجتهاد و قواعد اصولی در زمان خود آغاز کردند. او در ابتدای امر موفقیتهای و پیشرفتهای نسبتاً زیاد و سریعی را به دست آورد و بسیاری از دانشمندان را تحت تأثیر افکار خود قرار داد، ولی با فرا رسیدن عصر استاد کل سید محمدباقر اصفهانی معروف به وحید بهبهانی و بیدارگریهای محققانه و مدققانه وی، مسلک اخباریگری رو به کندی نهاد و در سراسیمه افول قرار گرفت.

پیش از آمدن استاد کل وحید بهبهانی به کربلا، علامه سید مهدی بحرالعلوم و شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء و سید محمد مهدی شهرستانی، و عده دیگری از بزرگان به درس فقیه بزرگ شیخ یوسف بحرانی (صاحب حدائق الناظره) - که از اخباریان معتدل بود - شرکت می‌جستند و نزد او تلمذ می‌کردند، ولی پس از آمدن استاد کل به کربلا و شروع به درس و بحث و بیان اشکالات شیوه اخباریگری نامبردگان که از شاگردان برجسته و چهره‌های ممتاز درس صاحب حدائق بودند، جلسه درس و جلسه انس او را ترک گفتند و تنها در جلسات درس استاد وحید بهبهانی حضور می‌یافتند. استاد کل در کنار روشنگریها و افشاگریها و استدلالهای عقلی و منطقی و تاریخی در رد اخباریت و اثبات اجتهاد و ضرورت به‌کارگیری اصول در طریق استنباط حکم شرعی موضوعات و حوادث واقعه، از شیوه‌های عملی نیز در راه مبارزه با اخباریگری استفاده می‌کرد و رسماً حضور یافتن در درس صاحب حدائق را منع می‌نمود.

او به حدی در این زمینه جدی بود که می‌گویند: آیه الله سید علی (صاحب ریاض المسائل) که داماد و خواهرزاده وحید بهبهانی بود و خیلی دوست داشت که در درس صاحب حدائق شرکت کند و از مشرب او از نزدیک آگاه شود، جرئت نمی‌کرد که علناً به درس او حاضر شود، و ناچار بود شبها آن هم با کمال احتیاط در درس وی حضور یابد.

انگیزه مبارزه وحید با صاحب حدائق

البته بر اهل دانش پنهان نیست که مبارزه استاد کل وحید بهبهانی با صاحب حدائق بر ملاک تعارضهای شخصی نبود، بلکه منظور این بود که به هر طریق ممکن و مجاز جلو این مسلک

جمودگرا گرفته شود و مباحث اجتهادی و اصولی مترقی و پویا و بالنده دوباره در فقه اسلامی احیا گردد و به کار گرفته شود.

بهترین دلیل این مدعا اظهار نظر خود صاحب حدائق نسبت به برخوردها و شگردهای استاد کل در مبارزه با اخباریگری است که می‌گوید: ایشان به وظیفه شرعی خود عمل می‌کند. و نیز بدین جهت است که صاحب حدائق وصیت می‌کند که وحید بهبهانی بر جنازه او نماز گزارد.

رابطه علمی استاد کل با صاحب حدائق

یکی دیگر از مسائل که می‌تواند انگیزه علمی و الهی استاد کل وحید بهبهانی را در مبارزاتش علیه اخباریون و بخصوص صاحب حدائق روشن سازد، این است که آن دو با هم به مذاکرات و مباحثات علمی طولانی می‌نشسته‌اند.

مرحوم محدث قمی در کتاب فوائد الرضویه از قول صاحب تکمله نقل کرده است که مسئول حرم شریف حضرت سیدالشهداء برای من اظهار داشت که مشغول خدمت در حرم بودم که شب فرا رسید و پایان وقت باز بودن حرم اعلام شد و من شاهد بودم که استاد کل وحید بهبهانی و شیخ یوسف بحرانی در حال قدم زدن با هم مشغول مذاکره و مباحثه علمی بودند که از رواق خارج شدند و در صحن به مذاکرات خود ادامه دادند، تا اینکه صحن خالی شد و خادمان می‌خواستند درهای صحن را نیز ببندند، آن دو بزرگوار از صحن خارج شدند و در پشت در صحن به مباحثه ادامه دادند.

درها را بستم و به منزل رفتم. قبل از طلوع فجر برای باز کردن درهای صحن مراجعت کردم، با کمال تعجب مشاهده نمودم که ایشان هنوز مشغول مذاکره هستند. بهت‌زده آنان را می‌نگریستم که چه اندازه برای مسائل علمی ارزش زیاد قائلند. در این هنگام صدای اذان صبح بلند شد که آن دو به اقامه نماز ایستادند.

این واقعه بیانگر این حقیقت است که علمای اسلام به مسائل علمی اسلامی اهتمام کامل داشته و آرامش و آسایش خود را به خاطر رسیدن به واقعیتها فدا می‌کردند و اگر در این راستا شیوه‌ای تند اتخاذ می‌نمودند، باز هم غرض و هدفی جز اصلاح نداشتند و از مخاصمات شخصی به دور بودند.

اخباریان تندرو و متعصب

در میان پیروان استرآبادی، اخباریانی وجود داشتند که همچون خود استرآبادی بلکه بیشتر از او

از تندروی و تعصب در جهت‌گیریهای عقیدتی برخوردار بودند، که آنان عبارتند از:

- شیخ عبدالله سماهیجی بحرینی، صاحب کتاب منیة الممارسین فی جواب اسئلة الشیخ یاسین.
- میرزا محمد اخباری.

- شیخ صالح بن سلیمان ماحوزی بحرانی (متوفی ۱۰۶۲).

- شیخ عبدالله لاهیجی.

و اما شیخ عبدالله سماهیجی بحرینی کسی است که حملات او علیه اجتهاد بیش از حملات استرآبادی در الفوائد المدنیة است.

فقیه بزرگ شیخ یوسف بحرانی (صاحب حدائق) در کتاب لؤلؤة البحرین می‌گوید: «او از اخباریان بود و به اهل اجتهاد ناسزا فراوان می‌گفت، کما اینکه پدرش حاج ملا صالح از اهل اجتهاد بود و به اخباریان حملات زیادی داشت.»

علامه متبع محمدباقر خوانساری اصفهانی (صاحب روضات الجنات) می‌گوید: «شیخ عبدالله رساله‌ای دارد که آن رساله هم‌اکنون در نزد من می‌باشد، در اولین صفحه این رساله چنین نوشته است: بعد الحمد والصلوة، فیقول خادم المحدثین و تراب اقدام العلماء الاخباریین...، سپس اشعاری در مذمت علمای اصولی و مجتهدین سروده و اخباریان را مدح کرده است، که در مجموع نوشته او حاکی از تصلب او بر شیوة اخباریان است...»

صاحب لؤلؤة البحرین می‌گوید: «او از بزرگان علمای اخباری و مخالف سرسخت مجتهدان و علمای اصولی بوده است، در روزگاری که خوارج بر بحرین استیلا یافتند (سال ۱۱۳۰) تمام علمای بحرین به ایران و عراق مهاجرت کردند و نامبرده نیز با جمعی دیگر از اخباریان به بهبهان رفته و به ترویج مسلک اخباریگری پرداختند. و او نیز در بهبهان سرگرم درس و بحث شد و کتابهایی در حقانیت شیوة اخباریگری تألیف نمود، تا آن‌که در سال ۱۳۳۵ که مصادف با سقوط اصفهان به دست محمود افغان بود، دنیا را بدرود گفت.»

شخصیت فکری میرزا محمد اخباری

همان‌گونه که اشاره شد، یکی از اخباریان سرسخت و تندرو، عبدالنبی نیشابوری معروف به میرزا محمد اخباری است. او نسبت به اهل اجتهاد جسور و بی‌پروا بود و به بزرگانی چون میرازی قمی، سید محسن اعرجی کاظمی، شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء و سید علی (صاحب ریاض) بی‌احترامی کرده و از هیچ‌گونه تهمتی فروگذار نمی‌کرد و به این کار افتخار می‌نمود.

صاحب کتاب روضات الجنات درباره او می‌گوید: «شیخ عبدالنبی معروف به میرزا محمد

اخباری نیشابوری، کتابی دارد که در آن نام کسانی که محمد بوده یاد کرده است، از جمله نام محمدامین استرآبادی را ذکر کرده و می‌گوید: او نخستین کسی است که دهان به بدگویی اهل اجتهاد گشود و کاری شایسته کرد. سپس نام کسان دیگری چون محدث کاشانی که در کتاب سفینه النجاة و محدث عاملی نیز در کتاب فوائد الطوسیه اندکی به اهل اجتهاد تاختند، که تسلاى خاطر اخباری را به دنبال نداشت، اما از پس آنان شیخ حسن عاملی در هدایة الابرار و شیخ ابوالحسن غروی به طور مفصل اجتهاد و اهل اجتهاد را مورد اعتراض و حملات خود قرار دادند، به گونه‌ای که کار محدث استرآبادی را کامل نمودند. و پس از آنان مولانا رضی الدین قزوینی در لسان الخواص، اهل اجتهاد را مورد سرزنش قرار داد، و پس از ایشان من (محمد اخباری) هفتمین نفری هستم که به اعتراض علیه اهل اجتهاد پرداخته‌ام.»

ویژگیهای میرزا محمد اخباری

میرزا محمد اخباری در اصل نیشابوری بود، پدرش از نیشابور به هند مهاجرت کرده و او در هند متولد شد، در سنین جوانی به عتبات آمد و به تحصیل پرداخت و به دنبال تلاش فراوان در علوم ادب و نجوم و ریاضی و فنون غربیه به حد رشد و نبوغ رسید. تا آنجا که او را به عنوان اعجوبه روزگار یاد می‌کردند.

او به روش اخباریان تمایل پیدا کرد، و کمر به مخالفت با اهل اجتهاد و اصولیان بست و دهان به ناسزا و تهمت علیه مجتهدان گشود. چیزی نگذشت که مورد نفرت مجتهدان و بزرگان اصولی قرار گرفت، در نجف شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء او را طرد نمود و در کربلا مطرود سید علی (صاحب ریاض) واقع گردید، به ناچار، رو به کاظمین آورد و در آنجا نیز مورد طرد سید محسن اعرجی قرار گرفت، و در نهایت به ایران مسافرت کرد.

چون او در علوم غربیه و تسخیر جن وارد بود، مقرب دربار فتحعلی شاه شد و با اتکا به قدرت شاه، به ترویج مسلک اخباریگری پرداخت، در اندک زمان گروهی از مردم تهران، اصفهان، یزد و برخی از شهرهای دیگر را جذب نمود، و این سبب شد که علما و بزرگان شیعه احساس خطر کنند و کسانی چون شیخ جعفر کاشف الغطاء در رد عقاید اخباریان کتابی به نام کشف الغطاء نوشت (و این غیر از کتاب کشف الغطاء است که او در فقه نوشته است).

مطابق نقل علامه صاحب روضات الجنات، شیخ جعفر کاشف الغطاء در کتاب یادشده، میرزا محمد اخباری را مخاطب قرار داده و به او گفته است: «به پنج خصلت شهرت یافته‌ای که

پست‌ترین صفات آدمی است: کم عقلی، سستی در دین، بی‌وفایی، بی‌حیایی و حسد بی‌حد و مرز و هر یک از این خصلتها در وجود تو مظاهر دارد که بر هیچ فردی پوشیده نیست و...» ولی باید اعتراف کرد که این کتاب و امثال آن در میرزا محمد تأثیری به جا نگذاشت. میرزا محمد اخباری، کتابی پیرامون اخبار و اصول به نام قسبة العجول تألیف کرد. مرحوم میرزای قمی در رد کتاب او عین العین را نوشت و سپس میرزا محمد اخباری کتاب انسان العین را در رد میرزای قمی به تحریر درآورد.

محمد اخباری در علم رجال کتابی دارد که استاد کل و حید بهبهانی آن را شرح کرده است. البته فضل و علم و نبوغ فوق‌العاده میرزا محمد اخباری بر کسی پوشیده نبود، ولی بر اثر سوء تصرفات و سخنان ناشایست در مورد بزرگان دین و مجتهدان، مطرود مجامع علمی و دینی واقع گردید و با وضع فجیعی دنیا را وداع کرد و حاصل یک عمر زحمت خویش را بر باد داد.

کشته شدن محمد اخباری

در سال ۱۲۲۰ فتحعلی شاه با حکومت روس درگیر شد و میرزا محمد که در تسخیر جن تبجر داشت بعد از گذراندن مقدمات به فتحعلی شاه خبر داد که جنیان سر اشبختر سردار روس را بریده و در فلان ساعت برای شاه خواهند آورد و آن‌گونه که میرزا محمد گفته بود، در ساعت مقرر واقعه رخ داد. فتحعلی شاه از قدرت او در زمینه تسخیر جن به وحشت افتاد و بر جان خود ترسید که مبادا روزی همین کار را با خود او انجام دهد. بدین جهت میرزا محمد را به بهانه‌هایی راهی عراق کرد و در بغداد به تحریک داوود پاشا برادر اسعد پاشا به سال ۱۲۳۲ به قتل رسید.^۱

شیخ صالح بن سلیمان بحرانی

یکی دیگر از اخباریان متعصب و تندرو، شیخ صالح بن سلیمان ماحوزی بحرانی (متوفی ۱۰۶۲) است. طریقه او در بحرین رواج یافت و هنوز هم ادامه دارد. آیه‌الله شیخ یوسف بحرانی در لؤلؤة البحرين می‌گوید: «او نخستین کسی است که علم حدیث را در بلاد بحرین انتشار داد. پس از او شیخ سلیمان ماحوزی و بعد از او شاگردانش این روش را گسترش دادند، به حدی که بحرین مرکز اخباریه‌ها شد و به جز چند تن، همه علمای آن دیار اخباری بودند.»

۱. برای اطلاع بیشتر رک. نسخ التواریخ جلد قاجاریه وقایع سال ۱۲۲۰.

در هر حال، از میان کسانی که به عنوان تندروان مسلک اخباریگری نام بردیم دو تن از دیگران متعصب تر بودند: محمد امین استرآبادی و میرزا محمد بن عبدالنبی نیشابوری.

تزلزل اخباریگری و پیدایش شیعه

با رونق یافتن مدرسه اصولی و اجتهادی استاد کل وحید بهبهانی و فعالیت‌های شاگردان او، مسلک اخباریگری در موضع ضعف و سستی و تزلزل قرار گرفت. قیام محمد اخباری نیشابوری در حقیقت برای این بود که دوباره شیوه اخباریگری را زنده کند و از ضعف و سستی نجات بخشد، که البته کاری از پیش نبرد.

پس از محمد اخباری، در مسلک اخباریگری عالم معتبری ظاهر نشد، به جز شیخ احمد احسائی که او هم به جای ترویج اخباریگری، مسلک نوینی به نام شیخیه را به وجود آورد و سر و صدای آن، روش اخباریگری را به طور کامل تحت الشعاع قرار داد. پیروان کمی که از اخباریها مانده بودند بقیة السیف با شیخیه امتزاج یافتند.

گوشه‌هایی از طرز تفکر اخباریان

یکی از مشخصات بارز اخباریگری جموداندیشی است که جا دارد در اینجا به عنوان نمونه برخی از افکار جامد آنان را یادآور شویم:

نمونه اول

۱. در حدیث است که می‌گوید: الفرق بین المؤمنین والمشرکین التلحی. فرق میان مؤمنان و مشرکان در تحت‌الحنک داشتن زیر گلو است.

اخباریان به این حدیث تمسک جسته و داشتن تحت‌الحنک را واجب شمرده‌اند، نه تنها در حال نماز بلکه همیشه و در هر حالت.

مجتهدان در مواجهه با این حدیث می‌گویند: انداختن مقداری پارچه در زیر گلو یا بالای سر، به خودی خود نمی‌تواند تأثیری در ایمان و شرک داشته باشد.

البته در شرایط خاص زمانی ممکن است این امر نشانه و شعار گروهی قرار گیرد. کما اینکه در هنگام صدور این حدیث چنین بوده است که مشرکان تحت‌الحنک را بالای سر می‌بسته‌اند، و برای اینکه مؤمنان از مشرکان در قیافه ظاهری نیز متمایز باشند، معصوم(ع) دستور داده است که مؤمنان تحت‌الحنک را زیر گلو قرار دهند تا از مشرکان متمایز گردند.

بنابراین مجتهدان این دستور را یک دستورالعمل اجتماعی در شرایط زمانی خاص تلقی کرده‌اند، در حالی که اخباریان آن را یک دستور تعبیدی پنداشته‌اند. و این به دلیل جموداندیشی اخباریان است.

البته این مطلب اتهامی نیست که اهل اصول و اجتهاد به اخباریان زده باشند. بلکه مرحوم فیض کاشانی که خود گرایش به شیوه اخباری داشته در کتاب ارزشمند وافی به این نکته اشاره کرده است.

او می‌گوید: «در قدیم مشرکان شعارشان این بود که تحت‌الحنک را به بالای سر می‌بستند و نام این کار را اقتعاط می‌گفتند و اگر کسی این کار را می‌کرد معنایش این بود که او از مشرکان است و حدیث یادشده برای تفکیک میان صفوف مؤمنان از مشرکان در صحنه اجتماع، دستور داده است که مؤمنان از شعار مشرکان استفاده نکنند. بنابراین در روزگار کنونی که چنین شعار و علامت و رمزی برای مشرکان وجود ندارد، موضوع این حدیث از میان رفته و اکنون کاربرد عملی ندارد.»

نمونه دوم

۲. در روایتی وارد شده است که امام صادق بر کفن فرزندشان اسماعیل نوشتند: «اسماعیل یشهد ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله» اخباریان بر اثر جموداندیشی گمان برده‌اند که بر کفن هر میتی باید دقیقاً لفظ اسماعیل نوشته شود. اگرچه نام آن شخص چیز دیگری باشد. آنها می‌گویند ما باید تابع امام باشیم و هر کاری که امام کرده است ما نیز عین آن را انجام دهیم و حق نداریم در عمل امام تغییر دهیم، چون امام نوشته است اسماعیل شهادت می‌دهد، ما هم برای دیگران می‌نویسیم اسماعیل شهادت می‌دهد...

این نمونه‌ها نشان می‌دهد که اخباریان تا چه اندازه محدوداندیش و سطحی‌نگر و بی‌تعمق بوده‌اند. زیرا بدیهی است که اگر نام فرزند امام مثلاً ابراهیم بود امام می‌نوشت «ابراهیم یشهد...» و هم چنین اگر نام دیگری بود. اینکه امام نوشته است «اسماعیل» چون نام فرزند آن حضرت اسماعیل بوده است. والا کلمه اسماعیل خصوصیت دیگری ندارد. بنابراین تبعیت از امام در این مورد به این است که بر کفن هر میتی نام خود او نوشته شود.

نمونه سوم

۳. استاد کل وحید بهبهانی در کتاب الاجتهاد و الاخبار می‌نویسد: «در سال جاری اشتباهی در

رویت هلال ماه شوال رخ داد، مردم زیادی نزد من به رویت هلال شهادت دادند، تا آنجا که اخبار به حد تواتر رسید، لذا من افطار کردم. فردی اخباری به من اعتراض کرد که به چه دلیل افطار کردی؟ گفتم به دلیل یقینی که در اثر تواتر حاصل شد. مرد اخباری به من گفت، آیا روایتی داریم که یقین در این گونه موارد حجت باشد؟ با اینکه شهادت دو نفر عادل به مقتضای حدیث در این مورد کافی است.» سپس وحید بهبهانی می‌گوید: «جمود این طایفه حدی است که من گمان می‌کنم، اگر شخصی از اینان بشنود که امام به شخص مرضی فرمود، آب سرد بنوش، اینان نتیجه خواهند گرفت که نوشیدن آب سرد به هر مرضی واجب است و باید مریض را هر طور شده با آب سرد مداوا کرد.»

۱۶. تألیف کتب روایی در عصر رواج اخباریگری

در اواخر قرن یازدهم و خلال قرن دوازدهم که حرکت و جبهه‌گیری اخباریگری گسترش یافته بود، به اقتضای طبع اخباریت موفقیت خوبی نصیب جامعه علمی اسلام شد و آن اینکه شوق و نشاط زیادی در گردآوری احادیث و جوامع حدیثی پدید آمد و بر اثر آن کتابهای پر حجم و مبسوط‌تری نسبت به کتابهای پیشین تألیف گردید، که برخی از آنها را نام می‌بریم:

الف - بحار الانوار، که به همت و کوشش محدث توانا و فقیه بزرگوار ملا محمدباقر مجلسی (۱۰۳۷ - ۱۱۱۰) تألیف گردید.

این کتاب ابتدا به صورت بیست و پنج جلد بزرگ رحلی و سپس در صد و ده جلد وزیری به چاپ رسیده است. مرحوم مجلسی در ذیل هر حدیثی که نیاز به تفسیر و توضیح داشته به تناسب بیانی را آورده است. در این کتاب احادیث متعارض نیز گردآوری شده و به چشم می‌آید. ب - وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعة، دومین مجموعه بزرگ حدیثی است که در دوران رواج اخباریت فراهم آمد و محدث جلیل عالم بزرگوار شیخ محمد بن حسن بن علی معروف به شیخ حر عاملی (۱۰۳۳ - ۱۱۰۴) آن را تألیف کرده است.

کتاب یادشده ابتدا در شش جلد و سپس در بیست جلد وزیری مکرر چاپ گردیده است و در بردارنده همه روایات کتب اربعه و نیز هفتاد کتاب دیگر است. مؤلف وسائل الشیعه در ترتیب و تنظیم ابواب و مباحث این کتاب، ذوق و سلیقه شایانی را به کار گرفته است، به طوری که اولاً روایات را به ترتیب ابواب فقه - از طهارت تا دیات - تنظیم نموده، ثانیاً اخبار متعارضه را جمع

کرده و نیز وجوه جمع را بیان داشته است.

ج - الوافی، سومین مجموعه بزرگ روایی کتابی است که توسط عالم جلیل ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷ - ۱۰۹۱) در زمینه اصول، فروع، سنن و احکام گردآوری شده است. مرحوم فیض کاشانی تلاش کرده است که احادیث مربوط به هر بابی را از کتب چهارگانه جمع کرده و تحت عنوان مربوطه بیاورد.

این کتاب در سه جلد رحلی بزرگ به طور مکرر چاپ شده است. نویسنده آن شرحها و تعلیقه‌های بسیار جالبی را بر آن افزوده و احادیث مشکل را تفسیر کرده است. د - تفسیر برهان، چهارمین کتاب روایی مهم است که به دوران یادشده مربوط می‌شود، و به وسیله محدث گرانقدر سید هاشم بحرانی (متوفی حدود ۱۱۰۷) جمع‌آوری و تألیف شده است.

عوامل تألیف مجموعه‌های روایی

نمی‌توان انکار کرد که جنبش اخباریگری و توجه عمیق آنان به متون روایی، تأثیری در تألیف این مجموعه‌های عظیم روایی داشته و زمینه را برای این منظور آماده کرده است، ولی نباید گمان برد که رواج داشتن اخباریت تنها عامل تألیف کتابهای مذکور بوده، بلکه عوامل دیگری نیز وجود داشته است.

یکی از آن عوامل، این است که پس از شیخ الطایفه طوسی کتب روایی زیادی کشف گردید که روایاتش در کتب چهارگانه شیعه (کافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب و استبصار) مندرج نبود، و این ضرورت احساس می‌شد که به علت نبودن دستگاه چاپ باید کتب روایی متفرق در مجموعه‌های بزرگی گردآوری شود تا در طول زمان و مفقود و نایاب نشود.

۱۷. تداوم اجتهاد در بحران اخباریگری

در عصر رواج اخباریگری و روی آوردن بسیاری از علما به جانب اخباریت، بدیهی است که حرکت اجتهادی و اصولی کند گردیده و لطمات مهمی را تحمل کرده است اما با این وصف جای خوشبختی است که این حرکت اصیل متوقف نشده و از درون مشکلات فراوان، راه خود را جسته و ادامه داده است.

مقاومت برخی در برابر هجوم اخباریها

در این راستا بزرگانی در صحنه اجتهاد و مباحث اصولی قدم گذاردند که با تمام قدرت و قوت در

برابر هجوم اخباریگری مقاومت کردند و در همین روزگار، کتابهای اجتهادی و اصولی ارزشمندی را تألیف نمودند، از آن جمله:

- اصولی بزرگ، ملا عبدالله بن محمد بشروی، معروف به فاضل تونی (متوفی ۱۰۷۱) صاحب الوافیه فی الاصول.

وافیه کتابی است ارزشمند که در آن عصر از نظر قدرت استدلال بی نظیر بود و بدین جهت اهمیت خاصی را در محافل علمی داشت، و مطالب آن مورد توجه محققان و مدرسانی چون سید مهدی بحر العلوم و سید محسن اعرجی قرار داشت، و بر آن شرحها و حاشیه‌ها نوشته‌اند. - اصولی بزرگ، سید صدرالدین قمی (متوفی ۱۰۷۱) که از اساتید وحید بهبهانی بود و شرحی بر وافیه نگاشته است. او در شرح خود، روح تازه‌ای در بحثهای اصولی دمید و آرای دقیق و کاملی را ارائه کرد.

- محقق بزرگ، سید حسین خوانساری (متوفی ۱۰۹۸) که با نیروی عظیم فکری خود مباحث اصولی و اجتهادی را به پیش برد. کما اینکه اندیشه‌های بلند اصولی او در کتاب ارزشمند مشارق الشمس متجلی است.

- محقق بزرگ، آیه‌الله محمد بن حسن شیروانی (متوفی ۱۰۹۸ یا ۱۰۹۹) که از اساتید صاحب ریاض المسائل بود، حاشیه ارزشمندی را به عربی و فارسی بر معالم الاصول نوشت. - علامه بزرگ، حسین بن رفیع محمد حسینی، مشهور به سلطان العلماء (متوفی ۱۰۶۴) بر کتاب معالم الاصول حاشیه نگاشت.

- آیه‌الله سید جمال‌الدین (فرزند محقق بزرگ سید حسین خوانساری) که تعلیقه ارزشمندی بر کتاب شرح مختصر عضدی نوشت. شیخ اعظم انصاری در کتاب ارزشمند رسائل، شهادت داده است که سید جمال‌الدین در برخی از اندیشه‌های اصولی بر دیگران پیشی داشته است. به‌راستی که بزرگانی چون محقق خوانساری، علامه شیروانی، آیه‌الله جمال‌الدین خوانساری و سید صدرالدین قمی در دوره زواج اخباریت و فترت مباحث اصولی و اجتهادی که برخوردار سطحی با احادیث شیوع پیدا کرده بود، همت عظیمی را به کار گرفتند و زمینه‌های پیدایش مدرسه وحید بهبهانی را فراهم آوردند که این مدرسه عصر نوینی را در تاریخ علم باز کرد.

۱۸. آغاز مبارزه جدی علیه جمود اخباریگری

روزگار درخشش استاد بزرگ و اصولی ژرف‌نگر، یگانه روزگار - طلایه‌دار دوره هفتم از ادوار فقه و ششم در این دوره - سید محمدباقر وحید بهبهانی (۱۱۱۷ یا ۱۱۱۸ - ۱۲۰۵ یا ۱۲۰۸) را

می‌توان عصر مبارزه جدی علیه جموداندیشی اخباریگری تقلی کرد.

او یکی از علمای بزرگ شیعه است که در اواخر قرن دوازدهم هجری قمری در شهر کربلا بنیانهای مدرسه نوینی را در فقه اجتهادی و اباحت اصولی پی‌ریزی کرد. اهمیت ایجاد چنین پایگاهی در شهر کربلا از آن جهت بود که این شهر تا آن زمان مرکز اخباریت و پایگاه علمای اخباری به شمار می‌آمد و مرجع عام و خاص بود و مردم در آن روزگار توجهی به مجتهدان و علمای اصولی نداشتند.

مرحوم صاحب حدائق که در میان علمای اخباری دارای برجستگی و دزخشش خاصی بود در همین شهر می‌زیست و حوزه درسی بسیار مفصلی داشت و ریاست علمای اخباری بر عهده او بود.

شیخ ابوعلی در کتاب رجالش منتهی المقال می‌نویسد: «تمام شهرهای عراق، به خصوص کربلا و نجف، قبل از آمدن آقا (وحید بهبهانی) از علمای اخباری پر بود و توجه عوام به آنها بود. جهت‌گیری آنان علیه اجتهاد به قدری شدید بود که اگر ضرورت می‌شد فردی از آنان کتب اصولی را در دست بگیرد، آن را با دستمال می‌گرفت. ولی خداوند شهرهای عراق را به برکت قدوم او (بهبهانی) پاک گردانید و کسانی که بر اثر استیلا اخباریان در احکام دینی و وظایف شرعی خود سرگردان بودند، به وسیله انوار علوم آن بزرگوار هدایت شدند.»

با گذشت زمان، حوزه درسی وحید بهبهانی از نظر کمی و کیفی گسترش یافت و حوزه جدید با تمام امکانات و با شور حماسه‌ای و صف‌ناپذیر، با حرکت اخباریگری در افتاد و با بزداشتهای سطحی و بی‌اساس آنان به مبارزه پرداخت.

معلم و مدیر توانای این حوزه درسی با بیانات و ادله متقن خویش و بحثهای پیاپی اش حجاب اخباریت را درید، در نتیجه مدرسه اخباریها از رونق افتاد و در سرآشیب افول قرار گرفت. همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، فضلالی درس صاحب حدائق درس او را ترک گفتند و در جلسه درس وحید بهبهانی شرکت کردند.

آثار تلاش وحید بهبهانی

با تلاش استاد کل، وحید بهبهانی غباری که سالهای متممادی بر حوزه اجتهادی نشسته بود زدوده شد، و آنچه از عقاید فقهی اجتهادی که مورد دستبرد اخباریان قرار گرفته و مخدوش گردیده بود به حقیقت خود بازگردانیده شد، و روحیه قوی و انقلابی فقه اجتهادی که سالها به ضعف و

ناتوانی گراییده بود حیات نوین یافت.

اخباریان در این عصر به زانو درآمدند. به خصوص پس از وفات بزرگ مرجع آنان شیخ یوسف بحرانی (صاحب حدائق) اعتبار اخباریان به کلی از میان رفت و اندیشه‌های اجتهادی و اصولی با سرعت هر چه بیشتر گسترش یافت. این عصر را می‌توان سرآغاز تحولی نوین در تاریخ فقه شیعه دانست.

۱۹. عوامل بازگشت اجتهاد در صحنه فقه

پدیده‌های اجتماعی و تاریخی همواره در ارتباط با شرایط و ویژگیهای زمانی و مکانی خاص هستند که آن شرایط و خصوصیات در پیدایش آنها مؤثرند.

ظهور و پیشرفت دوباره اجتهاد در صحنه فقهت شیعی نیز یک پدیده اجتماعی بود که نمی‌توانست از عوامل اجتماعی و تاریخی بریده باشد. بلکه بی‌تردید عواملی در رشد و گسترش و زمینه‌های تکامل آن مؤثر بود. که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

موضع‌گیری تند اخباریان علیه مجتهدان

نخستین عامل بازگشت اجتهاد به حوزه فقه استنباطی: استفاده اخباریان از شگردهای غیراخلاقی و شیوه‌های تند و افراطی و موضع‌گیری آنان علیه مجتهدان بزرگ بود و این یکی از عواملی است که زوال حاکمیت آن را به دنبال داشت.

تاریخ نشان داده است که اقوام و گروه‌هایی که برای پیشبرد اهداف خویش از شگردهای ناصحیح و شیوه‌های باطل و جائزانه استفاده کرده‌اند، دیر یا زود به زوال کشیده شده و بازتاب عملکردشان گریبانگیر خود آنان شده است. چه آنان که در زمینه حاکمیت ظاهری به زور و تعدی تکیه کرده و چه کسانی که در صحنه حاکمیت فکری به تعصب و تندروی گرفتار شده‌اند.

البته ممکن است که در ابتدای کار قدری پیشرفت کنند، ولی با گذشت زمان و هشیاری نسلیها و فروکش کردن بحرانهای خاص اجتماعی و تبلیغاتی، خورشید واقعیت سرانجام آشکار می‌شود. اخباریان برای پیشبرد اهداف خویش، از شیوه تهمت و افترا علیه بزرگان دین استفاده می‌کردند تا بدانجا که درباره شیخ جعفر کاشف الغطاء شایع کردند که او از اولاد بنی امیه است. و نیز درباره سید محسن اعرجی کاظمی و میرزای قمی (صاحب قوانین) و سید علی (صاحب ریاض المسائل) مطالبی را شایع کردند که نمی‌توان آنها را بازگو کرد.

با گذشت زمان و فروکش کردن هیجانها مردم خود اندک اندک به ماهیت اخباریگری پی بردند و آمادگی پذیرش استدلالهای مجتهدان را پیدا کردند.

پیدایش مجموعه‌های حدیثی

عامل دوم برای پیدایش دوباره اجتهاد در صحنه‌های فقهی، تألیف مجموعه‌های عظیم روایی در دوره رواج اخباریگری بود که خود یکی از عوامل شکوفایی مباحث اجتهادی در دوره‌های بعد به شمار می‌آید. زیرا از یک سو جمع آن احادیث و قرار گرفتن آنها در کنار هم و به وجود آوردن ابواب مختلف فقهی به دانشمندان ژرف‌نگر نشان داد که روایات و عناصر خاصه با همه عظمت و گستردگی‌اش باز هم نیاز به اجتهاد و تفریع فروع و تطبیق بر مصادیق دارد، و از سوی دیگر فراهم آمدن این کتب روایی بزرگ زمینه را برای کاوش گسترده‌تر و عمیق‌تر در مباحث فقهی و اجتهادی بیش از پیش آماده ساخت و سبب نشاط افکار و اندیشه‌ها شد.

تأسیس مدرسه اصولی در کربلا

عامل سوم برای پیدایش اجتهاد در حوزه فقه استنباطی تأسیس مدرسه وحید بهبهانی در کنار مدرسه اخباریان، از دیگر عوامل پیشرفت سریع مباحث اصولی و برتری مدرسه اجتهاد بر مدرسه اخباریت شد. زیرا نزدیکی این دو مدرسه با یکدیگر سبب گردید تا مباحث بین دو طرف به سرعت رد و بدل شود و بدون هیچ واسطه و مانع نظریات هر گروه در معرض قضاوت گروه دیگر قرار گیرد.

در چنین شرایطی بود که مقایسه و داوری برای ذهنهای بی‌غرض به آسانی میسر گشت و حتی شاگردان مبرز صاحب حدائق به شیوه اجتهاد و مباحث اصولی روی آوردند و از اخباریت گریزان شدند.

نزدیک بودن دو مدرسه اصولی

عامل چهارم برای ظهور دوباره اجتهاد در صحنه‌های فقهی، نزدیک بودن حوزه علمی اجتهادی و اصولی نجف به مدرسه استاد کل وحید بهبهانی در کربلا بود که خود از عوامل پیشرفت مدرسه وحید بهبهانی به شمار می‌آید.

در آن روزگار نجف اشرف مرکز حوزه اصولی و اجتهادی بود و نزدیکی این مرکز با حوزه درسی استاد کل می‌توانست در زاینده‌گی و شکوفایی آن دو حوزه تأثیر متقابل و متزاید داشته باشد.

تکامل اندیشه فلسفی

عامل پنجم برای پیدایش اجتهاد در حوزه فقه استنباطی رشد و گسترش اندیشه‌های فلسفی، از عواملی است که گرایش به اصول را تقویت کرده است.

علامه بزرگ و محقق معروف، سید حسین نیشابوری (متوفی ۱۱۹۱) از کسانی است که بذره‌های اساسی تفکر فلسفی را افشاند و باعث تقویت اندیشه‌های علمی شد. همچنین زمینه‌های جدیدی را برای ابداعها و نوآوریهای مجتهدان و فرزندانگام فراهم آورد که مدرسه استاد کل وحید بهبهانی میراث بر این زمینه‌ها و خوشه‌چین این خرمن بود.

زمینه‌سازی صاحب حدائق

ششمین عامل از جمله عوامل مؤثر در بازگشت مباحث اصولی و گسترش شیوه اجتهاد در صحنه‌های فقه اسلامی را می‌توان تأییدهای فراوان شیخ یوسف بحرانی (صاحب حدائق الناضرة) از استاد کل وحید بهبهانی به شمار آورد که نمونه آن در مورد سفارش او به شرکت در نماز جماعت وحید بهبهانی است.

نظر نگارنده

به نظر نگارنده عامل اساسی و مهم در پیروزی اجتهاد بر اخباریگری، تأییدهای فراوان صاحب حدائق از استاد کل وحید بهبهانی بود، زیرا شیخ یوسف بحرانی اگرچه در ابتدا اخباری صرف بود ولی بعد به طریقه معتدلی که حد وسط بین اخباری و اصولی بود گرایید و از تندروی اخباری علیه فقیه بزرگ شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء و سید محسن اعرجی کاظمی و سید علی (صاحب ریاض) و میرزای قمی و سایر مجتهدان ناراحت بود و همواره درصدد بود تا جلوی این شیوه ناصحیح اخباریان را بگیرد و به اختلاف میان علمای شیعه پایان دهد.

از این رو، اندیشه و افکار بلند وحید بهبهانی را غیرمستقیم به گونه کامل تأیید می‌کرد تا زمانی که برایش قطعی شد که او در نظریه‌اش پیروز است. بجاست به‌عنوان نمونه بعضی از تأییدهای او را از وحید بهبهانی در اینجا یادآور شویم.

هجرت وحید از بهبهان به نجف اشرف

مرحوم علامه شیخ عبدالله در تنقیح المقال می‌نویسد: «وحید بهبهانی از بهبهان به نجف هجرت کرد و به درس اساتید نجف اشرف حاضر شد، چون خود را از درس آنان بی‌نیاز دید، به کربلا که

در آن زمان مرکز اخباریان بود رفت، چند روزی به درس صاحب حدائق حاضر شد. روزی در صحن مطهر ایستاد و در جمع علما و فضلا اظهار داشت که من حجت خدایم بر شما یعنی دارای حجت و برهانی هستم که شما بدان نیازمندید و فاقد آن هستید.

علما و فضلا گفتند: سخن و پیشنهاد تو چیست؟

وی گفت: اگر شیخ یوسف بحرانی چند روز کرسی درس خود را در اختیار من قرار دهد، حجت من را بیان خواهم داشت.

چون این خبر به شیخ یوسف بحرانی رسید از آنجا که وی به مرام اصولی و شیوه اجتهادی تمایل داشت و به عقیده برخی او در آن زمان به شیوه اجتهاد عدول کرده بود، اما از ترس نادانان عقیده خود را اظهار نمی داشت، پیشنهاد وحید بهبهانی را پذیرفت.

سه روز وحید بهبهانی به درس ادامه داد که در نتیجه آن دوسوم شاگردان شیخ یوسف بحرانی از اخباریت رویگردان شده و به شیوه اجتهاد و اصول روی آوردند و صاحب حدائق در باطن از این رخداد خرسند بود.

بنابراین جا دارد که ما شیوه نیکوی صاحب حدائق را یکی از عوامل پیشرفت اجتهاد در آن دوره به شمار آوریم و سهم بسزای او را در از بین بردن مسلک اخباریت مورد توجه قرار دهیم. زیرا اگر شخص ممتاز و سرشناس و موجهی چون او در برابر وحید بهبهانی جبهه گیری می کرد و شاگردانش را از رفتن به درس او منع می نمود، بی تردید موفقیت چندانی نصیب وحید بهبهانی نمی شد. لاف نزن شددیدی میان دو جناح اخباری و اصولی پدید می آمد. اینها علل و عواملی بود که در پیشرفت وحید بهبهانی در آوردن اجتهاد به صحنه های فقهی نقش بسزایی داشته است.

۲۰. تعیین اجتهادی که مورد انکار اخباریهاست

همانگونه که در مقالات پیشین تبیین گردید، اجتهاد در مذهب شیعه با اجتهاد در مذهب اهل سنت دارای شیوه متفاوت و شرایط و ضوابط مختلفی است.

زیرا اجتهاد در مذهب اهل سنت، به معنای عمل بر طبق رأی و تفکر شخصی و منابع ظنی از قبیل قیاس و استحسان و بقیه امارات ظنیه است، ولی در فقه شیعه به معنای شناخت احکام شرعی و قواعد کلی آن برای شناخت حکم شرعی موضوعات و مسائل مستحدث است.

به عبارت دیگر در فقه امامیه به معنای ارجاع فروع تازه به اصول پایه و تطبیق عام کتاب و سنت بر مصادیق آن است.

۲۱. جمع بین نظر علمای اصولی و اخباری

برخی در مقام جمع بین نظر علمای اصولی و اخباری گفته‌اند که منظور علمای اخباری از باطل بودن اجتهاد، اجتهاد به معنای رأی و تفکر شخصی و قیاس است، و اجتهاد بدان معنا که مورد قبول فقهای امامیه است از نظر اخباریان مردود نبوده و نیست.

این گروه خواسته‌اند بگویند که اختلاف میان اخباری و اصولی لفظی است نه ذاتی و جوهری، زیرا آنان معتقدند که اجتهاد مستند به حجت و اصول احکام و عموماً کتاب و سنت یکی از مسائل ضروری جهان اسلام است و هر کسی که اعتراف به شریعت دارد باید آن را بپذیرد.

البته اتفاق اخباری و اصولی در اصل ضرورت چنین اجتهادی با اختلاف نظرهایی در مصادیق و صغریات این اصل منافات ندارد. کما اینکه خود اصولی‌ها در حجیت اجماع منقول و خبر واحد و شهرت فتوایی و برخی از مسائل دیگر با هم اختلاف نظر دارند و این اختلاف رأی، ضروری به وحدت عقیده آنان نسبت به جواز اجتهاد نمی‌زند.

محدث بزرگ، شیخ محمد حر عاملی، در کتاب وسائل الشیعه (ج ۱۸، ص ۹۵) در ذیل روایت امام عسکری (ع)^۱ به مناسبت فرق میان تقلید عوام یهود با تقلید عوام ما بیانی دارد که تا اندازه‌ای مطلب فوق را تأیید می‌کند.

او می‌گوید: «تقلیدی که اسلام پذیرفته و به عوام اجازه داده، عبارت است از پذیرفتن روایت، نه پذیرفتن رأی و اجتهاد و ظن مجتهد، و این امری است واضح و آشکار و خلافی در آن نیست...»

از این کلام می‌توان استفاده کرد که اجتهاد مردود در نظر ایشان همان اجتهاد اهل سنت است که بر منابع و شیوه‌های ظنی غیر معتبر تکیه دارد و از نظر علمای اصول امامیه نیز باطل است. و اما اجتهاد مورد قبول امامیه که در حقیقت عمل بر طبق روایت و استنباط احکام شرعی از راه منابع و پایه‌های معتبر است، از نظر ایشان صحیح و مورد قبول است.

۱. در رابطه با این حدیث از نظر سند و دلالت، مطالبی وجود دارد که بیان آن در اینجا ضرورتی ندارد.

تفاوت اخباریگری با اجتهاد در نظر اخباریان

با اینکه گروهی تلاش کرده‌اند تا به ظاهر تفاهمی میان این دو طایفه به وجود آورند و اختلاف آنها را عارضی و ظاهری نمایش دهند، ولی خود اخباریها، میان این دو شیوه تمایز و تفاوت زیادی قائل شده‌اند.

علامه متتبع ملا محمدباقر خوانساری در روضات الجنات (ج ۱، ص ۱۴۷) می‌گوید: «شیخ عبدالله بن حاج صالح بحرینی در کتاب منیة الممارسین فی جواب اسئلة الشیخ یاسین چهل فرق ذکر کرده است.»

میرزا محمد اخباری در کتاب الطهر الفاصل پنجاه و نه فرق قائل شده است.

سید محمد دزفولی در فاروق الحق هشتاد و شش فرق بیان داشته است.

و محدث جلیل سید نعمت‌الله جزایری در کتاب منبع الحیة و ملا رضی قزوینی در کتاب لسان الخواص و علامه متتبع خبیر شیخ جعفر کبیر در کتاب الحق المبین فرقهایی را نقل کرده‌اند که البته برخی از آنها به یک چیز بازگشت دارد.

۲۲. فرقه‌های ساختگی توسط اخباری‌ها

در میان تفاوت‌هایی که خود اخباری‌ها برای شیوه خود با اجتهاد یادآور شده‌اند، برخی از فرقه‌ها غیرواقعی و ساختگی است و منظورشان از بیان آن تفاوت‌ها، تقویت و تعریف شیوه خویش بوده است، مثلاً میرزا محمد اخباری در کتاب الطهر الفاصل می‌گوید: «اخباریها دارای ویژگیهای زیادی هستند، از آن جمله اعتقاد به اینکه اول الدین معرفته و کمال معرفته التصدیق به و کمال التصدیق به توحیده...»

این کلام از امیرالمؤمنین علی (ع) است که در خطبه اول نهج البلاغه آمده و معلوم نیست که میرزا محمد اخباری با چه توهم و تصویری اعتقاد به این کلام را از اختصاصات اخباریان به شمار آورده است. با اینکه هر مسلمانی بدین کلام نورانی و ژرف معتقد است.

در جای دیگر میرزا محمد اخباری گفته است: از خصایص اخباریها این است که آنها معتقدند نخستین تکلیفی که متوجه آدمی است اقرار به توحید است به دلیل اینکه پیامبر در ابتدای دعوتش فرمود: قولوا لا اله الا الله تفلحوا.

سید محمود دزفولی از قول شیخ عبدالله بحرینی نویسنده کتاب منیة الممارسین نقل کرده است

که: «علمای اصول پیروی از مجتهد را مانند امام واجب می‌دانند، در صورتی که آنها امام را معصوم می‌دانند ولی مجتهد را معصوم نمی‌شناسند.»

البته این حرف درست است، ولی اخباریها توجه نکرده‌اند که وجوب اطاعت و پیروی از امام معصوم یک حکم واقعی است ولی لزوم پیروی از مجتهد یک حکم اضطراری است و اختصاص دارد به زمان غیبت و جایی که امام معصوم در دسترس نباشد.

۲۳. فرقه‌های واقعی میان اخباریگری و اجتهاد

اگرچه برخی از تفاوت‌های یادشده توسط اخباریها فرقه‌های ساختگی است و اصالت و واقعیت ندارد ولی برخی از تفاوت‌های دیگری که آنان و دیگران ذکر کرده‌اند، فرقه‌های واقعی است که به چند مورد از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. اصولی‌ها اصل برائت را در شبهات تحریمی جاری دانسته‌اند همان‌گونه که در شبهات موضوعیه جاری می‌دانند و به مقتضای آن در هر دو جا عمل می‌کنند. ولی اخباریها آن را در هر دو مورد نپذیرفته و حکم به لزوم احتیاط در شبهات تحریمیه کرده‌اند، و دلیلشان بر لزوم احتیاط در شبهات تحریمیه اخوک دینک فحط لدینک است.

این جبهه‌گیری فقهی با روح شریعت که بر پایه آسان‌گیری و مسامحه قرار گرفته است سازگار به نظر می‌رسد و هر کس به مصادر عالیة شریعت و پیشینیان و نظریات اندیشمندان و فرزندان اسلامی مراجعه کند، این مدعا برایش ثابت می‌شود.

۲. اصولی‌ها همه اخبار ذکر شده در کتب اربعه (کافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب و استبصار) را حجت و معتبر نمی‌دانند و می‌گویند ما نیاز کامل به علم رجال داریم، ولی اخباریها تمام روایات درج شده در کتب اربعه را پذیرفته و به مقتضای آن عمل می‌کنند، و معتقدند که نیازی به علم رجال نیست.

۳. اصولی‌ها برخلاف اخباریها عقل را در ادراک حسن و قبح اشیا معتبر می‌دانند.

۴. اصولی‌ها عقل را یکی از منابع و پایه‌های شناخت حکم شرعی می‌دانند ولی اخباریها این را قبول ندارند.

۵. اصولی‌ها - نوعاً - استصحاب را در احکام کلیه پذیرفته‌اند ولی محمدامین استرآبادی مؤسس روش اخباریت به عنوان مذهب آن را نپذیرفته است مگر آنکه در نسخ حکمی شک شود که چنین موردی استصحاب عدم نسخ را جاری می‌داند.

۶. اکثر قریب به اتفاق اصولی‌ها تقلید از مجتهد میت را ابتدائاً جایز نمی‌دانند ولی اخباریه‌ها جایز می‌دانند.

۷. اصولی‌ها اجتهاد را واجب عینی یا کفایی می‌دانند در حالی که اخباریه‌ها آن را حرام می‌شمارند.

۸. اصولی‌ها ظواهر قرآن را حجت و معتبر دانسته و استفاده و بهره‌برداری از آن را جایز می‌دانند، ولی اخباریه‌ها این را نپذیرفته و معتقدند که باید امامان برای ما معانی قرآن را روشن سازند. زیرا معانی آن بالاتر از اندیشه و درک افراد عادی است.

مستند اخباری‌ها در این گفتار احادیثی است که تفسیر به رأی را منع نموده است، ولی استناد آنها صحیح نیست زیرا استفاده از ظواهر قرآن تفسیر به رأی نیست، تفسیر یعنی کشف قناع (یعنی پرده‌برداری) و در استفاده از ظاهر، پرده‌ای نیست تا برداشته شود. بلی پرده برداری در مورد بطون قرآن صدق می‌کند که آن امری سواى ظاهر آن است.

در واقع برگشت نظر اخباریان در رابطه با بهره‌گیری از قرآن، به این است که قرآن را بخوانید و آن را بنویسید، ولی چیزی از آن نفهمید.

این اندیشه در مقطعی از زمان که دویست و اندی سال را در بر می‌گرفت، بزرگترین ضربه را به جامعه اسلامی و اندیشه علمی و فقهی وارد کرد، تا بدانجا که کسی جرئت اندیشیدن به تفسیر قرآن را نداشت، کما اینکه از عالمی پرسیدند: «قل هو الله احد یعنی چه؟ او در پاسخ گفت: تا به روایت مراجعه نکنم معنای آن را نمی‌فهمم.»

۲۴. تنافی اخباریگری با شیوه ائمه

همان‌گونه که گفتیم، اخباریان قرآن را قابل استفاده برای شناخت احکام نمی‌شناسند و می‌گویند قرآن برتر از آن است که عقل ما بدان دست یابد و از آن استفاده کند. تنها امامان معصومند که کلام قرآن را می‌فهمند.

این عقیده اخباریان دقیقاً مخالف شیوه‌ای است که امامان (ع) پیروان خود را بدان امر کرده‌اند، زیرا در موارد متعددی ایشان پیروان خود را به ظاهر قرآن ارجاع می‌داده‌اند که برخی از آن موارد را می‌آوریم:

۱. عبدالله علی مولی آل سام می‌گوید: «قلت لابی عبدالله (ع) عشرت فانقطع ظفیری فجعلت علی

اصبعی مرارة فكيف اصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله عز و جل. قال الله تعالى: ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه...» می گوید به امام صادق (ع) گفتیم: من به زمین افتادم ناخن پایم جراحت برداشت، بر آن پارچه ای بستم. اکنون به هنگام وضو مسح پا را چگونه انجام دهم؟ حضرت فرمود: حکم این مسئله و امثال آن را می توان از کتاب خدا شناخت، آنجا که خداوند فرموده است: «ما جعل عليكم في الدين من حرج» در دین بر شما سختی و دشواری قرار داده نشده است. سپس حضرت از ظاهر این آیه چنین استفاده کردند که پس باید بر همان پارچه مسح کرد. مجتهدی که می خواهد استنباط احکام کند باید در این گونه روایات تأمل نماید و ببیند آن امر حرجی که در آیه نفی شده و از مکلفان برداشته شده است چیست، آیا اصل نماز یا اصل وضو یا اصل مسح یا مسح پا فقط حرجی است؟

با اندکی دقت معلوم می شود که آنچه موجب حرج و سختی دارد مسح پا نیست، ولی باز مسح پا دارای دو جزء است: یکی اصل مسح و دیگری مسح بر پا و از این دو باز آنچه حرج دارد بر پا است ولی مسح بر پارچه نه ضروری دارد و نه دشوار است. پس آیه، فقط مسح بر پا را برداشته و بقیه احکام به حال خود باقی است.

۲. زراره می گوید: «قلت لابی جعفر (ع) الاتخبرنی من این علمت و قلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلین؟ فضحك، فقال: یا زراره قاله رسول الله (ص) و نزل به الكتاب من الله عز و جل، لان الله عز و جل قال فاغسلوا وجوهكم فعرفتنا ان الوجه كله ينبغی ان یغسل، ثم قال: وایدیکم الی المرافق، فوصل الیدین الی المرافقین بالوجه فعرفتنا انه ينبغی لهما ان یغسلا الی المرفقین. ثم فصل بین الکلام فقال: وامسحوا برؤوسکم، فعرفتنا حین قال، برؤوسکم، ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء. ثم وصل الرجلین بالرأس كما وصل الدین بالوجه فقال وارجلکم الی الکعبین، فعرفتنا حین وصلهما (وصلهاخ) بالرأس ان المسح علی بعضهما (بعضهاخ) ثم فسر ذلك رسول الله (ص) للناس فضیعوه الحدیث...» زراره می گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم شما در مورد مسح سر و پا می فرمایید مسح تمام سر و پا لازم نیست بلکه مسح مقداری از سر و پا کافی است. آیا می شود بیان کنید که این حکم را چگونه استفاده کرده اید؟

امام تبسمی کرد و فرمود: ای زراره، این مطلبی است که پیامبر بدان تصریح کرد، و در قرآن آمده است. همانا خداوند در قرآن فرمود: «پس بشوید صورتهایتان را» از این تعبیر دانستیم که باید همه صورت شسته شود. سپس خداوند شستن دستها را عطف بر صورت کرد و فرمود: «و

دسته‌ایتان را تا آرنج» (یعنی فعل جدیدی برای آن نیاورد و به همان فعل شستن که قبلاً ذکر شده بود اکتفا کرد) بدین جهت ما دانستیم که شستن تمام دست تا آرنج لازم است. پس از آن، جمله از ماقبل جدا می‌شود و (با فعل جدیدی آغاز می‌شود) خداوند می‌فرماید «و مسح کنید به سرهاتان» از اینکه فرمود به سرهاتان دانستیم که مسح مقداری از سر کافی است، زیرا حرف باء که به معنای بعضی است این مطلب را می‌فهماند (و اگر مسح تمام سر لازم بود خداوند می‌فرمود سرهاتان را مسح کنید - و امسحوا رؤسکم - بدون حرف باء) همان‌طور که در شستن صورت فرمود: «واغسلوا وجوهکم» سپس خداوند جمله بعد را عطف به جمله قبل کرده و فرموده است: «و پاهاتان تا کعبین» (و چون جمله معطوف علیه دارای حرف باء تبعیض بود همان باء بر سر جمله معطوف هم درمی‌آید و تبعیض را می‌فهماند). سپس پیامبر این مطلب را برای مردم تفسیر کرد و بیان فرمود ولی مردم بیان پیامبر را ضایع کردند....

۳. روایات متعددی داریم که می‌گوید: هرگاه دو حدیث متعارض را شنیدید آن احادیث را به قرآن عرضه کنید، هر کدام که با قرآن موافق بود عمل کنید و بر آن صحه گذارید و آنکه موافق قرآن نبود به دیوار بزنید.

این روایات دلیل هستند بر اینکه ظواهر قرآن حجیت و مدرکیت دارند، زیرا کلام پیچیده که ظاهر آن حجت نباشد هیچ‌گاه وسیله سنجش قرار نمی‌گیرد.

۴. روایاتی که می‌گوید شرط و پیمانها را به قرآن ارائه دهید هرگاه موافق با آن باشد صحیح و اگر مخالف آن باشد باطل است.

۵. در حدیث ثقلین «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی ما ان تمسکتُم بها لن تضلوا» ابداً معنای تمسک جستن مردم به قرآن جز عمل کردن به احکامی که از ظواهر آن فهمیده می‌شود نیست.

۶. در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده که حضرت فرمود: منصور دوانیقی را از پذیرفتن حرف سخن چین منع نمود و فرمود گفتار او مورد اعتماد و قابل پذیرش نیست، آن‌گاه این آیه را قرائت فرمود: «ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا»^۱ اگر شخص فاسق خبری را برای شما نقل کرد در آن تحقیق و بررسی کنید (تا واقع امر برایتان روشن شود).

۷. روایت دیگری است که شخصی از حضرت می‌پرسد من در مستراح زیاد می‌نشستم تا به

صدای موسیقی که از خانه همسایه به گوش می‌رسید گوش فرادهم، حکم این چیست؟ حضرت در پاسخ فرمود: این گناه است، زیرا خداوند فرمود: «ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنه مسئولاً»^۱

۸. در حدیثی امام صادق (ع) درباره زنی که سه طلاقه شده فرمود: اگر او با مرد دیگری ازدواج نماید و بعد از راه طلاق از او جدا شود می‌تواند با عقد مجدد به شوهر اولی خود برگردد، اگرچه آن مرد (محلل) برده و غلام باشد. زیرا خدا می‌فرماید: «حتی تنکح زوجاً غیره»^۲

در حدیث دیگر در این زمینه (سه طلاقه) فرمود: اگر با ازدواج موقت مردی را به همسری انتخاب کند، نمی‌تواند بعد از جدایی از او به شوهر اولی خود برگردد، زیرا خداوند فرمود: «فان طلقها فلا جناح علیهما ان یتراجعا» و این دلالت دارد بر اینکه اگر شوهر دومی او را طلاق دهد باکی نیست که با شوهر اولی ازدواج نماید و چون در ازدواج موقت طلاق نیست پس به شوهر دوم حلال نمی‌شود.

۹. پاسخ امام صادق (ع) در آنجا که از حکم ازدواج بعضی از زنان از او سؤال شد، حضرت فرمود: جایز و حلال است، زیرا خداوند فرمود: «واحل لکم ماوراء ذلکم»^۳

و نیز جز اینها از ادله دیگر بسیار است که جهت رعایت اختصار از ذکر بقیه خودداری می‌گردد. کوتاه سخن اینکه اگر استفاده از ظاهر قرآن ممنوع بود، امامان پیروان خود را به آن ارجاع نمی‌دادند و آیه‌ای را به عنوان دلیل برای آنان یادآور نمی‌شدند و ملاک برای رفع تعارض از اخبار متعارضه قرار نمی‌دادند و اینکه می‌بینیم بارها و بارها پیروان خود را در موارد گوناگون و در زمینه‌های مختلف به قرآن ارجاع داده‌اند نشانه آن است که استفاده از ظاهر قرآن و عمل به آن ممنوع نیست.

اثبات حجیت ظاهر قرآن از راه قرآن

واضح و روشن است که بیشتر قرآن به زبان همگانی و عرفی همه مردمان فرو فرستاده شده و هیچ‌گونه ابهام و پیچیدگی در آن نیست و اصولاً پیامبر اسلام قرآن را بدین منظور آورده که مردم معانی آن را بفهمند و دستورات و فرامین آن را در همه زمینه‌های مادی و معنوی مورد عمل قرار

۲. بقره، ۲۳۰.

۱. اسراء، ۳۶.

۳. نساء، ۲۳.

دهند و از آنچه منع نموده اجتناب کنند.

قرآن به این مطالب در بسیاری از آیات کریمه اشاره کرده که از جمله آنهاست:

«هذا بیان للناس وهدی وموعظة للمتقین.»^۱ این کتاب برای مردم واضح و روشن‌گر است و برای

پرهیزکاران هدایت و موعظه.

«افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالهم.»^۲ آیا در قرآن دقت و تدبر نمی‌کنند یا بر دل‌هایشان

قفل زده شده است.

«ولقد ضربنا للناس فی هذا القرآن من کل مثل لعلهم یتذکرون.»^۳ ما در این قرآن برای مردم

مثل‌های گوناگون آوردیم تا شاید آنان متذکر شوند.

«ولقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مذکر.»^۴ ما قرآن را برای یادآوری و تذکر آسان نموده‌ایم. آیا

از مواعظ آن پند و اندرز می‌گیرند؟

البته غیر از اینها آیات بسیاری در قرآن وجود دارد که از آنها استفاده می‌شود. قرآن کتابی است

که برای مسلمانان قابل فهم و درک بوده و برای آنان حجیت و اعتبار دارد.

به علاوه قرآن خود مردم را به تحدی و مبارزه دعوت نموده و می‌فرماید: «وان کنتم فی ریب

مما نزلناه علی عبدنا فأتوا بسورة من مثله.»^۵

از این رو باید برای مردم قابل فهم باشد. زیرا اگر قابل فهم نبود معنا نداشت که مردم را به

مبارزه طلبی و تحدی دعوت نماید.

و دیگر آنکه معجزه بودن آن برای آنان ثابت نمی‌شد و از اینکه قرآن مردم را به مبارزه طلبیده

و معجزه است کشف می‌شود که قرآن قابل فهم بوده و ظواهر آن اعتبار دارد.

البته فهم و شناخت کامل قرآن و پی بردن به حقایق و تأویلاتش اختصاص به پیامبر و

جانشینان او دارد.

اثبات حجیت ظاهر قرآن از طریق بنای عقلا

علاوه بر آنچه از روایات و آیات ذکر شد، اصولیان برای اثبات حجیت ظواهر کتاب به بنای عقلا

استدلال کرده‌اند و گفته‌اند: همچنان‌که عقلای عالم در مسائل اجتماعی و داد و ستدها و گفتگوی

۱. آل عمران، ۱۳۸.

۲. محمد، ۲۴.

۳. زمر، ۲۷.

۴. قمر، ۱۷.

۵. بقره، ۲۳.

خود ظاهر کلام یکدیگر را معتبر می‌دانند و هرگاه کلامی از روی توجه و آگاهی از شخص عاقلی صادر شود آن را حمل به ظاهرش کرده و ظاهر آن را حجت می‌دانند و با ظاهر سخن او در صورت لزوم بر او احتجاج می‌کنند، شارع مقدس هم که در رأس عقلا قرار دارد شیوه‌اش نمی‌تواند جدای از شیوه عقلا باشد، زیرا اگر جدا بود به یکی از دو طریق بیان می‌کرد: یا شیوه عقلا را مذمت می‌کرد و آن را ممنوع می‌نمود یا می‌گفت اگرچه شیوه عقلا برای خودشان خوب است ولی این روش در مورد کلام شارع جاری و ساری نیست.

ولی شارع به هیچ‌کدام از این دو طریق شیوه عقلا را مورد انکار قرار نداد، بلکه پیامبر (ص) و امامان (ع) و اهل شریعت اسلامی در مقام تفهیم مقاصد و بیان احکام شرعی مانند مردم دیگر بوده‌اند و راه و روش جداگانه‌ای نداشته‌اند.

پاسخ به چند شبهه

در میان عقاید جمودگرای اخباریگری، مسئله انکار حجیت قرآن، از زندگی بیشتری برخوردار است. بدین جهت ما از میان مشکلات و شبهات انبوه این فرقه، روی مسئله یادشده اصرار می‌ورزیم و برای اثبات بطلان نظریه آنان قدری بیشتر می‌پردازیم. در اینجا شبهات ایشان را در رابطه با حجیت ظواهر قرآن می‌آوریم و سپس آنها را به طور فشرده بررسی و نقد می‌کنیم. برخی از اشکالاتی که پیرامون عمل به ظواهر قرآن مطرح شده است از این قرار است:

اشکال اول و پاسخ آن

اشکال - اخباریان گفته‌اند ظاهر قرآن ظنی است (یعنی هرگاه شما حکمی را از ظاهر قرآن استفاده کنید، نمی‌توانید بگویید صد در صد برداشت من مطابق با واقع است و دقیقاً همان چیزی است که خداوند در مقام بیان آن بوده است، بلکه در نهایت ممکن است بگویید ما از ظاهر قرآن ظن و گمان به حکم الهی پیدا کنیم) و با توجه به اینکه خداوند در قرآن فرموده است «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً» یعنی گمان انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌کند، نتیجه می‌گیریم که به ظاهر قرآن که ظن‌آور است نباید عمل کرد، مگر زمانی که حدیث آن را صریحاً معنا کند.

پاسخ - ظاهر قرآن اگرچه ظنی است ولی هرگاه این ظن با بنای عقلا و روایات معصومین (ع) در نظر گرفته شود معلوم خواهد شد که از ظنون معتبر است و به تعبیر علمای اصولی از ظنون خاصه است و عموم عدم حجیت ظن شامل آن نخواهد شد.

اشکال دوم و پاسخ آن

اشکال - گروه زیادی از اخباریان معتقدند که قرآن مانند نسخه و دستورالعملی است که فقط برای زمان رسول‌الله (ص) و زمان نزول قرآن آمده، لذا برای همانها نیز حجیت دارد، اما کسانی که پس از زمان وحی و پس از رسول خدا (ص) قدم بر زمین گذاشته‌اند، قرآن روی سخنش با آنان نیست و در نتیجه برای آنها حجیت ندارد.

اینان می‌گویند قرآن مانند کتب علوم ریاضی و شیمی و فیزیک نیست که بیان‌کننده یک سری قواعد ثابت و کلی باشد و در هر زمان و مکان قابل استفاده و بهره‌برداری باشد، بلکه قرآن فقط با مخاطبان زمان نزولش سخن گفته و برای کسانی که هنگام نزول قرآن حضور نداشته‌اند پیامی ندارد!

پاسخ - درست است که آیات قرآن دارای شأن نزول است و هر آیه‌ای برای مسئله‌ای معین و در رابطه با شخص خاصی نازل شده است و دارای مخاطبان خاصی بوده است، ولی این بدان معنا نیست که آیات به همان موارد اختصاص داشته باشد و شامل هیچ مورد مشابهی نشود، زیرا جعل احکام شرعی در بیان شرع به گونه قضیه حقیقیه است نه مانند قضیه خارجی، بنابراین همان‌گونه که شامل مشافهان و مخاطبان زمان خود بوده است، شامل غیر مشافهان نیز هست. به‌عنوان مثال آیه مبارکه «ولله علی الناس حج البیت من استطاع...»^۱ تنها شامل مردم زمان نزول قرآن نبوده، بلکه دستوری است برای همه کسانی که در هر زمانی مصداق کلمه «الناس» هستند. کما اینکه آیه مذکور تنها کسانی را که هنگام نزول آیه مستطیع بوده‌اند شامل نبوده است، بلکه نظر به طبیعت استطاعت داشته، چه در حال این طبیعت وجود داشته باشد و چه در آینده محقق شود.

در احکام و قوانین اسلام، فرد خاص یا مکان و زمان خاصی دخالت نداشته است همواره قوانین به صورت کلی و عام وضع و مطرح شده است، کما اینکه قوانین بشری نیز به قدر جامعیت و واقع‌بینی آن دارای فراگیری و شمول است. بنابراین مخاطب قرآن کریم همه مکلفین هستند، چه آنان که در روزگار نزول قرآن بوده‌اند و چه آنها که بعد آمده‌اند و چه آنان که در آینده

خواهند آمد.

اشکال سوم و پاسخ آن

اشکال - چون امکان دارد که خداوند برای تفهیم مطالب قرآن از قراین حالی یا گفتاری خاصی استفاده کرده باشد و ما که با زمان نزول فاصله بسیار داریم به آن قراین آگاهی و توجه نداشته باشیم، لذا ظاهر قرآن برای ما قابل اعتماد نیست.

پاسخ - البته ممکن است که در هر کلامی انسان احتمال وجود قرینه‌ای را بدهد، ولی اگر بنا باشد به این احتمالات ترتیب اثر دهد، باید دست از همه کارها بردارد و احتمال وجود قرینه را بهانه قرار بدهد، در نتیجه تمام کارها و زندگی اجتماعی انسان مختل می‌شود. تکیه کردن بر چنین احتمالهایی از شیوه عقلا به دور است، بدین جهت عقلا در این گونه موارد اصلی را ابداع کرده‌اند به نام «اصل عدم قرینه» با اثبات این اصل نوبت به شک و احتمال نخواهد رسید و احتمال وجود قرینه از اعتبار ساقط خواهد شد.

اشکال چهارم و نقد آن

اخباریان به روایاتی تمسک می‌کنند مانند روایت شعیب بن انس که می‌گوید: امام صادق (ع) به ابوحنیفه فرمود: آیا تو فقیه مردم عراق هستی؟ ابوحنیفه در پاسخ گفت: بله. امام فرمود: با چه مدرکی برای آنان فتوا می‌دهی؟ گفت: با کتاب خدا و سنت پیامبر. امام فرمود: ابوحنیفه، آیا کتاب خدا را می‌شناسی؟ و آیا ناسخ و منسوخ آن را می‌دانی؟ گفت: آری. حضرت فرمود: وای به حالت که علم و دانش بزرگی را ادعا نمودی، علم و دانشی که خداوند آن را فقط در نزد آن که قرآن بر او نازل شده قرار داده است... تا آنکه فرمود: ابوحنیفه بدان که خداوند از قرآن حتی یک حرف هم نصیب تو نکرده است.

نقد اشکال چهارم این است که اولاً این روایت مرسل است و سلسله ناقلین در آن ذکر نشده است و ثانیاً - منظور روایت این نیست که ظاهر قرآن قابل فهم نیست و اعتبار ندارد، بلکه منظور آن این است که فهم و درک حقیقت و واقع قرآن برای کسانی است که آشنایی با ظاهر و باطن و ناسخ و منسوخ آن ندارند، نه هر کس دیگر.

البته فهم قرآن به این گونه اختصاص به کسی دارد که قرآن به او وحی شده است و یا آنان که چاشنین او هستند و هرگاه در روایت دقت و تدبر کامل شود استدراک می‌گردد که روایت در این

معنا صراحت دارد. از این رو امام، ابوحنیفه را به ادعایی که دربارهٔ آشنایی کامل و شناخت قرآن کرده مورد مذمت و نکوهش قرار داده است. بنابراین روایت مذکور هیچ ربطی به بحث ما ندارد.

اشکال پنجم و پاسخ آن

اشکال - روایت زید الشحام می‌گوید: امام باقر(ع) به قتاده فرمود: آیا تو فقیه مردم بصره هستی؟ قتاده گفت: آنها چنین خیال می‌کنند. حضرت فرمود: شنیده‌ام قرآن را برای آنها تفسیر می‌کنی؟ گفت: آری. امام فرمود: اگر از پیش خود تفسیر نمایی هم خودت هلاک می‌شوی و هم دیگران را به هلاکت می‌اندازی... تا آنکه فرمود: قتاده، تنها کسانی می‌توانند قرآن را بفهمند که مخاطب قرآن هستند.

پاسخ - روایت مورد استناد، متضمن و دربردارندهٔ کلمهٔ تفسیر است، و تفسیر به معنای کشف واقع و حقیقت است که البته این کار در فراخور همه نیست و اختصاص به اولیا دارد. اما فهمیدن ظواهر قرآن برای همهٔ آنها که به زبان و قواعد عربی آشنایی دارند میسر است، بنابراین آنچه برای عموم غیر قابل درک است همان شناخت کامل قرآن و تأویل و تفسیر عمیق آن است، نه ظواهر آن.

اشکال ششم و پاسخ آن

اشکال - شبههٔ ششم اخباریان این است که قرآن دارای معانی عمیق است، از این رو به سادگی نمی‌توان به حقایق آن پی برد.

پاسخ - قرآن اگرچه دارای مطالب و مفاهیم عمیقی است که هر کس قادر نیست به آنها پی ببرد، ولی این با اینکه بگوییم ظواهر قرآن برای همگان حجت و معتبر است منافات ندارد، زیرا قرآن علاوه بر مطالب عمیق، دارای معانی ظاهری نیز هست که هر کس به زبان عربی و قواعد آن آشنا باشد می‌تواند معنای ظاهر آن را بفهمد.

اشکال هفتم و پاسخ آن

اشکال - در قرآن تحریف حاصل شده و الفاظ آن مشتبه و مجمل گردیده است، از این رو از حجیت و اعتبار ساقط شده است.

پاسخ - اولاً آنچه مسلم است در قرآن تحریف حاصل نشده است. ما برای اثبات این مطلب در بحث منبع اول از منابع اجتهاد که قرآن کریم است شواهدی را یادآور می‌شویم که ان شاء الله در

آینده چاپ خواهد شد، ثانیاً بر فرض که تحریف حاصل شده باشد مانع از حجیت ظواهر قرآن نمی‌شود.

اشکال هشتم و پاسخ آن

اشکال - اجمالاً می‌دانیم که خیلی از معانی ظاهری مطلقات و عمومات مقصود نیست، زیرا آنها تخصیص و تقیید خورده‌اند.

پاسخ - این اشکال در صورتی مانع از عمل به ظاهر قرآن می‌شود که پیش از فحص از مخصص و مقید باشد و اما پس از آن هیچ مانعی در بین نیست.
از مجموع مطالب گذشته به دست می‌آید که ظواهر قرآن برای همه حجت و معتبر است.

۲۵. مؤسس اخباریگری

علامه محمدامین استرآبادی در ابتدا از طرفداران علم اصول بود و سالها بحثهای اصولی را در شیراز نزد شاه تقی‌الدین محمد نسابه خوانده بود. از این رو در زمان خود از علمای بزرگ در علم اصول به حساب می‌آمد.

او در فنون مختلف تألیفاتی دارد که از آن جمله است: شرح اصولی کافی، شرح تهذیب الاحکام، فوائد دقایق العلوم و حقائقها، رساله فی البداء، رساله فی طهارة الخمر و نجاستها، حاشیه علی شرح المدرک. غیر از موارد مذکور آثار دیگری از او به جا مانده که در کتاب لؤلؤة البحرین یاد شده است. ملا محمدامین استرآبادی به راهنمایی استاد و پدر همسر خود، علامه بزرگ محمد بن علی استرآبادی (متوفی ۱۰۲۸) معروف به میرزا - صاحب کتاب رجالی منهاج المقال - به شیوه و روش اخباریان گرایش یافت.

بنا به نقل علامه متتبع سید محمدباقر خوانساری در کتاب روضات الجنات خود در زمینه اخباری شدنش در رساله دانش نامه شاهی چنین می‌گوید: «نوبت به اعلم العلماء... میرزا محمد استرآبادی رسید، پس از آنکه علوم متعارف و احادیث را به من تعلیم داد، اخباری راه و روش و شیوه اخباریگری را به من توصیه نمود... سالها در مدینه منوره در این زمینه به فکر و اندیشه فرورفتم و به درگاه خدا تضرع و زاری نمودم، تا آنکه توصیه لازم الاطاعه او را امتثال نموده و کتاب الفوائد المدنیه را تألیف کردم، بعد از تکمیل، آن را جهت مطالعه شریف ایشان به حضورش مشرف ساختم و معظم له مرا تحسین نمودند...»

از سخنان ملا محمدامین استرآبادی به دست می‌آید که وی بنیان‌گذار روش اخباریگری نبوده است.

برخی معتقدند که ابن ابی‌جمهور احسائی هم‌عصر محقق کرکی (متوفی ۹۴۰) بود. او اولین کسی است که بذر اخباریگری را افشانده است، زیرا وی در تألیفات خود از جمله عوالی اللتالی این راه و شیوه را برگزیده است.

بنابراین با توجه به این مطالب و دیگر شواهد می‌توان اذعان یافت که محمدامین استرآبادی مؤسس و بنیان‌گذار شیوه اخباریگری نبوده است، بلکه پیش از او کسان دیگری دارای این روش بوده‌اند.

البته می‌توان ادعا کرد که در زمان وی این شیوه به سعی او گسترش پیدا نمود و هر جا که عنوان مؤسس بر او اطلاق می‌شود مراد همین است.

۲۶. نگاهی گذرا به زندگی استاد کل وحید بهبهانی

در اینجا شایسته است که نگاهی هر چند گذرا به زندگی و ویژگیهای استاد کل وحید بهبهانی داشته باشیم. زیرا او بحق مشخص‌ترین چهره‌ای بود که در دوره یاد شده سد اخباریت را شکست و زلال اجتهاد را در گلوگاه تشنه فقه اسلامی جاری ساخت.

استاد کل آقا محمدباقر بن محمد اکمل اصفهانی، معروف به وحید بهبهانی است. او در شهر اصفهان و در خانواده‌ای مشهور به علم و دانش دیده به جهان گشود. در تاریخ ولادت او اختلاف نظر است. شیخ ابوعلی حائری از شاگردان برجسته او در کتاب متهی المقال ولادت استادش را به سال ۱۱۱۷ یا ۱۱۱۸ دانسته است. ولی نوه وحید بهبهانی در کتاب مرآة الاحوال سنه ۱۱۱۷ را مشخص کرده است، و مؤلف نخبة المقال سال ۱۱۱۸ را دانسته است. او براساس همین نظر شعری سروده که به حروف ابجد ۱۱۱۸ می‌شود.

ازاح کل شبهه وریب فان للمیلاد کنه الغیب

در خاتمه مستدرک ولادت او را به سال ۱۱۱۶ یا ۱۱۱۷ ذکر کرده است ولی بیشتر تراجم سنه ۱۱۱۸ را برگزیده‌اند.

تحصیلات او

او مقدمات و فنون ادبی و علوم متداول و علم حدیث و معقول را نزد علمای اصفهان و پدر

بزرگوارش علامه بزرگ محمد اکمل که از معاریف و علمای اصفهان بود فراگرفت تا اینکه پدرش بدرود حیات گفت. در همان سال (۱۱۳۵) که مصادف بود با حمله محمود افغان و محاصره اصفهان، او با تمام کسانش از اصفهان هجرت کرد و به نجف اشرف مشغول تحصیل شد. با مراجعه به کتابهای رجال، چنین استفاده می‌شود که وحید بهبهانی در این ایام بیش از بیست سال نداشته است.

علم فقه و اصول اجتهادی را از فقیه و اصولی بنام سید صدرالدین رضوی قمی مشهور به همدانی (شارح وافیة اثر فاضل تونی) و نیز از محضر عالم بزرگ سید محمد طباطبایی بروجردی استفاده کرد. پس از مدتی وحید بهبهانی در نجف اشرف درخشید و معروف به فضل و دانش شد و در همین ایام با دختر آیه‌الله سید محمد طباطبایی ازدواج کرد.

مراجعت به ایران و اثر فعالیت‌های علمی

استادکل وحید پس از آنکه مراحل را از علوم در نجف اشرف طی نمود، آنجا را به قصد بهبهان ترک کرد و حدود سی سال در آن شهر اقامت گزید. علت هجرت ایشان به شهر بهبهان کاملاً روشن نیست. با توجه به اصرار و در مخالفت با اخباریگری می‌توان حدس زد که هدف ایشان آشنایی بیشتر با این مرام بوده است تا عینی‌تر و رویاروتر با آنها به مبارزه بپردازد. زیرا در آن روزگار بهبهان مرکز رشد اخباریگری شده بود و پیروان متعصب ملا محمدامین استرآبادی پس از استیلای خوارج بر بحرین به ایران آمده و شهر بهبهان را برای تبلیغ انتخاب کرده بودند.

در صورتی که اصل رفتن وحید بهبهانی را برای این منظور ندانیم، بی‌شک اقامت طولانی ایشان در بهبهان به همین منظور صورت گرفته است. مؤید این مطلب، کتابهای زیادی است که ایشان در بهبهان علیه اخباریگری تألیف کرده است، مانند رساله‌ای در حجیت اجماع، رساله‌ای در اصالة البرائة، رساله قیاس، رساله الاجتهاد، والاخبار. در کمترین صفحه‌ای از صفحات این کتابها نظر اخباریان مورد نقد و رد قرار نگرفته است.

حضور طولانی ایشان در بهبهان و تبلیغات بی‌امان او تأثیرش را گذاشت و گروه زیادی از علمای آن سامان به شیوه اصولی گرویدند، و او را به‌عنوان مرجع بزرگ برگزیدند.

تلاشهای وحید در بهبهان منحصر به مبارزه با اخباریان نبود، بلکه خدمات شایانی در جهت تعلیم و تربیت مردم و جامعه داشت و اندیشمندان بزرگی از حوزه دینی او به درجه اجتهاد نایل

آمدند، و روزی که بهبهان را ترک گفت، خبری از اخباریت در بهبهان نبود.

هجرت وحید از بهبهان به کربلا

استاد بزرگ وحید بهبهانی چون مشاهده کرد که مسلک اخباریت در کربلا دارای تشکیلات و تمرکز است، لذا در سال ۱۱۵۹ به همراه همه بستگانش به آنجا رفت تا بار دیگر مبارزه‌ای عمیق علیه اخباریگری بنیان نهد.

بنا به نوشته تنقیح المقال، ایشان ابتدا وارد نجف شد و در مجلس مدرسان وقت حضور یافت. در این زمان آیه‌الله سید صدرالدین قمی در نجف اشرف مرجع تقلید اصولی و آیه‌الله شیخ یوسف بحرانی پیشوای اخباری بود. ولی چون خود را از درس آنان بی‌نیاز یافت به کربلا روی آورد و در آنجا با علمای اخباری به بحث و مناظره پرداخت و آنان را مغلوب ساخت و پس از اندک زمانی مردم گروه‌گروه از اخباریت رویگردان شدند و به اهل اجتهاد گرویدند. تا آنجا که بساط اخباریان در این شهر، همچون بهبهان برچیده شد.

زمان استقلال وحید در کربلا

زمانی که شیخ یوسف بحرانی فوت نمود، استاد کل وحید بهبهانی استقلال خاصی به دست آورد و در اثر آن مختصر اعتباری که برای اخباریها باقی مانده بود از کف دادند. اگرچه پس از مدتی میرزا محمد اخباری دوباره جهت‌گیری علیه اجتهاد را آغاز کرد و می‌خواست که جریان اخباریگری را سامان دهد، ولی با وجود شاگردان نامدار و دانشمند وحید بهبهانی او نتوانست کاری از پیش ببرد.

غروب آفتاب زندگی استاد کل

در اواخر عمر، ضعف جسمی زیادی به سراغ استاد کل وحید بهبهانی آمد، به گونه‌ای که ایشان نمی‌توانست چون سابق دارای کرسی تدریس و مباحثات فراوان باشد. از این رو به داماد و خواهرزاده خود آیه‌الله سید علی (صاحب ریاض المسائل) دستور داد تا حوزه‌ی درسی او را در کربلا اداره کند.

در این دوران، برای اینکه خود ایشان از برکات تدریس فقه بی‌بهره نباشد به تدریس شرح لمعه بسنده نمود. خیلی از شاگردان او که به درجه اجتهاد رسیده بودند، برای تبرک جستن از کلام

و نفس استاد به درس ایشان شرکت می‌جستند.

تاریخ وفات وحید

در تاریخ وفات استاد، مورخان اختلاف نظر دارند. در فوائد الرضویه شیخ عباس قمی سال ۱۲۰۶ و در روایات الجنات خوانساری اصفهانی و خاتمه مستدرک نوری سنه ۱۲۰۸، و در ریاض الجنه زوزی ۱۲۰۵ و در مرآت الاحوال ۲۹ شوال ۱۲۰۵ ضبط شده است. در کتاب رجال علامه مامقانی سال ۱۲۰۸ یا ۱۲۱۶ ضبط گردیده است.

در هر حال این چهره درخشان علم و فضیلت در شهر کربلا، حیات پرافتخار و سراسر تلاش خود را بدرود گفت و در رواق حضرت حسین بن علی (ع) پایین پای شهدا مدفون شد.
عاش سعیداً ومات سعیداً، تغمده الله برحمته واسکنه الفسیح من جنته وجزاه عن الاسلام واهله خیراً.

بخش دهم

پیدایش سد باب اجتهاد و علل آن

در این دوره، باب اجتهاد در میان اهل سنت منسد گردید و به تقلید منحصر شد. بجاست برای تکمیل این مطلب چند امر را یادآور شویم:

۱. معنای انسداد باب اجتهاد
۲. اجتهادی که مسدود شد
۳. زمان پیدایش پدیدهٔ انسداد باب اجتهاد
۴. فقه اجتهادی در حکومت عباسیان
۵. محروم شدن اهل اجتهاد از مناصب
۶. پیامدهای انسداد باب اجتهاد
۷. نخستین کسی که سد باب اجتهاد کرد
۸. فرمان خلیفه به تدوین کتاب فقهی مطابق آرای چهار مذهب
۹. منقرض شدن خلافت عباسیان
۱۰. مجتهدان مشهور در زمان خلافت خلفای عباسی
۱۱. علل پیدایش پدیدهٔ انسداد باب اجتهاد

۱۲. نقش دشمنان اسلام در سد باب اجتهاد
۱۳. سد باب اجتهاد یک فاجعه بود
۱۴. چاره‌اندیشی برای گشودن باب اجتهاد
۱۵. فراخوانی به بازگشایی باب اجتهاد
۱۶. تلاش عالمان برای فتح باب اجتهاد

۱. معنای انسداد باب اجتهاد

منظور از انسداد باب اجتهاد این است که کسی در مسائل فقهی حق اجتهاد ندارد و بر همه لازم است که از فقهای مذکور تقلید کنند. بعضی در این نظریه راه افراط را پیموده و گفته‌اند هر که از غیر اینها تقلید و پیروی نماید زندیق و عمل آنها باطل و گرفتار آتش خواهد شد.^۱

۲. اجتهادی که مسدود شد

آنچه از کلمات دانشیان و محققان به دست می‌آید این است: اجتهادی که مسدود شد نوع اول از اجتهادهای مذکور یعنی اجتهاد مطلق بود که پس از ائمه چهارگانه معروف نزد اهل سنت منسد گردید و کسی بعد از انسداد آن چنین اجتهادی را ادعا نکرد، ولی اجتهاد مطلق منتسب و یا نیمه‌مستقل و اجتهاد در ترجیح و فتوا وجود داشت. البته بعضی بر این اعتقادند که این اجتهادها نیز مسدود گردید، ولی این نظریه نادرست است.^۲

۳. زمان پیدایش پدیده انسداد باب اجتهاد

از مجموع کلمات برخی محققان به دست می‌آید که انسداد باب اجتهاد مطلق از اوایل قرن چهارم پدید آمد، ولی به نظر برخی دیگر از اواخر قرن چهارم بدرهای سد باب اجتهاد توسط خلیفه عباسی القادر بالله افشاند شد و اجتهاد از تکامل و گسترش باز ایستاد، ولی معنی از

۱. به نقل از سلحتی، محمد بن عبدالرحمان، سیف الابرار المسلول علی الفجار، ص ۸؛ رشید رضا، الوحده الاسلامیه، ص ۳۷.

۲. برای آگاهی تفصیلی رک. غزالی، فواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت و المستصفی فی علم الاصول؛ اسنوی، نهاية المسؤل فی شرح منهاج الاصول؛ سیف الابرار المسلول علی الفجار و الفکر السامی، ج ۴، ص ۲۶۹؛ ماوردی، البحر؛ بغوی، التهذیب؛ فرید وجدی، دائرة المعارف، ج ۳، ص ۲۴۵. ماده جهد.

طرف حاکم زمان و فقیهان بر اجتهاد در میان نبود.

در هر حال پدیده انسداد باب اجتهاد در زمانی به وجود آمد که وحدت و همبستگی اسلامی به وسیله اختلافات قومی طایفه‌ای، قبیله‌ای، طبقاتی، نژادی و مذهبی از هم گسیخته شد و اتحاد مسلمانان از میان رفت، و دولتهای مختلفی به وجود آمد.^۱

۴. فقه اجتهادی در حکومت عباسیان

الف - اوایل حکومت عباسیان

حکومت عباسیان از اوایل قرن دوم هجری (۱۲۳) آغاز و در اوایل نیمه دوم قرن هفتم (۶۵۵) پایان یافت.

در این زمان دولت اسلامی در همه ابعاد مادی و معنوی درخشیدن گرفت و فقه اجتهادی از تکامل و گسترش چشمگیری در ابعاد گوناگون برخوردار شد. تصانیف مختلف در علم اصول و اباحت اجتهادی تدوین یافت و مکاتب گوناگون فقهی به وجود آمد و مجموعه‌های بزرگ

۱. دولت ادرسه: در مغرب اقصی به ریاست ادریس شافعی بن عبدالله بن حسن المثنی بن حسن بن علی بن ابی طالب در سال ۱۷۲ ه. در ایام خلافت هارون الرشید پدید آمد و تا سال ۳۰۹ ه. استمرار داشت. اینان با تأسیس مدارس علمی و کتابخانه‌ها در نشر معارف دینی کوتاهی نکردند.
- دولت علویان: به ریاست حسن بن زید بن علی بن الحسین در طبرستان در سال ۲۵۰ ه. پدید آمد و تا سال ۳۱۶ ه. استمرار داشت. اهل دیلم و حمص توسط آنها اسلام را پذیرفتند و مذهب تشیع را اختیار نمودند و برای فقیهان و دانشیان احترام و مقام خاصی قائل بودند.
- دولت آل بویه: به ریاست ابوشیجاع معروف به عمادالدوله در شیراز فارس در سال ۳۲۱ ه. پدید آمد و تا سال ۴۴۷ ه. استمرار داشت، آنها علاقه فراوان به علم و عالمان داشتند و درهای مدارس را باز نموده و خرابیها را آباد کردند.
- دولت فاطمی‌ها: به ریاست عبدالله مهدی در سال ۲۹۷ ه. در شمال افریقا پدید آمد، مذهب آنها اسماعیلی بود و قاهره را ساختند و در ۳۵۸ جامع ازهر و کتابخانه‌ها پدید آوردند و تا سال ۵۶۷ ه. استمرار داشتند.
- دولت حمدانی‌ها: به ریاست حمدان تغلبی در سال ۲۸۱ ه. در موصل پدید آمد و تا سال ۳۹۲ ه. استمرار داشت و برای علم و عالم ارزش زیادی قائل بودند.
- دولت قرامطه: ظاهراً در سال ۲۸۰ ه. در بحرین و یمامه پدید آمد و آنها از پیروان حمدان قرمط اشعث بودند و در سال ۲۷۷ ه. در عراق دارای مقام و منزلتی شدند.
- دولت سامانی‌ها: ظاهراً به دست نصر بن احمد بن سامانی در خراسان و ماوراءالنهر تأسیس گردید. و نیز دیلمیان در طبرستان و جرجان، رائقیان در بصره، بریدیان در خوزستان، رکن‌الدوله ابن بابویه در ری و اصفهان، امویان در اندلس، اخشید تائی در مصر و شام و الیاسیان در کرمان دارای حکومت بودند.

حدیثی نیز تدوین و تفسیرهایی متنوع بر قرآن نگاشته شد، و درسها براساس دانشهای مختلف رایج گردید. و این بدین جهت بود که در زمان یادشده بحثهای علمی و مناظره‌های فقهی میان مجتهدان اهل سنت گسترش بیشتری یافته بود و در نتیجه نوعی تفاهم و تکامل را در نظرات علمی به دنبال داشت، چرا که تبادل نظر با یکدیگر به طور طبیعی باعث حل مشکلات و پر کردن خلأها و برطرف نمودن نارساییها و کشف خطاها می‌شود، شیوه مناظره و مباحثه در این زمان تنها مورد استفاده مجتهدان نبود بلکه استادان و شاگردان نیز آن را به کار می‌بستند. این شیوه نیکو و روش پسندیده هیچ‌گاه بی‌حرمتی و سوء ادب تلقی نمی‌شد.

به‌راستی اگر این شیوه به شکل صحیح در همه حوزه‌ها به کار گرفته شود، بهترین روش است که می‌تواند کمال و پیشرفت را برای طالبان علم به دنبال داشته باشد، اسلام پیروان خویش را بدین شیوه فراخواند و لازم است که آنان براساس دلایل صحیح که درک می‌کنند عمل کنند و سخن کسی حتی استاد را بی‌چون و چرا نپذیرند، مگر زمانی که سخن وی دارای مستند شرعی و دلایل قطعی یا ظنی معتبر باشد.

رشد رشته‌های علمی در این دوره

در هر حال فضای باز مباحثات علمی در این دوران سبب شد که نه تنها فقه اجتهادی رشد کند، بلکه سایر رشته‌های علمی از رشد قابل توجهی برخوردار گردد. این پیشرفت در حوزه‌های علمی تا حدود نیمه قرن چهارم هجری جریان داشت و بعد از آن فقه اجتهادی با ایستایی و رکود مواجه گردید، و این رکود باعث انحطاط آن شد.

علت پیدایش رکود ناگهانی این بود که پیروان پیشوایان مذاهب یک مرتبه دست از شیوه مناظره و مباحثه کشیدند و به پیروی از گفته‌ها و نظرات پیشوایان خود بسنده کردند و دست از اجتهاد و استنباط برداشتند.

مطالبی درباره عباسیان

الف - عباسیان به دلیل مصالح سیاسی سعی داشتند خود را به‌عنوان نگهبان و حافظ شریعت محمدی قلمداد نمایند و می‌کوشیدند خودشان را به عالمان و دانشیان نزدیک کنند، زیرا اشتباه امویان در مورد دوری از صحابه و تابعین و رعایت نکردن احترام علما و فقیهان را درک نموده بودند، لذا در مسائل شرعی و حل مخاصمه به آنان مراجعه کرده و از آنها کمال

تجلیل و تعظیم را به عمل آوردند.

در راستای همین هدف بود که خلیفه عباسی منصور دوانیقی آرزومند بود در جایی بنشیند که دور او عالمان و دانشیان حدیث باشند، لذا روی نیمکتی می نشست و آنان را دور خود جمع می کرد و با آنان به تبادل نظر می پرداخت.

ب - خلیفه عباسی منصور از مالک بن انس اصبحی خواست کتابی در فقه تدوین نماید و او موظراً در سال ۱۴۷ نوشت. منصور تصمیم گرفت مردم را بر عمل به آن وادار نماید ولی مالک نپذیرفت.

ج - هارون الرشید از قاضی ابویوسف خواست تا کتابی در زمینه خراج بنویسد و هنگامی که هرثمه بن اعین را به عنوان والی به خراسان اعزام داشت دستور داد که احکام شرعی را رعایت کند و با فقیهان برای شناخت آنها مراجعه داشته باشد.

او امین و مأمون را به نزد مالک بن انس اصبحی و محمد بن حسن شیبانی فرستاد تا احکام شرع را بیاموزند.

وی در حالی که خلیفه بود بر دستان معاویه ضریر که یکی از فقیهان بود آب می ریخت.
د - مأمون بارها فقیهان را در کاخ خود جمع کرده بود و با آنها درباره مسائل دینی بحث می کرد و نیز در زمینه افضل بودن امام علی مذاکره می نمود. ولی در حقیقت تمام برنامه ها و ظاهرسازی آنها طرحی بود برای تحکیم قدرت و سلطنت و اعتلای مقامشان، لذا زمانی که بر مسند خلافت مستقر شدند خویشاوندی خود را با علویان فراموش کرده و با ایشان به دشمنی برخاستند و ستمهایی را مانند خلفای بنی امیه بلکه بیشتر از آنها بر آنان روا داشتند. یکی از شعرای علوی می گوید: والہ ما فعلت امیة فیہم - معشار ما فعلت بنو العباس. به خدا قسم بنی امیه یک دهم ستمی را که بنی عباس (به علویان) نموده اند هرگز روا نداشتند.^۱ و نیز اسراف و زیاده روی آنها در کشتار صالحان و تمایل شدید آنها به ریختن خون بی گناهان و پیروی از شهوات، گواه بر این مدعاست.

ب - اواخر حکومت عباسیان

در اواخر دوران حکومت عباسیان روشنی های دانش فقه اجتهادی از تابش افتاد و دوران تقلید فرارسید. البته در این زمان کتابها و متنهای مختصری تدوین نمودند، از آن جمله المختصر احمد بن محمد قدوری (متوفی ۴۲۸) است و فقیهان به تدوین مذاهب پرداختند و پس از سقوط بغداد در

۱. ابن اثیر، الکامل، ج ۵، ص ۵۳؛ مروج الذهب، ج ۶، ص ۳۹.

سال ۶۵۵ ه. به وسیله حمله مغول، فقیهان و دانشیان اهل سنت یا بر اثر انگیزه‌های سیاسی یا ترس از اینکه مبادا از حدود شرع بیرون شوند یا به ادله دیگری که شرح آنها در بحث آتی می‌آید به مذاهب چهارگانه معروف حنفیه، مالکیه، شافعیه و حنبلیه بسنده کردند و به انسداد باب اجتهاد اجماع نمودند.

۵. محروم شدن اهل اجتهاد از مناصب

در این زمان اهل اجتهاد از مناصب دینی و غیردینی محروم بودند، زیرا دولت مرکزی بر اثر ضعف و ناتوانی و ترس از اختلافات بیشتر در آرا و اندیشه‌های عالمان و محققان مناصب دینی و مذهبی و قضایی را برای آنهایی که بر طبق رأی و اجتهاد خود عمل می‌کردند روانی داشت بلکه برای کسانی روا می‌داشت که پیرو یکی از مذاهب چهارگانه معروف باشند و به آنها هشدار می‌داد از قضاوتی که برخلاف نظر حکومت باشد پرهیزند.

در این روزگار تنها به عالمان و مجتهدانی که پیرو مذاهب معروف بودند عنایت می‌شد، ولی به عالمان و مجتهدانی که دارای مذهب مستقل نبوده و پیروانی نداشتند (مجتهد منفرد) ارجی نهاده نمی‌شد، از این رو دانشیان از فقه اجتهادی رویگردان شدند و به تقلید از صاحبان مذاهب معروف روی آوردند، تا به آن مرحله رسید که بعد از محمد بن جریر طبری (متوفی ۳۱۰) پیشوای مذهب جریری (یا طبری) کسی باقی نماند که به طور واقعی در احکام شرعی اجتهاد کند، طبیعتاً اجماع قهری بر تعیین عمل بر طبق مذاهب پیشین و انسداد باب اجتهاد انجام شد و چون اجماع از نظر عالمان اهل سنت فی حد نفسه حجیت و اعتبار دارد به این دلیل برخی از آنان فتوا به انسداد باب اجتهاد و حصر مذاهب را به مذاهب مشهور چهارگانه داده‌اند و بدین گونه این روزگار آغاز عصر تقلید محض برای اهل سنت شد.

۶. پیامدهای انسداد باب اجتهاد

انسداد باب اجتهاد و حصر مذاهب مشهور در این دوره، پیامدهایی را بدین شرح دارا شد:

۱. پدیدار شدن اختلاف شدید بین مسلمانان، زیرا پیرو هر مذهبی آن را مورد دفاع قرار می‌داد و با مذاهب دیگر سخت به معارضا برمی‌خاست.
۲. محصور شدن بحثها در چهارچوب خاص، زیرا پیرو هر مذهبی فقط بحثهایی را در حدود

آرا و نظریات پیشوای خود مطرح می‌کرد و از آن تجاوز نمی‌نمود.

۳. بینش و اعتقاد پیرو هر مذهبی به اینکه آنچه پیشوایش گفته صحیح است و باید از آن پیروی شود و آنچه را که دیگران گفته‌اند باطل است و نباید از آن پیروی کرد.

۴. برخورد پیرو هر مذهبی با آرا و نظریات پیشوای خود همانند نصوص کتاب و سنت و از این رهگذر پیرو هر مذهبی به جای مراجعه به کتاب و سنت در مقام استنباط حکم شرعی از راه فتاوا و آرا و نظریات پیشوای مذهب خود استنباط و مطابق آن عمل می‌کرد، اگرچه برخلاف کتاب و سنت بود و هیچ‌گاه تخطی از نظر و فتوای پیشوای مذهب خود را جایز نمی‌دانستند. ولی زمانی که عبدالواحد بن علی بر مغرب‌زمین مستولی شد اجتهاد را بر علما الزامی نمود و آنها را از تقلید کورکورانه بر حذر داشت و همه کتابهایی را که در فروع تدوین شده بود سوزاند و امر به تدوین کتابهایی در زمینه احادیث احکام کرد و نیز نوه پسرش یعقوب به سال ۵۹۵ این‌گونه عمل کرد.

۵. پدید آمدن تعصب مذهبی به طور شدید که مانند آن در زمانهای پیشین دیده نشده بود و کار به اینجا رسید که رئیس فقه حنفی در عراق، ابوالحسن کرمی (متوفی ۳۴۹) می‌گوید هر آیه و حدیثی که مخالف نظر اصحاب ما باشد یا باید تأویل گردد یا باید قائل به نسخ آن شد.

و نیز صاحب در المختار می‌گوید: اگر کسی از مذهب حنفی به مذهب شافعی منتقل شود باید تعزیر گردد. در نتیجه کار تعصبات مذهبی به آنجا رسید که بین فقیهان و اتباع آنها خصومت شدید به وجود آمد و حتی به سرحد مقاتله و کشتار کشیده شد.^۱

۶. پیدایش جمود و رکود در فقه اسلامی و دور شدن آن از صحنه زندگی نوین با اینکه تطور تمدن و تحول زندگی و مظاهر آن در جمیع ابعاد ایجاب می‌کرد که فقه به واقعیات حیات و زندگی نزدیکتر شود تا بتواند پاسخگوی رویدادها باشد. از این رو بود که عالمان اهل سنت از پاسخگویی به رویدادهای نوین زندگی عاجز ماندند.

۷. نخستین کسی که سد باب اجتهاد کرد

در این دوره، انحصار مذاهب به مذاهب چهارگانه معروف به حنفیه، مالکیه، شافعیه و حنبلیه توسط القادر بالله خلیفه عباسی که در سال ۳۸۱ به خلافت رسید انجام شد.

او علاوه بر مقام سیاسی و اجتماعی دارای جنبه فقهی نیز بود تا آنجا که ابن‌صلاح او را از

۱. ابن اثیر، تاریخ، ج ۸، ص ۱۰۶.

فقه‌های شافعی شمرده است. فقه‌های زمانش مجالسی به ریاست وی به‌عنوان یک زعیم دینی تشکیل می‌دادند، در این اجتماعات فتاوی آنان به تحریم آزادی رأی و فتوا و تکفیر برخی طوایف مثل فاطمیین و هجوم بر معتزله و تکفیر پیروان آنها صادر می‌کردند.

۸. فرمان خلیفه به تدوین کتاب فقهی مطابق آرای چهار مذهب

خلیفه عباسی القادر بالله از چهار نفر از فقه‌های مذاهب چهارگانه خواست که هر کدام بر طبق مذهب خود کتابی مختصر تدوین نماید، بدین جهت ابو‌حسین قدوری حنفی مطابق مذهب ابی حنیفه (پیشوای مذهب حنفی) و ابو‌محمد عبدالوهاب مطابق مذهب مالک بن انس اصبحی (پیشوای مذهب مالکی) و ماوردی مطابق مذهب محمد بن ادریس شافعی (پیشوای مذهب شافعی) و ابوالقاسم خرقی (متوفی ۳۳۴) مطابق مذهب احمد بن حنبل مروزی شیبانی (پیشوای مذهب حنبلی) رساله‌هایی تنظیم نمودند. القادر بالله فرمانی صادر کرد که باید مردم فقط بر طبق آنها عمل نمایند نه بر غیر آنها، انگیزه او این بود که آرا و نظریات در احکام شرعی تقلیل یابد و اختلافات کم شود. معروف است که القادر بالله از سید مرتضی -عالم بزرگ شیعی- طلب مال کرد برای اینکه فرمانی صادر کند بر لزوم عمل مطابق مذهب تشیع همان‌گونه که فرمانی برای عمل بر طبق مذاهب مذکور را صادر نموده بود، ولی او توانایی پرداخت آن را نداشت.

سبب گسترش مذاهب چهارگانه

در هر حال فرمان القادر بالله خلیفه عباسی به تدوین کتاب فقهی مطابق آرای پیشوایان مذاهب چهارگانه و فرمان دیگر او مبنی بر عمل بر طبق آنها موجب قدرت و توسعه و گسترش مذاهب چهارگانه شد و پیروان و طرفداران زیادی در همه بلاد پیدا نمودند.

در نتیجه، بقیه مذاهب به انزو کشیده شدند و پیروان آنها روز به روز رو به کاستی نهادند و سرانجام بعد از مدتی پیشوایان مذاهب دیگر اهل سنت از صحنه فقاقت خارج شدند.

خلیفه عباسی در آن روزگار اگرچه قدرت سیاسی را به تدریج از دست داد، ولی قدرت و سیادت روحی و عمل و اعتقادی خود را همچنان با قدرت حفظ می‌کرد و مردم او را به‌عنوان رهبر و پیشوای دینی می‌دانستند و بدین جهت فرمان القادر بالله به عمل کردن بر طبق مذاهب چهارگانه به‌عنوان یک رأی دینی تلقی می‌شد که معنای آن بطلان مذاهب دیگر بود و در نتیجه این کار، کم‌کم و به تدریج مذاهب دیگر از میان رفتند.

۹. منقرض شدن خلافت عباسیان

در سال ۶۵۶ با حمله مغول به بغداد و کشته شدن خلیفه عباسی المستعصم و فرزندانش خلافت عباسی منقرض گردید و مناطق اهل تسنن سه سال و نیم بدون خلیفه باقی ماندند. در این وقت مردم احساس نیاز به یک زعیم و رهبر مذهبی نمودند.

به این دلیل بیبرس ملقبه به ظاهر پادشاه کشور مصر از پادشاهان دولت ممالیک پس از آنکه بر مغول غلبه یافت احساس کرد وقت آن رسیده که خلافت عباسی را احیا کند. از این رو از عمومی المستعصم عباسی خلیفه مقتول محمد بن ناصر عباسی که از چنگ مغول نجات یافته بود درخواست کرد که به مصر بیاید، آن گاه خود پادشاه و قاضی القضاة تاج الدین و بزرگان فقها و همه مردم در سال ۶۵۹ یا ۶۶۰ با محمد بن ناصر عباسی به عنوان خلیفه زمان بیعت کردند، وی با لقب المستنصر بالله در قاهره مقر جدید خلفای عباسی در مرکزی دور از بغداد به وسیله پادشاه الظاهر بالله احیا شد.

خلافت، تنها جنبه مذهبی داشت

اما در این زمان، خلافت جنبه سیاسی نداشت بلکه تنها جنبه مذهبی خالص داشت، تا آنکه ملک بیبرس تصمیم گرفت بغداد را به عنوان مرکز خلافت عباسیان مجدداً برگرداند بدین ترتیب ارتشی را به طور کامل آماده نمود و با خلیفه المستنصر بالله متوجه عراق شد. هنگامی که دمشق را فتح کردند پادشاه بیبرس به مصر بازگشت، ولی المستنصر بالله متوجه بغداد شد و به آن صوب حرکت کرد. پیش از آنکه به بغداد برسد مغولان وی و بیشتر اصحاب و یارانش را کشتند. مدت خلافت او پنج ماه و بیست روز بود.

خلافت احمد بن علی در مصر

در این زمان یکی از منسوبین عباسیان به نام احمد بن علی از بغداد فرار کرد و در حلب مخفی شد. پادشاه بیبرس او را به مصر طلبید و با او به عنوان خلیفه بیعت کرد، وی با لقب الحاکم بامرالله در سال ۶۶۱ در قاهره به خلافت نشست، بدین گونه دوباره خلافت عباسیان در مصر تجدید شد.

جالب اینکه برای الحاکم بالله خلافت تنها جنبه دینی داشت نه جنبه سیاسی. او در سال ۶۶۳ در آغاز خلافت خود با موافقت پادشاه ظاهر بیبرس در دیار مصر و دمشق چهار قاضی حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی منصوب نمود و عقیده اشعری گری را به عنوان عقیده اصل

اعلان کرد و این کار از سوی الحاکم بامرالله مورد تأکید قرار گرفت و تأییدی از فرمان خلیفه عباسی القادر بالله به لزوم عمل بر طبق مذاهب چهارگانه بود.

مذاهب دیگر در مقابل این کار خلیفه، رو به سستی و انزوا نهادند، تا آنجا که در سال ۶۲۵ در بلاد اسلامی اهل سنت مذهبی غیر از مذاهب چهارگانه و عقیده‌ای غیر از اشعری حاکم نبود و با کسانی که این مذاهب و عقیده را قبول نداشتند یا پیرو یکی از آنها نبودند با خصومت و دشمنی برخورد می‌شد، به گونه‌ای که از آنها نه قاضی منصوب می‌گشت و نه شهادتی پذیرفته می‌شد و نه برای سخنرانی و امامت نماز و تدریس گمارده می‌شد. شرط اصلی برای پذیرش در زمینه‌های مذکور، پیروی یکی از مذاهب چهارگانه بود. نتیجه حتمی این تصمیم خلافت با پشتوانه قدرت حکومتی به وجود یک اجماع قهری از علما بر پیروی مذاهب اربعه و بطلان مذاهب دیگر بود، و چون اجماع نزد اهل سنت اعتبار دارد فقهای آنها به دلیل این اجماع بر وجوب متابعت از مذاهب اربعه فتوا دادند و در اصول دین نیز فقط عقیده اشعری مبنا قرار گرفت.

در دنباله این انحصار مذاهب، نشاط فقهی علما متوجه تکمیل این مذاهب اربعه شد که این تکمیل و ترجیح فتاوی مختلف از زعمای مذاهب چهارگانه و تخریح مناطات و قیاسها خلاصه گردید.

در هر حال این خلافت برای الحاکم بالله آخرین خلیفه عباسی استمرار داشت تا زمانی که سلطان سلیم عثمانی فاتح معروف وارد مصر شد و الحاکم به نفع او از خلافت کناره‌گیری کرد و بدین نحوه پادشاهان آل عثمان از آن زمان به بعد به صورت خلفای دینی درآمدند.

۱۰. مجتهدان مشهور در زمان خلافت خلفای عباسی

مجتهدان مشهور اهل سنت در این دوره عبارت بودند از:

در میان مجتهدان حنفی، علی بن محمد بزدوی (متوفی ۴۸۳) است که کتابی به نام مبسوط در یازده جلد تنظیم کرد.

در میان مجتهدان مالکی علامه محمد ابهری (متوفی ۳۹۵) است که کتابهای زیادی به عنوان شرح مذهب مالک تنظیم کرد و محمد بن رشد قرطبی (متوفی ۵۹۵) نیز کتاب بسیار جالبی در فقه به نام بداية المجتهد و نهاية المقتصد تدوین کرد که حتی در این زمان مورد استفاده عالمان و محققان قرار دارد.

و در میان مجتهدان شافعی، ابو حامد محمد غزالی (متوفی ۵۰۵) صاحب کتاب اصول معروف المستصفی فی علم الاصول و احمد نیشابوری (متوفی ۴۳۲) صاحب کتاب الاحکام.

۱۱. علل پیدایش پدیده انسداد باب اجتهاد

علل و اسباب پیدایش پدیده سد باب اجتهاد را به شرح زیر ارائه داده‌اند:

۱. حسن ظن به سلف (مقدمین) و سوء ظن به خلف (متأخرین) به طوری که بیم داشتند که اجتهاد به کسی نسبت داده شود که واجد شرایط آن نباشد.
۲. ضعف و اضطراب سیاسی در جامعه اسلامی.
۳. بروز اختلافات شدید در مسائل فقه اجتهادی به نحوی که منجر به تخاصمات شدید و تفسیق و تکفیر شد و در بعضی موارد کار به مقاتله می‌کشید.
۴. عدم اعتماد به خویش و ترس از اجتهاد و خودباختگی بدون دلیل در برابر عظمت گذشتگان.
۵. خوف تجاوز از حدود شرع، از آن رو که گمان می‌بردند عالمان سلف کاملاً بر حدود و ثغور و زیر و بمهای شرع آگاهند و بدون خطا از آن مخالفت می‌کردند، از این رو غالباً در عبارات عده‌ای از متأخران به سلف صالح یاد می‌شد.
۶. ادعای اجتهاد از جانب کسانی که اهلیت آن را نداشتند.
۷. منزوی کردن فقه اجتهادی شیعه به علت همگام نبودن با حکومت مرکزی و والیان و خلفای زمان، و رسمیت دادن به مذاهب اربعه که به نظر برخی از محققان از مهمترین عوامل است، زیرا تنها مذهبی که کیان زمامداری و حکومت آنان را از نظر علمی زیر سؤال می‌برد و توانایی برکنار نمودن آنها را داشت مذهب فقهی امامیه بود.
۸. اختلاف و درگیری بین اهل اجتهاد و قیام هر یک بر باطل نمودن نظریه دیگر، آن‌چنان که گویا با دشمنان خود رفتار می‌کردند.
۹. نبودن واجد شرایط اجتهاد و امید نداشتن به اینکه در زمان آتی کسی واجد آن شرایط بشود، البته این عامل ناشی از خودباختگی و ضعف روحی حاکم بر متأخرین بوده و مبنای علمی ندارد.
۱۰. جهت سهولت در امر قضا، زیرا دولت عباسی ضامن اجرای فتاوی مجتهدان بود و بر

اثر اختلافات زیادی که در فتاوی آنها وجود داشت مشکلاتی را به وجود می آورد، لذا دولت عباسی در بلاد اسلامی تصمیم گرفت که فتاوی چهار نفر از آنها را که عبارت بودند از ابوحنیفه، مالک بن انس اصبحی، محمد بن ادریس شافعی و احمد بن حنبل شیبانی را معتبر شمارد، از این رو مذاهب آنان در بلاد رسمیت یافت.

۱۱. ترس از مخالفتهای غیر قابل کنترل اهل نظر و افزوده شدن بر اوضاع آشفته، لذا از هر نوآوری و نوپردازی جلوگیری شد.

۱۲. حصول اجماع بر تعبد به آرای پیشین، و چون برای اجماع ارزش اصولی قائل بودند ولو آنکه به طور قهری و جبری حاصل شده باشد، از این رو مذاهب را منحصر در مذاهب چهارگانه معروف نمودند.

اینها عواملی بود که اهل تحقیق آنها را یادآور شدند.^۱

۱۲. نقش دشمنان اسلام در سد باب اجتهاد

نگارنده بر این بینش است که در طرح نظریه سد باب اجتهاد در اباحت فقهی، دشمنان اسلام نقش بسزایی داشته‌اند زیرا این بهترین راه برای بیرون کردن فقه اجتهادی از صحنه‌های علمی، فرهنگی، حقوقی، کیفری، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و حکومتی بود، بدین طریق:

اولاً جلوی پویندگی فقه اجتهادی را گرفتند.

ثانیاً آن را از همه صحنه‌های زندگی خارج کردند.

توقف در استنباط و بسنده کردن بر آرا و نظریات پیشوایان مذاهب چهارگانه نتایج سوئی را برای جامعه اهل سنت به دنبال داشت. از قبیل بیگانه شدن فقه اجتهادی با رویدادهای جوامع اسلامی و جلوه کردن احکام شرعی به صورت سنتهای راکد و بی‌روح و بی‌ملاک و به انزوا کشیدن اندیشه اسلامی در مراکز علمی و فرهنگی جهان، و منزوی شدن زنان از امور اجتماعی، ظاهر شدن بعضی از احکام خرافی و دور از منطق و رایج شدن کوتاه‌نظری و کج‌اندیشی و جمودگرایی و پدید آمدن تعصبات بیجا و نامعقول و جایگزین شدن عناوین ثانوی به جای

۱. برای آگاهی بیشتر در این زمینه رک. علامه شرف‌الدین، المراجعات، ص ۱۲؛ شاه ولی‌الله حنفی معروف به دهلوی، الانصاف فی سبب الخلاف؛ نادیه شریف عمری، الاجتهاد فی الاسلام، ص ۲۱۹؛ عبدالکریم زیدان، المدخل لمدرسه الشریعه الاسلامیه، ص ۱۴۷؛ عبدالسلام مذکور، مدخل الفقه، ص ۵۸؛ فرید وجدی، دائرة المعارف، ج ۳، ص ۱۹۷.

عناوین اولی و عناوین عرفی به جای عناوین شرعی، و جایگزینی بدعتها به جای سنتها، صادر شدن فتاوی بی مدرک در برابر هر پدیده نوین مانند حرام بودن خرید و فروش رادیو و سخنرانی در بلندگو و معامله تلفنی و چاپ قرآن در چاپخانه‌های تازه تأسیس شده و پوشیدن لباس سیاه و دهها مورد از این قبیل تا آنجا که بدعتهای زیادی در زندگی فردی و اجتماعی و دینی و مذهبی مسلمانان راه یافت.

۱۳. سد باب اجتهاد یک فاجعه بود

در هر حال سد باب اجتهاد یک فاجعه بزرگ در جهان اسلام به شمار می‌رود. زیرا در نتیجه همین بسته بودن باب اجتهاد و صدور فتاوی نامعقول بود که اندیشه‌های بیمار با کمک حکومت‌های ضداسلام به مردم القا شد و فقه اسلامی توانایی اداره جامعه را از دست داد، زیرا علاوه بر اینکه نمی‌توانست پاسخگوی نیاز زمان باشد، مخالف با پدیده‌های نوین زندگی بود. آنان که ضد اسلام بودند سعی می‌کردند که احکام خرافی و فتاوی بی مدرک را به‌عنوان فقه اسلامی برای جهانیان معرفی کنند و بدین جهت بود که بیشتر خارجیان و خاورشناسان آن زمان تحت تأثیر کامل آنان قرار گرفته و با دیدن آن احکام و فتاوا و روشهای ناپسند، اسلام را دور از تمدن و ترقی در شئون زندگی دانسته و بر این اعتقاد شدند که قوانین و فقه اسلامی هیچ‌گاه با تمدن جدید سازگار نیست و حتی این تبلیغات و تلقینات در ذهن مسلمانانی که با روح اسلام و ابعاد آن آشنایی لازم را نداشتند اثر نامطلوبی گذاشت و کار به آنجا رسید که قوانین عربی بر قوانین اسلامی ترجیح داده شد و حتی جایگزین آنها گردید. و تا زمانی که حکومت‌هایی به اسم اسلام و خلیفه بودند تا اندازه‌ای نام اسلام به میان می‌آمد اما پس از الغای خلافت در سال ۱۲۹۴ هـ. (۱۸۷۸ م.) و استیلاي کفر بر کشورهای اسلامی و تجزیه آنها به کشورهای کوچک، به تدریج نام تشریفاتی آنها نیز کنار گذاشته شد. در سال ۱۳۲۶ هـ. (۱۹۱۰ م.) بعضی سعی کردند خلافت گذشته را بازگردانند تا شاید آن نام دوباره مطرح شود ولی بسیار دیر شده بود و فایده‌ای نداشت.

۱۴. چاره‌اندیشی برای گشودن باب اجتهاد

آگاهان باید تلاش کنند تا درهای بسته اجتهاد را در فقه اهل سنت بازگردانند و فقه اجتهادی اسلام را از رکود و انزوای فرسودگی بیرون آورند، زیرا مادامی که اظهار نظرهای نوین علمی و بحث و

تحقیق پیرامون مسائل اجتهادی مجاز نباشد، دستیابی به تحولی کارساز بعید به نظر می‌رسد. مسلم اختلاف به معنای تشاجر و تخاصم امری است ناپسند که اسلام آن را نهی کرده است. اما اختلاف به معنای تفاوت نظر و رأی، در بسیاری از موارد نیکو و ارزشمند است. مانند تفاوت سیمای آدمیان و اختلاف لهجه آنان با یکدیگر.

از نمونه اختلافهای خوب، تفاوت در بینش و برداشت و ادراک و آراست، زیرا درک بهتر حقایق و اصلاح اندیشه‌ها از راه آرای گوناگون و تضارب آنها با یکدیگر میسر است. از این روی است که حضرت امیر (ع) فرمود: برخی از آرا و نظرها را بر برخی دیگر عرضه کنید زیرا رأی درست از این راه به دست می‌آید. (اضرَبُوا الرَّأْيَ بِالرَّأْيِ يَتَوَلَّدُ مِنْهُ الصَّوَابُ). و فرمود: آنکه آرا را مورد بررسی قرار دهد موانع و موارد خطا و نادرست را می‌شناسد.^۱ وجود این اختلافها سبب رودرویی و برخورد اندیشه‌ها و آرا شده و در نتیجه زمینه بحث و تحقیق را بیشتر فراهم می‌آورد.

عامل تکامل مباحث اجتهادی

تاریخ بشری نمایانگر این است که تکامل و گسترش بحثهای فقهی و اجتهادی و دیگر مباحثات علمی در گرو بیان نظرهای مختلف و انتقادهای صحیح بود. این شیوه بین مجتهدان به شایسته‌ترین شکل معمول شد.

در هر حال اجتهاد و کاوش در منابع فقه اجتهادی برای به دست آوردن احکام شرعی کاری است مطلوب و پسندیده و در روایات آمده که «للمجتهد المصیب اجران وللمخطئ اجر واحد» و این بدین خاطر است که اجتهاد اندیشه را شکوفا می‌سازد و ذخایر پنهان در منابع و پایه‌های شناخت را به نیروی عقل بیرون می‌کشد، این شیوه نیکو و پسندیده از دیرباز در جوامع علمی جهان اسلام رواج داشت و مجتهدان طرح مسائل مختلف را با همه تفاوت نظرها و سلیقه‌ها می‌ستودند.

کلام فرید وجدی

در این زمینه، فرید وجدی در کتاب دائرة المعارف (ج ۳، ص ۱۹۲) می‌گوید: «شریعت اسلام، اصول اولیه‌ای را که صلاحیت برای استنباط احکام شرعی دارد به مقدار حاجت و نیاز آورده است

تا پاسخگوی رویدادهای زندگی مسلمانان باشد، از این رو در هر عصر و زمان وجود مجتهدان اهل استنباط لازم و ضروری بوده و هست. از ابتدای قرن اول اسلامی تا قرن سوم مجتهدانی حضور داشته‌اند که هر واقعه و حادثه‌ای که رخ می‌داده از طریق اجتهاد طبق اصول اولیه شریعت حکم آن را استنباط کرده و از اختلاف نظر، باکی نداشته و آن را امری عادی و طبیعی تلقی می‌کرده‌اند، بلکه آن را رحمت می‌شمردند، زیرا این یکی از سنتهای طبیعت است. واقعی نیست که بین آنان از نظر مذهب در بعضی از چیزهای اختلافی نباشد و پیروان هر یک از آنها دفاع نکنند، ولی هنگامی که بر مسلمانان در فهمیدن رموز و اسرار شریعتشان جمود عارض شد و قصور و کوتاهی بر آنان استیلا یافت، به گونه‌ای که به خود اجازه‌اندیشیدن و به کار انداختن فکر خود به واقعتهای نوین نداده‌اند، آنان گفته‌اند این بدین جهت است که باب اجتهاد مسدود است با آنکه حقیقت این است که باب اجتهاد به نص کتاب و سنت تا روز قیامت برای همگان باز است...»

۱۵. فراخوانی به بازگشایی باب اجتهاد

در دوره هفتم اجتهاد (در اواسط نیمه قرن ششم) دانشمند بزرگ ابوالفتح شهرستانی (متوفی ۵۴۸) برای بازکردن باب اجتهاد قیام کرد و سد آن را به شدت مورد اعتراض قرار داد و در اواخر قرن هشتم علامه ابواسحاق شاطبی (متوفی ۷۹۰) و جلال‌الدین سیوطی در قرن دهم (متوفی ۹۱۱) نیز از شهرستانی پیروی کردند و سد باب اجتهاد را مورد نکوهش قرار دادند.

رساله سیوطی

علامه سیوطی رساله‌ای در این زمینه به نام الرد علی من اخلد الارض و جهل ان الاجتهاد فی کل عصر فرض تألیف کرد و در مقدمه این رساله نوشت بر مردم جهل و نادانی غالب شد و محبت به عناد آنها را کور نمود. آنان، ادعای اجتهاد را بزرگ به حساب آوردند و آن را بین بندگان خدا منکر محسوب داشتند، این نادانان نفهمیدند که اجتهاد در هر عصر و زمانی یکی از واجبات کفایی به حساب آمده، و در هر زمانی بر اهل هر منطقه‌ای واجب است که دسته‌ای برای این جهت قیام نمایند.

کتاب حصول المأمول

ابوطیب صدیق حسن خان در کتاب حصول المأمول من علم الاصول (ص ۱۸۶) در مقام انکار از منحصر شدن مذاهب در چهار مذهب معروف و لازم بودن فتح باب اجتهاد در این زمینه گفته است:

«هر کس فضل خدا را منحصر بر بعضی از مخلوقات او بداند و فهم شریعت را به پیشینیان و متقدمین اختصاص دهد، این جرئت و گستاخی است که بر خدا و سپس بر شریعت او که برای همهٔ بندگان قرار داده و سپس بر بندگان که آنها را متعبد به کتاب و سنت قرار داد روا داشته است.» و می‌گوید: اگر تعبد به کتاب و سنت به پیشینیان اختصاص داشته باشد و برای آیندگان و متأخران نباشد و وظیفهٔ آنها تقلید از دانشیان پیشین باشد و تمکن از شناخت کتاب خدا و سنت رسول خدا نداشته باشند، باید دید دلیل بر این تفاوت چیست؟ آیا نسخ غیر از این است؟ «سبحانک هذا بهتان عظیم.» و محمد بن علی شوکانی نیز به همین مضمون در این زمینه بیانی دارد.

کلام بغوی

ابو محمد بغوی می‌گوید: واجب کفایی این است که مکلف علم را به آن مقدار که به مرتبهٔ اجتهاد برسد فراگیرد و خود را از ردیف اهل تقلید خارج نماید، پس بر همهٔ مردم لازم است که برای تعلم به پا خیزند، بلی اگر از هر بخشی یک و یا دو نفر قیام کرده‌اند از بقیه واجب ساقط می‌شود و هرگاه هیچ‌یک برای تحصیل اجتهاد به پا نخیزند همه معصیت‌کار محسوب می‌شوند، زیرا باعث تعطیل احکام شریعت می‌شود و این قیام ضد سد باب اجتهاد تا قرنهای اخیر ادامه پیدا کرد.

۱۶. تلاش عالمان برای فتح باب اجتهاد

در دورهٔ هفتم (قرن سیزدهم) برخی از اندیشمندان مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد بن سنوسی در لیبیا و شیخ محمد عبده و سید رشید رضا در مصر و جنبش المهدی در سودان، مراجعه به منابع اصلی اجتهاد را توصیه کرده‌اند و عالمان را از تقلید کورکورانهٔ پیشوایان چهارگانهٔ خویش بر حذر داشته و آنان را به اجتهاد از راه منابع شرعی فرا خواندند و به مردم فهماندند که اگر اجتهاد در منابع شرعی با در نظر گرفتن ابعاد قضایا به کار گرفته نشود هیچ‌گاه امکان این نیست که به رویدادهای نوین زندگی پاسخ داده شود. همین حرکت فکری سبب شد که برخی از دانشیان، فقه اسلامی را براساس نصوص و مدارک اصلی بر پایهٔ نیازهای تمدن امروزی مورد بررسی قرار دهند.

سخنان اسدآبادی

در سخنان سید جمال‌الدین اسدآبادی آمده است: اینکه گفته می‌شود باب اجتهاد مسدود است چه

معنی دارد؟ با کدامین نص و دلیل شرعی این باب بسته شده؟ کدام امام و پیشوا گفته است کسانی که بعد از من می آیند صحیح نیست که تفقه و اجتهاد در مسائل دین بنمایند و به هدایت قرآن و حدیث صحیح هدایت یابند و با در نظر گرفتن علوم عصر و احتیاجات و نیاز مردم در عصر و زمانی احکام را استنتاج نمایند؟

سخنان محمد عبده

در سخنان شیخ محمد عبده آمده است: «حیات انسانی و مظاهر زندگی آن در تکامل و گسترش است و انسان در هر روزی در بستر زمان، رویدادها و پدیده‌هایی می‌یابد که در روز پیش نبوده و اجتهاد وسیله‌ای است که پدیده‌های جدید را با تعالیم اسلام سازگار می‌کند و هرگاه در اجتهاد بسنده شود به نظر مجتهدین گذشته، حیات انسانی در جامعه اسلامی منزوی و برکنار از تفسیر اسلامی و مسائل و رویدادها به دور از پاسخهای تازه و جدید اسلام، می‌ماند و این باعث سختی و حرج برای مسلمانان در دین آنان می‌شود.»

سخنان محمد رشید رضا

در سخنان محمد رشید رضا آمده است: «بدون فراخوانی به سوی دین، اصلاح ممکن نیست و البته هیچ دعوتی از این قبیل بدون حجت ممکن نیست، و با بقا بر تقلید حجتی وجود نخواهد داشت و مبدأ هر اصلاحی مسدود ساختن راه و تقلید گشودن راه نظر و استدلال است. تقلید بزرگترین حجابی در مقابل دانش و فهم است.»^۱

برخی از اندیشمندان گفته‌اند: بین مباح بودن اجتهاد برای متقدمین و حرام بودن آن برای متأخرین تفاوتی است و بدون دلیل رو به آن نمی‌آورند، مگر آنانی که اسیران تقلید به شمار می‌آیند.

ابوطیب صدیق حسن خان در کتاب حصول المأمول فی علم الاصول (ص ۱۸۶) می‌گوید: لازم نیست بر کسانی که خداوند بر آنها ابواب معارف را گشود و به آنها علم و دانش را روزی نمود به گونه‌ای که می‌توانند خودشان را به وسیله آن از تقلید دیگران خارج کنند، پیروی از آنچه اسیران تقلید می‌گویند.

این گونه عالمان و اندیشمندان علیه بسته شدن باب اجتهاد به پا خاستند و مجدداً برای فتح آن قیام نمودند که امید است هر چه زودتر شاهد آن بین فقیهان مذاهب باشیم.

۱. الاجتهاد و التجدید فی الشریع الاسلامی، ص ۳۵۶.



بخش یازدهم

شرایطی که مجتهد باید در حوزه استنباطی دارا باشد

شرایط اجتهاد بر دو نوع است:

نخست، شرایطی که در تحقق اصل اجتهاد دخالت دارد و دوم شرایطی که در مطلوبیت اجتهاد به خصوص در حکومت اسلامی دخالت دارد، لازم به ذکر است که نباید بین این دو خلط شود، بلکه باید حد و مرز هر کدام مشخص گردد زیرا خلط کردن بین آنها و یا به حساب آوردن شرایط نوع اول را به عنوان شرایط نوع دوم، نمایانگر فهمیده نشدن مطلب است.

شرایطی که دخیل در اصل اجتهاد است

۱. آشنایی با ادبیات عرب به مقداری که مجتهد بتواند ظواهر ادله و منابع و مبانی اصلی استنباط را که نخستین آنها کتاب خدا و دومین آنها سنت رسول خداست، درک کند.
۲. آگاهی از مباحث اصول فقه که مبانی استدلالی استنباط را عهده دار است.
۳. آشنایی با علم رجال در حدی که بتواند روایات اسناد را شناسایی نماید.
۴. آگاهی از آرا و نظرات مجتهدان پیشین که از این طریق تجربه عملی آنها را فرا گرفته و خبرویت قویتر به دست آورد.

۵. بررسی فتاوی‌ای عامه که شناسایی آنها می‌تواند فقیه را در اطلاع بر ویژگیهای موارد فقهی کمک کند.

علاوه بر این می‌توان در شناخت خلافات که عنصر مهمی در اجتهاد است، او را یاری دهد.

۶. تسلط بر تفسیر قرآن که حداقل آن احاطه بر آیات الاحکام است، از حیث عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، محکم و متشابه، و ناسخ و منسوخ.

۷. احاطه کافی بر احادیث که این اصلی‌ترین رکن استنباط است.

شرایط اجتهاد مطلوب

نوع دوم شرایط و ویژگیهایی است که در مطلوب بودن اجتهاد، به خصوص در حکومت اسلامی دخالت دارد و آن به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. شرایط مربوط به مرحله پیش از استنباط

۲. شرایط مربوط به هنگام استنباط

اگرچه در بحثهای گذشته به بعضی از آنها اشاره شد، ولی اکنون بجاست به گونه تفصیل در اینجا ارائه گردد.

ویژگیها و شرایط مجتهد پیش از شروع به استنباط

ویژگیها و شرایطی را که پیش از آغاز به استنباط باید مجتهد در حکومت اسلامی دارا باشد عبارتند از:

۱. شناخت عمیق به مبانی شریعت و فقه اجتهادی زیرا در غیر این صورت هیچ‌گاه نخواهد توانست به شکل صحیح و مؤثری از به‌کارگیری عنصر اجتهاد در آنها به گونه موجه و مستدل استفاده کند و این موجب می‌شود که دارندگان اندیشه‌های واقعگرا و منصف از مقلدین وی چهره واقعی و درخشنده شریعت را نبینند، بلکه پیامدهای آن را ملاحظه کنند.

۲. درک جهان‌بینی شریعت، زیرا کسی که چنین درکی ندارد مانند کسی است که روح کلی حاکم بر قوانین را ادراک نکرده باشد و با توجه به اینکه دین اسلام جهانی و فقه اجتهادی جهان‌شمول است باید آرا و نظرات او هم به‌خصوص در نظام اسلامی جهان‌شمول و برای همه ملتها از هر قوم و نژاد که باشند، مقید و ثمربخش باشد. دستمایه این چنینی بدون شناخت جهان‌بینی شریعت امکان‌پذیر نیست. پس استنباط فاقد این ادراک از مبانی شریعت:

اولاً برای همگان ثمربخش نخواهد بود و فایده آن محدود می‌شود برای جمعیت خاصی از جهانیان.

ثانیاً به خصوص مسائل فردی و عبادی محدود می‌شود به اینکه امام صادق (ع) در پاسخ پرسشی می‌فرماید خداوند قرآن را برای جمعیت و زمان خاصی قرار نداده است، لذا تا روز قیامت در هر زمانی و برای هر جمعیتی تازه است.^۱

۳. درک روح شریعت که مبتنی بر آسانگیری و گذشت است در غیر این صورت باعث پدیدار شدن دستوراتی سخت و خشن می‌شود که فقه اصیل اجتهادی از آنها روگردان است، و همچنین طبایع سالم جهانیان حتی برخی از کسانی که دارای اسلام هستند از آن متنفر می‌شوند.

۴. درک واقعیت‌های زمان و عینیت‌های خارج با همه ویژگی‌ها و شرایطی که دارند. در غیر این صورت آرا و نظرات او قابل اعتماد و فراگیر نخواهد بود. زیرا تفریع و تطبیق او از راه به‌کارگیری اجتهاد در منابع حاصل می‌شود و این در صورتی مفید و صحیح و قابل اعتماد خواهد بود که واقعیت‌های زمان و عینیت‌های خارج را به‌درستی شناخته باشد و شناخت صحیح آنها بدون درک شرایط زمان و شناخت جامعه و آشنایی کامل با آنها امکان‌پذیر نیست.

۵. توان پایبندی به واقعیتها و نفوذپذیری در برابر عوامل نفسانی و ذهنی و عوامل خارجی از تلقین‌های نادرست و اعتراض‌های ناوارد و وسوسه‌های بیجا و مانند اینها از عوامل بیگانه در استنباط که می‌توانند در برداشته‌های او از منابع در مقام استنباط نقش داشته باشند. از این رو مجتهد موظف است که اجتهاد استنباطی خود را از امور یادشده پیش از شروع به آن تجرید نماید. جمله کوتاه و معروف «الفقیه متهم فی حدسه» گویای این معناست که بعضی از عالمان پیشین از این مطلب آگاهی داشته‌اند و در صدد تجرید خود از امور یادشده در مقام استنباط بوده‌اند و این تجرید بدین جهت است که اجتهادی که از راه آنها جهت‌گیرد، آن اجتهاد شرعی به حساب نمی‌آید زیرا از ماهیت خویش جدا شده است حتی اجتهاد از راه رأی. و تفکر شخصی که برخی از عالمان اهل سنت قائلند با اینکه مورد پذیرش ما نیست، باید برای حفظ ماهیت خویش از راه عوامل نفسانی و خارجی جهت‌نگیرد. لذا اگر اجتهاد چه از راه منابع شرعی و چه از راه رأی و تفکر شخصی (که اهل سنت قائلند) از راه امور یادشده منشأ‌گیرد، واجب‌العمل نخواهد بود.

۶. توانایی بر تحلیل قضایا و ابعاد آن، زیرادر غیر این صورت ممکن است احکامی در غیر موضوعات خودشان مترتب شوند.

۷. آگاهی از اوضاع جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند و اگر دارای شناخت از آنها نباشد هیچ‌گاه نخواهد توانست آرای مفیدی را برای آنها داشته باشد.

بنده بر این باورم مجتهدی که در حکومت اسلامی دارای مقام مرجعیت است، باید دید وسیع در ابعاد گوناگون داشته و نیز در تمام مسائل (چه آنها که مربوط به جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند و چه آنها که مربوط به جهان اسلام و سرنوشت امت اسلامی است) باید دارای آگاهی کامل باشد، زیرا دین اسلام جهانی است و مرجعی که رسالت اسلام را بر دوش خود حمل می‌کند و به‌عنوان حافظ و نگهبان از حریم اسلام است و خود را در معرض قرار داده و مردم نیز او را پذیرفته‌اند، بدون آگاهی از شرایط و اوضاع جوامع بشری در ابعاد گوناگون و حیل‌ها و تزویرهای حاکم بر جهان در مصالح عالیة اسلام و امت اسلامی، نمی‌تواند صاحب‌نظر مفید و تشخیص واقعی باشد و طبعاً نظرات سازنده برای حل مشکلات جامعه خود و همه جوامع اسلامی نخواهد داشت.

امام خمینی در این زمینه فرموده است: «آشنایی به روش برخورد با حیل‌ها و تزویرهای فرهنگ حاکم بر جهان، داشتن بصیرت و دید اقتصادی، اطلاع از کیفیت برخورد با اقتصاد حاکم بر جهان، شناخت سیاستها و حتی سیاسیون و فرمولهای دیکته‌شده آنان، و درک موقعیت و نقاط قوت و ضعف دو قطب سرمایه‌داری و کمونیزم که در حقیقت استراتژی حکومت بر جهان را ترسیم می‌کنند از ویژگیهای یک مجتهد جامع است.»^۱

۸. شناخت موضوعات و لو توسط گروهی از متخصصین در هر رشته و زمینه‌ای زیرا زمانی که موضوعات به‌دقت مورد شناسایی قرار نگرفته باشد نمی‌توان احکام آنها را به طور روشن بیان کرد. حکم تابع موضوع است همان‌گونه که عرض تابع معروض است و همواره بر موضوع معین بار می‌شود. پس هرگاه موضوع دارای ابهام باشد حکم نیز گرفتار ابهام می‌شود و هرگاه دارای ابهام نباشد حکم آن نیز معلوم و بر آن بار می‌شود و بعدها در طول زمان هرگاه بعد از بررسی معلوم شود که آن موضوع یا ویژگی درونی یا بیرونی آن تغییر و تحول یافته حکم دیگری که متناسب با آن باشد برایش بیان می‌شود. بدین جهت است که بر مجتهد در بستر زمان

لازم است درباره موضوع یا ویژگیهای آن نگرش داشته و بررسی نو به نو به عمل آورد. ضرورت این بررسی و بازنگری نو به نو بدین جهت است که زمان و مکان در تحول و ویژگیهای موضوعات همانگونه که در قانون تحول اجتهاد با تحول زمان اشاره شد نقش بسزایی دارند که این تحول موضوع تحول احکام را نیز به دنبال دارد.

پس این بینش که وظیفه مجتهد تنها بیان احکام شرع است تشخیص موضوعات به نظر ما ناتمام است. زیرا زمانی که موضوعات را تبیین نکرده باشد نمی تواند احکام آنها را بیان نماید و در نتیجه فقه اسلامی متهم به عدم توان در پاسخگویی رویدادها می گردد.

۹. نفوذ ناپذیری از آرا و فتاوی بزرگان پیشین زیرا نفوذپذیری و خودباختگی در برابر آرا و نظرات آنها پیامدهای ناپسند و دور از واقعیتهای زمان دارد، از جمله:

الف - رکود فقه و عدم کارایی آن در برابر رویدادها در بستر زمان زیرا مکان و زمان و شرایط آنها در ماهیت و کیفیت موضوعات و عناوین و ملاکات تأثیر می گذارد، لذا ممکن است در هر زمانی صاحب شرایط و ویژگیهای خاصی شوند و این تحول ماهوی یا کیفی موضوعات تحول احکام را به دنبال دارد. بر این اساس ممکن نیست شرعاً از آرا و نظرات و فتاوی پیشینیان بدون بررسی و ویژگیهای موضوعات و عناوین پیروی کرد زیرا این امکان وجود دارد که فتاوی آنها برای موضوعاتی بوده که دارای شرایط و ویژگیهای درونی یا بیرونی خاص بوده اند که این زمان فاقد آنها هستند، و در این صورت باید براساس منابع شرعی برای آنها فتاوی جدید بیان شود.

ب - بستن باب هرگونه برداشت نوین از منابع و این باعث می شود که فقه از همگامی با رویدادها و تکامل و گسترش بایستند و در نتیجه لطمه بزرگی بر پیکر فقه وارد می شود. باید دانست عالمان و مجتهدان گذشته اگرچه مطابق شرایط و موازین اجتهاد از منابع استخراج احکام برای موضوعات کرده اند ولی این نه بدین معناست که در مقام برداشت از منابع احکام معصوم از خطا بوده اند تا لازم باشد راه هرگونه برداشت نوین را از منابع برخلاف نظر آنها بر خود ببندیم به خصوص با توجه به تحولاتی که برای موضوعات و عناوین و ملاکات احکام در طول زمان پدید می آید.

ج - قرار گرفتن ناخودآگاه مجتهد در دام تقلید و در نتیجه اجتهاد وی نوعی پانتومیم به حساب خواهد آمد.

۱۰. نداشتن دید کوتاه و سطحی نگری زیرا این باعث می شود که نتواند آرا و نظرات خود را

با واقع رویدادهای نوین زندگی همگام نماید.

۱۱. داشتن دید آینده‌نگری زیرا این باعث می‌شود که آرا و نظرات او در بستر زمان دارای

پیامد سوئی برای جامعه نباشد.

۱۲. نداشتن پیش‌داوریهای ذهنی زیرا این پیش‌داوری موجب می‌شود که اجتهاد او از

ماهیت استنباطی خود منسلخ گردد، و این گونه اجتهاد باعث می‌شود که به منبع و پایه شناخت به آنچه ذهنیت او به آن پیش‌داوری کرده است جهت دهد و اجتهاد این گونه عبارت می‌شود از منطبق نمودن احکام بر آرا و نظرات شخصی خود.

۱۳. داشتن شجاعت در بیان حقیقت و آسیب‌پذیر نشدن در برابر اعتراضها و وسوسه‌ها و

تلقینهای افراد ناآگاه به موازین فقه اجتهادی یا مغرض که این گونه افراد در همه ادوار اجتهاد بوده‌اند و ما در بررسیهای خود در این زمینه همه آنها را شناسایی نموده‌ایم. این عده مع‌الاسف نقش بسزایی در خارج کردن فقه جهان‌شمول از صحنه‌های علمی و فرهنگی و غیره‌نری اینها داشته‌اند.

۱۴. تأثیرناپذیری در برابر سنتهای غلط محیطی و اجتماعی زیرا اگر مجتهد در برابر آنها

متأثر شود باعث جهت‌گرفتن دید او برخلاف مطلوب شرعی می‌گردد.

۱۵. توانایی بر درک عناوینی که واقعاً برای احکام موضوع باشند و بسنده نکردن بر ظاهر

موضوعات و الفاظی که در نصوص وارد شده، و کشف عناوینی که بالذات موضوعات برای احکامند از مهمترین مراحل استنباط احکام است زیرا عدم کشف آنها:

اولاً مانع از درک واقعیتها می‌شود.

ثانیاً باعث جهت‌دادن انحرافی به بینش او می‌گردد.

۱۶. نداشتن تعصب، زیرا در برخی موارد تعصب باعث پیدایش خلاف واقع در بینش او

می‌شود.

۱۷. درک نیاز جامعه در ابعاد علمی و فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی و هنری و روابط

بین‌المللی و...

۱۸. توجه لازم و کافی به علوم در هر عصر و زمان در هر دوره‌ای از ادوار. اینها می‌توانند

یکی از وسایل کشف موضوعات و ملاکات واقع شوند، البته در آن موضوعاتی که شارع خود به تبیین و تفسیر آنها نپرداخته باشد، گرچه حتی در این صورت نیز علوم می‌تواند به لحاظ تفریعی

و تطبیقی مفید واقع شود.

۱۹. اعتبار عقل به عنوان یکی از منابع استنباطی از راههایی که کارایی دارد.

۲۰. درک شرایط زمان و مکان که در تنقیح موضوعات و ملاکات احکام دارای نقش مهم و از عوامل تعیین کننده در مقام تطبیق و تفریح است، زیرا عدم درک آنها بزرگترین خطر را برای فقه در ابعاد حکومت اسلامی به دنبال دارد.

۲۱. جامعیت از نظر علمی نسبت به مسائل گوناگون اقتصادی، فرهنگی، حقوقی، سیاسی، حکومتی و... و این بدین جهت است که علم و دانش در هر زمینه‌ای که باشد نور و قدرت اندیشه‌هاست، و هرگاه از نور و قدرت بیشتری برخوردار باشد بدیهی است که در راه شناخت احکام موضوعات سریعتر و قویتر پیش خواهد رفت و اجتهاد در مقام استنباط فراگیرتر خواهد شد.

۲۲. برخورداری از مدیریت و بینش صحیح و حسن اداره و زیرکی و هوش خاص در برابر رویدادها، در غیر این صورت شأن و مقام او پیامدهای سوئی را برای جامعه به بار خواهد آورد.

۲۳. اعتماد و اتخاذ تصمیم بر آنچه خود از راههای درست و معقول درک کرده نه اعتماد بر آنچه برخی از افراد ناصالح و اصحاب و یارانی که حق را باطل و باطل را حق جلوه می‌دهد نماید زیرا اگر از چنین ویژگی برخوردار نباشد گرفتار نظرهای شوم آنها در زمینه رویدادهای جامعه خواهد شد و این پیامدهای سوئی را برای حوزه و جامعه به بار خواهد آورد. من در این باره مطالب و شواهد بسیاری دارم ولی روی جهاتی از ذکر آنها خودداری می‌کنم.

۲۴. دارای تقوا و فضایل اخلاقی و صفات برجسته از قبیل تواضع، عطفوت، مهربانی، بلندی طبع و کرامت نفس باشد، زیرا مجتهدی با این ویژگیها می‌تواند در ارشاد و راهنمایی بشر نقش بیشتری داشته باشد.

۲۵. پرهیز و دوری از عوام‌زدگی، زیرا عوام‌زدگی مجتهد را از بیان حقایق و واقعیات اسلام دور می‌سازد.

ویژگیها و شرایط مجتهد در زمان شروع به استنباط

آنچه درباره ویژگیهای مجتهد و شرایط او پیش از آغاز استنباط ارائه داده‌ایم زمینه را برای به‌کارگیری عنصر اجتهاد در منابع و پایه‌های استنباط فراهم می‌سازد. و اما مجتهد در زمان استنباط و به‌کارگیری اجتهاد در منابع و مبانی فقه اجتهادی باید دارای شرایط و ویژگیهای

دیگری باشد، بجاست آن ویژگیها را در اینجا بیان کنیم:

۱. آشنایی با موازین و معیارهای به‌کارگیری اجتهاد در منابع که در اباحت اجتهادی تعیین شده است و باید مجتهد با شیوه نوین اجتهادی آن را در منابع و پایه‌های شناخت به‌کار گیرد. این بحث مقوله‌ای است گسترده و تخصصی که مجتهد باید به تفصیل با آن در زمان استنباط آشنایی داشته باشد تا در راستای اجتهاد برخلاف واقع فتوایی صادر نکند و این بدین جهت است که اجتهاد در سنخ قانون‌گذاری بشری نیست که صرفاً متکی به اندیشه انسان و بینشهای فردی و مواضع اجتماعی خاص باشد و نیز از سنخ تقلید هم نیست که تنها به تلقی انفعالی احکام بسنده کند و خود مجتهد هیچ نقشی در صدور حکم شرعی نداشته باشد بلکه عبارت است از فعالیت فکری انسان بر پایه آگاهی به عناصر خاصه فقهی و شناخت پایه‌های اصولی در جهت فهم و دریافت احکام الهی اجتهاد با اینکه دارای گردش فعال و غیرانفعالی در روند فقه است ولی با این وصف به اثبات محتوای احکام آسیبی نمی‌رساند بلکه در طول ادوار هشت‌گانه اجتهاد اصل محتوای احکام را پاس داشته و با این وصف آنها را تا دورترین افقهای حیات انسانی بر پایه‌های اصول و قوانین کلی خویش از نظر مصادیق گسترش می‌دهد.

۲. ارج نهادن بر منابع معتبر و استناد متقن و اعتماد بی‌تزلزل بر استنباط احکام از راه آنها و پرهیز از منابع غیرمعتبر مانند خبر ضعیف و اجماعات اجتهادی یا منقول، مدرکی، تقیه‌ای، مناطی، ریاضتی، تشریفی و شهرت بعد از پیدایش اجتهاد یا اجماع بعد از پیدایش شهرت بسیاری از اجماعات در ادوار فقه از این قبیلند. یادآوری این ویژگی از این جهت ضرورت یافته که احیاناً مجتهدان علی‌رغم بحث از منابع و آشنایی با کلیه اصول و پایه‌های معتبر در مقام به‌کارگیری اجتهاد ارجی بر آنها نهاده و به جای استوار ساختن آرای خویش بر منابع اصول و پایه‌های معتبر تحت تأثیر منابع ضعیف و یا آرا و فتوای مجتهدان پیشین قرار می‌گیرند و جرئت اظهار آنچه را که از طریق منابع اصیل و معتبر بدان رسیده‌اند نمی‌یابند.

۳. بررسی دقیق اصول احکام و فروع و قوانین کلی و مصادیق آنها و ارتباط بین فروع و اصول و مصادیق و قوانین کلی. لزوم این بررسی در دل اجتهاد نهفته است زیرا آن در اصول و قوانین کلی احکام به‌کار گرفته می‌شود و فروع تازه به وسیله آن به اصول پایه و قوانین کلی بر مصادیق خارجی منطبق می‌شود.

۴. ارج نهادن بر آرا و نظرات اصولی خود. پس اگر مجتهد در مقام بحث و نظریه‌پردازی

اصولی است باید در مقام اجتهاد و استنباط نیز اصولی باشد نه آنکه در یک مقام اصولی و در مقام دیگر اخباری باشد. گاه مجتهدی دیده می‌شود که در مقام بحث و نظریه‌پردازی اصولی است ولی در مقام استنباط اخباری رعایت این شرط در همه زمانها خوب است ولی در این زمان که نظام اسلامی برپاست و دستورالعملهای او الگو تلقی می‌شود باید بیشتر مورد توجه مجتهد قرار گیرد زیرا با رعایت آن فرامین و احکام همگام با حکومت و با روح کلی شریعت سازگارتر و در نزد جهانیان مقبول‌تر خواهد شد.

پس مجتهدی که دارای شیوه سوم از شیوه‌های پنج‌گانه اجتهادی است و در بحثهای اصولی در شبهات حکمی تحریمی و وجوبی ادله براءت را اخذ می‌کند در مقام استنباط و فتوا هم باید حکم به براءت کند نه آنکه در بحثهای یادشده اصولی و در مقام فتوا اخباری و در شبهات تحریمی احتیاط واجب بر ترک و در شبهات وجوبی احتیاط واجب بر آنجا را قائل شود. ای کاش این مجتهد در مقام فتوا اخباری باشد در بررسیهایی که در زمانهای پیشین برخورد کردیم که واقعاً قابل هیچ‌گونه توجیهی نبودند و فرسنگها از آرا و نظرات اخباریها عقب مانده‌تر بودند. آنها با بیان برخی از احتیاطهای نابجا و بدون مدرک معتبر شرعی طبایع سالم را از فقه اجتهادی جهان‌شمول متنفر کرده به گونه‌ای که نتوان آن را به جامعه متمدن و جهانیان امروز عرضه کرد در این زمینه مطالب زیادی است که بیان آنها از حوصله این گفتار خارج است.

۵. توجه کامل به زمان صدور عناصر خاصه استنباط و شرایط آن و نیز به مکان صدور و شرایط آن.

۶. توجه به عناوینی که موضوعات برای احکامند و تشخیص عناوینی که به‌عنوان اولی و عناوینی که به‌عنوان ثانوی موضوعات برای آنها هستند. زیرا گاهی کوتاهی در این امر باعث می‌شود که حکم بر غیر موضوع اصلی خود مترتب شود یا معلوم نشود که حکم به‌عنوان اولی یا به‌عنوان ثانوی است.

۷. دقت در عناصر استنباطی (که مشتمل بر علل احکامند) و آنهایی که در بردارنده علل احکام نیستند.

۸. کوشش در راستای تنقیح مناط حکم در نص از راه بررسی در اوصاف و به دست آوردن آن وصفی که صلاحیت ملاک بودن آن حکم را دارد و کوشش در راستای تخریح مناط حکم در نص از راه بررسی تناسب حکم و موضوع و کوشش در راستای تحقیق مناط. یعنی سعی در شناخت

مصادیق حکم در صورت آشکار بودن مناط و علت حکم برای یک موضوع و کوشش در راستای استنباط علت حکم در نص به وسیله عقل از راه مصالح و مفاسد که از اولی در اصطلاح علمی تنفیح مناط و از دومی تخریح مناط و از سومی تحقیق مناط و از چهارمی استنباط علت تعبیر می‌شود.

۹. همه‌سونگری و تک‌بعدی نشدن در برابر ابعاد گوناگون زندگی و توجه به ارتباط و پیوستگی میان مسائل اعتقادی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، عبادی، نظامی، حقوقی، کیفی، اداری، حکومتی و خلاصه پیوند میان مظاهر مادی و معنوی در زندگی انسان. اجتهاد این چنینی تفکر و اندیشه مجتهد را شکوفا ساخته و در نتیجه ذخیره‌های پنهان در هر زمینه‌ای را از راه تعقل و اندیشه از منابع بیرون می‌کشد. شخصیت مجتهد هرگاه تک‌بعدی شود یعنی تنها به مسائل فردی و عبادی که پنج درصد از فقه اجتهادی است بیندیشد، اجتهاد او فراگیر و سازنده نخواهد بود. در نتیجه مسائل اجتماعی، سیاسی و حکومتی بی‌پاسخ خواهد ماند. آنچه در بند چهار تحت عنوان آگاهی به واقعیتها و عینیت‌های زمان آوردیم گرچه مستلزم همه‌سونگری نیز هست ولی اهمیت این زیرمجموعه مقتضی عطف نظر بیشتری است.

۱۰. داشتن جامعیت از نظر علمی نسبت به مسائل مختلف اقتصادی، فرهنگی، سیاسی، حقوقی، حکومتی و... دانش در هر زمینه ارزشمندی که باشد نور و قدرت اندیشه است و هرگاه مجتهد از نور بیشتر و قدرت فزونتری برخوردار باشد بدیهی است که در راه شناخت صحیح موضوعات و احکام سریعتر و قویتر پیش خواهد رفت.

۱۱. پرهیز از افراط و تفریط در مقام استنباط ما در ضمن بررسیهایی که در ادوار هشت‌گانه اجتهاد داشتیم به کسانی برخورد کرده‌ایم که در مقام بیان فتوا راه افراط و تفریط را پیموده‌اند برخی از آنها در مقام فتوا آنچنان تجددگرا شده‌اند که تنها معیارشان سلیقه روز و روح حاکم بر زمان بوده است و به نام قانون تحول احکام به تحول شرایط زمان از اصل اسلام در برابر رخدادهای تازه مایه می‌گذارند و به جای اینکه اسلام را معیار قرار داده و از راه قانون تحول اجتهاد به تحول زمان و شرایط آن پدیده‌های زمان را در برابر آن خاضع نمایند سلیقه و روح حاکم بر زمان را حاکم قرار داده و فقه اسلامی را در برابر آن خاضع ساختند. این تجددگرایی افراطی هم در بعضی از عالمان و دانشیان شیعه و هم در برخی از عالمان و دانشوران جامعه اهل سنت وجود داشته است. در حقیقت این کار عبارت است از آراستن اسلام به آنچه از اسلام

نیست. در مقابل برخی دیگر از آنها در مقام فتوا آن چنان جمودگرا و متحجر بودند که هیچ‌گاه به مشکلات اصلی جامعه نیندیشیدند. به آنها از راه قانون تحول اجتهاد به تحول زمان و شرایط آن پاسخ نمی‌دادند و کوششان بر این بود تا به گونه‌ای فتوا را بیان کنند که با ظاهر محدود و سطحی الفاظ روایات مطابق باشد. این سبک و شیوه بزرگترین لطمه را بر پیکر فقه اجتهادی و جهان شمول وارد ساخت. این تفریط‌گرایی در برخی از عالمان شیعه، حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، ظاهری، تعیمی، اباضی، ثوری، زیدی، شعبی، سفیانی، نخعی، جبیری، لیشی، کلبی، بصری، طبری، اوزاعی، راهویه، ابن ابی‌لیلا، جریحی، ابن شبرمه و جز اینها وجود داشته است. این افراط و تفریط در مقام فتوا باید از میان برداشته شود زیرا نتایج سوئی را به دنبال دارد که قابل تحمل نیست.

برای پرهیز از این افراط و تفریط در مقام استنباط راهی جز بازگشت به فقاهت راستین و شیوه نوین اجتهادی که نوع پنجم از انواع پنج‌گانه شیوه‌های اجتهادی است نیست زیرا فقاهت اصیل از یک سو مبتنی است بر شناخت مایه‌های اصلی شریعت و متد بهره‌گیری از آن و به کارگیری اصول متقن استنباط و از سوی دیگر متکی است بر شیوه نوین اجتهادی که بعد از شناخت دقیق موضوعات و ویژگیهای آنها در بستر زمان تحقق می‌پذیرد. امام راحل هم با نظریه افراط‌گرایان که براساس منابع غیرمعتبر احکام را صادر می‌کردند مخالف بود و هم با نظریه تفریط‌گرایان که براساس دید محدود و سطحی احکام را صادر می‌کردند. او براساس منابع معتبر احکام را صادر می‌کرد چه آنکه برای متحجران و قشریان خوشایند بود و چه آنکه خوشایند نبود.

۱۲. توجه به پیامدهای فتوا و محاسبه آن پیامدها از نظر اثر و نتیجه در طول زمان برای جامعه.

۱۳. توجه به اینکه حلال گفتن مشکوک الحکم آسانتر از حرام گفتن آن است. زیرا حلال گفتن آن موافق با ادله اجتهادی و ادله فقاهتی است و حرام گفتن آن نه موافق با دلیل اجتهادی است و نه موافق به دلیل فقاهتی پس این حرمتهاست که نیاز به دلیل معتبر دارد.

۱۴. توجه به قانون اهم و مهم و قانون دفع افسد به فاسد.

۱۵. توجه کامل به شرایط و مقتضیات زمان که باعث تحول موضوعات و ملاکات احکام

می‌شوند.

۱۶. پرهیز از جمودگرایی و تحجر و دید کوتاه و نظر محدود زیرا اگر مجتهد چنین نباشد نمی‌تواند مطابق فقه اجتهادی در برابر رویدادهای اجتماعی و حکومتی پاسخگو باشد و در نتیجه حکومت اسلامی را در امواج پرششهای بی‌پاسخ غرق می‌نماید و نیز دارای پیامدهایی است که به شرح زیر بیان می‌شود:

پیامدهای جمود و تحجر

۱. بی‌پاسخ ماندن بسیاری از رویدادهای جدید و مسائل تازه در ابعاد گوناگون که اکنون ما شاهد آنیم.
۲. رکود و ایستایی روند فقه و عدم کارایی آن در برابر مسائل نوین.
۳. جلوه کردن فقه به صورت سنتهای راکد و بی‌روح و بی‌ملاک.
۴. همگام نبودن بعضی از فتاوا با رویدادهای جوامع اسلامی مانند منحصر شدن حکم احتکار در طعام (گندم، جو، خرما و کشمش) که لازمه چنین انحصاری مشروعیت آن در موارد دیگر مانند دارو و لوازم ساختمانی و زندگی است. با اینکه ملاک این حکم نیاز جامعه است و این ملاک در این موارد به گونه قویتری وجود دارد مانند جواز تصرف در انفالی که برای شیعیان حلال شمرده شده است حتی در مواردی که بتوانند به وسیله ماشینهای امروزی جنگلها را که باعث سلامت و حفظ محیط‌زیست است نابود کنند و مانند جواز مالک شدن بی حد اراضی موات توسط شخصی که توانایی احیای آنها را دارد اگرچه برای جامعه ضرر داشته باشد. همچنین مانند منع از حصر توالد و تناسل. اگرچه برای جامعه مصلحت نباشد مثل آنجایی که حکومت نتواند امکانات لازم فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی و تربیتی را برای جامعه فراهم سازد و با روند رشد اقتصادی و صنعتی و فرهنگی و اجتماعی جامعه گنجایش تزیاید نامحدود نسلفها را نداشته باشد و منع مذکور را مستند به تناکحوا... کند.
- و منع از تخریب مسجد و موقوفه دیگر اگرچه برای جامعه مضر باشد.
- و مانند منحصر کردن مشروعیت شرطبندی در سبق و رمایه با اسب و تیر و کمان که لازمه چنین انحصاری مشروع نبودن رهان و شرطبندی در مسابقات و تیراندازیها با ابزار و وسایل دیگر است که امروزه این مطلب به هیچ وجه قابل پذیرش نیست زیرا ملاک مشروعیت به گونه قویتری در مسابقات با وسایل و ابزار امروزی وجود دارد و اصولاً مسابقه با سبک گذشته که با اسب و تیر و کمان انجام می‌شد امروز دیگر مفید اغراض شارع که تمرین بر قتال برای جنگها بود و هست

- نیست و به صورت تفریح و سرگرمی درآمد است.
- و مانند لزوم تعطیل حدود و قصاص در زمان غیبت به دلیل عدم حضور امام معصوم (ع).
و عدم مشروعیت داد و ستدهایی که در زمان صدور روایات وجود نداشت با اینکه آنها دارای خصوصیت نبوده و مشمول دلیل اوفوا بالعقود^۱ و احل الله البیع^۲ هستند.
و منحصر شدن ثبوت خیار مجلس بر آن معاملاتی که خریدار و فروشنده در مجلس معامله حضور دارند نه آن معاملاتی که تلفنی یا به طرق دیگر صورت پذیرد.
و مانند حلال شدن ربا از راه تغییر کیفیت معامله ربوی.
و مانند عدم مشروعیت تعزیرات با غیر تازیانه و دخیل دانستن شمشیر در اجزای حدود.
و مانند لزوم پرداخت صد شتر یا دویست گاو یا حله یمنی برای دیه به صاحبان دیه قتل عمد یا شبه عمد آن و عدم کفایت پول یا چیزهایی که دارای مالیت است.
۵. تقدس و ارزش یافتن آنچه راکه در حقیقت فاقد تقدس و ارزش شرعی است.
۶. جایگزین شدن سنت به جای بدعت و عناوین ثانوی به جای عناوین اولی و عناوین عرفی به جای عناوین شرعی و قوانین غیراسلامی به جای قوانین اسلامی و مصالح خیالی به جای مصالح حقیقی و واقعی.
۷. پیدایش احتیاط‌های گوناگون که در فقه به معنای خاص (که در مدینه بر رسول خدا نازل شد) جایگاهی ندارند و نیز در شیوه رسول خدا و امامان (ع) در مقام بیان احکام شیوه احتیاطی وجود نداشت و این بدین جهت بود که فقه مبتنی بر آسانگیری است و سختگیری با روح آن سازش ندارد ولی در مواردی که دلیل خاص بر مراعات احتیاط وارد شده مانند (دماء و اعراض و حقوق ناس) یا در موارد علم اجمالی باید رعایت احتیاط شود.
۸. منزوی شدن نوآوران و نظریه پردازان و زنان از امور جامعه.
۹. دور شدن مسلمانان از فقه اجتهادی در زمینه‌های زندگی نوین.
۱۰. رواج کارهای بی‌ثمر از نظر فقه و جامعه و تعصب‌های نامعقول.
۱۱. ظاهر شدن برخی از امور خرافی و دور از منطق و جانبداری برخی از کج‌اندیشان و کوتاه‌نظران و ظاهرگرایان و سطحی‌بینان از آنها.
۱۲. منزوی شدن فقه از مراکز علمی جهان و نیز از صحنه‌های اجتماعی سیاسی و حکومتی.

شرایط و ویژگیهایی که بیان شد ضرورت دارد تا مجتهد پیش از آغاز استنباط و نیز هنگام شروع در آن دارا باشد تا ایدئال به حساب آید.

فقه اسلامی در برابر انبوهی از مسائل

امروز فقه اجتهادی با برپایی حکومت اسلامی در برابر انبوهی از مسائل قرار گرفته که باید آنها را پاسخگو باشد و آنچه در قرنهای متمادی ادعا شد که فقه توانایی اداره و مدیریت جامعه و پاسخ در برابر همه پدیده‌ها را دارد، امروزه در مقام آزمون قرار گرفته و باید آن را به اثبات رساند. دیگر شعارها و وعده‌ها کارایی ندارند، زیرا وقت عمل و کار است. پس جای درنگ و سستی نیست و بدین جهت آگاهان همواره هشدار داده و می‌دهند که مسئولان به فکر باشند پیش از آنکه با خطر جدی مواجه شوند. مجتهد مفید در حکومت اسلامی آن کسی است که با پاسخهای مناسب در بعد عبادی و اجتماعی و حکومتی بتواند فقه اجتهادی را با رویدادهای گوناگون همگام و مشکلات را حل کند و در غیر این صورت در نظام اسلامی مجتهد مفیدی نخواهد بود اگرچه پیش از آن مطابق شرایط آن زمان که نیازی به فقه حکومتی نبود مجتهد مفیدی بوده است، بلکه می‌توان گفت کسی که هیچ‌گونه آگاهی از فقه حکومتی و مسائل جامعه و نظام اسلامی ندارد و تنها آگاهی از مسائل فردی و عبادی که بارها اجتهاد در آنها بیان شده و راههای آنها بر همگان آشکار شده دارد اصلاً او به‌عنوان مجتهد تلقی نمی‌شود، زیرا اجتهاد در مواردی صادق است که در آنها به گونه وسیع پیاده نشده است مانند مسائل حکومتی، نه در مواردی که صدها بلکه هزارها بار در آنها اجتهاد شده است مانند مسائل رساله‌های عملیه.

مجتهدی که از فقه حکومتی آگاهی ندارد

من به طور صریح و آشکار باید بگویم کسی که فقه حکومتی را نمی‌داند و مسائل حکومتی را درک نمی‌کند و نمی‌تواند اجتهاد را با موازین شیوه‌نویس در آن به کارگیرد به هیچ وجه در مسائل حکومتی مجتهد نخواهد بود.

اگرچه در غیر حکومت اسلامی نسبت به مسائل فردی و عبادی مجتهد باشد و این چنین مجتهدی متجزی است نه مطلق. پس برای آنکه این اجتهاد و عنصر مهم که در خدمت فقه جهان‌شمول قرار دارد تناسب با آن داشته باشد و اثر مطلوب و سازنده بر آن مترتب شود، به‌ویژه در روزگار کنونی که حکومت اسلامی برقرار شده و نیز مجموعه تمدن بشری متحول و در آستانه

فضایی شدن قرار گرفته باید شرایط زیر کاملاً رعایت شود:

اولاً اجتهاد باید بر حسب نیازهای حکومت اسلامی و مسائل مورد نیاز کنونی جامعه و جوامع متمدن به طور دقیق مورد ملاحظه قرار گیرد.

ثانیاً براساس بینش جهانی و واقعیت‌های زمان و عینیت‌های خارج با ویژگی‌های آنها در منابع معتبر و اصیل شریعت به کار گرفته شود.

ثالثاً احکام آن موضوعاتی را که مربوط به مسائل حکومتی است نظام‌وار و سیستماتیک بیان کند.

رابعاً اجتهاد را با شیوه هشتم در منابع به کار گیرد.

در صورتی که رعایت این شرایط نشود فقه اجتهادی هیچ‌گاه نخواهد توانست مسائل مورد ابتلا و نیاز را در جامعه متحول امروز پاسخگو باشد.

امروز این مجوز نشر رساله نمی‌شود که فقیه خوب مقدمه واجب یا شرط متأخر، جامع صحیح و اعمی اقسام وضع واضح الفاظ خداست یا یعرب بن قحطان، دلالت الفاظ بر معانی بالوضع است یا بالطبع، مشتق بسیط است یا مرکب یا معنای حرفی اخطاری یا ایجاد ی یا از قبیل علائم و نشانه‌هاست و امثال اینها را بداند و یا آنکه کتابهای تکراری مانند شرح عروه و امثال آن که دیگران و پیشینیان مشکلات آنها را حل کرده دارا باشد، بلکه مجوز نشر آن در روزگار کنونی برای کسی است که می‌تواند:

اولاً زیر و بم عناصر خاصه استنباط را که از رسول خدا و اوصیا و جانشینان او صادر شده ۶ درک کند (لایکون الفقیه فقیهاً الا اذا عرف معاریض کلامنا).

ثانیاً مسائل حکومتی را در ابعاد سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و حقوقی و نظامی و روابط بین‌المللی و... درک کند و در برابر آنها از راه منابع استنباط پاسخگو باشد و سپس رساله‌ای در ارتباط با آنها تنظیم نماید نه در ارتباط با مسائل فردی و عبادی تنها که در رساله‌های عملیه موجود است و صدها بار تکرار شده، زیرا هر کس از حوزویان که تا اندازه‌ای دارای فضل و توانایی مالی باشند می‌توانند این کار را انجام دهند. چون فقیه رساله‌های عملیه فقه مستنبط یعنی استنباط شده است. به خواست خدا ویژگی‌های یک مجتهد و مرجع تقلید در حکومت اسلامی در آینده بیان می‌شود.

در دنیای امروز امر دایر است بین اینکه فقه اجتهادی که ادعای جهان‌شمولی دارد زیر سؤال

برود یا کسانی که تصدی آن را دارند؟

در دنیای امروز بین این دو مسئله است که امام صادق (ع) زیر سؤال برود و یا آن دسته از احادیثی که منافات با علم و حس دارد و نیز آن احادیث مجعول و ضعیفی که چهره درخشنده و برجسته مذهب را لکه دار می‌کند؟

باید اذعان داشت که با پیدایش نظام اسلامی و مسائل جدید و موضوعات احکام تحول یافته از نظر ویژگیهای داخلی و خارجی یا از نظر تحول ملاکات برخی از آنها در غیر مسائل عبادی نمی‌توان مشکلات آنها را با اجتهاد مصطلح رایج بدون رعایت شیوه نوین حل کرد، زیرا کار فقاهتی در آن زمان، محدود به مسائل فردی و عبادی بود و به مسائل جامعه که ۹۵ درصد احکام را داراست برای آنها تعمیم نداشت (بر اثر نبودن زمینه اجرایی و عملی)، ولی امروزه با پدید آمدن نظام اسلامی و پیدایش زمینه وسیع و گسترده برای کار فقاهتی و زمینه اجرایی و عملی برای آنها، با کار فقاهتی در دایره و زمینه محدود، هیچ‌گاه نمی‌توان در برابر مسائل جامعه پاسخگو باشد و مشکلات را حل کند و فقه را در همه ابعاد آن عینیت ببخشد، و باید از محصور بودن آن در افق محدود مسائل فردی رها شود و در افقهای جدید و نوین مسائل جامعه گسترش بخشد.

امروز بر متصدیان کار فقاهتی است که مبانی فقهی و ابزار و وسایل آن را از جنبه‌های گوناگون مورد بازنگری قرار دهند و نیز موضوعات احکام و مسائل مورد نیاز جامعه را درست مورد بررسی و تحلیل قرار دهند و پاسخ آنها را به گونه‌ای روشن، مطابق قوانین اجتهاد بیان کنند. واضح است که کار فقاهتی به این شکل حاصل نمی‌شود مگر آنکه شرایط ذیل در حوزه استنباطی علاوه بر کار اجتهادی با شیوه نوین آن رعایت شود:

اول: اجتهاد باید براساس عناصر اصلی استنباط که نخستین عنصر آن کتاب خدا و دومین عنصر آن سنت رسول خدا(ص) و اوصیای اوست پس از بررسی کامل و بازنگری در آنها انجام پذیرد، نه براساس اجماعات که بیشتر آنها اجماع اصطلاحی نیستند بلکه اجماع اجتهادی و یا اجماع مدرکی به حساب می‌آیند. و یا اجتهاد براساس شهرت صورت می‌گیرد که تحصیل قدمای آن که قبل از شیخ طوسی است غیرممکن است. بر فرض که امکان تحصیل چنین اجماعی را بپذیریم، اجماع به‌عنوان یکی از مبانی شناخت در کنار کتاب خدا و سنت رسول خدا قرار ندارد. همچنین ممکن است اجتهاد اساس ذوق و سلیقه شخصی، مقتضای محیطی و

اجتماعی و یا براساس خیر واحد بدون بررسی موانع تمسک به آن صورت گرفته باشد که در همه این حالات، عمل به اجتهاد اجماعی یا اجماع اجتهادی درست نیست.
دوم: باید اجتهاد با شیوه نوین از شیوه‌هایی که اجتهاد در طول تاریخ به خود دیده است انجام پذیرد، نه به شیوه مصطلح رایج.

منظور از اجتهاد به شیوه نوین آن است که تحول زمان و مکان و شرایط آنها که در تحول موضوعات احکام یا ویژگیهای آنها یا ملاکات آنها در نظر گرفته شود، زیرا تحول آنها در موضوعات احکام و ویژگیهای بیرونی و درونی آنها دارای نقش و تأثیرند، که در نتیجه تأثیر آنها احکام موضوعات، متحول می‌شود، زیرا تحول موضوع بر اثر تحول زمان و شرایط آن پدید می‌آید به گونه‌ای که از حیطة یک اصل خارج می‌شود و در حیطة اصل شرعی دیگر داخل می‌گردد. تحول زمان و مکان و شرایط آنها در تحول ملاکات احکام موضوعات، تأثیر بسیاری در مسائل غیرعبادی می‌گذارند و می‌توان آن را از راه عقل مورد بررسی قرار داد در صورتی که تحول آنها (ملاکات احکام موضوعات) در نتیجه تحول زمان احراز گردد باید حکم دیگری براساس ادله شرعی بر آنها مترتب کرد و این کار موجب می‌شود که کار فقاهتی (اجتهاد)، فقط در قالب عناصر استنباط که مطابق شرایط زمان پیدایش آنها بود جامد و راکد نگردد و احکام به صورت سنتهای بی روح در نیاید و در برابر موضوعات تحول یافته، از نظر شرایط و پدیده‌های جدید از هر نوع و قسمی که باشد از حرکت باز نایستد و در برابر مقتضیات زمان و مکان بیگانه نگردد.

سوم: باید نظام اسلامی و جهان‌شمولی فقه و حاکمیت اسلام را که برای همگان است در کار فقاهتی براساس مایه‌های اصلی استنباط در نظر قرار داد، به جهت آنکه فرامین آن الگوی دیگر جوامع تلقی می‌شود. بنابراین در صورتی که این فقه اجتهادی، به گونه‌ای موجه و مستدل براساس عناصر استنباط بیان شود، جهانیان آن را می‌پذیرند.

چهارم: اجتهاد باید براساس کارشناسی موضوعات و شناخت آنها چه از راه خودش و چه از راه متخصصین هر رشته صورت گیرد. با کمال تأسف بعضی از موضوعات احکام شرعی مورد ابتلا در طول تاریخ مورد بررسی کارشناسی قرار نگرفته یا اگر گرفته به شرایط زمانی و مکانی آنها توجه نشده است.

پنجم: باید کار فقاهتی از شیوه اصولی احتیاطی و بیان احکام به گونه احتیاط مانند اخباریها

که در برخی از حوزه‌های استنباطی رایج بوده، دور باشد. زیرا با این شیوه، در عصر کنونی (که نظام اسلامی برپاست) نمی‌توان حتی روستایی را اداره کرد تا چه رسد به کشور و جهان. اجتهاد به شیوه احتیاط، اگرچه در بعضی از زمانها مشکل‌آفرین نبوده ولی در این زمان که نظام اسلامی برقرار است باید سعی کرد شیوه اصولی معتدل را در حوزه استنباطی به جای شیوه اصولی احتیاطی جایگزین کرد.

بدیهی است همچنان که دشواری یا سهولت رعایت یک حکم هیچ‌گاه نمی‌تواند حکم واقعی الهی را تغییر دهد، عوامل ذهنی و خارجی و اعتراضهای بی‌جای افراد و مقدس‌مآبهای ناآگاه نیز هیچ‌گاه نمی‌تواند اساس تغییر اصل حکم یا کیفیت بیان آن قرار گیرد. باید دانست که امروز شیوه اصولی احتیاطی در مقام بیان رویدادهای جامعه و مسائل مورد ابتلای آن، ضد احتیاط است و باید سخت از آن دوری شود، مگر در مواردی که دلیل خاص در آن وجود دارد مانند دماء و اعراض.

ششم: لازمه فقاقت دور بودن از هرگونه ذهنیت و پیش‌داوریهای ذهنی است، زیرا پیش‌داوریها در جهت دادن به دید فقیه در مقام استنباط نقش مهمی دارند. در صورتی که دید فقیه براساس آنها جهت گیرد و با آن کار فقاقتی را به انجام برساند باید بداند که آن کار فقاقتی معتبر شرعی به حساب نمی‌آید. برای آنکه آن کار فقاقتی فقه شرعی به حساب آید باید دید فقیه در مقام استنباط از راه ادله فقهی جهت گیرد نه از راه عوامل ذهنی و خارجی.

سؤالی که مطرح است

در دنیای امروز این سؤال مطرح است که اصولاً ما مجتهد مطلق داریم یا نداریم و اگر مجتهد مطلق داریم این سؤال مطرح است که باب اجتهاد باز است یا مسدود و اگر واقعاً باز است پس چرا زمانی که شخصی برداشت تازه و نوینی را از منابع استنباطی اظهار می‌کند، بدون دلیل و مدرک مورد هجوم قرار می‌گیرد و حتی برخی در حوزه علمیه بدون داشتن صلاحیت و آگاهی از منابع و پایه‌های شناخت به وسایل گوناگون به او حمله می‌کنند و اگر مجتهد مطلق وجود دارد چرا این همه مشکلات و خلاها در نظام اسلامی وجود دارد و پاسخ مناسبی در برابر آنها دیده نمی‌شود. مطالبی هست که بجاست بیان گردد ولی چون پیامدهایی دارد لذا فعلاً از بیان آنها خودداری می‌شود.

فایده مهم این شیوه اجتهادی با شرایط

من بر این اعتقادم اگر شیوه نوین با شرایط یادشده در مقام استنباط رعایت شود و در منابع فقه حکومتی و غیر آن به کار رود، پاسخگوی رویدادها خواهد شد و نیازی به طرح استحسان، قیاس، مصالح مرسله، شریعت سلف، عرف و قاعده استصلاح و نقش آنها در استنباط نخواهیم داشت. برادران اهل سنت که اینها را بعد از رحلت رسول (که در زمان صحابه و تابعین) مطرح کرده‌اند بدین جهت بود که آنان بر این بینش بوده‌اند که عصر نصوص با وفات پیامبر پایان یافت و چون از طرفی منابع و نصوص زیادی در دست نداشتند و از سوی دیگر مواجه با رویدادهای گوناگون شدند و در مقام پاسخ در برابر آنها در مضیقه و تنگنا قرار گرفتند، لذا ناچار شدند برای پاسخگویی در برابر رویدادهای جدید که برای آن نص خاص از رسول خدا در میان نبود، به مصالح مرسله و اجتهاد از راه رأی و تفکر شخصی و قاعده استصلاح و غیر اینها از منابع ظنی روی آورند.

اما امامیه که دارای بینش یادشده نبود و بر این اعتقاد است که نصوص امامان، تداوم بخش نصوص رسول خداست و اجتهاد هم در دل آنها قرار دارد، بر این اساس می‌توانند با به‌کارگیری آن با شیوه نوین در منابع در برابر رویدادها پاسخگو شوند.

پس تنها اجتهادی که در عصر حاضر می‌تواند تکیه‌گاه محکم و استوار تئوری حکومت اسلامی باشد و هویت مکتبی او را حفظ نماید، همانا شیوه اجتهادی پنجم با شرایط یادشده است، بنابراین نادیده انگاشتن این شیوه که نیروی محرکه فقه و تعمیم آن با شرایط زمان است، رکود و ایستایی فقه و اجتهادی را در پی خواهد داشت و از این رهگذر خسارات جبران‌ناپذیری را باید برای فقه پذیرا شد.

سخن آخر

امروز با تشکیل حکومت اسلامی، برای مسلمانان قابل پذیرش نیست که دید و بینش و نظرات مجتهد محدود به برخی از جوانب زندگی یا مکان و جامعه خاص باشد، بلکه باید دید او نامحدود و جهان‌شمول و فراگیر و نیز همه‌جانبه باشد، زیرا فقه اجتهادی غیرمحدود و جهان‌شمول و حکومت اسلامی نیز جهانی است. باید آرا و نظرات فقهی به گونه موجه و مستدل براساس منابع معتبر شرعی که مورد پسند جهانیان است باشد و جهان‌شمول مطرح گردد، نه به گونه غیرموجه و سست، زیرا آن پیامدهایی دارد که با حکومت اسلامی سازش ندارند.

و نیز امروز با برپایی نظام اسلامی، برای مسلمانان قابل پذیرش نیست که تنها کار مجتهد و مرجع تقلید به بیان احکام در مسائل فردی و عبادی و اخذ وجوهات و اداره حوزه‌ها و افراد قاصرین و مهجورین منحصر باشد، بلکه باید در رفع مشکلات جامعه در ابعاد سیاسی و اقتصادی و حقوقی و روابط بین‌المللی و حکومتی کارایی داشته باشد، زیرا اکنون حکومت اسلامی در برابر جهان متطور و قدرتهای سیاسی و دشمنان زخم خورده و کینه توز قرار دارد.

پس، از اولین وظایف مجتهد رویارویی در برابر هجوم آنهاست که باید با برنامه‌های دقیق و هماهنگ و با توجه به شرایط روز موضع‌گیری نماید، نه آنکه برخورد انفعالی داشته باشد، زیرا بدون موضع‌گیری صحیح و با برنامه دقیق در برابر دشمنان اسلام، آنها می‌توانند بزرگترین لطمه را بر حکومت اسلامی و فرامین آن وارد نمایند.

فقیه و مجتهد عادل و باتقوا ولی بدون آگاهی از مسائل روز برای زمانی مفید بود که اسلام در حاشیه جهان قرار داشت و نظام حکومتی اسلامی برای اداره جامعه مطرح نبود، اما امروز که نظام اسلامی در قلب جهان قرار گرفته و به‌عنوان اداره جامعه مطرح است و در برابر کلیه مکاتبها و نظامهای گوناگون جهان ایستاده و با تمام توان و نیرو از کیان خود محافظت می‌نماید او مجتهد مفیدی برای جایگاه فعلی اسلام نخواهد بود. در هر حال بر همگان آشکار است که در این روزگار ویژگیهای یادشده برای مجتهد اسلامی از اهمیت خاصی برخوردار است، و هرگاه مرجعی با این شرایط برگزیده شود، دستاوردهای ارزشمندی برای اسلام و مسلمانان در جامعه اسلامی در پی خواهد داشت، و اگر بدون این ویژگیها برگزیده شود، پیامدهای ویرانگر و فاجعه‌باری برای اسلام و مسلمین به دنبال خواهد داشت.

اکنون پس از بیان ویژگیهای مجتهد ایدئال در جامعه و نظام اسلامی، باید لزوم تجمع آنها را در مجتهد مورد توجه اکید قرار دهیم، زیرا اگر ویژگیها و شرایط یادشده برای مجتهد در نظام اسلامی فراهم باشد، خواهید دید که هیچ مشکلی در ابعاد حکومتی و غیره بر جای نخواهد ماند، بلکه او صحیح‌ترین و قابل قبول‌ترین احکام را به جامعه عرضه خواهد داشت.

همان‌گونه که بارها گفته‌ایم احکام فقهی، احکامی است عادلانه که پیوند عمیق با عینیت‌های خارج و واقعیت‌های زندگی بشر دارد و تمام تحولات تغییرات و دگرگونیهای مختلف زندگی بشر را در بر می‌گیرد.

آشنایی کامل و ادراک صحیح و عمیق همه احکام نمی‌تواند در مجتهدی عینیت داشته باشد،

مگر آنکه همپای پیشرفت جامعه و جهان در حرکت باشد، و نیازهای واقعی جامعه را به طور کامل درک نماید و با بینش همه‌جانبه حکم آن را با شیوه پنجم از شیوه‌های اجتهادی از عناصر خاصه اجتهاد استنباط نماید، و این همان حقیقتی است که تنها از طریق اجتهاد مداومی که مقرون با ویژگیهای یادشده باشد تحقق می‌یابد.

چند یادآوری لازم

۱. من بر این اعتقادم که سبب همگام نبودن فقه اجتهادی با رویدادهای نوین زندگی امروز، دشمنان اسلام نیستند بلکه سبب آن افراد قشری و سطحی‌نگر و ناآگاه به مبانی اصیل و معتبر فقه اجتهادی است که در هر زمان با نداشتن صلاحیت دارای برخی از مسئولیتها در بعضی از محیط‌های حوزه و مراکز دینی و مذهبی بوده‌اند.
۲. باید دانست مشکل فقه اجتهادی ما در زمانهای پیشین و در این زمان غرب‌زدگی و شرق‌زدگی نبود، بلکه مشکل جمود، تحجر، دید کوتاه، عدم درک شرایط زمان و نیاز جامعه بود که باعث شد تحول شرایط آن براساس منابع معتبر متحول نگردد.
۳. لازم است در مقام پاسخگویی از رویدادها و مسائل جدید با در نظر گرفتن نیاز جامعه و شرایط زمان و ویژگیهای موضوعات و شرایط آنها اجتهاد را در منابع به کار گرفت و پاسخگو شد و اجتهاد این‌گونه‌ای (که اجتهاد مطلوب و پویا و بالنده و مترقی است) چیزی جز نظریه‌ای برخلاف نظر مشهور را به دنبال ندارد و چون شرایط و ویژگیهای برخی از موضوعات و نیازهای جامعه تغییر کرده، اجتهادی که خلاف نظر مشهور را (که مطابق شرایط زمان خود بوده) درباره آنها نتیجه ندهد و همچنان بر دیدگاه قبلی اصرار ورزد، آن اجتهاد نیست و صاحب آن مجتهد مطلوب نیست، زیرا با چنین اجتهادی هیچ مشکلی از رویدادهای نوین حل نشده و هیچ خلئی را نتوان پر و هیچ نارسایی را نتوان برطرف کرد. به عقیده من اجتهادی که از راه عوامل ذهنی نفسانی و عوامل خارجی از هر نوع که باشد جهت گیرد، آن اجتهاد شرعی نیست و هیچ‌گونه ارزشی ندارد.
۴. بسی مایه خوشوقتی است که ابزار و وسایل جوسازان و متحجران بی‌ادراک علیه تحول اجتهاد و فقه پویا و نظرهای نوین و تازه‌کارایی خود را از دست داده است، لذا می‌بینیم جوسازی آنها از راههای گوناگون در حوزه هیچ‌گونه اثری ندارد و این بدین جهت است که امروز تفکر و پیشش آنان طرفداری ندارد و بحمدالله تعالی بیشتر حوزویان و متصدیان مراکز دینی و مذهبی

امروز از فکر باز و ذوق سرشار و دید وسیع برخوردارند و امیدوارم که این گرایش به سوی دید باز و اندیشه روشن در حوزه‌های علمی و غیر آنها همچنان استمرار یابد و در مقابل جوسازیهای آنان مقاومت نموده تا باقیمانده آنها به طور کلی زمینه خود را از دست بدهند.

بخش دوازدهم

مسائلی در زمینه تقلید

در این بخش مباحث ذیل مطرح می‌شوند:

۱. آغاز پیدایش نظریه تعیین تقلید از اعلم
۲. فقهای قائل به تعیین تقلید از اعلم بوده‌اند
۳. تصویر اعلم از دیدگاه مجتهدان بزرگ
۴. تصویر اعلم از دیدگاه نگارنده
۵. چه کسانی می‌توانند اعلم به معنای معروف را تشخیص دهند
۶. معیارهای ناصحیح در تشخیص اعلم

۱. آغاز پیدایش نظریه تعیین تقلید از اعلم

نخست باید دید مسئله تقلید از اعلم از چه زمانی بین فقها به طور نظری مطرح شد، و آیا این مسئله در تمام ادوار بیان فقه مطرح بوده است یا در بعضی ادوار. برخی را عقیده آن است که این مسئله سابقه تاریخی ندارد، نه در عصر قدما^۱، نه در عصر متأخرین^۲، و نه در زمان فقهای بعد از

۱. عصر قدما از زمان غیبت کبرای امام زمان (عج) به سال ۳۲۹ ه. آغاز و تا زمان شیخ طوسی ادامه یافت.

۲. عصر متأخرین از زمان شیخ طوسی تا زمان علامه حلی (۷۲۶ ه.) ادامه یافت.

متأخرین^۱.

به عقیده بعضی این مسئله از زمان شیخ جعفر کبیر (۱۱۵۶-۱۲۲۸) مشهور به کاشف الغطاء و صاحب کشف الغطاء عن خفیات شریعة الغراء پدید آمده است. به اعتقاد بعضی مسئله تقلید از اعلم، از روزگار شیخ الفقهاء شیخ انصاری دزفولی (۱۲۱۴- ۱۲۸۱) طلایه‌دار دوره پنجم مطرح شده است. ولی با توجه به بررسیهایی که نگارنده به عمل آورد، اذعان می‌نماید که مسئله مزبور را بعضی از فقها بعد از عصر تشریح (عصر رسول الله) و عصر امامان مطرح کرده‌اند ولی به گونه تئوری و نظری نه عملی. اینک به بررسی کوتاه ادوار بیان فقه می‌پردازیم:

زمان ائمه

در روزگار ائمه (ع) که دومین دوره از ادوار بیان فقه به شمار می‌رود این مسئله در پاسخ آنان به سؤالات مردم دیده می‌شود. چنانکه در روایت موسی بن اکیل و داوود بن حصین و مقبوله عمر بن حنظله^۲ ملاحظه می‌شود، ولی این اختصاص به باب قضاوت دارد، در موردی که دو قاضی در حکم مسئله‌ای اختلاف داشته باشند.

ابتدای عصر غیبت کبرا

در آغاز غیبت کبرای امام زمان (عج) (۳۲۹ هـ.) این مسئله بین بعضی از فقیهان مطرح بود و اختلاف نظر وجود داشت. بدین گونه که برخی قائل به تعیین تقلید از اعلم و برخی قائل به تخییر از اعلم و غیر اعلم بودند.

بهترین سند تاریخی در این زمینه، کلام سید مرتضی علم الهدی (۳۵۵-۴۳۷) در الذریعه ج ۲، ص ۸۰۱ است. وی نخست مسئله را مطرح می‌کند سپس اقوال دیگران را بیان می‌نماید، آن‌گاه می‌گوید: «گزینش اعلم برای تقلید اولی است.»

متن گفتار سید

اینک متن گفتار سید مرتضی را که پس از بیان شرایط مفتی آورده است نقل می‌کنیم:

۱. عصر پس از زمان متأخرین از زمان علامه حلی تا زمان محقق دوم نورالدین علی کرکی صاحب جامع المقاصد (متوفی ۹۴۰) است و پس از او تا روزگار ما ادامه دارد.
۲. وسائل، ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۴۵.

«ولا شبهه فی ان هذه الصفات اذا كانت لیست عند المستفتی الالعالم واحد فی البلد، لزومه استفتائه منه تعیناً، و اذا كانت لجماعة هم متساوون كان مخیراً، وان كان بعضهم عنده اعلم من بعض او اورع او ادين، فقد اختلفوا. فمنهم من جعله مخیراً، ومنهم من اوجب ان یستفتی المقدم فی العلم والدين وهو اولی، لان الثقة هاهنا اقرب واوكد، والاصول كلها بذلك شاهدة.» چنانچه مقلد در شهر و وطن خود این صفات و شرایط را که در مفتی معتبر است، به جز در یک عالم نبیند، بدون شک تقلید از آن عالم بر او متعین می شود، و اگر به طور مساوی و یکسان آن صفات را در چند نفر ملاحظه کند، می تواند از هر یک تقلید و استفتا نماید. و اگر فردی از دیگران عالمتر یا پرهیزکارتر یا دیندارتر باشد، در این مورد اختلاف رأی وجود دارد. بعضی او را مخیر دانسته و بعضی تقلید از اعلم و دیندارتر را واجب شمرده اند. و این قول اولی است، زیرا که اعتماد و اطمینان بدان بیشتر و تمام اصول بر آن شاهد و گواه است.

تذکر یک مطلب

مناسب است که مطلبی را در اینجا یادآور شویم، و آن این است که مراد سید مرتضی از لفظ «اولی» در عبارتی که نقل کردیم، تعین است مانند لفظ «اولی» در آیه «اولوالارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله من المؤمنین»^۱ که به معنای تعین است، نه اولویت اصطلاحی و استدلال او به اصول - یعنی اصول احکام - در اولی بودن تعین تقلید از اعلم گویای این گفتار است. بر همین اساس مرحوم آیه الله حکیم در کتاب مستمسک عروه (ج ۱، ص ۲۶) در شرح مسئله ۱۲ عروه چنین فرموده: ظاهر کلام سید مرتضی در الذریعه این است که مسئله تعین تقلید از اعلم از مسلمات شیعه است.

نقل اصل مسئله

برای روشن شدن این مطلب ناگزیریم که اصل مسئله و شرح آن را از کتاب مذکور نقل نماییم. مرحوم طباطبایی یزدی در عروة الوثقی، مسئله دوازده می گوید: «یجب تقلید الاعلم مع الامکان علی الاحوط.» بنا بر احتیاط تقلید از اعلم در صورت امکان واجب است. مرحوم حکیم در شرح مسئله مزبور می گوید: «کما هو المشهور بین الاصحاب بل عن

المحقق الثانی الاجماع علیه، وعن ظاهر السید فی الذریعه کونه من مسلمات عند الشیعه.» همان‌گونه که وجوب تقلید از اعلم بین اصحاب مشهور است، و حتی به قول محقق ثانی اجماع بر آن اقامه گردیده، و نیز از ظاهر گفتار سید در الذریعه برمی‌آید که تقلید از اعلم نزد شیعه از مسلمات است.

بعضی دیگر در شرح بر عروة الوثقی ادعای اجماع در این مسئله را به سید مرتضی در الذریعه نسبت داده‌اند، ولی این قول ظاهراً نادرست به نظر می‌رسد زیرا او این مسئله را به صراحت خلافی مطرح کرده. (مگر آنکه او چنین سخنی را در کتابهای دیگرش آورده باشد ولی بسیار بعید است.)

البته او در بعضی از کتابهایش مانند ناصریات در بعضی مسائل مانند مسئله نصاب اخیر ابل را در تعیین آن به ۱۲۰ دعوی اجماع نموده، و در کتاب دیگر خود مانند انتصار خلاف آن را به دلیل اجماع گفته است، ولی در مورد تقلید از اعلم مطلبی بدین گونه محقق نشده است.^۱ به هر حال کلام گذشته سید مرتضی در الذریعه نشانگر این است که این مسئله در آن عصر بین فقها مورد بحث و خلاف بوده است و کلام بعضی از فقهای اهل سنت نیز نشانگر همین مطلب است.

بهترین شاهد این مدعا گفتار ابو حامد محمد غزالی (متوفی ۵۰۵) در کتاب المستصفی (ج ۲، ص ۳۹۰) است.

وی می‌گوید: «اذا لم یکن فی البلدة الامفت واحد، وجب علی العامی مراجعته. و ان کانوا جماعة فله ان یسأل من شاء، و لایلزمه مراجعة الاعلم كما فعل فی زمان الصحابة اذ سأل العوام الفاضل و المفضول و لم یحجر علی الخلق فی سؤال غیر ابی بکر و عمرو غیر الخلفاء و قال قوم تجب مراجعة الافضل، فان استوا و تخیر بینهم و هذا یخالف اجماع الصحابة اذ لم یحجر الفاضل علی المفضول الفتوی، بل لا تجب الامراجعة من عرفه بالعلم و العدالة و قد عرف کلهم بذلک.» اگر در شهر و وطن یک صاحب فتوا وجود داشته باشد، باید عامه مردم (در مسائل مورد ابتلا) به او مراجعه کنند. و اگر چند تن باشند می‌توانند به هر یک که بخواهند رجوع نمایند و تقلید از اعلم برای آنها لزومی ندارد، همان‌گونه که در زمان صحابه معمول بود. زیرا مردم در آن عصر،

۱. شرح و تفصیل این گونه اجماعات اجتهادی متخالف در یک مسئله از او و دیگران را به کتاب ادوار اجتهاد موکول می‌کنیم.

مسائل شرعی و تکالیف خود را، هم از فاضل (اعلم) می‌پرسند، و هم از مفضول (غیر اعلم). و هیچ کس مردم را در پرسش مسائل از غیر ابی‌بکر و عمر و خلفا ممنوع نساخت. عده‌ای تقلید از اعلم را واجب می‌دانند، و در صورتی که مساوی باشند می‌توانند به هر یک که بخواهند رجوع کنند و این قول خلاف اجماع اصحاب است، زیرا فاضل (اعلم) هیچ‌گاه مفضول (غیر اعلم) را از فتوا دادن منع نکرد. بلکه رجوع نباید کرد مگر به کسی که به علم و عدالت معروف باشد، و همه آنها از این بابت شناخته شده و معروف بودند.

گفتار آمدی

سند دیگر در این مورد، سخن علامه سیف‌الدین آمدی (متوفی ۶۳۱) در کتاب الاحکام فی اصول الاحکام است.

او می‌گوید: «اذا حدثت للعامی حادثة و اراد الاستفتاء عن حکمها، فان كان فی البلد مفت واحد و جب الرجوع الیه و الاخذ من قوله، و ان تعدد المفتون، فمن الاصولیین من ذهب الی انه یجب علیه البحث عن اعیان المفتین و اتباع الاورع و الاعلم و الادین، و منهم من ذهب الی انه مخیر، بینهم، یاخذ برأی من یشاء منهم، سواء تساوا و ام تفاضلوا و هو المختار.» هرگاه برای یک فرد عامی مسئله‌ای پیش آید و بخواهد حکم آن را جو یا شود (چند صورت ممکن است باشد)، چنانچه در وطن خود تنها یک صاحب فتوا سراغ دارد باید به همو رجوع نماید و رأی او را به کار بندد. ولی اگر صاحبان فتوا متعدد باشند، به عقیده بعضی از اصولیان بایستی در این گونه موارد آنان را از جهات علمی و دیانت و تقوا مورد بررسی قرار دهد. سپس کسی را که عالم‌تر، پارساتر و دیندارتر است برگزیند و از او پیروی نماید. برخی دیگر از اصولیان بر این رأی اند که می‌توان به هر یک از ایشان رجوع نمود، چه در صفات و شرایط با هم مساوی باشند و چه بعضی بر بعضی دیگر برتری و امتیاز داشته باشند. و این قول مورد نظر ماست و سخن علامه آمدی صراحت دارد در اینکه بین فقها در آن عصر، مسئله مورد بحث و اختلاف نظر بوده است.

اشاره به یک مطلب

در اینجا لازم است به نکته‌ای اشاره شود: با استفاده از کلمات فقهای اهل سنت چنین برمی‌آید که اکثر قریت به اتفاق آنان اعلمیت را در تقلید معتبر نمی‌دانند. در حالی که امامیه (اکثریت نزدیک به اتفاق آنان) اعلمیت را در تقلید - در صورت مشخص و معلوم بودن اعلم - به عنوان احتیاط معتبر می‌دانند.

نظر شیخ طوسی در مسئله

شیخ طوسی (۳۸۸ - ۴۶۰) در کتاب *عدة الاصول* (ج ۲، ص ۱۱۴) آنجا که شرایط و اوصاف مفتی را برمی‌شمرد، در رابطه با این مسئله هیچ‌گونه ذکریتی به میان نیاورده است. ولی ممکن است بگوییم ذکر نکردن او دلیل بر عدم تعیین تقلید از علم نیست چرا که شیخ در کتاب مزبور تمام شرایط و اوصاف مفتی را خاطر نشان نکرده است، و چنانچه کسی به آن کتاب رجوع کند خواهد دید که شیخ طوسی غالب اوصافی را که در مفتی معتبر است یاد نکرده است. بنابراین استناد کسانی که عدم وجوب تقلید از علم را بدین گونه به شیخ نسبت می‌دهند، نادرست به نظر می‌رسد. ولی این قابل نقد است.

نظر ابن زهره در مسئله

هر چند ابن زهره این مسئله را در کتاب *اصولی و فقهی خود غنیه مطرح نساخته*، ولی این عدم طرح را نمی‌توان حمل بر قائل نشدن او به وجوب تقلید از علم کرد، زیرا او اصولاً تقلید را جایز نمی‌دانست، چه از علم و چه از غیر علم. پس شخصی که این قول را از ابن زهره گذرد به او نسبت داده، سخت در اشتباه بوده است. او اجتهاد را واجب عینی می‌دانست، و با توجه به این موضوع، دیگر جای چنان مسئله‌ای باقی نمی‌ماند. وانگهی تمام علمای حلب - از جمله ابوالصلاح حلبی و ابن حمزه و دیگران، قائل به حرمت تقلید و وجوب عینی اجتهاد بوده‌اند. در هر حال در اصول متلقات که از امامان به ما رسیده مانند المقنع و الهدایه شیخ صدوق و مقنعه شیخ مفید و *علم و العمل و انتصار و ناصریات سید مرتضی و نهاییة الجمال والعقود شیخ طوسی و کافی ابوالصلاح حلبی و مراسم سلاز و جواهر الفقه ابن براج و الوسیله ابن حمزه و مهذب البارع و جز اینها مسئله اعلمیت مطرح نشده است.*

۲. فقهای که قائل به تعیین تقلید از علم بوده‌اند

اینک فهرست اسامی فقهای را که در زمان متأخر المتأخرین قائل به تقلید از علم بوده‌اند ذکر می‌کنیم:

- محقق اول، صاحب *شرایع الاسلام* (۶۰۲ - ۶۷۶) در کتاب *معارج الاصول*.

- علامه حلی (۶۴۸ - ۷۲۶) در *تهذیب الاصول* (ص ۹۷).

- آية الله سيد عميد الدين حسيني - خواهرزاده علامه حلي - (۶۸۱ - ۷۵۴) در مينة اللبيب في شرح تهذيب الاصول في علم اصول الفقه.
- شهيد اول، جمال الدين محمد بن مكي (۷۳۴ - ۷۸۶) در كتاب الفية (ص ۲۹) و ذكرى الشيعه (ص ۳).
- محقق دوم، نورالدين علي كركي (متوفى ۹۴۰) در حاشيه بر الفيه شهيد اول (ص ۲۸) و كتاب جامع المقاصد في شرح القواعد و كتاب جعفر به به نقل از آية الله سيد محمد مجاهد در مفاتيح الاصول (ص ۶۲۶) و آية الله ميرزا عبدالله فاضل توني (متوفى ۱۰۷۱) در كتاب الوافيه في اصول الفقه (ص ۷۴) از محقق نقل اجماع در مسئله مى نمايد.
- شهيد دوم، زين الدين جبل عاملی (۹۱۱ - ۹۶۵ يا ۹۶۶)، در مقاصد العلية في شرح الالفية (ص ۲۹).
- آية الله سيد محمد عاملی (۹۴۶ - ۱۰۰۹) صاحب مدارك الاحكام في شرح شرايع الاسلام در حاشيه بر الفيه شهيد اول (ص ۲۹).
- آية الله جمال الدين، فرزند شهيد دوم، حسن بن زين الدين جبل عاملی (۹۶۵ - ۱۰۱۱) در كتاب معالم الاصول (ص ۲۴۰).
- آية الله ملا صالح مازندرانی (متوفى ۱۰۸۶)، داماد مجلسی اول، در حاشيه بر معالم الاصول.
- علامه دهر شيخ بهائى (متوفى ۱۰۳۱) در زبدة الاصول.
- شيخ جعفر كبير، معروف به كاشف الغطاء (۱۱۵۶ - ۱۲۲۸) در كتاب كشف الغطاء عن خفيات مبهمات شريعة الغراء (ص ۴۲۰).
- آية الله سيد على طباطبائي (۱۱۶۱ - ۱۲۳۱) صاحب رياض المسائل به نقل سيد محمد مجاهد (فرزند وی) در مفاتيح الاصول (ص ۶۲۶).
- آية الله كرباسی اصفهانی (متوفى ۱۲۶۱) در رساله نخبه.
- شيخ اعظم انصاری دزفولی (۱۲۱۴ - ۱۲۸۱) در رساله مسئله (ص ۳) و در حاشيه بر رساله نخبه آية الله محمد ابراهيم كرباسی اصفهانی (ص ۲).
- ميرزای مجدد سيد محمد حسن شيرازی (متوفى ۱۳۱۲) در حاشيه بر رساله مسئله شيخ انصاری (ص ۳) و در حاشيه بر حاشيه شيخ انصاری بر رساله نخبه كرباسی اصفهانی (ص ۲).
- شهيد آية الله شيخ فضل الله نوری (شهادت ۱۳۲۷) در حاشيه بر رساله مسئله شيخ

انصاری (ص ۳).

- آیه‌الله العظمی آخوند خراسانی (متوفی ۱۳۲۹) در رساله ذخیره العباد لیوم المعاد (ص ۲).
- آیه‌الله میرزا محمدتقی شیرازی (متوفی ۱۳۳۸) در رساله ذخیره العباد (ص ۲).
- آیه‌الله سید ابوالحسن اصفهانی (متوفی ۱۳۶۵) در رساله وسیله النجاة (ص ۳).
- آیه‌الله نائینی (متوفی ۱۳۵۵) در رساله عملیه.
- آیه‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری (متوفی ۱۳۵۵) در مجمع الاحکام.
- آیه‌الله آقا ضیاء عراقی (متوفی ۱۳۶۱) در رساله عملیه.
- آیه‌الله سید محمود حسینی شاهرودی (متوفی ۱۳۹۴) در ذخیره العباد (ص ۲) و توضیح المسائل (ص ۳).

- آیه‌الله سید عبدالهادی شیرازی (متوفی ۱۳۸۰) در ذخیره العباد (ص ۲).
- آیه‌الله العظمی حاج آقا حسین بروجردی (متوفی ۱۳۸۰) در توضیح المسائل (ص ۳).
- آیه‌الله العظمی حاج سید محسن طباطبایی (۱۳۰۶ - ۱۳۹۰) در منهاج الصالحین.
- آیه‌الله سید محمدهادی میلانی (متوفی ۱۳۶۵) در توضیح المسائل.
- آیه‌الله شهید سید محمدباقر صدر (۱۳۰۵ - ۱۳۹۹) در الفتاوی الواضحة.
- آیه‌الله سید محمد حجت کوه کمره‌ای (متوفی ۱۳۷۲) در وسیله النجاة.
- و مراجع دیگر گذشته و مراجع بزرگ معاصر در رساله‌های عملیه.

۳. تصویر اعلم از دیدگاه مجتهدان بزرگ

شیخ اعظم انصاری درباره معنای اعلم گفته است: «مراد از اعلم مجتهدی است که در استخراج و استنباط حکم الله (از دیگران) استادتر باشد.»^۱ و نیز آخوند خراسانی و میرزا محمدتقی شیرازی و فاضل شربینانی و سید ابوالحسن اصفهانی در رساله‌های ذخیره العباد، و دیگران در رساله‌های عملیه خود، همین مفهوم را با اندکی تغییر آورده‌اند: «اعلم کسی است که در فهمیدن حکم خدا، از تمام مجتهدان زمان خود استادتر باشد.»

اکنون باید بررسی کرد که چگونه مفهوم اعلم بین دو مجتهد مطلق تحقق پیدا می‌کند؟ بنده بر این اعتقادم که این معنی تصور و واقعیتی ندارد و هیچ‌گاه بین آن دو تحقق نمی‌یابد، زیرا اطلاع

۱. شیخ انصاری، رساله مسئله، ص ۳.

اعلم بر یکی از مجتهدان مطلق - که واجد همه اوصاف و شرایط باشد - یا به لحاظ مقام ثبوت و واقع است یا به لحاظ مقام اثبات و دلیل. اینک به توضیح درباره هر یک می پردازیم:

اگر اطلاق اعلم به لحاظ مقام ثبوت باشد، عنوان اعلم بین دو مجتهد جایگاهی ندارد و صحیح نیست، زیرا بر مجتهدی که فتوایش مطابق با واقع باشد، اطلاق عالم می شود نه اعلم، و بر مجتهدی که فتوای او برخلاف واقع باشد اطلاق جاهل می شود نه عالم یا غیر اعلم. و اگر اطلاق این عنوان به لحاظ مقام اثبات باشد، در این صورت نیز اطلاق عنوان اعلم بر یکی از مجتهدان صحیح به نظر نمی رسد چرا که آنان احکام را بر اساس اصول و قواعد کلی که در اختیار دارند استنباط می نمایند، و همین احکام برای آنان و مقلدین ایشان در مرحله اثبات اعتبار و حجیت دارد. لذا در انجام و اجرای آنها مکلف هستند. چه آن فتواها یا برخی از آنها با واقع مطابقت داشته باشند و چه مطابقت نداشته باشند. و از آنجا که ادله اعتبار و حجیت در همه آنها یکسان است و شامل نظر رأی همه آنها می شود، پس در مقام اثبات نمی توان میان آنها تبعیض قائل شد.

بنابراین چگونه می توان گفت آن فتوا بر واجب نبودن آن داده است یا به عکس. البته اگر آرای مجتهدین همچون عمل پزشکان یا کار معماران جنبه عینی داشت، به آسانی، فرد استادتر تشخیص داده می شد، و مناقشه ای در میان نبود، اما واقع امر چنین نیست. هر چند مسائل اجتهادی و فقهی برای خود اصول و ضوابطی دارد که بر پویندگان آن معلوم است، اما احکام واقعی بر هیچ کس معلوم نیست، نه بر مقلدان و نه بر مفتیان، بنابراین چگونه استادتر در استخراج حکم الهی مشخص می گردد.

همچنین این انتقاد بر نظریه برخی وارد است که گفته اند اعلم کسی است که فهم و درایت او در استخراج حکم الله بیشتر و بهتر یا آرای او احسن و استوارتر باشد.

نقد مذکور را حدود سی سال قبل در درس یکی از اساتید اصولی خود در نجف اشرف بیان نمودم، سرانجام بعد از بحث زیاد، آن مظهر انصاف و تقوا پذیرفت و در حاشیه عروهاش اعلمیت به معنای معروف را انکار کرد.

۴. تصویر اعلم از دیدگاه نگارنده

از مطالب گذشته معلوم شد که معنای اعلم به آن گونه که نزد عالمان بزرگ مشهور است، به اعتقاد ما نقدپذیر و قابل اشکال است. به نظر نگارنده مجتهدی اعلم است که در تطبیق قواعد کلی بر مصادیق خارجی و در ارجاع فروع تازه به اصول پایه کمتر دچار اشتباه شود. و غیر اعلم مجتهدی

است که در این جهت بیشتر اشتباه داشته باشد. لذا اعلم به این معنی، بین دو یا چند مجتهد مطلق تحقق می‌یابد و واقعیت دارد.

بنابر این معنی، تشخیص و شناخت اعلم گرچه ممکن است و واقعیت دارد، ولی هر کس نمی‌تواند اعلم را تشخیص دهد، بلکه کسی می‌تواند که دارای ویژگی‌هایی به شرح زیر باشد:

اول - آشنایی کامل به تمام قواعد کلی و مبانی و اصول فقه اجتهادی که در عناصر و مواد اصلی استنباط وارد شده، چه آن قواعدی که مربوط به مسائل فردی و عبادی است و چه آن قواعدی که مربوط به نظام زندگی است و چه آن قواعدی که مربوط به نظام حکومتی است.

دوم - بررسی و مقایسه دقیق بین تمام مسائل تطبیقی و تفریعی دو یا چند مجتهد مطلق که درباره آنها فتوا داده‌اند تا احياناً اگر اشتباهاتی - کم یا زیاد - رخ داده باشد روشن گردد، در نتیجه با این معیار می‌توان اعلم را از غیر اعلم باز شناخت. اما کسی که با مبانی علمی و اصل فقه اجتهادی آشنایی ندارد یا اگر دارد بضاعت علمی او کامل و کافی نیست یا اگر در حد کمال و کفایت است ولی تطبیقات و تفریعات استنباطی آنان را مورد ارزیابی و نقادی قرار نداده است، چگونه می‌تواند اعلم را بشناسد؟

۵. چه کسانی می‌توانند اعلم به معنای معروف را تشخیص دهند

بر فرض که نظر مشهور و متداول را در مورد معنای اعلم بپذیریم، چه کسانی صلاحیت دارند اعلم را از بین مجتهدان تشخیص دهند؟ مردم عامی؟ یا عالمان و متخصصان علوم جدید (مانند ریاضی، فیزیک، جامعه‌شناسی) یا طلاب علوم دینی که دوره سطوح عالی را می‌گذرانند؟ یا ائمه جماعت؟ یا مدرسین حوزه‌ها که به درجه اجتهاد نرسیده‌اند؟

پاسخ این است که تشخیص مجتهد اعلم در صلاحیت هیچ‌یک از آنان نیست، بلکه کسانی می‌توانند در این امر موفق شوند که:

اولاً - پایه و مایه علمی آنان برتر یا مانند آن مجتهدان و یا نزدیک به آنان باشد. زیرا باید در حدی باشند که بتوانند ابعاد علمی مجتهدین را آزمایش و ارزیابی کنند و در نهایت اعلم و استادتر را شناسایی و معرفی نمایند.

ثانیاً - مسائل گوناگون فقه و اجتهادی را در ابواب مختلف از حیث تفریع و تطبیق با یک‌یک مجتهدان مورد بحث و مذاکره بگذارند و نظرات آنان را در آن مسائل در نظر بگیرند.

ثالثاً - به طور دقیق در صدد ارزیابی آنها برآیند و نظریه ارجح و برتر را برگزینند.

۶. معیارهای ناصحیح در تشخیص اعلم

موازین و معیارهای نادرست در تشخیص اعلم عبارتند از:

۱. سرعت در استنباط احکام شرعی از منابع و پایه‌های شناخت، یعنی مجتهدی که در امر استنباط سرعت دارد اعلم و آنکه ندارد غیر اعلم تلقی شود. این معیار درست نیست، زیرا ممکن است کسی که دیرتر حکم را از منابع استخراج می‌کند عملش دقیق‌تر، و رأیش استوارتر از کسی باشد که زودتر از منابع استنباط می‌کند.

۲. ممکن است پاره‌ای دانستن علوم بیگانه از اجتهاد - مثل فیزیک، ریاضی، شیمی و غیره - را نشانه‌ی علمیت تصور کنند، و مجتهدی را که فاقد این دانشهاست غیر اعلم به حساب آورند، ولی این نیز معیار درستی نیست. زیرا علمیت در مسائل اجتهادی براساس علوم است که مجتهد به آنها نیاز و ارتباط دارد، از قبیل صرف، نحو، منطق، تفسیر، حدیث، اصول، فقه و علوم‌ی که مرتبط با آن است.

۳. امکان دارد برخی، حضور ذهن و استحضار بیشتر مجتهد را از ویژگیهای علمیت به شمار آورند، و کسی را که حضور ذهنش کمتر است غیر اعلم محسوب نمایند، این نیز ملاک نیست زیرا ممکن است مجتهد دومی در مقام استنباط از اولی دقیق‌تر و از اشتباه مصون‌تر باشد.

۴. ممکن است عده‌ای کثرت تألیفات را معیار علمیت مجتهد دانسته و نداشتن آنها را معیار غیر اعلم بدانند، این دلیل هم نپذیر است زیرا در زمان گذشته مجتهدان طراز اول و مراجع بزرگی در نجف و قم به‌عنوان اعلم مطرح بوده‌اند که به جز رساله‌ی عملیه آثار دیگری نداشتند. و به عقیده‌ی برخی از عالمان بزرگ، آنان در مقام استخراج و استنباط احکام شرعی از اتقان رأی و قلت خطا برخوردار بوده‌اند.

۵. بعضی سابقه‌ی ممتد در تدریس و کثرت شاگرد را معیار علمیت می‌دانند که صحیح نیست، زیرا ممکن است آنکه در تدریس سابقه‌ی طولانی ندارد در جهت استنباط احکام توفیق بیشتر از آنکه سابقه‌ی ممتد در امر تدریس دارد داشته باشد.

۶. عده‌ای تلمذ نزد اساتید بیشتر و یا طولانی‌تر را میزان قرار می‌دهند، در حالی که این نیز نمی‌تواند حکایت از علمیت شخصی مجتهد داشته باشد.

۷. برخی طول عمر و کهولت سن را در این امر مؤثر می‌دانند، در حالی که مثلاً شیخ اعظم انصاری که پس از فوت صاحب جواهر مرجع تقلید کل شیعیان گردید ۵۲ سال بیشتر نداشت، و در آن زمان فقیهان بزرگ و سالمندتر از ایشان هم وجود داشتند. همچنین زمانی که میرزای مجدد شیرازی بعد از وفات شیخ مرجع شیعیان شد، ۵۱ سال بیشتر نداشت در حالی که آیات عظامی همچون حاج آقا حسن نجم‌آبادی تهرانی و میرزا حبیب‌الله رشتی صاحب بدایع الافکار و سید حسین کوه‌کمره‌ای و دیگر بزرگانی در قید حیات بودند. پس ممکن است آنکه عمرش کمتر است بهتر بتواند احکام را استنباط کند و اشتباه و خطایش در مقام تفریع و تطبیق از آنکه عمرش بیشتر است، کمتر باشد.

۸. بودن مجتهد در کشور دیگر و یا شهر دیگر، این نیز نمی‌تواند در تعیین اعلم دخالت داشته باشد، زیرا این تقید توجیه صحیحی ندارد. تنها معیار برای تعیین اعلم همان است که بارها گفته‌ایم مجتهدی اعلم است که در ارجاع فروع تازه به اصول پایه و منطبق ساختن قوانین کلی بر مصادیق خارجی کمتر اشتباه کند.

مسئله تقلید از مجتهد اعلم

اینک نوبت به اصل بحث، یعنی بررسی و نقد «دلایل تعیین تقلید از مجتهد اعلم» و نیز «دلایل جواز تقلید از مجتهد غیر اعلم» رسیده است.

دلایل قائلان به وجوب تقلید از اعلم و نقد آنها

در میان علما و فقها برخی معتقدند که مکلف باید از عالم‌ترین مجتهد زمان تقلید کند. قائلان به وجوب تقلید از مجتهد اعلم برای اثبات نظریه خود به دلایلی تمسک جسته‌اند، اکنون ضمن نقل آن ادله به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.

دلیل اول - اجماع

محقق کرکی در این باره به دلیل اجماع استدلال کرده است. این دلیل از چند جهت قابل اشکال و نقد است، زیرا:

اولاً - چگونه می‌توان در این مسئله ادعای اجماع کرد و آن را پذیرفت، در حالی که در تمام ادوار کیفیت بیان فقه فقیهان در این باره اختلاف نظر دارند. از جمله سید مرتضی در این مسئله به طور صریح نقل خلاف کرده و می‌نویسد: بعضی وجوب تقلید از اعلم را متعین و بعضی دیگر مخیر

دانسته اند^۱. و نیز صاحب معالم به نقل خلاف در مسئله مزبور پرداخته و گفته است: «ویحکی عن بعض الناس القول بالتخیر». اگر نگوییم که مقصود از ناس غیر علمای شیعه است. شیخ طوسی نیز در کتاب عدة الاصول آنجا که شرایط و اوصاف مفتی را برمی شمرد اعلمیت را ذکر نکرده است.^۲ ثانیاً بر فرض که وجود اجماع را بپذیریم، تعبد به آن را منع می‌کنیم، زیرا محتمل است مدرک آن دلایل آتیه باشد. پس اعتبارش به آن ادله است، نه به اجماع.

ثالثاً - بر فرض که بپذیریم این اجماع تعبدی است و به وجه دیگری در مسئله استدلال نشده است، باز هم این وجه قابل تردید و اشکال است، زیرا فقها اجماع را فی نفسه (در برابر کتاب و سنت) معتبر نمی‌شناسند، مگر وقتی که کاشف از قول و یا نظر معصوم (ع) یا رضایت ایشان باشد.

ناتمام بودن طریقه کشف

سید مرتضی، شیخ طوسی، ابی‌الصلاح حلبی، شیخ مرتضی انصاری، میرزای نائینی و آیه‌الله بروجردی، هر کدام در کشف قول امام از طریق اجماع، روشهایی را ارائه داده‌اند. اما به نظر نگارنده همه آنها مورد مناقشه و اشکال است، و شرح و تفصیل آن را در کتاب منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی و مبانی اجتهاد از منظر فقیهان در بحث اجماع یادآور شدیم.

به نظر بنده اجماع محصل و تعبدی وقتی معتبر شناخته می‌شود که موجب اطمینان به صدور حکم از ناحیه معصوم یا رضایت او شود وگرنه فاقد اعتبار خواهد بود، اجماع مانند قول لغوی است که مثلاً می‌گویند: لفظ صعید اسم برای مطلق وجه الارض یا برای خاک خالص است. یا همانند گفته عالم رجالی است که می‌گوید: فلان راوی مورد وثوق و اطمینان است و راوی دیگر مورد اطمینان نیست و یا مانند تراکم ظنون و گمانهاست، گفتار لغوی و رجالی و تراکم ظنون فی حد نفسه اعتبار ندارد، ولی گاهی سبب اطمینان به حکم می‌شود. اجماع هم دارای همین نقش است، یعنی فی نفسه اعتبار ندارد، ولی گاهی باعث اطمینان حکم از معصوم می‌شود، پس اگر از این طریق اطمینان به صدور حکم از معصوم حاصل شد اعتبار دارد و الافلا.

دلیل دوم - بنای عقلا

بعضی این استدلال را مهمترین دلیل برای وجوب تقلید از اعلم شمرده‌اند. آیه‌الله حکیم از جمله کسانی است که به آن دلیل استناد جسته است. برخی از محققان در این باره گفته‌اند: «وقتی در

۱. سید مرتضی علم الهدی، الذریعه الی اصول الشریعة، ج ۲، ص ۸۰۱.

۲. شیخ طوسی، عدة الاصول، ج ۲، ص ۱۱۴.

بیان حکمی بین اعلم و غیر اعلم، اختلاف رأی و نظر وجود داشته باشد، بنای عقلا حکم می‌کند که به اعلم رجوع شود.»

این امر قابل مناقشه است، زیرا:

اولاً - بعضی از محققان دیگر در رد آن این مثال را ذکر نموده‌اند: فرض کنید عقلا می‌خواهند قیمت واقعی کالایی را تعیین کنند، مسلماً به عده‌ای از اهل خبره مراجعه می‌نمایند، در این میان اگر آنکه واردتر است بهای کالا را ارزاتر و دیگری که مهارتش کمتر است آن را به قیمت بیشتر ارزیابی کند، در اینجا درست نیست که بگوییم عقلا صد در صد به کارشناس و ارزیاب اولی مراجعه کنند، بلکه بر پایه اعتماد و اطمینان خود به نظر آنها ترتیب اثر می‌دهند.

همچنین عقلا در مورد تقلید از مجتهد اعلم یا غیر اعلم، بر طبق اطمینان و وثوق خود از هر طریقی که برای آنان حاصل شود عمل می‌کنند و گرنه بر طبق احتیاط عمل می‌نمایند، در غیر این صورت قویترین احتمالات موجود را اخذ، والا به تخییر عمل می‌کنند.

ثانیاً - بر فرض که بنای عقلا در این مسئله باشد، آنها به فتوایی عمل می‌کنند که مطابق به احتیاط باشد، زیرا واضح است که بنای عقلا بر قبول امری جنبه تبعیدی ندارد و غرض افراف ذمه است که این به وجه احسن از راه احتیاط حاصل می‌شود.

اما در موردی که احتیاط ممکن نباشد مثل جایی که دوران امر بین محذورین باشد در آنجا به تخییر قائل می‌شویم، و اشکال استحاله پیش نمی‌آید زیرا آنچه که محال است تعبد به جمع بین متناقضین است نه تعبد به تخییر بین متناقضین. و این مورد از قبیل دوم است که به آن قائل می‌شویم و این تخییر فقهی نیست بلکه اصولی است از قبیل تخییر بین دو خبر متعارض. بر این اساس در مورد اختلاف دو مجتهد در مسئله‌ای از قبیل دوران امر بین حجت و لاجت نیست بلکه از قبیل دوران امر بین دو حجت ظاهری است که مانعی از قائل شدن به تخییر در آن نیست.

ثالثاً - در بنای عقلا دو شرط باید رعایت شود:

۱. احراز آن در هر موردی

۲. عدم رد شارع از آن

و این دو شرط در مقام غیر ثابت است.

رایعاً - در ادله اجتهادیه (که بیان می‌شود) میزان تقلید از مجتهد را فقاهت و اجتهاد او قرار داده‌اند، با این حساب زمینه‌ای برای مطرح کردن ادله دیگر در فرض مسئله باقی نمی‌ماند، زیرا

بی تردید عنوان فقیه بر غیر اعلم نیز صادق است.

دلیل سوم - اقربیت فتوای اعلم به واقع

برخی معتقدند چون اعلم در استنباط احکام بر اثر تسلط و احاطه‌ای که دارد کمتر دچار خطا و لغزش می‌شود، لذا فتوای او به واقع نزدیکتر است. ولی در غیر اعلم این گونه نیست.

این دلیل از دو جهت قابل مناقشه است:

۱. از حیث صغرا

۲. از جهت کبرا

از لحاظ صغرا، زیرا نزدیکتر بودن فتوای اعلم به واقعیت، نسبت به فتوای غیر اعلم، ثابت و میرهن نیست، چه اینکه اتفاق می‌افتد که فتوای مجتهد غیر اعلم با فتوای مشهور مطابق باشد یا با فتوای مجتهد متوفی و اعلم از مجتهدین زنده موافق باشد که در این صورت فتوای غیر اعلم اقرب به واقع محسوب می‌شود.

از لحاظ کبرا، زیرا دلیل شرعی وارد نشده بر اینکه ملاک در حجیت فتوا اقرب به واقع بودن است، تا آن میزان قرار گیرد و حکم به تعیین تقلید از اعلم شود، بلکه آنچه از ادله باب فتوا استفاده می‌شود این است که قول فقیه حجیت دارد و ملاک حجیت آن فقاهت است.

بنابراین هرگاه در فتوای دو فقیه اعلم و غیر اعلم اختلاف نظر نباشد، به قول هر یک از آنان عمل شود مجزی است. ولی اگر اختلاف فتوا باشد، چون فتوا طریقیست دارد، به جهت تعارض، حکم به تساقط دو فتوای متعارض می‌شود و در این صورت باید به فتوای مطابق با احتیاط عمل شود.

اما اینکه گفته شده مجتهد اعلم در استنباط احکام بر اثر احاطه و تسلط به ریزه‌کاریهایی که دارد کمتر دچار خطا می‌شود، باید گفت:

اولاً - مدعیان معلوم نکرده‌اند که منظور از ریزه‌کاریهایی که اعلم احاطه دارد و غیر اعلم احاطه ندارد چیست.

ثانیاً - این چندان ملازمی با نزدیکتر شدن فتوای اعلم به واقع ندارد. بلکه برعکس، امکان دارد بر اثر پیدایش احتمالات زیاد در ذهن، وی از کشف حقیقت دور شود و غبار شبهات و احتمالات گوناگون حجاب بر چهره حکم واقعی زند و در نتیجه او دچار اشتباه و لغزش گردد. ولی شاید برای غیر اعلم این گونه نباشد، لذا ممکن است او کمتر دچار خطا و اشتباه شود.

دلیل چهارم - اقوی بودن نظر اعلم

برخی از علما معتقدند رأی و نظر مجتهد اعلم در استنباط حکم شرعی از اعلم قویتر است. این دلیل نیز نقدپذیر است، زیرا دلیلی نداریم مبنی بر اینکه ملاک حجیت فتوا قوت نظر مجتهد باشد تا تعیین تقلید از وی ثابت گردد. بلکه ملاک حجیت همان فقاہت است که این عنوان بر هر دو مجتهد اعلم و غیر اعلم اطلاق می‌شود. اما اینکه نسبت اعلم و غیر اعلم را نسبت عالم در برابر جاهل دانسته‌اند، قیاس مع الفارق است و به‌هیچ‌روی صحیح نیست، زیرا بر گفتار جاهل هیچ‌گونه اعتماد و اعتباری نیست، لذا نباید گفتار غیر اعلم با گفتار جاهل مقایسه شود، زیرا فتوای وی چنانچه با فتوای مجتهد اعلم تعارض نداشته باشد شرعاً حجیت و اعتبار دارد. از طرفی عنوان فقیه، عالم، عارف به احکام بر غیر اعلم نیز اطلاق می‌گردد، خواه فتوای او با فتوای عالم موافق باشد خواه نباشد، و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان ادعا کرد که وقتی قول او با قول اعلم سازگار نباشد، دیگر عنوان فقه و عالم بر آن صدق نکند.

دلیل پنجم - ترجیح مرجوح بر راجح

برخی گفته‌اند اگر با وجود اعلم تقلید شود، لزوم برتری مرجوح از راجح پیش خواهد آمد که از نظر عقلا این امر قبیح و مردود محسوب می‌شود. پس باید اعلم مورد تقلید قرار گیرد تا ترجیح مرجوح بر راجح لازم نیاید. این دلیل را به فاضل هندی اصفهانی (صاحب کشف اللثام) نسبت داده‌اند.

نقد و اشکال بر این وجه چنین است: ملاک حجیت فتوا، فقیه بودن است و این عنوان همچنان که بر مجتهد اعلم صدق می‌کند، بر غیر اعلم نیز صادق است. بنابراین تقلید از غیر اعلم با وجود اعلم، مشمول این دلیل نمی‌شود بلی اگر ملاک حجیت فتوا چیزی جز فقاہت بود، در این صورت لزوم تقلید از اعلم متعین می‌شد و ما نمی‌توانستیم غیر اعلم را که فاقد شرط لازم و در نتیجه مرجوح است بر اعلم که راجح و برتر است ترجیح دهیم که در آن صورت مورد سرزنش عقلا قرار می‌گرفتیم.

دلیل ششم - وثوق بیشتر به نظر اعلم

دلیل دیگر بر تعیین تقلید از اعلم، پیدایش وثوق و اطمینان بیشتر و قویتر نسبت به فتوای اعلم از فتوای غیر اعلم است، این وجه را سید مرتضی در الذریعه الی اصول الشریعه آورده است و جمعی

از فقها نیز از او پیروی کرده‌اند.

این دلیل نیز از لحاظ صغرا و کبرا قابل مناقشه و اشکال است.

از لحاظ صغروی: به طور کلی نمی‌توان وثوق و اطمینان بیشتر برای قول اعلم نسبت به قول غیر اعلم قائل شد، چون در بعضی موارد این شدت اعتماد سلب می‌گردد، مثل آنجا که رأی و نظر مجتهد غیر اعلم موافق با رأی مرجع تقلید گذشته که اعلم از مجتهد زنده اعلم بوده یا مطابق با رأی مشهور یا احتیاط باشد، به خصوص هنگامی که فتوای مجتهد اعلم زنده منحصر به فرد بوده و فتوای غیر اعلم موافق نظر گروهی از اهل فتوا باشد.

از لحاظ کبروی: دلیل تعبدی شرعی وجود ندارد که بگوییم اطمینان و اعتماد بیشتر به فتوا ملاک حجیت آن است تا سبب تعیین تقلید از اعلم شود، ملاک حجیت فتوا همان فقاهت است و از این بابت بین اعلم و غیر اعلم، تفاوتی وجود ندارد و عنوان فقیه و عارف به احکام، همان‌گونه که بر اعلم صدق می‌کند، بر غیر او نیز صادق است. در نتیجه فتوای هر دو مجتهد (اعلم و غیر اعلم) معتبر و حجت است و نمی‌توان فتوای اعلم را بر دیگری مقدم شمرد.

دلیل هفتم - ظن قویتر به فتوای اعلم

برخی می‌گویند تقلید از اعلم سبب پیدایش ظن قویتر نسبت به تقلید از غیر اعلم است.

این دلیل هم ناقص و نارساست. زیرا:

اولاً - ملاک حجیت فتوا ظن و گمان نیست تا بتوان ادعا کرد که چون فتوای اعلم موجب ظن قویتر از فتوای غیر اعلم است لذا از حجیت و اعتبار بیش از فتوای غیر اعلم برخوردار است، پس باید از اعلم تقلید شود.

ثانیاً - تنها بر مبنای حجیت مطلق ظن به دلیل انسداد یا به دلیل عام دیگر است که استدلال به ظن اقوی امکان‌پذیر است. این مبانی را در بحثهای گذشته مورد نقد و اشکال قرار داده‌ایم. ثالثاً - چنانکه کراراً اشاره شد، ملاک حجیت همان فقاهت و عارف به احکام است که در هر دو مجتهد این عناوین صدق می‌کند.

دلیل هشتم - صاحب امتیاز بودن اعلم

می‌گویند همان‌گونه که در امامت نماز جماعت صاحب امتیاز حق تقدم دارد، در تقلید نیز این اولویت باید نسبت به اعلم رعایت شود.

با این دلیل هم نمی‌شود تقلید از اعلم را ثابت کرد، زیرا آن اختصاص به امام جماعت دارد و نمی‌توان هر دارنده امتیازی را بر دیگری مقدم شمرد. و تعدی از مورد مخصوص به مورد دیگر، نیاز به دلیل معتبر شرعی یا تنقیح مناط قطعی دارد و هیچ‌کدام از این دو در میان نیست. اما نبودن دلیل شرعی بر تعمیم که واضح است و نبودن تنقیح مناط قطعی به دلیل این است که حاصل شدن آن در شریعات غیر ممکن است، زیرا عقل بشر از درک قطعی ملاکها و مناطهای احکام در این گونه موارد قاصر بلکه عاجز است. آری ممکن است به تنقیح مناط ظنی دست یابیم که آن هم فاقد اعتبار است، به دلیل آیه «ان الظن لا یغنی من الحق شیئا» هیچ‌گاه ظن و گمان انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌سازد.

دلیل نهم - یقین به فراغ ذمه

برخی معتقدند با تقلید از اعلم یقین به فراغ ذمه حاصل می‌شود، ولی در تقلید از غیر اعلم با وجود اعلم، فراغ ذمه حاصل نمی‌شود. و چون اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است پس متعین تقلید از اعلم است تا یقین به فراغ ذمه حاصل شود. یعنی هرگاه در مسئله‌ای دلیل اجتهادی در دست نباشد و در آن تردید راه یابد، باید به اصل عملی روی آورد، و مقتضای اصل در این مسئله اشتغال است، بدین گونه که اگر مقلدی بر طبق نظر غیر اعلم عمل کند، ولی در تقلید خود شک کند، چون یقین به فراغ ذمه برای او حاصل نمی‌شود (به دلیل شک در صحت تقلید) ناگزیر باید به اصل اشتغال بازگردد. اما وقتی طبق فتوای اعلم عمل کند، دیگر دچار شک نمی‌شود و یقین به فراغ ذمه حاصل خواهد شد. بنابراین برای پرهیز از شک و یقین به فراغ ذمه، باید واجبات و تکالیف را طبق فتوای مجتهد اعلم انجام دهد تا هیچ‌گونه اشکالی پیش نیاید.

این دلیل هم قابل نقد و اشکال است، زیرا آیات و احادیث محور را برای تقلید قول اهل ذکر و راوی و فقیه قرار داده است و واضح است که فقیه و غیر آن از عناوین یاد شده بر هر دو مجتهد اعلم و غیر اعلم اطلاق می‌شود.

بنابراین مقلد بر طبق فتوای هر کدام عمل کند، به وظیفه و تکلیف خود عمل نموده است و ذمه او از تکلیف فارغ می‌شود، بر این اساس دیگر جایی برای شک در فراغ ذمه نمی‌ماند تا نیاز به اصل عملی اصالة الاشتغال پیدا کند. به عبارت دیگر با وجود دلیل اجتهادی، جایی برای دلیل فقهاتی که اصل است باقی نمی‌ماند. زیرا زمانی اصل فقهاتی دلیل است که دلیل اجتهادی یا اماره در بین نباشد.

دلیل دهم - اصل عدم جواز تقلید از غیر اعلم

دهمین دلیل بر تعین تقلید از اعلم، مقتضای این اصل است که عبارت از اصالت جایز نبودن تقلید از مجتهد غیر اعلم با وجود اعلم است. نقد و اشکال این دلیل، از نقد و اشکال دلیل پیش واضح است و نیازی به بیان مجدد نیست.

دلیل یازدهم - عدم جواز عدول از تقلید اعلم

توضیح اینکه عدول و بازگشت از اماره قوی به اماره ضعیف جایز نیست. و چون فتوای مجتهد اعلم دارای اماره قویتر از فتوای غیر اعلم است، پس باید از اعلم تقلید کرد. این دلیل نیز قابل اشکال است، زیرا در قویتر بودن امارت فتوای مجتهد اعلم از غیر اعلم از نظر شرع، خود اول بحث است که آیا صرف قویتر بودن اماره‌ای موجب تعین آن است یا خیر؟ از این رو نیاز به دلیل جداگانه است تا حجیت اماره قویتر را در برابر اماره ضعیف‌تر ثابت کند.

دلیل دوازدهم - عمومات

یکی از ادله تقلید از اعلم این است که عمومات آیات و روایات عمل بدون علم را جایز نمی‌شمارد و این عمومات شامل قول اعلم و قول غیر اعلم نیز می‌شود. ولی قول اعلم به دلیل خاص از دایره عمومات خارج می‌شود و در نتیجه تقلید از اعلم صحیح و از دیگری (غیر اعلم) باطل است، زیرا به دلیل اینکه در تحت آنها قرار دارد و به دلیل خاصی خارج نشده است. این دلیل هم نادرست به نظر می‌رسد، چراکه آنچه از تحت عمومات خارج شد قول فقیه و رأی عالم و عارف به احکام است، نه قول اعلم. و همان گونه که بیان شد این عناوین بر هر دو مجتهد اعلم و غیر اعلم صدق می‌کند.

دلیل سیزدهم - حکم عقل

زیرا در مفروض مسئله دوران امر تعیین و تخییر در حجیت است که عقل در آن حکم می‌کند و آنکه احتمال تعیین دارد برگزیده شود. و در اینجا محتمل التعیین همان قول اعلم است، پس باید از او تقلید شود. این دلیل نیز مورد تردید قرار می‌گیرد. زیرا با داشتن دلایلی از آیات و اخبار مبنی بر حجیت قول فقیه که بر قول غیر اعلم نیز منطبق می‌شود، دیگر چه جای این سخن است که آیا با وجود آنها باز هم جای شک می‌ماند تا نوبت به اجرای اصل یادشده درآید؟ البته در صورت شک باید از آنکه محتمل التعیین است اخذ شود، ولی در مواردی که دلیل

اجتهادی بر اعتبار قول فقیه وجود دارد دیگر زمینه برای اصل به حکم عقل باقی نمی ماند.

دلیل چهاردهم - روایات

می گویند اخباری درباره رجوع به اعلم از طریق امامان رسیده که اکنون مورد بررسی قرار می گیرد، از جمله آنهاست:

الف - مقبوله عمر بن حنظله: وی می گوید: «از امام صادق (ع) راجع به نزاع دو نفر از شیعیان که در مورد ارث یا قرض بود و جهت قضاوت و شکایت نزد سلطان رفته بودند، سؤال کردم که آیا این کار جایز است؟ امام (ع) فرمود: هر کس در حقی یا باطلی نزد آنها شکایت کند، مثل این است که شکایت به نزد طاغوت برده و او را حکم قرار داده و آنچه به حکم او گرفته شود حرام است، هر چند حق مسلم وی باشد، زیرا به دستور طاغوت دریافت کرده است که خداوند فرمان داده به او کفر ورزند: یزیدون ان یتحاکمو الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به. آن گاه پرسیدم: پس تکلیف آنها چیست؟ حضرت فرمود: ببینید چه کسی در میان شما احادیث ما را روایت می کند و به حلال و حرام و احکام ما شناخت دارد، آن گاه به داوری او رضایت دهید که من نیز او را بر شما قاضی قرار دادم، هر گاه او به حکم ما قضاوت کرد، ولی از او پذیرفته نشد، مسلماً حکم خدا سبک شمرده شده، و در حقیقت ما را رد نموده که انکار ما انکار خداست و او در پرتگاه شرک قرار گرفته است. پرسیدم: اگر طرفین دعوا دو نفر از شیعیان را برگزیدند و هر دو راضی باشند که آن دو در احقاق حق آنان ناظر و داور باشند، ولی در داوری اختلاف نظر پیدا شد و اختلاف نظرشان هم در (فهم) حدیث شما بود، در این صورت تکلیف آنها چیست؟ امام فرمود: آن حکمی نافذ است که از سوی فرد عادل تر، فقیه تر، راستگوتر و پرهیزکارتر صادر شده باشد و به حکم دیگری توجه نشود.»^۱

آنچه در حدیث مزبور مورد استدلال است همین جمله اخیر است.

ب - امام جواد (ع) به عمویش فرمود: «یا عم ان لعظیم عندالله ان تقف غداً بین یدیه فبقول لک لم تفتی عبادی بما لم تعلم و فی الامه من هو اعلم منك.»^۲ ای عمو به درستی که گناه بزرگی است نزد خدا که تو در قیامت در پیشگاه او بایستی و او به تو بگوید چگونه فتوا دادی برای بندگان من چیزی

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷ و ۶۸، باب اختلاف حدیث؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۱ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۴، ص ۴، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۱، ص ۷۵.

۲. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۰۰.

را که نمی دانستی، در حالی که میان امت، اعلم و داناتر از تو وجود داشت.

ج - امام حسن (ع) در پاسخ معاویه (که گفت امام حسن (ع) مرا برای خلافت شایسته دید و آن را به من واگذار کرد)، فرمود: به خدا سوگند اگر مردم پس از رحلت رسول خدا (ص) با پدرم بیعت می نمودند، آسمان بارانش را به آنها می بارید و پیامبر خدا فرمود: مردمی که زمام امور خود را به شخصی واگذار نمایند که عالم تر از او در میانشان باشد، برای همیشه وضعشان رو به پستی خواهد گذارد، تا اینکه برگردند به آنچه ترک کرده اند. بنی اسرائیل، هارون (جانشین حضرت موسی) را ترک کردند، در حالی که می دانستند او جانشین موسی است. و این امت هم پدرم را ترک کردند و با غیر او بیعت نمودند.^۱

د - امیرالمؤمنین (ع) در نامه‌ای به مالک اشتر نوشته است: «اختر للحکم بین الناس افضل رعیتک فی نفسک»^۲ برای داوری بین مردم بهترین و با فضیلت ترین کارگزاران خود را انتخاب کن.

نقد دلایل یاد شده در احادیث

استدلال به این روایات برای تعیین تقلید از اعلم ناتمام است و همه آنها قابل نقد و اشکال پذیر است. اکنون به اختصار به نقد و بررسی آن استدلالها می پردازیم:

مقبوله عمر بن حنظله

الف - مقبوله عمر بن حنظله به شرح زیر مورد اشکال قرار می گیرد:

اولاً - ضعف سند دارد زیرا عالمان رجالی راوی آن را توثیق نکرده اند، ولی مشهور به آن عمل کرده اند. از این رو فقها روایت او را به مقبوله تعبیر نموده اند. به هر حال در مقبول بودن روایت حرفی نیست زیرا انتخاب آن را پذیرفته اند، وانگهی مشایخ ثلاثه مرحوم کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی در کتابهای خود روایاتی از عمر بن حنظله نقل کرده اند. با این حساب به روایت مذکور - به اصطلاح قدمای فقها - روایت «صحیح» اطلاق می گردد.

ثانیاً - مضمون روایت هیچ گونه ارتباطی به بحث ما ندارد، زیرا در مورد نزاع و درگیری در مسئله ارث یا فرض است، بنابراین هرگاه در نزاعی از دو حاکم شرع، دو حکم متضاد صادر شود باید حکم فقیه تر و عالم تر بر دیگری ترجیح داده شود. ولی بحث ما بر سر اختلاف در فتوا و حکم دو مجتهد اعلم و غیر اعلم است. و بین این دو مسئله ملازمی نیست. از این رو در باب

۱. علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۶۳. ۲. صبحی صالح، نهج البلاغه، نامه ۵۲.

فتوا، در جایی که دو مجتهد اختلاف رأی نداشته باشند می‌توان حکم به تخییر کرد و مقلد می‌تواند به رأی هر یک از آن دو عمل نماید، اگرچه یکی از آنها اعلم بر دیگری باشد. ولی در مورد قضاوت چنین نیست، زیرا طرفین دعوا هر کدام حکمی را انتخاب می‌کند که به سود اوست. در نتیجه هیچ‌گاه نزاع فیصله نمی‌یابد و درگیری همچنان باقی می‌ماند. به همین جهت امام(ع) در این مسئله امر به تخییر نکرده، و در پایان همین مقبوله فرمود: دست نگهدار و حکم را به تأخیر انداز تا امام خود را ملاقات نمایی (فارجئه حتی تلقی امامک).

در اینجا با توجه به محتوای این مقبوله، چند نکته را به‌عنوان قرینه مبنی بر اختصاص آن به باب قضاوت یادآور می‌شویم:

اول - ترجیح افقهیت در مقبوله بین حاکمی بر حاکم دیگر در خصوص مرافعه است، نه در مورد هر حاکمی و در هر جا، و این‌گونه ترجیح در باب افتاء ناتمام است، زیرا در باب فتوا در صورت تعیین تقلید از اعلم، باید وی از همه مجتهدین وقت در تمام بلاد اعلم باشد. مثلاً اگر در شهری دو مجتهد اعلم و غیر اعلم باشد و در شهر دیگر مجتهدی هست که از آن اعلم عالم‌تر است، باید از مجتهد عالم‌تر در شهر دیگر تقلید نماید و تقلید از مجتهد اعلم شهر خودش جایز نیست، و قس علی هذا.

دوم - ترجیح حکم حاکمی بر حاکم دیگر به خاطر تقوا و صداقت بیشتر، اختصاص به امر قضا دارد و در باب افتاء عمل نمی‌شود. بدین جهت هیچ‌یک از فقها (و جوباً) نفرموده‌اند در صورتی که بین مجتهدین اختلاف نظر رخ داد باید از راستگوتر یا پرهیزکارتر تقلید کرد.

سوم - با توجه به صدر روایت مقبوله «عن رجلین من اصحابنا بینهما منازعة فی دین او میراث فتحاكما الی السلطان والی القضاة» معلوم می‌شود که ارتباطی به فتوا ندارد، زیرا هیچ زمانی متداول نبوده که برای اخذ فتوا به سلطان مراجعه نمایند، بلکه همیشه به امام(ع) یا نماینده خاص یا عام او مراجعه می‌کردند.

نقد روایت منقول از امام جواد(ع)

ب - نقد استدلال به روایت منقول از امام جواد(ع) بدین قرار است:

اولاً - مرسله است، لذا استدلال به آن جایز نیست، زیرا مشمول ادله حجیت و اعتبار نیست. ثانیاً - دلالت آن به معنای مقصود ما ناتمام است، زیرا حضرت فرمود: خداوند می‌پرسد چرا به آنچه علم نداشتی فتوا دادی لذا سخن در عالم و جاهل است و حال آنکه در فرض مسئله ما

سخن در عالم و اعلم است، نه جاهل و عالم یا اعلم.

تمام نبودن استدلال به فرموده امام حسن (ع)

ج - استدلال به فرموده امام حسن (ع) نیز هیچ‌گونه ارتباطی به بحث ما که درباره افتاء است ندارد، زیرا منظور حضرت در آن حدیث خلافت و زعامت است، بدین جهت تعمیم آن به افتاء معنی ندارد.

تمام نبودن استدلال به فرمان حضرت امیر(ع)

د - فرمان امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر نیز نمی‌تواند دلیل بر تعیین تقلید از اعلم باشد، زیرا سخن امام درباره قضا است و شامل باب فتوا نمی‌شود و چنانکه از متن گفتار برمی‌آید، منظور از افضل بودن، برتری و فضیلت نسبی است، نه مطلق که این از مختصات باب قضاوت است.

تذکر یک نکته

در اینجا به یک نکته اشاره می‌شود: رهبر جامعه باید مدبر، تیزهوش، دانا، و از توانایی خاص برخوردار باشد، حضرت امیر مؤمنان (ع) فرمود: «ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه واعلمهم بامر الله فيه»^۱ شایسته‌ترین مردم برای رهبری تواناترین آنها بر آن امر است و داناترین آنان به امر خداوند.

دو حدیث از رسول خدا نقل شده که در اولی فرمود: «فمن دعى الناس الى نفسه و فهم من هو اعلم منه لم ينظر الله اليه يوم القيامة»^۲ هر کس مردم را به خود بخواند در حالی که در میان آنان عالم‌تر و داناتر از وی باشد خداوند در روز قیامت به او نظر (رحمت) نمی‌کند.

و در دومی فرمود: «من تقدم على قوم من المسلمين و هو يري ان فهم من هو افضل منه فقد خان الله و رسوله و المسلمين»^۳ کسی که بر گروهی از مسلمانان پیشوایی کند و حال آنکه در میان آنان برتر از او باشد او به خدا و رسول و مسلمانان خیانت کرده است.

این دو حدیث نیز قابل نقد و اشکال‌پذیر است، زیرا:

اولاً - از نظر سند دارای ارسالند.

۱. صبحی صالح، نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳.

۲. شیخ صدوق، الاختصاص، ص ۲۵۱؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۱۰.

۳. عبدالحسین امینی، الغدير، ج ۸، ص ۲۹۱.

ثانیاً - از نظر دلالت، زیرا آن در ارتباط با خلافت و رهبری است نه درباره افتاء و نیز نقد و اشکال بر احادیث پیشین بر حدیثی که از امام صادق(ع) نقل شده وارد است در آنجا که فرمود: «من دعی الناس الی نفسه و فیهم من هو اعلم منه فهو مبتدع ضال.»^۱ کسی که مردم را به پیروی از خود دعوت کند و در بین آنها داناتر و عالم‌تر از وی باشد او بدعت‌گذار و گمراه است.

ادله عدم تعیین تقلید از اعلم

چنانکه ملاحظه شد، ادله وجوب تقلید از اعلم مطرح و موارد قابل مناقشه و اشکال نقد و بررسی گردید. اینک به برخی از ادله عدم تعیین تقلید از اعلم و جواز تقلید از غیر اعلم اشاره می‌شود:

دلیل اول

دلیل اول - اطلاق آیات و روایاتی که بر شریعت اصل تقلید دلالت دارد. این دلیل مورد نقد قرار گرفت که خلاصه آن چنین است:

اولاً - آن اطلاقات در مقام بیان اصل تشریح هستند.

ثانیاً - شامل مورد تعارض فتاوا که مرکز اصلی بحث است نمی‌شود. ولی این قابل نقد است زیرا آنکه محال است تعبد به جمع بین متناقضین است نه تعبد به تخییر بین متناقضین که تخییر اصولی است نه فقهی.

دلیل دوم

دلیل دوم - اخبار منقول از ائمه(ع) است که پیروان خود را به اصحاب ارجاع داده‌اند، بدون آنکه ذکری از اعلم در آنها آمده باشد. در ذیل به چند روایت اشاره می‌شود:

۱. «ما رواه عبدالله بن ابی یغفور، قال: قلت لابی عبدالله(ع) انه لیس کل ساعة القاک ولا یمکن القدوم ویجیء الرجل من اصحابنا فیسأ و لنی و لیس عندی کل ما یسألنی عنه، فقال الامام الصادق: ما یمنعک من محمد بن مسلم الثقفی فانه سمع من ابی و کان عنده و جیهاً.»^۲ عبدالله یغفور گوید: به امام صادق(ع) عرض کردم بعضی از شیعیان نزد من می‌آیند و سؤالی را مطرح می‌سازند و من پاسخ آن را نمی‌دانم، و از طرفی هر ساعت نمی‌توانم شما را ملاقات کنم. امام صادق(ع) در پاسخ فرمود:

۱. بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۳۵۴.

۲. وسائل الشیعه، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی، ج ۱۸، ص ۱۰۵، حدیث ۲۳.

چه اشکالی دارد به محمد بن مسلم ثقفی مراجعه کنی (و مسائل خود را از او بپرسی) او از پدرم امام باقر(ع) استماع حدیث کرده شخصیتی موجه و معتبر است.

در این روایت، حضرت دلیل ارجاع دادن به محمد بن مسلم را شناخت و وجیه بودن او ذکر کرده و اسمی از اعلم بودن وی به میان نیاورده است.

۲. «ما رواه شعيب العقر قوقی، قال: قلت لابی عبدالله ربما احتجنا ان نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: عليك بالاسدی.»^۱ شعيب عقر قوقی گوید: از امام صادق(ع) پرسیدم در مواردی که نیاز به پرسش پیدا می‌کنیم، مسائل خود را از چه کسی بپرسیم؟ امام فرمود: از اسدی (یعنی ابوبصیر) سؤال کنید.

۳. «ما رواه یونس بن یعقوب قال: کنا عند ابی عبدالله(ع) فقال: اما لکم من مفزع، اما لکم من مستراح تستريحون اليه، ما يمنعکم من الحارث بن الغيرة النضری.»^۲ یونس بن یعقوب گوید: نزد امام صادق(ع) بودیم که ایشان فرمود: مگر شما محل امن و آسایشی در اختیار ندارید که به هنگام نیاز بدان پناه برید و بیاسایید؟ چرا نزد حارث بن مغیره نمی‌روید تا احکام و مسائل خود را از او بپرسید؟

۴. «ما رواه عبدالعزیز بن المهتدی قال: سألت الرضا(ع) فقلت: اتی لا القاک فی کل وقت فعمن آخذ معالم دینی؟ فقال خذ عن یونس بن عبدالرحمن.»^۳ عبدالعزیز مهتدی گفت: از امام رضا(ع) پرسیدم من همیشه موفق نمی‌شوم شما را ملاقات کنم، مسائل دینی خود را از چه کسی یاد بگیرم؟ امام فرمود: از یونس بن عبدالرحمان.

۵. «ما رواه علی بن مسیب الهمدانی قال قلت للرضا(ع) شقتی بعیدة ولست اصل الیک فی کل وقت فمن آخذ معالم دینی؟ قال: من زکریا بن آدم القمی المؤمن علی الدین والدنیا.»^۴ علی بن مسیب همدانی گوید: به حضرت رضا(ع) عرض کردم در جایی دور دست زندگی می‌کنم و به شما دسترسی ندارم، از چه کسی احکام و مسائل دینی خود را فراگیرم؟ امام(ع) فرمود: از زکریا بن آدم قمی که فردی مورد اطمینان در دین و دنیا است.

۶. «ما رواه احمد بن اسحاق عن ابی الحسن(ع) قال: سألته و قلت من اعامل و عمن اخذ و قول

۱. وسائل الشیعه، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی، ج ۱۸، ص ۱۰۵، حدیث ۱۵.

۲. همان، حدیث ۲۴.

۳. همان، حدیث ۲۷.

۴. همان، حدیث ۲۷.

من اقبل فقال: العمرى ثقتى فمادى اليك عنى فعنى يؤدى وما قال لك عنى فعنى يقول فاسمع له واطع، فانه الثقة المأمون. قال: و سألت ابا محمد عن مثل ذلك فقال العمرى و ابنه ثقتان فما اديا اليك عنى، فعنى يؤديان و ما قالاك فعنى يقولان فاسمع لهما و اطعهما فانهما الشقتان المأمونان.»^۱ احمد بن اسحاق گوید: از امام ابو الحسن (ع) پرسیدم احکام و مسائل شرعی خود را از چه کسی دریافت نمایم و قول چه کسی را بپذیرم؟ امام فرمود: عمری مورد اعتماد من است و هر چه از سوی من ابلاغ کرد، از من است و هر چه از قول من گفت، از من است، بشنو و او را اطاعت کن، زیرا او امین و مورد اطمینان است.

راوی اضافه می‌کند: از امام ابو محمد (ع) درباره فرد دیگری مثل او سؤال کردم. فرمود: عمری و پسرش هر دو مورد وثوق و اطمینان هستند و هر چه ابلاغ نمایند از من است و هر چه از قول من گویند، گفتار من است، بنابراین سخن آنها را بشنو و به کار بند که هر دو امین و مورد اعتماد هستند.

۷. «ما رواه اسحاق بن يعقوب قال سألت محمد بن عثمان عمرى ان يوصل لى كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت على فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (ع) و اما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها الى رواة حديثنا، فانهم حجتي عليكم، و انا حجة الله و اما محمد بن عثمان العمرى فرضى الله عنه و عن ابيه من قبل فانه ثقتى و كتابه كتابى.»^۲ اسحاق بن يعقوب می‌گوید: از محمد بن عثمان عمری خواستم نامه‌ای که مسائل مشکل خود را در آن مطرح ساخته بودم به من بازگرداند، در این هنگام نامه توقيع با خط و امضای حضرت صاحب الزمان (ع) را به من داد، بدین عبارت: در حوادث و رویدادهای آینده به راویان احادیث ما رجوع کنید که آنان حجت من بر شما هستند و من حجت خدا هستم (بر ایشان) و اما محمد بن عثمان که خدا از گذشته او و پدرش خشنود باد مورد اعتماد من و نامه او نامه من است.

۸. «ما رواه مفضل قال ان ابا عبد الله (ع) قال للفيض بن المختار فى حديث فاذا اردت حديثنا فعليك بهذا الجالس و اومى الى رجل من اصحابه، فسألت اصحابنا عنه فقالوا: زرارة بن اعين.»^۳ مفضل روایت می‌کند: امام صادق (ع) در ضمن حدیثی به فیض مختار فرمود: هرگاه خواستار حدیث ما شدی، بر تو باد به شخصی که اینجا نشسته، و یکی از یاران خود را نشان داد. من از

۱. وسائل الشیعه، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی، ج ۱۸، ص ۱۰۵، حدیث ۴.

۲. همان، حدیث ۱۹.

۳. همان، حدیث ۹.

اصحاب سؤال کردم: آن شخص که بود؟ گفتند: زرارة بن اعین.

۹. «ما رواه سليمان بن خالد قال: سمعت ابا عبدالله يقول ما اجد احداً احیی ذکرنا و احادیث ابی (ع) الازراراة و ابوبصیر (لیث المرادی) و محمد بن مسلم و برید بن معاویه العجلی و لولا هؤلاء ما كان احد يستنبط هذا، هؤلاء حفاظ الدین و امناء ابی (ع) علی حلال الله و حرامه و هم السابقون الینا فی الدنیا و السابقون الینا فی الآخرة.»^۱ سلیمان بن خالد می گوید: امام صادق (ع) فرمود: احدی را نیافتم که یاد ما را و احادیث پدرم امام باقر را زنده نگه دارد مگر زراره و ابوبصیر و محمد بن مسلم و برید بن معاویه عجللی، و اگر اینان نبودند هیچ کس نبود که استنباط احکام نماید، آنان پاسداران دین و امامتداران پدرم در حلال و حرام خدا بوده و در دنیا و آخرت به سوی ما سبقت می گیرند.

۱۰. «ما رواه احمد بن حاتم بن ماهویه قال: کتبت الیه یعنی ابا الحسن الثالث (ع) اسأله عنمن اخذ معالم دینی و کتب اخوه ایضاً بذلک فکتب الیهما فهمت ما ذکر تما فاصمدا فی دینکما علی کل من فی حینا وکل کثیر القدم فی امرنا فانهما کافو کما.»^۲ احمد بن حاتم بن ماهویه گفت: در نامه ای از امام ابوالحسن سوم (ع) پرسیدم احکام دین خود را از چه کسی سؤال کنم؟ (برادر او نیز نامه ای به همین مضمون برای امام نوشت.) امام (ع) در پاسخ آنها مرقوم نمود: من از محتوای نامه شما آگاه شدم در دینتان محکم و استوار باشید (و جوایب کسی باشید) که عمر خود را در دوستی ما گذرانده و در امر ما بیشتر سابقه دارد، همو شما را کفایت می کند.

۱۱. عبدالعزیز مهدی می گوید به حضرت رضا (ع) عرض کردم: «ان شقتی بعید فلسنت اصل الیک فی کل وقت فأخذ معالم دینی عن یونس مولی آل بقطین قال نعم.»^۳ راه من دور است، نمی توانم خدمت شما برسم آیا اجازه می فرمایید احکام و معارف دینی را از یونس بگیرم؟ حضرت فرمود: بلی.

اکنون در یک جمع بندی از محتوای روایات مذکور می توان گفت در مرجعیت احکام، اعلمیت شرط نیست و اگر اعلم بودن لازم بود، بایستی نمونه و شاهدی در روایات دیده می شد، و امام (ع) مردم را به اعلم اصحاب خود ارجاع می دادند. با اینکه می بینید اسمی از آن در روایات به میان نیامده تنها در حدیث اول وجیه بودن و در پنجم مورد اطمینان بودن و در ششم امین بودن و در هفتم حجت بودن روایات و در حدیث نهم حافظان دین و در حدیث دهم پیشتازان در

۱. وسائل الشیعه، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی، ج ۱۸، ص ۱۰۵، حدیث ۲۱.

۲. همان، حدیث ۳۵.

۳. همان، حدیث ۴۵.

امر ما مطرح شده است و امام به آنانی که دارای این ویژگیها بوده‌اند ارجاع داده است. نکته‌ای که لازم است پیش از بیان وجوه دیگر ذکر شود این است که وجوه آتی به‌عنوان تأیید نظریه ما ذکر می‌شود، نه به‌عنوان دلیل، زیرا آنها قابل نقد و اشکالند.

دلیل سوم

دلیل سوم - سیره اهل شرع است که از زمان رسول خدا و صحابه و تابعین و تابعان تابعین تا زمان شیخ اعظم انصاری بدین روال بوده که مردم هر شهری به راوی و عالم و فقیه جامع‌الشرایط مراجعه می‌کردند، بدون جستجوی از علم و این سیره حدود دوازده قرن ادامه داشت، با آنکه بی‌تردید درجات و مراتب علمی مجتهدان در هر عصری مختلف بوده است و نیز با آنکه بعضی مسئله‌اعلمیت را در هر عصری مطرح کرده بودند.

توضیح اینکه: از زمان صحابه تا این زمان، سه مرکز برای تعلیم و بیان احکام الهی در میان مسلمانان وجود داشته است.

الف - مرکز رأی.

ب - مرکز حدیث.

ج - مرکز اجتهاد از راه منابع شرعی.

مؤسس مرکز اول، عبدالله بن مسعود (متوفی ۳۲).

مؤسس مرکز دوم، عبدالله بن عمر.

مؤسس مرکز سوم، وصی رسول الله حضرت علی (ع) و اهل بیت بوده است، مرکز رأی در کوفه و مرکز حدیث در مدینه در مقابل مرکز اجتهاد از راه منابع معتبر تأسیس شد پیروان هر مرکزی در هنگام نیاز به عالمان آن مراجعه نموده و احکام را دریافت می‌کردند و به‌هیچ‌وجه مسئله تعیین مراجعه به اعلم بین آنان به طور عملی مطرح نبود.

در نقد این دلیل گفته‌اند: وجود چنین سیره‌ای - حتی در موردی که مراجعین عالم به اختلاف

فتوای آنها بوده‌اند - احراز نشده است و همین عدم احراز کافی است برای عدم حجیت آن.

در رد این نیز گفته شده است: اختلاف فتوا بین آنان، مانع از رجوع به هر یک از آنها در مقام اخذ حکم و فتوا نبوده است، زیرا وظیفه جاهل رجوع طبیعی به عالم است که این عنوان قابل انطباق بر هر یک از عالمان بوده است. چه آنکه بین آنها در فتوا توافق بوده و چه اختلاف و به

همین جهت فحص از وجود اختلاف فتاوی آنان در بین نبوده است. و اما اشکال به اینکه نمی توان در مورد اختلاف بین دو مجتهد در حکم مسئله ای قائل به تخییر و جواز رجوع به هر یک از آنها شد چون دوران امر بین حجت و لاجحت است پس باید به اعلم رجوع شود پاسخ این از رد و نقد دلیل دوم از دلایل تعین تقلید از اعلم معلوم می شود. در آنجا گفته ایم که تخییر مقلد در مورد اختلاف بین دو مجتهد فقهی نیست بلکه اصولی است از قبیل تخییر بین خبرین متعارضین، بر این اساس دوران امر بین حجت و لاجحت نیست بلکه از قبیل دوران امر بین دو حجت ظاهری است که مانعی از قائل به تخییر شدن در آن نیست.

دلیل چهارم

دلیل چهارم - تقریر ائمه (ع) است، زیرا آنان از روش جامعه اسلامی که بدون توجه به اعلمیت به هر مجتهدی رجوع می نمودند، منع نکردند. با اینکه این عمل آنان در حوزه برخورد و دید امامان بوده، هیچ منع و واکنشی در این باره در احادیث ائمه دیده نشده است. همین امر نشانگر آن است که امامان ما این روش را خلاف نمی دانستند، زیرا در صورتی که خلاف می بود، باید منع و استنکار می نمودند، همان گونه که در عمل به قیاس، تشبیه و تمثیل و نیز اجتهاد از راه رأی اعتراض نمودند و با تمام قدرت در برابر آن ایستاده و مخالفت ورزیدند.

دلیل پنجم

دلیل پنجم - تعین تقلید از اعلم، موجب عسر و حرج بر اهل تقلید است. این وجه به نظر برخی از فقیهان قابل نقد است، زیرا گفته اند: موضوع ادله نفی عسر و حرج شخصی است، نه نوعی، و حکم (وجوداً و عدماً) دایر مدار وجود و عدم حرج برای شخص است. نه نوع مردم، لذا هرگاه برای شخصی در تقلید از اعلم حرجی باشد وجوب تقلید از اعلم برای او نخواهد بود ولی برای کسی که حرجی نباشد تقلید از او برایش تعین پیدا می کند.

پیامد مطرح نبودن مسئله در زمانهای پیشین

چون ادله تعین تقلید از اعلم مناقشه و اشکال است و در زمان صحابه و تابعین و اوایل تابعان تابعین، تعین تقلید از اعلم در دامنه وسیع مطرح نبوده، لذا برخی از فقها بعد از شهید ثانی قائل به

تخیر در تقلید از اعلم یا غیر اعلم شده و اعلمیت را معتبر ندانسته‌اند. از جمله صاحب فصول نیز به این قول تمایل نشان داده است.

آیه‌الله شیخ محمدرضا آل یاسین هم این قول را در حاشیه عروة الوثقی و میرزا محمد تنکابنی در رساله تقلید از اعلم مورد تأیید قرار داده‌اند. مرحوم سید محمدکاظم طباطبایی یزدی در عروة الوثقی و مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی در وسیلة النجاة و امام راحل در تحریر الوسیله و بسیاری دیگر به اعتبار اعلمیت فتوا نداده‌اند، بلکه احتیاط دانسته‌اند.

در اینجا بد نیست سخن شگفت‌آور آیه‌الله محمدکاظم یزدی را نقل کنیم. پیش از آن باید به نکته‌ای اشاره شود: مراجع تقلیدی که اعلمیت را در امر تقلید معتبر دانسته‌اند و در این مسئله فتوا داده‌اند، می‌گویند: «اگر مجتهد اعلم در یک مسئله‌ای فتوا ندهد و نظرش عمل به احتیاط باشد و مجتهد غیر اعلم در آن مسئله فتوا داده باشد، مقلد می‌تواند در آن مسئله احتیاطی، به فتوای مجتهد غیر اعلم رجوع نماید و اگر مجتهدین غیر اعلم متعدد باشند باید رعایت الاعلم فالاعلم شود.» مرحوم سید محمدکاظم یزدی طباطبایی با آنکه در مسئله ۱۲ عروة الوثقی تقلید از اعلم را فتوا نداده و احتیاط نموده است با این وصف در پرسشی که در رابطه با احتیاط‌های ایشان شده بود چنین پاسخ نوشتند: «لا يجوز غیرنا.» تقلید از غیر ما جایز نیست.

در اینجا این پرسش پیش می‌آید که ایشان چگونه این پاسخ را داده‌اند. جواب این است که مجتهد اعلم، اگرچه جایز می‌داند مقلدین او در مسائل احتیاطی به مجتهدی که در آن مسائل فتوا داده است رجوع کنند، ولی آن مجتهد باید از لحاظ شرایط مورد تأیید مجتهد اعلم قرار گیرد یا اینکه خود مقلد بر طبق مدرک شرعی فالاعلم را احراز کند.

بر این اساس پاسخ صاحب عروه دارای دو احتمال است:

یکی اینکه ایشان دیگران را مجتهد نمی‌دانسته است و احتمال دوم آنکه مجتهد می‌دانسته ولی واجد شرایط کامل نمی‌دانسته است، احتمال اول خیلی ضعیف و دور از حقیقت به نظر می‌آید. ولی احتمال دوم با توجه به جو سیاسی آن روز و داغ بودن بازار مشروطیت و مشروطه‌خواهی و قضایای آن، موجه‌تر و به حقیقت نزدیکتر است. در هر حال صدور این نظریه از ایشان پیش از زمانی است که مردم را به آیه‌الله العظمی آقا شیخ احمد کاشف الغطاء در تقلید ارجاع داده‌اند.

دیدگاه نگارنده درباره حکم مسئله تقلید از اعلم

اینک پس از شرح و نقد دیدگاه‌های مذکور در مورد تقلید اعلم، دیدگاه و برداشت خود را بر طبق

موازین فقه اجتهادی بدین شرح ارائه می‌دهیم:

الف - بنده به هیچ وجه و جوب تقلید از مجتهد اعلم و عدم جواز تقلید از مجتهد غیر اعلم را حتی به گونه احتیاط قائل نبوده و نیستم و بعد از بررسی منابع و ادله اجتهادی، احتمال آن را نیز نمی‌دهم، زیرا ادله شرعیه یادشده و سیره صحابه و تابعین و تابعان تابعین، برای تعمیم جواز تقلید از مجتهد اعلم و غیر اعلم کفایت می‌کند و زمینه را برای اجرای اصل عقلی یعنی اصالة التعین هنگام دوران امر بین احتمال تعین تقلید از اعلم، و بین تخیر در تقلید از اعلم یا غیر اعلم، و نیز اصالة بقای شغل الذمه در صورتی که از غیر اعلم تقلید نماید، نه در صورتی که از اعلم تقلید نماید، و همچنین بنای عقلا باقی نمی‌گذارند، زیرا دلیل اجتهادی در بین است و اصل فقاهتی دلیل است، مادامی که دلیل اجتهادی در بین نباشد و با وجود دلیل اجتهادی شکی برای اجرای اصول فقاهتی حاصل نمی‌شود تا آنکه نیاز به اجرای آنها داشته باشیم.

ب - بر فرض که نظریه تعین تقلید از اعلم پذیرفته شود، لازم است مطلبی مهم که شاید بیشتر مورد غفلت باشد را گوشزد نمایم، آن مطلب این است:

مفهوم اعلمیت در امروز که نظام اسلامی بریاست غیر از مفهوم اعلمیت در گذشته است، زیرا قبلاً اعلم کسی بود که عالم تر از مجتهدان دیگر در محدوده مسائل رساله‌های عملیه که نوعاً مشتمل بر مسائل فردی و عبادی و حدود پنج درصد احکامند باشد و اما امروز مجتهد اعلم کسی است که عالم تر از همه مجتهدان در تمام مسائل مبتلا به اعلم از فردی، عبادی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، روابط بین الملل و مسائل حکومتی باشد. از این رو این امور من حیث المجموع باید در فردی که به عنوان اعلم مطرح می‌شود احراز شود و بدون احراز امور یادشده در فردی، نمی‌توان او را به عنوان مجتهد اعلم تلقی کرد.

ج - در کتاب ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی و تطور اجتهاد در حوزه استنباطی در دوره هشتم به طور قطع بیان شد: فقیهی که از مسائل مورد ابتلای نظام اسلامی که حدود ۹۵ درصد احکامند آگاهی نداشته باشد و تنها از احکام مسائل فردی و عبادی در حد رساله‌های عملیه که صدها بار تکرار شده آگاه باشد، چنین کسی مسلماً مجتهد مطلق نیست، تا چه رسد به اینکه اعلم باشد و بر فرض که در آن مسائل مجتهد باشد از مصادیق بارز مجتهد متجزی است و احکام تجزی بر آن فقیه بار می‌شود و در صورتی که پای تجزی به میان آید و مجتهدینی باشند که بعضی آگاهی بیشتر در مسائل فردی و عبادی و بعضی دیگر در مسائل جامعه و حکومتی داشته باشند، آنکه

آگاهی بیشتر از مسائل حکومتی دارد حق تقدم دارد بر کسی که آگاهی ندارد. در پایان لازم است مطلبی را تذکر دهم: بر اندیشمندان و صاحب نظران و عالمان آگاه به شرایط زمان است که خود امر معرفی مرجعیت را در نظام اسلامی به عهده بگیرند تا بتوانند علاوه بر ارزیابی بعد اجتهاد و عدالت، ابعاد دیگری را که امروز از اهمیت خاصی برخوردار است قرار دهند، مانند آگاهی از اوضاع و مسائل جامعه خود و جوامع دیگر و هوش و زیرکی خاص و توان بر همگام کردن فقه با شرایط زمان و مکان و توان بر پابندی به واقعیت‌های آنها و عدم آسیب پذیری از عوامل نفسانی و پیشداوری‌های ذهنی و نیز از عوامل خارجی مانند اعتراضها و تلقینهای افراد ناوارد و قشری و سنتهای غلط اجتماعی و محیطی و داشتن شجاعت کافی در بیان احکام واقعی و بیم نداشتن از خدشه دار شدن موقعیتهای اجتماعی و توانایی بر اداره امور جامعه و عدم تسلط افراد ناآگاه و منحرف و مغرض بر او که حق را باطل و باطل را برای او حق جلوه دهند. این بدین جهت است که مجتهد و مرجع تقلید امروز غیر از مجتهد و مرجع تقلید دیروز است. امروز او در برابر جهان متطور و قدرت سیاسی دشمنان کینه توز اسلام قرار گرفته است و مسئولیت مسائل سیاسی و اجتماعی و اداره نظام به عهده اوست. لذا باید او علاوه بر شرایط و عناصر زمان پیش از انقلاب اسلامی، مانند اجتهاد و عدالت، شرایط و ویژگیهای لازم دیگری داشته باشد. ما حدود ۲۶ ویژگی را برای مجتهد امروز پیش از شروع به استنباط و ۱۶ ویژگی را برای او در زمان شروع استنباط لازم دانستیم که از جمله آنهاست: آگاهی کامل از تمام مشکلات جامعه و مسائل جهان اسلام. البته رسیدن به این جایگاه بلند در این زمان تنها برای اندکی از فقیهان و مجتهدان امکان دارد.^۱

پس باید عالمان دلسوز و آگاه در این زمینه بررسی نوینی را نسبت به تعیین اعلی و نیز در شیوه تعیین مرجع تقلید داشته باشند و نهایت دقت را مبذول دارند تا آنکه بتوانند فقیه و مجتهدی را که برای حکومت اسلامی و جامعه مسلمین مفید باشد شناسایی کرده و به مردم معرفی نمایند. شرایط یادشده را در آینده به طور گسترده مورد بحث قرار خواهیم داد.

شناخت مرجع تقلید

شناخت مرجع تقلید از طریق فقهای طراز اول و برجسته انجام می‌شود. آنچه تاریخ نشانگر آن است این است که مجتهد و مرجع هر زمان، اصلح از علمای دیگر را که بی‌گمان بهتر از دیگران

۱. در کتاب ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی آنها را بیان کرده‌ایم.

- می‌شناخت معرفی می‌کرد و مردم را به او ارجاع می‌داد.
- از جمله شخصیت‌های ذیل، مراجع بعد از خویش را معرفی کرده‌اند:
- استاد کل وحید بهبهانی (متوفی ۱۲۰۵).
 - استاد بزرگوار شیخ جعفر کاشف الغطاء (متوفی ۱۲۲۸)، صاحب کشف الغطاء.
 - محقق بزرگوار، میرزا ابوالقاسم قمی (متوفی ۱۲۲۷)، صاحب قوانین الاصول.
 - فقیه توانا، شیخ محمدحسن نجفی (متوفی ۱۲۶۶)، صاحب جواهر الکلام.
 - علامه بزرگ سعید العلماء مازندرانی (متوفی ۱۲۷۰).
 - شیخ اعظم انصاری (متوفی ۱۲۸۱)، صاحب رسائل و مکاسب.
 - محقق معروف، میرزا حبیب‌الله رشتی (متوفی ۱۳۱۲)، صاحب بدایع الافکار.
 - مرجع عالیقدر شیعه، میرزا محمدحسن شیرازی (متوفی ۱۳۱۲).
 - فقیه بزرگوار سید محمدکاظم یزدی، (متوفی ۱۳۳۷) صاحب عروة الوثقی.
 - عالم جلیل شیخ علی جواهری، نواده صاحب جواهر.
 - شیخ بزرگوار میرزا محمدتقی شیرازی (متوفی ۱۳۳۸).
 - مرجع بزرگ سید ابوالحسن اصفهانی (متوفی ۱۳۶۵).
 - مرجع جهان تشیع، حاج آقا حسین طباطبایی بروجردی (متوفی ۱۳۸۰).
- اینک چگونگی تعیین اعلم توسط این بزرگان را به اختصار بررسی می‌کنیم:

کیفیت انتخاب مرجع توسط وحید بهبهانی

استاد کل آیه‌الله وحید بهبهانی وقتی احساس کرد دیگر نمی‌تواند آن گونه که شایسته است امور مسلمین را رتق و فتق کند، به چاره‌جویی پرداخت که مراجعات مردم را به چه کسی بسپارد، که از هر حیث پسندیده و مناسب باشد. وی، شیخ جعفر کاشف الغطاء را که از نبوغ و فرزاندگی خاصی برخوردار بود و از جهات مختلف بر دیگر شاگردانش برتری و امتیاز داشت جهت تصدی این مهم بسیار لایق و شایسته می‌دید. از این رو وحید بهبهانی به صورت غیرمستقیم مردم را به او ارجاع داد. به اینکه گفت: از یکی از شاگردان ممتاز و مبرز من تقلید نمایید. و چون در بین تلامذش شیخ جعفر از امتیاز و ویژه‌ای برخوردار و به این عنوان مشخص بود مردم به او رجوع نمودند. بدین ترتیب، شیخ جعفر کاشف الغطاء مقام مرجعیت پس از استاد کل را احراز کرد.

تعیین مرجع توسط شیخ جعفر کبیر

شیخ جعفر کاشف الغطاء چون بارها آیة الله شیخ موسی کاشف الغطاء (متوفی ۱۲۴۱) را در مجالس درس و بحث آزموده بود و به مراتب علمی وی واقف شده بود، به طوری که او را بر همه فقهای شیعه - به جز شهید اول و محقق اول - ترجیح می داد، لذا او را به عنوان اعلم علما تعیین و تأیید کرد و بدین صورت آیة الله شیخ موسی پس از شیخ جعفر کبیر مرجع تقلید شد.

تعیین مرجع توسط میرزای قمی

پس از وفات آیة الله شیخ موسی کاشف الغطاء اختلاف و درگیری سختی بر سر تعیین مرجع تقلید بین علما و مردم به وجود آمد و عده نسبتاً زیادی از علما برای مرجعیت و تصدی زعامت کاندیدا بودند که از این میان دو نفر بیش از دیگران طرفدار داشتند. یکی شیخ علی کاشف الغطاء (متوفی ۱۲۵۴) و دیگری شیخ محمدحسن نجفی صاحب جواهر بود.

اتفاقاً در همان وقت میرزای قمی جهت زیارت عتبات مقدسه راهی عراق شده و برای زیارت مولی امیرالمؤمنین (ع) وارد نجف شد. با ورود میرزای قمی در این موقعیت حساس به نجف اشرف، شور و نشاطی در دل علما و مردم پیدا شد، از او استقبال نمودند و همگان بر آن شدند که برای رفع اختلاف و تعیین تکلیف، میرزای قمی را حکم قرار دهند، و هر کس را که او به عنوان مرجع معرفی نمود، بی چون و چرا بپذیرند.

میرزا این داوری را پذیرفت به شرط آنکه چند روزی به او فرصت دهند تا او اشخاص مورد نظر را دقیقاً امتحان کند و آنگاه نظر خود را اعلام نماید.

میرزای قمی چند مسئله مهم فقهی را از اشخاص منظور کتباً استفسار نمود و آنها پاسخ دادند. میرزا پس از تأمل و دقت کافی در پاسخ نامه‌ها، شیخ علی کاشف الغطاء را افضل و اعلم شناخت. از این رو جلسه‌ای خصوصی با حضور فضلا و علمای نجف ترتیب داد و نظر خود را - با توجه به جوابهایی که از آقایان دریافت داشته بود - اظهار کرد. نظر میرزا مورد تأیید حاضران قرار گرفت ولی برای اطلاع همگان مقرر شد میرزای قمی در روز معینی در صحن مطهر حضرت امیر (ع) رأی و نظرش را اعلام نماید. روز موعود فرا رسید. جمعیت انبوهی از علما و اقشار مختلف مردم در صحن مطهر امیرالمؤمنین (ع) برای استماع رأی نهایی گرد آمدند، میرزای قمی پس از ایراد بیانات لازم، اصلحیت شیخ علی کاشف الغطاء را برای مردم تشریح کرد.

بدین ترتیب جملگی او را به اعلمیت و مرجعیت پذیرفتند و اختلاف و تشتت آرا پایان یافت.

گویند چند روز که از این ماجرا گذشت، صاحب جواهر به یکی از علما که در جلسه تعیین مرجع شرکت کرده بود برخورد می‌کند و به طنز می‌گوید: «ما فعلت سقیفتکم؟» سقیفه شما چه کار کرد؟ آن عالم هم فوراً می‌گوید: «نصبوا علیا.» علی را برگزیدند. یعنی شیخ علی کاشف الغطاء تعیین شد.

کیفیت تعیین مرجع توسط صاحب جواهر

وقتی صاحب جواهر و افسین روزهای زندگی خویش را سپری می‌کرد و آثار ضعف و ناتوانی در سیمایش مشاهده می‌شد، به تدریج زمزمهٔ اعلمیت پس از ایشان در زبانها افتاد. و چون صاحب جواهر به مرور زمان به اعلمیت شیخ مرتضی انصاری واقف شده بود، این مطلب را در محضر علمای بزرگ نجف ابراز داشتند.

ولی این امر برای افاضل و علما شگفت‌آور بود. زیرا آنان تصور می‌کردند که او فرزندش آیه‌الله شیخ عبدالحسین یا دامادش آیه‌الله سید علی صاحب برهان قاطع که هر دو از جهت علمی و فتوایی سرآمد و نمونه بودند تعیین می‌نماید.

سعید العلمای مازندرانی

علامهٔ بزرگوار سعید العلمای بابل‌ی مازندرانی هم مباحثهٔ شیخ مرتضی انصاری بود. هر دوی آنان در درس آیه‌الله ملا محمد شریف آملی (شریف العلماء) شرکت می‌کردند. به اعتراف شیخ اعظم انصاری سعید العلماء، از وی افضل و در مباحثه تواناتر بود.

گویند وقتی صاحب جواهر، شیخ انصاری را به عنوان اعلم تعیین کرد، شیخ گفت: صاحب جواهر مرا تطبیق عقیدهٔ خود به این عنوان معرفی نموده است و من معتقدم سعید العلماء از من اعلم‌تر است و بایستی او زمام زعامت و مرجعیت را به دست گیرد. آنگاه شیخ اعظم انصاری نامه‌ای مشروح به سعید العلماء نوشت و نظر خود را اظهار داشت و از او خواست تصدی زعامت مسلمین را به عهده گیرد. سعید العلماء در پاسخ شیخ نوشت که من فعلاً کفایت این امر را ندارم و شما به آن سزاوارترید و به حق تعیین شده‌اید. شرح مبسوط این ماجرا در دورهٔ پنجم از ادوار کیفیت بیان فقه گذشت.

به هر حال، با نظر صاحب جواهر و تأیید سعید العلماء، بینهٔ شرعی بر اعلمیت شیخ اعظم محرز شد و او در سن ۵۲ سالگی مرجع شیعیان جهان گشت.

شیخ انصاری

شیخ اعظم انصاری با آنکه به مراتب علمی، تقوایی، دوراندیشی، بینش اسلامی و نبوغ میرزای مجدد شیرازی (۱۲۳۰. ۱۳۱۲) واقف بود، اما هیچ‌گاه زوی مصالحی به اعلمیت میرزا تصریح نکرد. ولی به تدریج و به مرور زمان برتری او را بر دیگران تلویحاً به اهل فضل و علما شناساند. مثلاً هر وقت در مجالس درس یا غیر درس که میرزا هم حضور داشت و شیخ مطالبی بیان می‌کرد، آخر سر می‌گفت: «هذا ما عندنا». حالا ببینیم میرزا چه می‌گوید. بر اهل فضل پوشیده نیست که این سخن شیخ پایگاه علمی میرزا را می‌رساند.

شیخ حرمت او را به حدی پاس می‌داشت که اگر کسی از شاگردانش قبل از میرزا لب به سخن می‌گشود، شیخ فوراً جلو او را می‌گرفت. می‌گویند روزی آیه‌الله حاج میرزا محمدحسن آشتیانی صاحب بحر الفوائد در رابطه با مسئله‌ای می‌خواست قبل از میرزا وارد بحث شود، اما شیخ فوراً مانع شد.

به هر حال شیخ اعظم برجستگی فوق‌العاده و جامعیت او را به طور غیرمستقیم به همگان خاطر نشان ساخته بود، لذا میرزای شیرازی بعد از شیخ انصاری مرجع شیعیان شد. می‌گویند انگیزه اینکه شیخ به صراحت مرجعیت و زعامت بعد از خود را تعیین نکرد این بود که می‌فرمود: من در مسئله‌ای قول شصت مجتهد و نقل چهارده اجماع را دیده‌ام. با این حال جرئت فتوا دادن در آن مسئله را در خود نمی‌بینم! چگونه می‌توانم این امر بسیار مهم را به دست کسی بسپارم!

گزینش مرجع توسط آقا حسن نجم‌آبادی تهرانی و شیخ حبیب‌الله رشتی

آیه‌الله آقا حسن نجم‌آبادی تهرانی اگرچه از شاگردان شیخ انصاری محسوب می‌شد، ولی به عقیده فقهای بزرگ نجف او از همه علما حتی از شیخ انصاری اعلم بود. لذا بعد از وفات شیخ حدود ۸۰ درصد مردم به او مراجعه کرده بودند ولی به دو جهت نپذیرفت یکی اینکه می‌گفت من در مقام استنباط و سواس دارم و دیگر آنکه از مدیریت کافی برخوردار نیستم و آن که تصدی مقام مرجعیت را می‌نماید باید از این عنوان برخوردار باشد. بعد از نپذیرفتن ایشان بیشتر مردم به آیه‌الله میرزا حبیب‌الله رشتی روی آوردند و کمتر به میرزای شیرازی مراجعه کردند، ولی آیه‌الله شیخ حبیب‌الله رشتی که در میان عالمان و فقیهان درخشندگی خاصی داشت، و به عقیده بعضی از صاحب‌نظران بعد از شیخ انصاری اعلم علمای نجف محسوب می‌شد، چون میرزای شیرازی را در

تمام ابعاد و خصوصیات جامع و کامل می دید، او را به عنوان مرجع به عموم معرفی کرد. او می گفت علت اینکه میرزا را به عنوان مرجع و زعیم شیعیان برگزیدم نه به خاطر اینکه ایشان اعلم از من است، بلکه از آن بابت است که او را جامع تر از خود می دانم.

به هر حال با تأیید ضمنی شیخ اعظم انصاری و آقا حسن نجم آبادی تهرانی به شهادت صریح شیخ بزرگوار رشتی به جامعیت میرزای شیرازی، وی بعد از وفات شیخ انصاری مرجع اکثریت شیعیان گردید. و البته اقلیتی بعد از فوت وی در سال (۱۲۹۹ ه. ش)، به میرزا رجوع نمودند و بدین شکل ایشان مرجع کل شیعیان جهان شد.

تعیین مرجع توسط میرزای شیرازی

میرزای شیرازی به مراتب علمی و تقوای آیه الله العظمی شیخ محمد طه نجف، و آیه الله العظمی فقیه نوپرداز حاج آقا رضا همدانی آگاهی و شناخت کامل داشت. بنا به نقل بعضی از بزرگان، آنان را برای تصدی مرجعیت بعد از خودش شایسته می دانست. آیه الله شیخ علی جوهری بی اندازه با آیه الله العظمی شیخ محمد طه ارتباط داشت، اما با این وصف مردم را به حاج آقا رضا همدانی ارجاع می داد. گرچه مرجعیت اینان فراگیر و همگانی نشد اما گروهی از مردم مقلد آنان شدند.

میرزا محمد تقی شیرازی و انتخاب مرجع

میرزا محمد تقی شیرازی، آیه الله حاج شیخ عبدالکریم حائری مؤسس حوزه علمیه قم را به عنوان اعلم بعد از خود در ایران و آیه الله سید ابوالحسن اصفهانی را در عراق به عنوان مرجع پس از خود تعیین نمودند.

بدین گونه که مقلدین همواره از ایشان سؤال می کردند مسائل احتیاطی شما را به چه کسی رجوع نمایم؟ ایشان مقلدین ایرانی را به آقای حائری، و مقلدین عراقی را به آقای اصفهانی ارجاع می دادند. بنا به نقل بعضی افراد مطلع به آیه الله سید ابراهیم اصطهباناتی (معروف به میرزا آقا شیرازی) نیز ارجاع می داد.

سید محمد کاظم یزدی و انتخاب مرجع

مرحوم طباطبایی یزدی، آیه الله العظمی شیخ احمد کاشف الغطاء را به عنوان مرجع پس از خود تعیین کردند. یعنی وقتی که مقلدین مسائل احتیاطی را از وی می پرسیدند، آنان را به آقای کاشف الغطاء ارجاع می داد و این ارجاع بعد از جمله معروف ایشان بود که: «لا يجوز تقلید غیرنا».

آیه‌الله اصفهانی و انتخاب مرجع

آیه‌الله سید ابوالحسن اصفهانی آیه‌الله حاج آقا حسین بروجردی را در مجالس درس و بحث نجف دیده بودند، از این رو به پایگاه علمی و مدیریت و تقوای وی شناخت کامل داشت. لذا او را به‌عنوان مرجع بعد از خود و افضل از دیگران معرفی نمودند و مسائل احتیاطی خود را به ایشان ارجاع دادند. این عمل مورد تأیید رجال علم و دین شیعه قرار گرفت، به طوری که بعد از رحلت آیه‌الله اصفهانی در سال (۱۳۶۵ هـ)، اکثر مردم ایران از آیه‌الله بروجردی تقلید کردند.

آیه‌الله حاج آقا حسین بروجردی

آیه‌الله بروجردی سالها در اصفهان با آیه‌الله سید جمال موسوی گلپایگانی نجفی هم‌درس و هم‌مباحثه بود و در حوزه درس جهانگیر قشقایی استاد فلسفه و معقول شرکت می‌کرد. همچنین چند سالی با او در نجف اشرف در درس آخوند خراسانی حاضر می‌شد. بر این پایه مرحوم آیه‌الله بروجردی مدارج علمی و تقوای سید جمال گلپایگانی را بیش از دیگران می‌شناخت، لذا او را به‌عنوان اعلم علمای نجف معرفی کردند.

وقتی از آقای بروجردی درباره موقوفات اراک و تهران که بایستی با نظارت اعلم علمای نجف خرج طلاب آنجا می‌شد سؤال کردند، ایشان براساس همان سوابق آشنایی که از سید جمال داشت، وی را جهت این منظور تعیین نمود. و نیز وقتی شیخ محمدکاظم شیرازی در سال (۱۳۶۷ هـ) درگذشت، علمای نجف تلگراف تسلیتی به محضر آیه‌الله بروجردی ارسال نمودند ولی ایشان پاسخ تسلیت را مستقیماً به حضور مرحوم آقا سید جمال گلپایگانی فرستادند و همین امر مؤید اعلمیت او از دیدگاه ایشان بود.

اما آیا مرحوم آیه‌الله بروجردی کسی را در ایران به‌عنوان اعلم پیش‌بینی کرده بود یا خیر؟ پاسخ این سؤال هر چند بر همگان معلوم نشد ولی ظاهراً در اواسط مرجعیت ایشان بر بعضی از خواص معلوم گردید.

گزینش مرجع توسط فقهای دیگر در عصر اخیر

شخصیتهای علمی و فقیهان بزرگ دیگری که در سده اخیر به شناخت و تشخیص اعلم و مرجع تقلید موفق شدند، عبارتند از:

- آیه‌الله شیخ موسی خوانساری

- آیه الله میرزا احمد آشتیانی
 - آیه الله شیخ محمد تقی آملی صاحب مصباح الهدی
 - آیه الله شیخ حسن آملی
 - آیه الله شیخ محمد طاهر راضی
 - آیه الله میرزا محمد باقر زنجانی صاحب حاشیه مکاسب و فرائد (خطی)
 - آیه الله آخوند ملا علی همدانی
 - آیه الله شیخ عباس رمیثی
 - آیه الله سید محمد تقی بحر العلوم
 - آیه الله سید محمد سعید جبل عاملی
- اینک بجاست به اختصار پیرامون انتخاب مرجع توسط آنان پردازیم:

شیخ موسی خوانساری و شیخ محمد تقی آملی

این دو بزرگوار چون سالهای متمادی با آیه الله حاج سید محمود حسینی شاهرودی هم درس بودند، و هر سه در درس استاد کل آیه الله نائینی شرکت می نمودند و مباحثات و گفتگوهای زیادی با یکدیگر داشتند، از این رو شیخ موسی خوانساری در سفرش به ایران، آیه الله شاهرودی را به نام فقیه جامع الشرایط و برتر از دیگران یاد کرد. آیه الله آملی و آیه الله آشتیانی نیز بدین گونه از او نام بردند. علاوه بر اینها، استاد اعظم نائینی عنایت خاصی به ایشان داشت، به طوری که این معنی بر همگان روشن بود. گرچه به صراحت افضلیت او را تصریح نکرد، اما قرآینی وجود داشت که حاکی از این نظر بود. از جمله اینکه هر وقت مرحوم شاهرودی اجتهاد کسی را تصدیق می کرد، استاد او آیه الله نائینی نیز بر این اساس و بدون تأمل اجازه اجتهاد آن شخص را صادر می فرمود. بر این اساس بود که وقتی آیه الله سید ابوالحسن اصفهانی به سال ۱۳۶۵ درگذشت و به دیدار حق شتافت، اهالی استان ناصریه عراق به دستور آیه الله شیخ عباس خویراوی ناصری و جمعی از مردم بغداد و کاظمین و کربلا و نجف اشرف و همچنین بعضی از شهرهای ایران به راهنمایی و دستور علمای خود به تقلید از او روی آوردند. و پس از وفات آیه الله سید ابراهیم اصطهباناتی (۱۳۷۸ هـ.) بیشتر شیعیان کویت و بحرین از او تقلید کردند. و نیز بعد از فوت آیه الله بروجردی (۱۳۸۰ هـ.) بسیاری از شیعیان پاکستان و افغانستان و بعضی مناطق ایران از جمله خطه

خراسان از او تقلید کردند.

شیخ راضی، میرزا محمدباقر زنجانی و شیخ حسین حلی^۱

این سه بزرگوار که در نجف اشرف سالها با آیه الله سید محسن حکیم (۱۳۰۶ - ۱۳۹۰) در درس مرحوم میرزای نائینی شرکت می کردند، به مقام علمی و تقوای آقای حکیم خوب واقف بودند. از این رو، شیخ محمدطاهر راضی وی را به مرجعیت و زعامت برگزید و آن دو تن دیگر و عده ای از علما، تقلید از او را بلامانع تشخیص دادند. لذا بعد از فوت آیه الله اصفهانی، اکثر مردم عراق و لبنان و جمعی از شیعیان پاکستان و افغانستان و نیز عده ای از اهالی بحرین و کویت به تقلید از ایشان روی آوردند. و بعد از وفات مرجع بزرگ حاج آقا حسین بروجردی به سال ۱۳۸۰، آخوند ملا علی همدانی تقلید از ایشان را بی مانع دانست و جمعی از بزرگان و عالمان آذربایجان مردم را به تقلید از ایشان ارجاع دادند. از این جهت، اهالی آذربایجان و عده زیادی از نواحی دیگر ایران نیز مقلد ایشان شدند.

سید محمدتقی بحر العلوم، سید محمدسعید جبل عاملی و شیخ عباس رمیثی

از آنجا که این سه شخصیت روحانی به پایگاه علمی و تقوایی سید عبدالهادی حسینی شیرازی وقوف کامل داشتند، از این رو بعد از فوت آیه الله اصفهانی (۱۳۶۵ هـ) مردم را به تقلید از ایشان ارشاد نمودند. در نتیجه اهالی شهر بلد (در عراق) و گروهی از شیعیان بغداد و اماکن متبرکه عراق به تقلید وی روی آوردند. بعد از درگذشت آیه الله بروجردی (۱۳۸۰ هـ) با راهنمایی آیه الله سید عبدالرؤف فضل الله لبنانی و بعضی علمای تهران بیشتر اهالی اصفهان، شیراز و بعضی از اهالی دیگر مناطق ایران با عده ای از اهالی لبنان و جماعتی از مردم پاکستان و افغانستان در زمرة مقلدان ایشان درآمدند.

بدین ترتیب نوشتار ما پیرامون چگونگی تعیین مرجع و اعلم در ادوار گذشته به پایان می رسد. امید است این سنت حسنه و این سیره پسندیده که در اسلاف صالح ما متداول بود، همچنان در روزگار ما تا ظهور حضرت بقیه الله (عج) به شایسته ترین وجه ادامه یابد، و از این باب هیچ گونه نگرانی و تشویش خاطر باقی نماند.

۱. این دو تن اخیر، از اساتید نگارنده بوده اند.

در نتیجه روشن گردید هنگامی که مرجع بزرگواری و مظهر علم و تقوا، فقیهی را به عنوان مرجع بعد از خود برمی‌گزیند، تمام ابعاد علمی، تقوا، اخلاقی و اجتماعی وی را در نظر داشته و رعایت مصالح اسلام و مسلمین را نموده است. بنابراین همگان می‌توانند او را بپذیرند. شیوه مراجع گذشته نیز بدین گونه بوده است.

تذکر چند نکته

الف - به نظر نگارنده مجتهد اعلم از سه راه شناخته می‌شود:

۱. خود انسان یقین کند. یعنی از کسانی باشد که به مبانی فقهی و اصول اجتهادی آشنایی داشته باشد.

۲. دو نفر خبره عادل اعلم بودن مجتهدی را تصدیق نمایند، به شرط آنکه دو نفر خبره عادل دیگر با گفته آنان مخالفت ننمایند. و هرگاه چنین شود راه حل آن این است که فتاوی آن دو مجتهد در تطبیق قواعد کلیه بر مصادیق و در بازگشت فروع بر اصول را مورد بررسی کامل قرار دهند تا در نتیجه روشن گردد که کدام یک از آن دو مجتهد در تطبیق عام بر مصادیق خارجی و رد فروع بر اصول کمتر اشتباه کرده و کدامین بیشتر. آنکه کمتر اشتباه کرده اعلم و آنکه بیشتر غیر اعلم شناخته می‌شود. در نتیجه رفع اختلاف حاصل می‌گردد.

۳. گروهی اهل دانش و فضل که توانایی تشخیص اعلم را دارند و از گفته آنان اطمینان پیدا می‌شود، می‌توانند اعلم بودن کسی را تصدیق کنند.

ب - اگر شناخت اعلم دشوار شد چنانچه واقع امر همچنین است، می‌تواند از کسی تقلید نماید که یقین به اعلم بودن دیگران از او نداشته باشد.

ج - اگر چند نفر مجتهد، از نظر علم با هم مساوی باشند، شخص می‌تواند از هر کدام که بخواهد تقلید نماید. و نیز در صورتی که مجتهد اعلم و غیر اعلم از نظر فتوا با هم اختلاف نداشته باشند، در این مورد بین مراجع عظام تقلید اختلافی نیست.

بیان مراجع تقلید از آغاز غیبت کبرا تاکنون

بجاست از مراجع تقلید در ادوار گذشته که با بحث پیشین ما ارتباط دارد فهرست وار یاد کنیم:

آغاز مرجعیت

پیش از آنکه به نام مراجع تقلید و ذکر نخستین کسی که این جایگاه رفیع را متصدی شد پردازیم،

توضیح یک مطلب تاریخی و علمی ضروری به نظر می‌رسد: نظر به اینکه فقیهانی که در عصر غیبت صغرا به سر می‌بردند و زمان غیبت کبرای امام زمان (عج) را در نیافتند مانند علی بن بابویه قمی (متوفی ۳۲۸ یا ۳۲۹) و ابوجعفر کلینی (متوفی ۳۲۹)^۱ مرجع تقلید - به گونه‌ای که در زمان ما مصطلح است - تلقی نشدند و ما بدین جهت اینان را در سلسله مرجعیت قرار ندادیم. زیرا مردم در روزگار غیبت کبرا احکام شرعی و پاسخ مسائل مورد نیاز خود را توسط نواب اربعه (عثمان بن سعید، محمد بن عثمان، حسین بن روح و ابوالحسن علی بن محمد صیمری) از آن حضرت دریافت می‌کردند.

اما فقهایی که زمان غیبت کبرای امام عصر (عج) را درک کرده و برجستگی ویژه‌ای داشتند و مردم در مسائل دینی مستقلاً به آنان مراجعه می‌کردند، در اینجا به‌عنوان مرجع دینی یاد می‌شوند.

اینک به ذکر نخستین مرجعی می‌پردازیم که در نقطه آغاز مرجعیت شرعی قرار دارد:

این قولویه

در خلال سالهای ۳۲۸ - ۳۶۸ یکی از استوانه‌های دانش و فقاہت شیعه ابوالقاسم جعفر بن محمد (بن جعفر بن موسی بن) قولویه است که سمت نخستین مرجعیت و اعلیت شیعیان را داشت.

نجاشی و علامه حلی درباره این شخصیت بزرگ می‌گویند: «او از بزرگان امامیه در فقه و حدیث است و هر امتیازی که دیگران در زمینه فقه و غیر آن دارند او به مراتبی برتر و والاتر است.»

او شاگردانی چون شیخ مفید تربیت کرد و کتابهای سودمند و ارزنده‌ای تدوین نمود که نجاشی بسیاری از آنها را نام برده است.

شیخ صدوق

بین سالهای ۳۶۸ - ۳۸۱ سمت مرجعیت و زعامت شیعه به عالم بزرگوار ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق رسید، او بدون شک خدمات ارزنده‌ای در

۱. بعد از وفات امام حسن عسکری (ع) به سال ۲۶۰ غیبت صغرا آغاز شد و در سال ۳۲۹ بعد از وفات سفیر چهارم خاتمه پذیرفت (شیخ طوسی، غیبت، ص ۲۴۲).

تدوین فقه به جهان اسلام کرد که با هیچ چیز قابل قیاس نیست.

شیخ صدوق حدود سیصد اثر ارزشمند از خود بر جای نهاد که نام بسیاری از آنها را در کتاب من لایحضره الفقیه آورده است. این رقم بزرگ بیانگر تلاش و کوشش شایان او در شکوفایی و گسترش فقه است. وی در کتاب من لایحضره الفقیه تمام مسائل و مباحث فقه را در ضمن نقل احادیثی که به نظرش صحیح بود فراهم آورد و در دسترس شیعیان گذارد.

شیخ مفید

بین سالهای ۳۸۱ - ۴۱۳ عالمی بزرگ و فقیهی سترگ به نام ابو عبدالله محمد بن محمد (بن نعمان) معروف به شیخ مفید در جهان تشیع درخشید که در عصر خود از جهت تبحر در احکام الهی بی نظیر بود.

شیخ مفید، تحولات شگرفی در فقه پدید آورد و شیوه‌ها و مبانی فقهی را نسبتاً تکامل بخشید، به گونه‌ای که فقیهان بعد از او به این حقیقت اعتراف نمودند. همچنین مجلس درس او از رونق و شکوه خاصی برخوردار بود و صدها عالم شیعی و سنی در آن شرکت می‌جستند.

از میان شاگردان او شخصیت‌های برجسته‌ای همچون سید مرتضی و شیخ طوسی برخاستند که هر کدام در گسترش و تکامل مباحث فقهی و اجتهادی نقش عمده‌ای داشتند. سید محسن امین در اعیان الشیعه تقریباً دو‌یست کتاب در دانشهای مختلف، از او یاد می‌کند.

سید مرتضی

سید شریف، مرتضی علم الهدی که در علوم اسلامی سرآمد هم‌عصران خود بود، بین سالهای ۴۱۳ - ۴۳۶ مرجع تقلید شیعیان شد.

در عظمت و بزرگی او همین بس که استادش شیخ مفید آن‌چنان به او عنایت داشت که پس از خود سید را جانشین خویش قرار داد. همچنین به خاطر تجلیل از مقام علمی او و به منظور تربیت وی جهت جایگزینی و زعامت و مرجعیت شیعه، گاهی شیخ مفید همچون شاگردی در محضر سید مرتضی می‌نشست.^۱

هنوز شیخ مفید در قید حیات بود که سید مرتضی جایگزین او شد و شخصاً کرسی تدریس را عهده‌دار گردید و زعامت شیعه را در اختیار گرفت. دانشجویان زیادی در مجلس درس او

۱. روضات الجنات، ص ۳۷۷.

شرکت می‌جستند و از بیانات پربار و دلنشین او استفاده می‌کردند. سید مرتضی شیوه استادش را در تکمیل مباحث فقهی و اجتهادی دنبال کرد و نیز توفیق یافت در زمینه‌های علمی نظریه‌های فقهی و اجتهادی او را تکامل بخشد. همچنین او ابوابی در مسائل اصول گشود، به گونه‌ای که هر کس کتاب الذریعة الی علم الاصول وی را مورد بررسی قرار دهد این نظر را تصدیق خواهد کرد. سید محسن امین حدود نود جلد از مؤلفات او را در اعیان الشیعه نام برده است.

شیخ طوسی

فقیه نواندیش، شیخ طوسی معروف به شیخ الطائفه، بین سالهای ۴۳۶ - ۴۶۰ در آسمان مرجعیت و اعلمیت تشیع درخشید.

او طلایه‌دار دوره چهارم از ادوار فقه و نیز پیشوای دوره چهارم از ادوار اجتهاد و از پیشگامان دوره دوم در ادوار کیفیت بیان فقه به شمار می‌رود.

شیخ طوسی نخستین کسی است که باب اجتهاد را گشود و فروع جدید و ابواب تازه در فقه پدید آورد و فروع فقهی را به اصول بازگرداند و قواعد کلی را بر مصادیق خارجی منطبق ساخت. او ثابت کرد که اجتهاد در شیعه پویا و پرتحرک است و می‌تواند با حوادث روزگار و مظاهر دنیای جدید پیش برود و هیچ‌گاه دچار سستی و رکود نگردد.^۱

شیخ طوسی بعد از درگذشت استادش سید مرتضی به سال ۴۳۶ هـ. پیشوای یگانه عالم تشیع گردید و با تلاش کم‌نظیر خود جنبش و تحولی در مباحث فقهی و اصولی به وجود آورد و توانست این دو علم را به شکوفایی ویژه‌ای برساند.

در زمان شیخ طوسی ابوالصلاح حلبی (متوفی ۴۴۷) مؤلف کتاب الکافی فی الفقه بود. و نیز در زمان او عالم جلیل سلار دیلمی صاحب کتاب مراسم نیز مرجعیت دینی داشت. محدث قمی (ره) در کتاب الکنی والالقباب (ج ۱، ص ۹۵) درباره ابوالصلاح حلبی گوید: «او از بزرگان علمای امامیه بوده است و نزد شیخ طوسی و سید مرتضی تلمذ کرده و کتابهای زیادی دارد، از آنهاست: الکافی فی الفقه، البرهان علی ثبوت الایمان، تقریب المعارف، بدایه و شرح ذخیره.

۱. شرح این قسمت در کتاب ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب بیان شد.

ابن بزّاج

فقیه بزرگ عالم ارجمند قاضی عبدالعزیز بن نحیر بن عبدالعزیز ابن بزّاج بین سالهای ۴۶۳ - ۴۸۱ هـ. مرجعیت دینی شیعیان را احراز کرد. او کتابهای فقهی بسیاری تألیف کرد، از جمله جواهر الفقه که به صورت پرسش و پاسخ تنظیم شده و نشانگر مقام والای علمی اوست. مرحوم محدث قمی در الکنی واللقاب (ج ۱، ص ۲۱۴) تعدادی از آثار او را برمی‌شمرد، از جمله: المهذب، الموجز، الکامل و عماد المحتاج.

لقب قاضی به این جهت به او داده شد که مدت بیست یا سی سال در طرابلس منصب قضاوت را بر عهده داشت.

مفید ثانی

مفید ثانی ابوعلی حسن بن محمد طوسی - فرزند شیخ طوسی - و ملقب به مفید ثانی در خلال سالهای ۴۸۱ - ۵۲۰ هـ. از اعظام فقهای عصر خود به شمار می‌رفت. این فقیه شیعی کتاب النهایه پدر خویش شیخ طوسی را شرح کرد.

او با عالم جلیل‌القدر ابن حمزه محمد بن طوسی معروف به عماد طوسی، صاحب کتابهای وسیله و واسطه و همچنین با فقیه بزرگ شیخ سدیدالدین حمصی رازی معاصر بود.

حمزة بن علی بن زهره

میان سالهای ۵۲۰ - ۵۸۵ هـ. فقیهان زیادی به سر می‌بردند که از جمله آنهاست: عالم بزرگ علی بن زهره حسینی حلبی و سید جلیل و فقیه بزرگوار ابومنصور محمد نقاش و فقیه ارجمند ابوعبدالله حسین بن طاهر و فقیه عالیقدر و اصولی بزرگ ابوالمکارم حمزة بن علی بن زهره حسینی.

مرحوم محدث قمی در الکنی واللقاب (ج ۱، ص ۲۸۸) در مورد این فقیه می‌گوید: او پیرامون مسئله امامت، فقه، نحو و جز اینها تصانیف زیادی دارد که از آن جمله است: غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع، قیس الانوار فی نصره الائمة الاطهار.

ابن ادريس

ابن ادريس حلی فقیه و مجتهد جوان و نوآور بین سالهای ۵۸۵ - ۵۹۸ هـ. ظهور کرد. او پیشگام دوره پنجم از ادوار فقه و پیشوای دوره پنجم از ادوار اجتهاد محسوب می‌شود.

ابن‌ادریس بحثهای استدلالی و اجتهادی را حیاتی تازه بخشید و در فروع فقه چنان به بحث و استدلال پرداخت که توانست رکود یک قرن بعد از شیخ طوسی را که بر حوزه اجتهاد و استنباط سایه انداخته بود درهم شکنند، و از نوره پژوهش و استدلال و نقد و بررسی آرای گذشتگان را به روی فقیهان معاصر خود و فقهای آینده بگشاید. بدین نحو نظرات علمی او در طول نسلهای آینده رشدی فزاینده یافت.

این مجتهد جوان روش استنباط و استخراج احکام را از راه منابع و پایه‌های شناخت در قالبی فنی و علمی ارائه نمود، به گونه‌ای که تمام بحثهای فقهی - اجتهادی را در همه ابعاد گسترش داد و در نتیجه نارساییها و موانع موجود در طریق دستیابی به فروع و مسائل جدید از بین رفت و مباحث اجتهادی گسترش چشمگیری یافت.

سید شمس‌الدین موسوی

عالم کامل سید شمس‌الدین فخار بن معد موسوی ستاره‌ای درخشان در آسمان فقاقت تشیع است. عصر درخشندگی این عالم ربانی بین سالهای ۵۹۸ - ۶۳۰ ه. است و از مراجع و فقهای بنام شیعه بود. در عظمت او همین بس که فقیهان بزرگی چون محقق حلی صاحب کتاب ارزشمند شرایع الاسلام را تربیت کرد.

محقق حلی

او در حله عراق متولد شد و از همان اوان کودکی به خواندن درس پرداخت. در مدت کمی در بسیاری از علوم از جمله فقه و اصول و کلام و منطق تبحر یافت کتاب شرایع الاسلام و المعبر و المختصر النافع نکه‌النهابة و معارج الاصول جزو کتابهای درسی حوزه علمیه شد.

مرجعیت محقق حلی

او در خلال سالهای ۶۳۰ - ۶۷۶ ه. ظهور یافت و زعامت شیعه را به عهده داشت، او در تحقیق و پژوهش اصول و مبانی فقه توفیق فراوان کسب کرد. از این رو به محقق علی الاطلاق مشهور شد. هرگاه بخواهند از این نام غیر از ایشان اراده نمایند، باید با قرینه ذکر کنند.

ابن‌داوود شاگرد او در کتاب رجال خود از کتابهای علمی وی در اصول دین، اصول فقه، فقه، منطق و ادب نام می‌برد.

محقق کوشید معارف و علوم اسلامی را در تمام زمینه‌ها از یکدیگر جدا کند و هر یک را به

صورت موضوعی جداگانه و در کتابی مستقل مورد بحث و بررسی و تنقیح قرار دهد. نیز ابن داوود در مورد استادش می‌گوید: «محقق یگانه عصر خویش و زبان‌آورترین شخصیت روزگار و از جهت حجت و برهان استوارترین فرد و حاضر جواب‌ترین مردم زمان خود بود.»

محقق در حله در مقام تدریس بی‌همتا بود، در مجلس درس او صدها طالب علم شرکت می‌کردند و از خرمن دانش او خوشه‌ها می‌چیدند.

از میان شاگردان او شخصیت‌های علمی برجسته‌ای برخاستند، چون علامه حلی (پسر خواهر او) و حسن بن داوود حلی صاحب کتاب رجال و سید غیاث‌الدین (عبدالکریم بن احمد بن طاووس صاحب فرحة الغری و دیگران که هر کدام در گسترش ابحاث اجتهادی سهم بسزایی داشتند. در اعلام العرب آمده است: «از مجلس درس محقق بیش از چهارصد مجتهد برخاستند که چنین امری در فقهای پیشین دیده نشد.»

جنبش علمی در عصر او به اوج شکوفایی خود رسید و حله یکی از مراکز علمی مهم جهان تشیع شد.

یحیی بن سعید

سالهای ۶۷۶ - ۶۹۰ ه. زعامت و مرجعیت به فقیه بزرگ یحیی بن سعید هذلی حلی رسید، او به سهم خویش در تکامل و تطور بحث‌های اجتهادی و اصول کوشید و در این زمینه کتاب‌های زیادی تألیف کرد.

پیرامون شخصیت علمی او ابن داوود در کتاب رجال خود گوید: «وی جامع فنون علمی در ادب، فقه و اصول بود.»

همچنین او از پرهیزکارترین و زاهدترین اندیشمندان و فضایی عصر خود محسوب می‌شد و تصانیف مفید و جامعی از خود به جا گذارد که از آن جمله است: الجامع الشرایع فی الفقه و المدخل فی اصول فقه.

علامه حلی

جمال‌الدین حسن بن یوسف (بن علی بن مطهر) حلی معروف به علامه حلی و آیه‌الله علی الاطلاق بین سالهای ۶۴۸ - ۷۲۶ ه. در نوزدهم ماه مبارک رمضان در حله عراق دیده به جهان

گشود.^۱ او از همان زمان کودکی به خواندن درس پرداخت و در زمان نوجوانی مراحل علمی را طی کرد و در علوم مختلف اسلامی از جمله فقه اصولی، کلام، فلسفه، تفسیر، حدیث، منطق، طبیعیات و آرای مذاهب تبحر یافت و در هر یک از آنها آثار جالب، گیرا و فراگیری از خود به یادگار گذاشت که در زمینه‌های مختلف محور تدریس در حوزه‌های علمیه قرار گرفتند. در علم اصولی کتاب تهذیب الاصول او تا زمان پیش از پیدایش کتاب معالم الاصول کتاب درسی در حوزه‌های علمیه بود.^۲ سید محسن امین در اعیان الشیعه هفتاد و هشت تألیف برای او نام می‌برد که اسامی برخی از آنها بدین شرح است: منتهی المطلب فی تحقیق المذاهب، تذکرة الفقهاء، قواعد الاحکام، ارشاد الاذهان، تحریر الاحکام الشرعیة، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، نهج الایمان فی تفسیر القرآن، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال^۳ النکة البدیعة فی شرح الذریعة، غایة الاصول، ایضاح السبل، مبادئ الوصول الی علم الاصول، نهج الوصول الی علم الاصول، نهاية الوصول الی علم الاصول، تهذیب الاصول الی علم الاصول، منتهی الوصول الی علم الکلام و الاصول.

مرجعیت علامه حلی

او در عالم مرجعیت تشیع درخشید. وی پیشوای دوره ششم از مراحل فقه است. او بحثهای گسترده و مستدلی در فقه مطرح نمود و به نقد و تحلیلهای تازه‌ای در آن پرداخت و کتابهای متنوع و با شیوه‌های نوین تألیف کرد.

همچنین مسائل خلافی بین شیعه و سنی را به نحو گسترده‌ای مورد بحث و بررسی قرار داد و آنها را در کتاب پراچ تذکرة الفقهاء ذکر کرد و در دسترس همگان نهاد و از این طریق خدمت بزرگی به فقهای شیعه نمود.

علامه حلی در کتاب ارزنده خود تذکرة الفقهاء هر مسئله‌ای را که مطرح می‌کند، اول ادله فقهای مسلمین را می‌آورد سپس با تفصیل به نقد و مناقشه آن می‌پردازد. این کتاب به حدی پربار و سودمند است که هیچ فقیه و مجتهدی از آن بی‌نیاز نیست.

علامه، فقه رانزد محقق حلی (صاحب شرایع الاسلام) فراگرفت، همچنین فلسفه و ریاضیات رانزد محقق طوسی آموخت، در دوران تحصیل آن چنان بر همگنان برتری یافت و هنوز به سن

۱. خلاصة الاقوال، ص ۱۰۹، ۱۱۳.

۲. همان.

۳. همان، ص ۴۰۲؛ روضات الجنات، ج ۲، ص ۲۷۱.

بلوغ نرسیده بود که نبوغش زبانزد همگان شد. از این رو پس از فوت محقق، کرسی تدریس و منصب فتوا و زعامت به او رسید.

سید عمیدالدین حسینی

بین سالهای ۷۲۶ - ۷۵۴ ه. مرجعیت شیعیان به آیه الله سید عمیدالدین حسینی خواهرزاده و شاگرد علامه حلی محول شد.

او بیشتر کتابهای استاد و دایی خود علامه حلی را شرح کرد، از آن جمله کتالفتوائد فی حل مشکلات القواعد، تبصرة الطالبین فی شرح نهج المسترشدین، شرح مبادی الاصول و غیر اینها. علامه حسینی اصطلاحات زیادی در بحثهای فقهی و اصولی یدید آورد و به تکمیل آرا و نظرات علامه پرداخت، آن چنان که صاحب نظران معاصر او به این امر اعتراف کردند.

فخرالمحققین

ابوطالب محمد بن حسن (بن یوسف بن مطهر) حلی، فرزند علامه حلی و مشهور به فخرالمحققین بین سالهای ۷۵۴ - ۷۷۱ ه. در آسمان فقهات درخشید و همچون پدر خویش در گسترش و تکامل اباحت فقهی اهتمام ورزید و در ارجاع فروع بر اصول و تطبیق قواعد کلی بر مصادیق آن بسیار توفیق یافت. در کتاب تراجم آمده است که فخرالمحققین در ده سالگی به درجه اجتهاد رسید.

شهید اول شاگرد او با آنکه کمتر از کسی ستایش می کرد، او را با لقب خاتمةالمجتهدین ستود.

فخرالمحققین پاره ای از تألیفات پدر همچون الفین و جز آن را تکمیل کرد و بر پاره ای دیگر شرح نوشت، مانند قواعد.

شیخ حر عاملی درباره او می گوید: «دانشمندی پژوهشگر و فقیهی عالیقدر و مورد اعتماد است.» او همانند فقهای پیشین در تربیت شاگردان موفق بود و شاگردی نظیر شهید اول به جهان اسلام تحویل داد.

شهید اول

محمد بن مکی ابن محمد بن حامد ابو عبدالله جزینی عاملی ملقب به شمس الدین و مشهور به شهید علی الاطلاق در جزین از بلاد جبل عامل لبنان متولد شد و بعد از طی مراتب علمی و رسیدن به

مرحله اجتهاد بین سالهای ۷۷۱ - ۷۸۶ ه. زعامت شیعیان را بر عهده داشت. شخصیت و مقام علمی او در میان فقها بیش از حد توصیف است، به طوری که بعضی از صاحب نظران و آگاهان گفته‌اند در بین فقهای سلف مجتهد مطلق جز شهید اول کسی نبوده است. معروف است می‌گویند از شیخ اعظم انصاری پرسیدند چرا اجازه اجتهاد به کسی نمی‌دهید؟ فرمود: به جز شهید اول نسبت به اجتهاد هیچ یک از علما و فضلاء دیگر قطع و یقین حاصل نکرده‌ام.

بعضی از اندیشمندان احتمال داده‌اند و گفته‌اند شاید انگیزه این گفتار شیخ اعظم این بود که وی مجتهد مسلم و جامع کسی را می‌دانست که علاوه بر اجتهاد در بحثهای فقهی - اجتهادی در مقدمات آن یعنی صرف و نحو، منطق، کلام، تفسیر و اصول نیز نظر اجتهادی داشته باشد و چون کسی را با این خصوصیات نمی‌یافت از دادن اجازه خودداری می‌کرد.

شهید اول در مباحث فقهی و در مقدمات آن (صرف، نحو، منطق و اصول) از علمای پنج مذهب معروف اسلام (اثنی عشری، حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی) اجازه اجتهاد داشت در حالی که برای هیچ یک از علمای مسلمین چنین امتیازی وجود نداشت.

او بسیاری از مراکز جهان اسلام را دید و در مجامع بزرگان اهل سنت شرکت جست و بسیاری از کتابهای علمی آنها را مورد مطالعه و بررسی قرار داد و حتی از آنان روایت کرد، آن چنان که در اجازه خود به ابن خازن می‌گوید: «حدود چهل تن از عالمان بزرگ اهل سنت را که در شهرهای مکه، مدینه، بغداد، مصر، دمشق، بیت المقدس و مقام ابراهیم خلیل بودند ملاقات نمودم و اینک از آنان روایت می‌کنم.»

او تألیفات بسیاری از خود به یادگار گذاشت، مانند: الذکری، الدروس و الشرعیة فی فقه الامامیه، غایة المراد فی شرح نکت الارشاد، اللمعة الدمشقیة و القواعد و غیر اینها.

آثار او از جهت سبک نگارش، دقت نظر، ژرف اندیشی و وسعت دید درخشندگی خاصی دارد و پیوسته این آثار گرانقدر مورد توجه و مراجعه دانش پژوهان و پژوهشگران بوده است.

شهادت او

او در ترویج مذهب امامیه سعی فراوان در بلاد شام می‌ذول می‌داشت. اهل عناد و دشمنان امامیه با موافقت حکومت وقت او را به زندان انداختند، حتی به این هم بسنده نکردند و پس از گذراندن حدود یک سال در زندان به وسیله شمشیر او را شهید کردند و پس از شهادتش به دار

آویختند و مورد سنگباران قرار دادند و سپس در نهم جمادی‌الاول سال ۷۸۶ جسدش را در دمشق به آتش کشیدند و او را سوزاندند.

مقداد سیوری

فقیه بزرگوار جمال‌الدین مقداد بن عبدالله سیوری حلی میان سالهای ۷۸۶ - ۸۲۶ هـ. مرجع و ملجأ شیعیان شد.

او از محققان بنام است و آثار گرانسنگی از خود به جای نهاده است، در مقدمه التفتیح الرائع لمختصر الشرائع او که اخیراً به چاپ رسیده است، نام بیست کتاب و رساله در اصول و فروع دین، دعا، تفسیر، فقه، اصول فقه و کلام از او یاد شده است، در هر حال بعد از وی تلامیذش از آن جمله علی بن هلال جزایری سالهای مرجعیت را تصدی کردند.

محقق ثانی

نورالدین علی بن عبدالعالی کرکی معروف به محقق ثانی بین سالهای حدود ۹۱۰ - ۹۴۰ هـ. مرجعیت شیعیان را به عهده داشت.

او نظرات تازه و مهمی در فروع فقه مطرح ساخت و مسائل را به صورت کامل و بیانی رسا و با عباراتی شیوا مورد بحث و بررسی قرار داد، و به تکمیل بسیاری از مباحث فقهای پیشین پرداخت. از همین رو کتابهای فقهی او در میان کتب مشابه از ارزش و اعتبار خاصی برخوردار است و بهترین شاهد بر این گفتار کتاب جامع المقاصد اوست که هر کس آن را با دقت و حوصله مطالعه کند گفتار ما را تصدیق خواهد کرد، این کتاب از همان زمان، جای خود را در بین کتابهای فقهی باز کرد و پایگاه ارزنده‌ای یافت و همواره مورد توجه و رجوع دانشمندان بزرگ قرار گرفت. محقق ثانی بدون شک خدمات ارزنده‌ای در تدوین فقه و اباحت اجتهادی به جهان تشیع نمود که با هیچ امری قابل مقایسه نیست.

شهید دوم

شیخ زین‌الدین (بن علی بن احمد بن محمد بن جمال‌الدین) جبل عاملی معروف به شهید ثانی در علوم مختلف تبحر داشت و با وجود عمر کمی که کرد (۵۴ سال) بیش از هفتاد کتاب و رساله کوچک و بزرگ در موضوعات گوناگون داشت که مورد استفاده عالمان بزرگ و اهل تحقیق قرار گرفت.

او بین سالهای ۹۴۰ - ۹۶۶ هـ. مرجعیت شیعه را بر عهده گرفت و همه تلاش وی این بود که

مسائل فقهی را به طور همه‌جانبه و گسترده مورد بحث و بررسی و موشکافی قرار دهد و در این امر توفیق کامل یافت.

شهید ثانی رهبر تفکر و اندیشه در عصر خود در فقاہت و اجتهاد به شمار می‌آید. اصطلاحات جالب و نوینی در فقه به وجود آورد و شیوه‌ها و مبانی فقهی را تکامل بخشید. و این قولی است که جملگی برآیند. از این رو بعضی او را افضل المتأخرین و اکمل المتبحرین لقب دادند. ارباب تراجم حدود سی کتاب و رساله در فقه و اصول فقه، اصول دین و فروع دین، کلام، رجال و حدیث و جز اینها از او نام برده‌اند.

شهادت شهید دوم

سبب شهادتش این بود که گروهی از اهل سنت به رستم پاشا وزیر اعظم دولت عثمانی خبر دادند که او ادعای اجتهاد دارد و جمع بسیاری از شیعه نزد او تلمذ می‌کنند و غرض آنان اشاعهٔ رفض است. رستم پاشا افرادی را برای طلب شیخ زین‌الدین فرستاد. او در آن زمان در مکه بود. عده‌ای از ترک‌های عثمانی او را گرفتند و به استانبول منتقل کردند. آنان بدون اینکه او را نزد سلطان سلیمان ببرند بر اثر شدت تعصب مذهبی که داشتند در روز پنجشنبه نیمهٔ ماه رجب وی را به قتل رساندند.

شیخ حسین عبدالصمد

بین سالهای ۹۶۶ - ۹۸۴ ه. دوران درخشندگی مرجعیت علامه شیخ حسین عبدالصمد پدر شیخ بهائی است.

او قواعد علامه حلّی و حاشیه ارشاد را شرح نمود و بحثهای فقهی اش به گونه‌ای است که تا این زمان ارزش و اعتبار خود را حفظ کرده است.

در همین هنگام نیز عالم کامل مولی عبدالله یزدی (متوفی ۹۸۱) که یکی از چهره‌های برجسته و از مراجع بزرگ بود، می‌زیست.

مقدس اردبیلی

سالهای ۹۸۴ - ۹۹۳ ه. عصر پرتوافشانی فقیه بزرگ و پژوهشگر سترگ احمد بن محمد اردبیلی است. او در فقه تحقیقات گسترده‌ای دارد. مرحوم مجلسی دربارهٔ او گفته است «محقق اردبیلی از حیث تقوا و پرهیزکاری و فضل و دانش به اوج کمال رسید و من در میان قدما و متأخرین

مانندش را نشنیدم.»

و نیز درباره او گفته‌اند: مادران مانند او را نزیایده‌اند.

برخی از فتاوا و نظرات مقدس اردبیلی

بجاست برخی از فتاوا و نظرات او را در اینجا ارائه دهیم:

۱. جواز تصدی قضاوت برای زنان
۲. جواز وضو با گلاب
۳. کفایت شستن سر و پا در وضو برای مسح
۴. کراهت پوشیدن لباس سیاه در همه احوال و شدید بودن آن در نماز
۵. قائل نبودن وی به اعتبار شهرت و اجماع
۶. عدم انفعال آب قلیل به ملاقات چیز نجس مادامی که رنگ و طعم و مزه آن تغییر نکرده باشد.
۷. طهارت ذاتی اهل کتاب که دارای کتاب آسمانی هستند، مانند یهود و نصارا
۸. مبطل نبودن رسیدن غبار غلیظ به حلق برای روزه
۹. ثبوت سیادت برای کسی که مادر او سیده است
۱۰. وجوب عینی برای نماز جمعه
۱۱. نجس نشدن چیز پاک با ملاقات با چیز متنجس
۱۲. جواز غنا مادامی که با لهُو مقرون نباشد
۱۳. کفایت هر غسلی از وضو

سید محمد عاملی

سالهای ۹۹۳-۱۰۰۹ ه. عصر فقاہت و مرجعیت عالم بزرگ سید محمد عاملی صاحب مدارک الاحکام فی شرح شرائع الاسلام است. این محقق بزرگ آرا و نظریات ارزنده و جالبی از خود به یادگار نهاد که پس از سالها هنوز هم فقها با دیده تحسین و شگفتی به آن می‌نگرند و بعضی معتقدند کتابی در تلخیص فقه بهتر از مدارک الاحکام او دیده نشده است. ویژگیهای این کتاب فقهی را می‌توان در شیوایی بیان و رسایی عبارات و حسن سلیقه در تنظیم آن دانست. او ظاهراً اولین کسی است که اعراض اصحاب را سبب نقض و شکست سند روایتی که معتبر

باشد نمی دانست، همچنان که عمل اصحاب را در مورد سند روایتی که فاقد اعتبار بود موجب تأیید و حجیت آن نمی شناخت. البته این نظر او خلاف نظریه مشهور میان فقیهان است. زیرا فقها می گویند وقتی روایتی طبق قواعد علم درایه و حدیث صحیح و معتبر شناخته شد، ولی مورد اعراض اصحاب بود حجیت و اعتبار خود را از دست می دهد. همچنین می گویند: هرگاه روایتی بر طبق موازین درایه و حدیث صحیح و معتبر نباشد اما اصحاب آن را پذیرفته باشند و به آن عمل کنند، ضعف سند با عمل ایشان رفع و جبران می شود و مشمول ادله اعتبار می گردد. مرحوم صاحب مدارک روی همین اصل، قائل به طهارت ذاتی اهل کتاب گردید و نیز در این مسئله فقیه نوپرداز سید محسن حکیم و مجتهد نامدار حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی و مجتهد نوآور شهید محمدباقر صدر و نیز جز اینها فتوایشان چنین است که در رساله های عملیه آنان بیان گردیده است. شرح و تفصیل آن در اولیات مبانی فقه خواهد آمد. ان شاء الله.

ملا عبدالله شوشتری

سالهای ۱۰۰۹ - ۱۰۱۱ ه. مرجعیت به عالم بزرگ علامه ملا عبدالله شوشتری محول شد. او که خود در بعد علمی فوق العاده بود، توانست نابغه ای چون شیخ بهائی را تربیت کند.

شیخ بهائی

بین سالهای ۱۰۱۱ - ۱۰۳۱ ه. علامه و نابغه روزگار شیخ محمد بن حسین بن عبدالصمد معروف به شیخ بهائی که روزگار نظیرش را در جامعیت ندیده ظهور کرد، و چنانکه معروف است دانشی نبود که او در آن مناظره کند و بر حریف و مدعی پیروز نشود. او طلایه دار دوره پنجم از ادوار کیفیت بیان فقه است. شیخ بهائی در مکتب خود شخصیت های برجسته و بزرگی همچون مجلسی اول را تربیت کرد.

مجلسی اول

سالهای ۱۰۳۱ - ۱۰۷۰ ه. مرجعیت شیعه به عارف فرزانه و مجتهد جامع و بی بدیل، مولی محمدتقی مجلسی اول محول شد. وی شاگرد شیخ بهائی و یکی از درخشانترین چهره های جهان تشیع و صاحب آثار گرانقدر و گوناگون است که شرح آن در دوره پنجم از ادوار کیفیت بیان فقه گذشت.

طبرسی

سالهای ۱۰۷۰ - ۱۰۸۶ ه. مربوط به عصر درخشان مرجعیت و فقاقت عالم ربانی

فخرالمحققین مولی محمد صالح سروی طبرسی است. در کتب رجال از این فقیه بزرگوار و ارجمند جهان تشیع به عنوان متبحر در علوم عقلی و نقلی یاد شده است.

خوانساری

سالهای ۱۰۸۶-۱۰۹۷ ه. مرجعیت از آن فقیه و محقق جلیل آقا حسین خوانساری صاحب مشارق الشموس فی شرح الدروس است. او فقیهی نمونه و ممتاز در میان فقها محسوب می شود.

مجلسی دوم

سالهای ۱۰۹۷-۱۱۱۰ ه. متعلق به علامه بزرگ مولی محمدباقر مجلسی دوم است. او نیز همچون پدرش از مراجع عظام به شمار می رود. آثار گرانبها و گوناگونی دارد که در جای خود بیان شده است. علامه مجلسی در میان فقها و دانشمندان شیعه درخشندگی خاصی دارد.

سید عبدالله جزایری

بین سالهای ۱۱۱۰-۱۱۷۳ ه. فقها و مراجع بسیاری وجود داشتند. از آن جمله جامع معقول و منقول سید عبدالله جزایری است که چون کوکبی درخشان در آسمان فقاقت تشیع پرتوافشانی نمود. او در فقه و غیره از مهارت کامل برخوردار بود.

وحید بهبهانی

سالهای ۱۱۷۳-۱۲۰۵ ه. متعلق است به زعامت و مرجعیت استاد کل و مجدد قرن سیزدهم آقا محمدباقر وحید بهبهانی که طلایه دار دوره هفتم از ادوار فقه و پیشوای دوره ششم از ادوار اجتهاد محسوب می شود.

کاشف الغطاء

سالهای ۱۲۰۵-۱۲۲۸ ه. به استاد بزرگ شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء تعلق دارد. در عظمت علمی کاشف الغطاء همین بس که شیخ اعظم انصاری فرموده است: «اگر کسی قواعد اصولی ای را که شیخ در کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الغراء مطرح ساخته است به درستی بداند از نظر من مجتهد است.»

کاشف الغطاء می گفت: اگر تمام کتابهای فقه را با آب بشویند من می توانم همه ابواب آن را از طهارت تا دیات از حفظ بنویسم. در عظمت و بزرگواری او همین قدر بس که آیه الله العظمی سید

مهدی بحرالعلوم او را به عنوان مرجع عام شیعه معرفی می‌کرد و حتی امر فرمود به اهل بیت خود که از شیخ جعفر تقلید نمایند.^۱

کاشف الغطاء با آیه‌الله سید علی طباطبایی (خواهرزاده و حید بهبهانی، متوفی ۱۳۳۱) معاصر بود. وی یک دوره فقه استدلالی کامل را تدوین کرد و در ترتیب ابواب آن به ابتکار جالبی دست زد. همچنین از معاصرین او آیه‌الله مولی مهدی نراقی کاشانی است که یکی از فقهای برجسته و بنام بوده و مرجعیت داشته است.

شیخ موسی کاشف الغطاء

سالهای ۱۲۲۸ - ۱۲۴۱ ه. عصر مرجعیت فقیه جلیل شیخ موسی کاشف الغطاء در خطه عراق است. شیخ جعفر کبیر او را بر همه فقیهان جهان به جز محقق اول و شهید اول ترجیح می‌داد. برخی از فقها او را بر شیخ جعفر نیز ترجیح داده‌اند.

پایگاه علمی او را همین بس که شیخ اعظم انصاری فرمود: «بخشی از مطالب مهم علمی که من دارم از درس شیخ موسی و شیخ علی کاشف الغطاء است.»

در همین زمان فقیه کامل و اصولی بزرگ سید محمد مجاهد (متوفی ۱۲۴۲) به سر می‌برد. در اهمیت او همین بس که فقها کتاب مآهل او را از بهترین کتب فقهی شناخته‌اند. و نیز در این عصر مرجع و فقیه کم‌نظیر مولی احمد نراقی کاشانی (متوفی ۱۲۴۵) صاحب مستند الشیعه به سر می‌برد. این کتاب علاوه بر دارا بودن تحقیقات علمی جالب و گیرا، مؤلف در تنظیم ابواب و گردآوری اشباه و نظایر مسائل هر باب از هیچ کوششی دریغ نورزید. همین ویژگیها سبب آراستگی و ارزندگی آن گردید. شاید بتوان گفت مستند یکی از ارکان مهم فقه از جهت تحول سبک و روش به شمار می‌رود.

در اوایل همان زمان میرزای قمی صاحب کتاب قوانین و مرجع بزرگ شیعیان ایران می‌زیست. میرزای قمی به نحو شایسته‌ای مبانی اصول فقه را تحکیم بخشید و رهگشای فکری علم اصول در این عصر شناخته شد. وی اصطلاحات زیادی در اصول پدید آورد و مبانی آن را تکامل بخشید، به طوری که دانشمندان شیعی به این امر اعتراف دارند.

تذکر یک نکته

در اینجا مناسب است به سهوی که در صفحات پیشین رخ داده است اشاره کنیم و آن اینکه تعیین

۱. بحرالعلوم، رجال، مقدمه.

اعلم به وسیله میرزای قمی با اینکه معروف است که در ارتباط با شیخ علی کاشف الغطاء بوده است ولی با در نظر گرفتن تاریخ وفات آنان این نظر درست نیست و ممکن است این واقعه در ارتباط با شیخ موسی کاشف الغطاء باشد، ولی آنچه در ارتباط با شیخ علی نقل شد ممکن است توسط فقهای بزرگ دیگر قم بوده باشد.

شیخ علی کاشف الغطاء

سالهای ۱۲۴۱ - ۱۲۵۴ ه. عصر درخشندگی مرجعیت و زعامت فقیه بزرگ شیخ علی کاشف الغطاء است. در اهمیت او همین بس که شیخ اعظم انصاری از شاگردان و دست پروردگان این عالم ربانی است.

صاحب جواهر

سالهای ۱۲۵۴ - ۱۲۶۶ ه. به شیخ محمدحسن نجفی صاحب جواهر الکلام اختصاص دارد. وی مرجعیت کل شیعیان را بر عهده داشت و عظمت علمی او بر همگان روشن است. او در تکمیل و تحول ابحاث فقهی چنانکه باید کوشید و در این زمینه نقش مؤثر و سهم بسزایی داشت، و نیز بسیاری از مسائل و فروع فقه را تکامل بخشید و سبب شد آثار او بیش از دیگران که پیشتاز شمرده می شدند ارزش و اعتبار ویژه‌ای به دست آورد.

شیخ اعظم انصاری

سالهای ۱۲۶۶ - ۱۲۸۱ ه. عصر تلالؤ و درخشندگی شیخ اعظم مرتضی انصاری مرجع جهان تشیع است. او با ژرف اندیشی و موشکافی علیم توانست روح تازه‌ای در کالبد فقه و اصول بدمد. دو کتاب رسائل و مکاسب که سالها در حوزه‌های علمیه تدریس می‌گردد از همین عالم ربانی است.

در روزگار او بحثهای فقهی به اوج گستردگی و نهایت دقت رسید و فقه از حیث استدلال به صورت چشمگیری تطور یافت. او پیشوای دوره هشتم در ادوار فقه و طلایه دار دوره پنجم از ادوار کیفیت بیان فقه و پرچمدار دوره هفتم در ادوار اجتهاد و بنیان‌گذار بعضی مبانی فقه به شمار می‌رود.

میرزای مجدد شیرازی

سالهای ۱۲۸۱ - ۱۳۱۲ ه. عصر مرجعیت و زعامت عامه میرزای مجدد محمدحسن شیرازی

است. در اهمیت مقام علمی او همین بس که شیخ اعظم هر وقت مسئله‌ای را مورد بحث قرار می‌داد و میرزا حضور داشت، نظر او را جویا می‌شد. و بارها میرزای شیرازی را مجتهد مطلق معرفی کرد. دیری نپایید که میرزا در درس شیخ بر همگان برتری یافت و آنگاه که استادش و دیگران شایستگیها و خصلتهای ویژه‌ای در او یافتند، میرزا را بیش از پیش مورد توجه و عنایت قرار دادند. از این رو با رحلت شیخ اعظم، و با درگذشت آیه‌الله سید حسین کوه‌کمره‌ای، مرجعیت شیعه به وی محول شد.

میرزا در مقام تدریس نیز از اهمیت و اعتبار شایسته‌ای برخوردار بود به طوری که در مجلس درس او چهره‌های درخشان و شخصیت‌های برجسته‌ای دیده می‌شدند. از جمله شاگردان میرزا او آخوند خراسانی، سید محمد فشارکی و حاج آقا رضا همدانی هستند که هر کدام در گسترش و تطور بحث‌های اجتهادی نقش مؤثری داشتند.

آخوند خراسانی، محمدکاظم یزدی، محمدتقی شیرازی

سالهای ۱۳۱۲ - ۱۳۳۸ هـ. متعلق است به سه فقیه اصولی و مجتهد مسلم یعنی ملا محمدکاظم خراسانی، سید محمدکاظم یزدی، میرزا محمدتقی شیرازی. این سه مرجع بزرگ هر کدام به سهم خود در گسترش و تکامل فقه و اصول و مبانی اجتهاد کوشیدند.

مرحوم آخوند طلایه‌دار دوره نهم در ادوار فقه و مرحوم سید محمدکاظم یزدی و میرزای شیرازی دوم طلایه‌دار دوره ششم از ادوار کیفیت بیان فقه به شمار می‌روند.

آیه‌الله اصفهانی، آیه‌الله نائینی، آیه‌الله حائری

سالهای ۱۳۳۸ - ۱۳۶۵ هـ. متعلق است به مراجع عظام، استاد کل میرزا حسین نائینی، آیه‌الله سید ابوالحسن اصفهانی و آیه‌الله حاج شیخ عبدالکریم حائری بنیان‌گذار حوزه علمیه قم.

همزمان با ایشان آیه‌الله آقا ضیاء‌الدین عراقی و آیه‌الله شیخ محمدحسین غروی اصفهانی مشهور به کمپانی و آیه‌الله شیخ فتح‌الله مشهور به شریعت اصفهانی نیز به سر می‌بردند، آنان در تدریس مقام والایی داشتند و در محفل درسشان صدها طالب علم و فاضل و دانشمند شرکت می‌جستند.

شخصیت‌های ممتازی از میان شاگردان آنان برخاستند که در تکامل مبانی فقه از اساتید خود پیروی کردند. دست‌پروردگان آیه‌الله نائینی و آیه‌الله حائری هر جا بودند از احترام و توجه خاصی برخوردار بودند و شاگردان این حضرات یا از مراجع تقلید بودند یا از رجال علمی سرشناس و دارای پایگاه اجتماعی ارجمند. همچنین وقتی معلوم می‌شد فردی نزد این بزرگواران افتخار

شاگردی داشته است، از سوی مردم مورد استقبال و تجلیل و احترام قرار می‌گرفت. در اواخر این تاریخ آیه‌الله سید ابوالحسن اصفهانی مرجع کل شیعیان شد.

بروجردی، شاهرودی، حکیم

از سال ۱۳۶۵ هـ. مرجعیت حضرات آیات عظام حاج آقا حسین بروجردی و حاج سید محمود حسینی شاهرودی و حاج سید محسن طباطبایی حکیم شروع شد. معاصر با این بزرگان آیات عظام دیگری هم می‌زیستند، از جمله:

سید جمال‌الدین موسوی گلپایگانی، میرزا ابراهیم اصطهباناتی معروف به میرزا آقا شیرازی، سید عبدالهادی حسینی شیرازی، سید حسین حمامی، سید محمد حجت کوه‌کمره‌ای، سید محمد تقی خوانساری، سید صدرالدین صدر، سید محمد بغدادی و آیه‌الله بروجردی بزرگ مرجع شیعه، در مقام تدریس یگانه بود و گروه زیادی از طلاب و فضلا در درس ایشان شرکت می‌کردند. از میان شاگردان او شخصیت‌های برجسته و بزرگی برخاستند که در حوزه علمیه قم از درخشندگی خاصی برخوردارند و منشأ آثار و خدمات ارزنده‌ای به اسلام و مسلمین هستند. اینان با تدریس ابحاث فقهی - اجتهادی همراه با ابداعات و نوآوری‌های خویش در گسترش و پویایی آن ابحاث گام‌های مؤثری برداشتند.

مرحوم بروجردی در بحث‌های فقهی - اجتهادی آرا و نظریات و اصطلاحات جالب پدید آورد که مجموعه آنها توسط شاگردان برجسته او به‌عنوان تقریر در زمان خود او چاپ و منتشر شد که مورد استفاده فضلا و علماست.

در آن زمان بیشتر مردم ایران مقلد آیه‌الله بروجردی بودند، ولی شیعیان عراق و لبنان اکثراً از مرحوم آیه‌الله حکیم تقلید می‌کردند. اما آیات عظام دیگر گرچه در کشورهای یادشده شمار اندکی مقلد داشتند ولی مقلدین آنها بیشتر در افغانستان، پاکستان، کویت، بحرین و قطر بودند. هر چند در همین نقاط نیز مقلدان مرحوم آیه‌الله بروجردی بیش از دیگران بودند و پس از فوت آیه‌الله بروجردی در سال ۱۳۸۰ هـ. از حیث شمار مقلدین آقای اصطهباناتی و شاهرودی حکیم هستند.

از سال ۱۳۸۰ - ۱۳۹۰ هـ. آیه‌الله سید محسن حکیم طباطبایی و آیه‌الله سید محمود شاهرودی نیز متصدی مرجعیت بودند و پس از فوت مرحوم حکیم در سال ۱۳۹۰ هـ. آقای شاهرودی تا سال ۱۳۹۴ هـ. به زعامت خود ادامه دادند.

آیه‌الله حکیم و آیه‌الله شاهرودی علاوه بر مرجعیت و زعامت عهده‌دار تدریس در حوزه نجف

بودند و راه و روش اساتید خود را در تحول و تکامل بحثهای فقهی پیگیری کردند و در باروری آن بسیار کوشیدند.

مرحوم آیه الله حکیم با تألیف اثر گرانسنگ خود متمسک العروة بزرگترین خدمت را به حوزه های علمیه کرد، زیرا این کتاب از جهت ترتیب و تنظیم مباحث و شیوه استدلال نخستین تألیفی است که بدین صورت به جامعه علمی عرضه شد و همین ویژگیها توجه و استقبال بیش از حد فضلا و دانشمندان را به آن کتاب برانگیخت.

تذکر یک نکته

در این بحث تنها آن دسته از مراجع را به عنوان مرجع نام برده ایم که در بلاد و شهرها محور و مظهر بوده اند و این به آن معنا نیست که دیگرانی مرجعیت نداشته اند، بلکه مراجع دیگری نیز بوده اند که اثرات ارزنده و خدمات بی شائبه ای داشتند ولی چون بنای ما بر استقصا نبود فقط به ذکر معاریف هر زمان بسنده کردیم.

جواز تقلید از زنی که دارای اجتهاد است

بجاست پیش از ورود در اصل موضوع مسائل ذیل را به عنوان مقدمه مطرح کنیم:

۱. آیا حکم اجتهاد در منابع و پایه های شناخت شرعی که واجب کفایی است، ویژه مردان

است یا شامل زنان هم می شود؟

۲. آیا در مبانی فقه اجتهادی شاگردی زنان نزد مردان برای به دست آوردن اجتهاد منع شده

است یا خیر؟

۳. آیا در جامعه اسلامی مجتهد زن مورد پذیرش است؟

۱. وجوب کفایی اجتهاد تعمیم دارد

همه عالمان اصولی جامعه اسلامی بر این عقیده اند که این حکم تنها ویژه مردان نیست بلکه شامل زنان نیز می شود.

بجاست دلایل آن را یادآور شویم:

۱. اطلاق آیه مبارکه «نفر»: «وما كان المؤمنین لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة

لیتفقوها فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون.^۱ در این آیه تفقه و اجتهاد را بر همه اهل ایمان به گونه واجب کفایی لازم دانسته و در آن نه زن و نه مرد به ویژه ذکر نشده، بلکه این حکم برای اهل ایمان است که عام است و زنان و مردان را به گونه ای یکسان شامل می شود.

۲. اطلاق حدیث امام صادق (ع) که فرمود: «تفقوا فی الدین فان من لم یتفقہ منکم فی الدین فهو اعرابی.»^۲ در دین تفقه کنید، هر کس از شما در آن تفقه نکند اعرابی^۳ است. در این حدیث که به تفقه و اجتهاد امر شده به جنس خاصی محدود نشده است، نه به مرد و نه به زن - به ویژه - ذکر نشده، بلکه وظیفه هر مسلمانی را تفقه در دین دانسته است.

۳. حدیث دیگری از امام صادق (ع) که فرمود: «علینا بالقاء الاصول وعلیکم التفریع.»^۴ ما اصول احکام و قوانین کلی احکام را بیان می کنیم، اما شما تفریع کنید. اجتهاد از نظر شیعیان عبارت است از: رد فروع الی اصول و تطبیق قوانین کلی بر مصادیق خارجی. مسلمانان باید این کار را انجام دهند:

امام می گوید: «وظیفه ما این است که اصول احکام و قوانین کلی احکام را برای شما بیان کنیم، اما تفریع برای شماست. شما باید تفریع کنید.» «کم» در حدیث ضمیر جمع است و همه را در بر می گیرد، نه تنها زن یا تنها مرد را.

۴. امام هشتم فرمود: «علینا ان نلقى الاصول وعلیکم ان تتفرعوا.»^۵ بر شماست که تفریع کنید و بر ماست که اصول را بیان کنیم. اینجا نیز نه زن مطرح است و نه مرد، بلکه اهل ایمان مطرحند که زنان و مردان را در بر می گیرد.

۵. خبر معروف: «المجتهد اذا اجتهد فاصاب فله اجران، وان اجتهد فاطأ فله اجر واحد.» در اینجا مراد مجتهد کلی است، نه زن یا مرد. بنابراین حکم اجتهاد که وجوب کفایی است شامل زن و مرد می شود.

۲. تعلم زن از مرد

از تعلم و آموزش زنان نزد مردان در مبانی و پایه های شناخت منع نشده است، باید گفت چنین چیزی اصلاً وجود ندارد. در منابع و پایه های شناخت هیچ اشکالی درباره یادگیری زنان نزد

۱. توبه، ۱۲۲.

۲. توبه، ۹۷.

۳. اعرابی منسوب به کسانی است که در صحرا و بادیه زندگی می کنند.

۴. همان.

۵. وسائل الشیعة.

مردان یا مردان نزد زنان ذکر نشده است. زنان می‌توانند نزد مردان و مردان نزد زنان آموزش ببینند و این به دلیل اطلاق ادله فقهی اجتهادی تعلیم و تعلم است. بدین گونه پاسخ و پرسش در دانشگاهها و جاهای دیگر بین پسران و دختران بی‌اشکال است. به هر رو، اطلاق دلیل نمایانگر آن است که در جامعه اسلامی محدودیتی در ارتباط با افراد جامعه در زمینه تعلیم و تعلم نیست، مگر زمانی که ارزشهای اسلامی به خطر افتند. علاوه بر این همیشگی از زمان پیامبر خدا و امامان بر شاگردی زنان نزد مردم بوده و هیچ منعی صادر نشده است.

۳. پذیرش اجتهاد و مجتهد زن در جامعه اسلامی

در همه ادوار تاریخ فقه و اجتهاد، زنان فقیه و مجتهده از سوی جامعه اسلامی با پذیرش یکسان با مردان روبه‌رو بوده‌اند. هنگامی که عصر تشریح که بیست و سه سال استمرار داشت و زمان صحابه که حدود صد سال ادامه پیدا کرد و زمان تابعین که حدود هفتاد سال به طول انجامید را مورد بررسی قرار دادیم، دریافتیم فقیهانی از زنان در کنار روات، احکام شرعی را هم برای مردان بیان می‌کردند، همان‌گونه که مردان در زمان پیامبر و صحابه و زنان تابعین احکام را بیان می‌کردند.

در زمان تشریح بر مجتهدان اطلاق قاریان (قرّاء) و در زمان صحابه بر آنها اطلاق راویان (روات) و در زمان تابعین اطلاق محدثان و در زمان تابعان تابعین اطلاق مجتهدان می‌کردند.

جواز تصدی مرجعیت تقلیدی برای زنان

تصدی مقام مرجعیت تقلیدی برای زنان اشکال ندارد زیرا جواز آن برای آنان در ادله و منابع فقهی اجتهادی بسیار روشن است و به گمان من کوچکترین ابهامی در آن راه ندارد. با آنکه در برخی مسائل دیگر در ادله روایات تعارض دارد، اما در این زمینه هیچ روایتی که با ادله جواز تعارض داشته باشد وجود ندارد.

اکنون ادله جواز را به گونه‌ای گذرا بیان می‌کنم و امیدوارم کسانی که اهل نقد هستند انتقاد کنند تا پاسخ گویم. ما از انتقاد وحشت نداشته و نداریم زیرا انتقاد سازنده و مفید در جامعه نمایانگر سلامت و کمال فکری جامعه است. همان‌گونه که امام (ره) فرمودند: اظهار نظرهای اجتهادی باید در حکومت اسلامی آزاد باشد، انتقاد هم باید آزاد باشد.

ادله جواز مرجعیت تقلیدی برای زن

ادله جواز مرجعیت تقلیدی برای زن عبارتند از:

۱. اطلاق آیات، مانند آیه «نفر» که بیان شد. این آیه میزان را برای مراجعه مردم به شخصی در اخذ احکام، تفقه و اجتهاد قرار داده و در آن زن یا مرد ویژه ذکر نشده. وظیفه مردم است که حرف متفقه و مجتهد را بپذیرند چه زن باشد یا مرد.

«فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون.» در این آیه اهلیت برای ذکر را میزان قرار داده نه فقط مرد بودن یا زن بودن را، هر که اهل ذکر است باید بیان احکام کند چه زن باشد و چه مرد. ان الذین یکتبون ما انزلنا من الیینات الی آخر، یعنی آنهایی که از ما انزل الله آگاهی دارند نباید آنها را از مردم کتمان کنند و اگر کتمان کنند با لعن خدا و لعن کنندگان روبهرو هستند و فرق نمی‌کند که کتمان‌کننده زن باشد یا مرد.

۲. حدیث معروف: «واما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدینه، مخالفاً لهواه، مطیعاً لامر مولاه فللعوام ان یقلدوه.» در این حدیث که مضمون آن مطابق با ادله معتبر فقهی است گفته شده هر کس از فقها که این عنوان شامل زن و مرد می‌شود. در این حدیث برای مراجعه، میزان را فقاہت و اجتهاد قرار داده است با ویژگیهای دیگری که در آن بیان شد، نه مرد یا زن بودن تنها را، بلکه هر کس که فقیه است.

۳. همان‌گونه که امام صادق (ع) مردم را برای آگاهی از احکام شرعی و وظایف الهی به مردان و زنان ارجاع می‌دادند. از آن جمله: حمیده مصفاة که به وی زن طلایی می‌گفتند. او دارای مرجعیتی عظیم بود از آن رو بدین لقب ملقب شد که در فقه و اجتهاد از اهمیتی ویژه برخوردار بود. به واقع آن زمان آزادی بیشتر و فکرها بازتر بود.

امام صادق (ع) به حمیده مصفاة می‌گفتند زن و مرد در اجتهاد هیچ تفاوتی ندارند، هر دو در تحقق جامعه نقش دارند و مرد بر زن در جامعه اسلامی هیچ امتیازی ندارد.

روایت صحیح دیگری است که می‌گوید: سائل از امام صادق (ع) می‌پرسد: آیا زن می‌تواند در حج از مرد نیابت کند با توجه به اینکه در حج احکام زن و مرد متفاوتند. مانند اینکه زن می‌تواند لباسهای معمولی و عادی خود را از لباس احرام قرار دهد و در آنها محرم شود ولی مرد نمی‌تواند و دیگر حرام بودن پوشیدن صورت برای زن در حال احرام و پوشیدن سر برای مرد در همان حال یا اینکه زن محرم می‌تواند با ماشین سقف‌دار و یا قرار دادن چتری بر سر به طرف مکه رود، اما

مرد نمی‌تواند یا اینکه حج تمتع زن بعضی اوقات مبدل به افراد می‌شود، اما مرد خیر. با این وصف و با این تفاوتها امام صادق(ع) می‌فرماید: زن اگر عالم به احکام باشد می‌تواند از مرد در حج نیابت کند. آنگاه می‌فرماید: «رب امرأة افقه من رجل.» چه بسا زن از مرد فقیه‌تر است. در روایتی دیگر فرمود: «رب امرأة خیر من رجل.» چه بسا زنی از مرد برتری دارد. این حدیث متساوی بودن زن را بر مرد بیشتر می‌نمایاند، زیرا امتیاز را به طرف زن می‌دهد. پس باید در منابع و پایه‌های شناخت در کلیه مسائل زنان و مردان بازنگری کنیم تا به‌ویژه در جامعه اسلامی از حقوقشان محروم نگردند.

۴. سیره مسلمین در مراجعه مردان به زنان برای اخذ احکام، از جمله دلایل دیگری است که زن می‌تواند تصدی مرجعیت تقلیدی مرجعیت کند. این سیره در زمان رسول خدا و ائمه بوده و در این باره منعی صادر نشده است.

۵. لزوم رجوع جاهل به عالم. نادان باید به دانا رجوع کند. اگر زنی فقیه مجتهده است می‌تواند از او تقلید کند و هیچ جای شبهه برای من نیست. در دلیل عقلی، دانایی میزان مراجعه نهاده شده و این از مهمترین ادله تقلید است که در آن فرقی بین زن و مرد نیست.

دلایل مخالفین

در پایان بجاست دلایل کسانی را که بر جواز تصدی مرجعیت تقلیدی برای زنان اشکال گرفته‌اند، ارائه دهیم:

۱. اجماع، نقد و اشکال این دلیل روشن است، زیرا این اجماع مقطوع المدرکیه است بر فرض که محتمل المدرکیه باشد نیز اعتبار ندارد. همه عالمان این را اذعان و اعتراف دارند، پس اعتبار بر ادله آتیه است نه به او، در صورتی که بر ادله آتی اشکالی وارد نشود.

۲. مرجعیت از باب منصب است و نیاز به نصب و جعل دارد. این دلیل نقدپذیر است، زیرا مرجعیت از باب خبرویت است نه از باب منصب تا آنکه نیاز به نصب داشته باشد.

۳. دعوی انصراف اطلاعاتی که دلالت بر جواز تصدی مرجعیت دارد از زنان. این دلیل نقد و اشکال شدید ما را برمی‌انگیزد، زیرا اولاً انصراف در بین نیست و ثانیاً بر فرض که باشد بدوی است. هیچ فقهی قائل به اعتبار انصراف بدوی نیست، زیرا انصراف معتبر انصرافی است که به منزله قید در کلام باشد به گونه‌ای که اگر تصریح شود به خروج منصرف عنه از تحت اطلاق توضیح روشن باشد. ما چنین انصرافی را که انصراف معتبر است در فرض مسئله نداریم.

۴. منافات داشتن مرجعیت زن با تستر و پوشش. این دلیل به گمان من بسیار بی مورد و موهوم است، زیرا هیچ‌گاه مرجعیت با تستر و پوشش اسلامی منافات ندارد. زن می‌تواند از راه پرسش و پاسخ و از راه شخص خودش با حجاب اسلامی به پرسشهای مردم پاسخ دهد و هیچ‌گاه از شرایط مرجعیت و استنباط این نیست که شخصی که از منابع اجتهادی احکام مسائل را استنباط می‌کند باید سربرهنه و عریان باشد.

۵. ضعیف بودن استعداد زنان. این دلیل بسیار نقدپذیر و اشکال‌دار است، زیرا من چند سالی کلاس فقه مذاهب در ستاد منطقه ۲ کشوری سازمان تبلیغات در قم داشتم. طلاب از مرد و زن در این کلاس شرکت می‌کردند و من می‌دیدم نمره‌ای که زنان در آزمون‌ها به دست می‌آورند بسیار بیشتر از نمره مردان بود.

امروز به برکت نظام اسلامی و به عنایت زعیم نواندیش حضرت آیه‌الله خامنه‌ای زمینه طلایی برای رشد در همه ابعاد سیاسی، اجتماعی، علمی، فرهنگی و هنری پدید آمده و از این رو بر زنان است که با رعایت شرایط اسلامی در صحنه‌های یادشده وارد شوند، لیاقتها، استعدادها، شایستگیها، خلاقیتها و ابتکارهای خود را ارائه دهند تا بتوانند به مقاماتی که برای آنها شایسته است برسند. امروز اگرچه اندک زنانی در سطوح بالای علمی، سیاسی و اجتماعی چون مجلس، دانشگاه و مدیریتها حضور دارند اما به عقیده من هنوز نتوانسته‌اند به میزان مطلوب به حقوق خود دست یابند.

بنده چنین می‌پندارم که رسیدن زنان لایق به میزان مطلوب در سطوح بالا و مسئولیتها و مدیریتهای کلیدی از دیدگاه تاریخ معاصر جامعه اسلامی از اهمیتی ویژه برخوردار است، زیرا وجود آنها در مقامات بالای حکومت اسلامی مدرکی است عینی بر اهمیت دادن اسلام به زن و موقعیت او در جامعه اسلامی، از این رو نباید تعصب و رزیم و بگویم کارهای حساس و کلیدی نباید در دست آنها باشد.

این نظریه من در جواز تصدی مرجعیت تقلید برای زن - که برخاسته از منابع و پایه‌های شناخت معتبر شرعی است - از دیدگاه تاریخ معاصر جهان و جهانیان از اهمیتی ویژه برخوردار است، زیرا روشن می‌سازد اسلام نه تنها با اجتهاد زن - که در یکی از ادیان پرآوازه جهان هم‌عرض با کفر است - موافق است بلکه در مبانی فقه اجتهادی به آن دعوت کرده و با پیروی زن مجتهد از مجتهد مرد (که مسیحیت پیروی از پاپ را بر هر مجتهدی لازم می‌داند) مخالفت کرده و زن مجتهد

را مستقل در اجتهاد خود قرار داده، حتی اگر مخالف با مجتهد مرد در رأی و نظر باشد.

پیدایش وکالت و هدف از آن

ظاهراً در تمام ادوار فقه، وکالت و نمایندگی از سوی پیشوایان دینی و مراجع تقلید رایج و متداول بود. ولی در هر دوره، به گونه‌ای خاص عمل می‌کردند. از آنجا که قلمرو اسلام در جهان هر روز گسترده‌تر می‌شد و تعداد مسلمانان افزایش می‌یافت، توسعه نمایندگی در سطح وسیع‌تر را ایجاب می‌کرد. اما به طور قطع، قبل از دوره پنجم از ادوار بیان فقه - زمان شیخ انصاری - نمایندگی به صورت کنونی متداول نبود، زیرا اشخاص متدین جهت ادای حقوق شرعی خود، به عالم محل مراجعه می‌کردند. آن عالم نیز، به وضع اموال آنها رسیدگی می‌کرد و میزان حقوق و بدهی شرعی آنها را مشخص می‌نمود. آنان هم وجوه شرعی خود را با اطمینان خاطر به او می‌پرداختند. آن عالم به اندازه کفاف و نیاز خود از آن وجوه برمی‌داشت و بقیه را به مصارف شرعی تعیین شده می‌رساند.

پیدایش نمایندگی به شیوه فعلی

همچنان‌که اشاره شد، وکالت به گونه‌ای که امروز رواج دارد، توسط پیشگام دوره پنجم ادوار کیفیت بیان فقه، شیخ اعظم انصاری بنیاد نهاده شد. پس از او میرزای مجدد شیرازی، روش شیخ را در سطحی گسترده‌تر ادامه داد. آن‌گاه مراجع تقلید پس از آنها، همین راه و روش را دنبال کردند.

هدف شیخ اعظم انصاری و مجدد شیرازی در گسترش نمایندگی

باید گفت هدف شیخ اعظم انصاری و میرزای مجدد از ایجاد و توسعه نمایندگی، تضعیف بنیه مادی و معنوی علمای بلاد نبود، بلکه آن دو بزرگوار از این طریق می‌خواستند هم زندگی آنان در سطح متعارف تأمین شود، و هم وجوه مازاد بر نیاز خود را جهت اداره حوزه‌های علمیه و شهریه طلاب و مانند آن ارسال دارند. شیخ انصاری نسبت به تأمین زندگی علمای بلاد توجه خاصی مبذول می‌داشت، به طوری که گفته‌اند گاهی اوقات به افرادی که از شهرستانها و ولایات برای ایشان وجوهات می‌آوردند، پرخاش و اعتراض می‌نمود و می‌فرمود: مگر آقایان محل احتیاج نداشتند که وجوه را اینجا آورده‌اید. پس از آنکه اطمینان حاصل می‌کرد آنها تأمین شده‌اند و در مضیقه نیستند، وجوه را تحویل می‌گرفت.

علمای بلاد در زمان شیخ اعظم و میرزای شیرازی

شیخ اعظم انصاری و میرزای مجدد شیرازی و نمایندگان ایشان، به علما و روحانیون در شهرها و بخشها و روستاها توجه و رسیدگی می‌کردند، و متناسب با خدمات و فعالیت‌های دینی‌شان آنان را مورد تقدیر و تفقد قرار می‌دادند. از این رو در اکثر جاها روحانی حضور پیدا می‌کرد و با علاقه و اشتیاق به ارشاد مردم می‌پرداخت.

در زمان آیه‌الله اصفهانی نیز وضع بدین گونه بود. وی به نمایندگان خود سفارش اکید می‌کرد که همواره حیثیت و شرافت علمای بلاد را حفظ کنند و آنچه در زندگی به آن نیاز دارند تأمین نمایند. او همیشه از اشخاصی که به دیدارش شرفیاب می‌شدند از وضع و حال روحانیون آنجا جويا می‌شد و در ضمن نسبت به آنان قدردانی و تفقد می‌کرد و سفارش‌های لازم را می‌نمود. به طوری که در شهرها و روستاها علما از احترام خاصی برخوردار بودند و هیچ‌گونه ناراحتی احساس نمی‌کردند. ولی در این عصر، بعضی از روحانیون هستند که با کمال اخلاص در جهت پیشبرد اهداف اسلام خدمت می‌کنند و از هیچ تلاشی دریغ نمی‌ورزند، با این وصف از بسیاری از مزایا محرومند. این روایت نیست، بلکه درایت است.

از طرفی نه تنها از جانب بعضی نمایندگان نسبت به ایشان کمک و دلجویی نمی‌شود، بلکه گاهی با عنوان وکالت آنان را می‌کوبند. و این به خاطر آن است که چرا تجلیل بیجا از آنها نمی‌کنند، و با نظر واقع‌بینی به آنها نگاه می‌کنند. البته این جریان‌ات بیشتر مربوط به قبل از انقلاب اسلامی است زیرا انقلاب بسیاری از امور را دگرگون ساخته و در راه از میان برداشتن بنیادهای ظالمانه و باطل به پیش می‌رود.

شایعه پردازی بعضی وکیلان

همچنین نمایندگان کذایی شایع می‌کردند که مرجع تقلید گفته است نباید از وجوه شرعی به آنان داده شود. در حالی که مراجع عظام بدون استثنا می‌فرمایند: «کسی که به اسلام و مسلمین خدمت می‌کند حق دارد به قدر حاجت از سهم امام (ع) در امرار معاش خود استفاده نماید.» در عراق و ایران ما به مرجعی که خلاف این را بگوید برخورد نکردیم، هرگاه وکیلی چنین مرجعی را سراغ دارد به ما بشناساند تا مسئله را مورد بررسی قرار دهیم.

البته کنترل و مراقبت دقیق در نحوه مصارف بیت‌المال و حقوق شرعی از اهم امور است و

قولی است که جملگی برآیند. و قطع هزینه‌های زاید و غیر ضروری، لازم بل واجب است و جای هیچ انکار نیست. اما این مسئله تفاوت دارد با آنکه افراد واجد صلاحیت و استحقاق را از حقوق مشروع خویش در بلاد محروم سازیم.

عاقبت سوء این شیوه

بر اثر همین شیوه ناپسند بعضی از نمایندگان و وکیلان هیچ‌یک از فضلا و روحانیون حاضر نبوده و نیستند مسئولیت اداره امور مذهبی روستاها بلکه بعضی شهرها را بپذیرند. هم‌اکنون شاید بسیاری از بخشها و روستاهای نسبتاً پرجمعیت فاقد روحانی تحصیل کرده هستند. حتی برخی از جاها برای انجام واجبات مذهبی نظیر نماز میت بدون روحانی اند که باید هر چه زودتر این خلأ پر شود. اگر در این باره اقدامی اساسی به عمل نیاید، پیامدهای سوء این روش گسترش خواهد یافت.

عدم سوءاستفاده وکلای شیخ و میرزا

نکته مهم دیگر اینکه شیخ اعظم انصاری و میرزای شیرازی، نمایندگان خود را از میان افراد متدین و نمونه انتخاب می‌کردند که دیناری از وجوه شرعی را بیجا مصرف نمی‌کردند، و هیچ‌گاه وکالت را وسیله سرمایه‌اندوزی، ریاست، و بهره‌برداریهای سیاسی یا مطامع دیگر قرار نمی‌دادند. هرگز حق نصف یا کمتر و بیشتر برای خود قائل نبوده‌اند، آن چنانکه بعضی‌ها مدعی آن هستند. البته این عمل در بعضی موارد موجب تضييع بيت‌المال و سهم امام (ع) شده است. این امر مفاسد دیگری را نیز در بر دارد که شرح آنها به فرصتی دیگر نیاز دارند که به طور مفصل بیان شوند.

هدف بعضی از وکلا در امر تقلید

پیش از انقلاب اسلامی کوشش نمایندگان سودجو و فرصت‌طلبان این بود که مرجع تقلید مورد نظرشان از خارج کشور تعیین و انتخاب گردد. اینان برای دست یافتن به این مقصود از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کردند و به صحنه‌سازها و دیدن افراد و جوسازیهای شگفت‌آوری دست می‌یازیدند.

زیرا آنها از این طریق می‌توانستند به منافع و اهداف خویش برسند و از دور بودن مرجع و عدم دسترسی مردم به او در همه ابعاد بهره‌برداری فراوان می‌کردند، و کسب و جاهت زیادی می‌نمودند.

نکته پایانی

بر اندیشمندان و صاحب‌نظران و عالمان آگاه به شرایط زمان است که خود امر معرفی مرجعیت را در نظام اسلام به‌عهده بگیرند تا بتوانند علاوه بر ارزیابی بعد اجتهاد و عدالت، ابعاد دیگری را که امروز از اهمیت خاصی برخوردار است قرار دهند، مانند آگاهی از اوضاع و مسائل جامعه خود و جوامع دیگر و هوش و زیرکی خاص و توان بر همگام کردن فقه با شرایط زمان و مکان و توان بر پابندی به واقعیت‌های آنها و عدم آسیب‌پذیری از عوامل نفسانی و پیش‌داوری‌های ذهنی و نیز از عوامل خارجی مانند اعتراض‌ها و تلقین‌های افراد ناوارد و قشری و سنت‌های غلط اجتماعی و محیطی و داشتن شجاعت کافی در بیان احکام واقعی و بیم نداشتن از خدشه‌دار شدن موقعیت‌های اجتماعی و توانایی بر اداره امور جامعه و عدم تسلط افراد ناآگاه و منحرف و مغرض بر او که حق را باطل و باطل را برای او حق جلوه دهند.

و این بدین جهت است که مجتهد و مرجع تقلید امروز غیر از مجتهد و مرجع تقلید دیروز است. امروز او در برابر جهان متطور و قدرت سیاسی دشمنان کینه‌توز اسلام قرار گرفته است و مسئولیت مسائل سیاسی و اجتماعی و اداره نظام به‌عهده اوست. لذا باید او علاوه بر شرایط و عناصر زمان پیش از انقلاب اسلامی، مانند اجتهاد و عدالت، شرایط و ویژگی‌های لازم دیگری داشته باشد. ما حدود بیست و شش ویژگی را برای مجتهد امروز پیش از شروع به استنباط و شانزده ویژگی را برای او در زمان شروع استنباط لازم دانستیم که از جمله آنهاست آگاهی کامل از تمام مشکلات جامعه و مسائل جهان اسلام. البته رسیدن به این جایگاه بلند در این زمان تنها برای اندی از فقیهان و مجتهدان امکان دارد.

پس باید عالمان دلسوز و آگاه در این زمینه بررسی نوینی را نسبت به تعیین اعلم و نیز در شیوه تعیین مرجع تقلید داشته باشند و نهایت دقت را مبذول دارند تا آنکه بتوانند فقیه و مجتهدی را که برای حکومت اسلامی و جامعه مسلمین مفید باشند شناسایی کرده و به مردم معرفی نمایند.

امروزه با تشکیل حکومت اسلامی برای مسلمانان قابل پذیرش نیست که مجتهدان جامعه از مسائل و رویدادهای تازه و شرایط زمان و مکان و ابعاد قضایا و مسائل جامعه و حکومت

اسلامی آگاهی نداشته باشند و تنها از مسائل فردی یا عبادی یا مسائلی که هیچ‌گونه نقشی در اصلاح جامعه و نظام اسلامی ندارند آگاهی داشته باشند.

البته آن روز که حکومت اسلامی در میان نبود چنین مجتهدی مفید و مورد پذیرش قرار می‌گرفت ولی امروز با برپایی نظام اسلامی موقعیت فرق می‌کند و چهره‌ها در همه زمینه‌ها عوض شده است و باید مجتهد آگاهی کامل از همه آنها داشته باشد.

لذا نباید کار اجتهادی او بر بیان احکام مسائل فردی یا عبادی که در رساله‌های عملیه صدها بار توسط گذشتگان تکرار شده است بسنده گردد بلکه باید کار اجتهادی او غیرمحصور و احکام را از منابع فقه حکومتی به گونه منسجم استخراج و در رساله‌های عملیه جدید آنها را قرار دهند. برای مسلمانان در حکومت اسلامی قابل پذیرش نیست که دید و بینش و نظرات او محدود به مکان یا جامعه خاصی باشد بلکه باید دید او غیرمحدود و جهان‌شمول و فراگیر همه اماکن و جوامع و نیز همه جوانب زندگی بشری باشد زیرا فقه اجتهادی غیرمحدود و جهان‌شمول و حکومت اسلامی نیز جهانی است و باید آرا و نظرات مجتهد هم به گونه موجه و مستدل که مورد پسند جهانیان است باشد و جهان‌شمول مطرح گردد نه به گونه غیرموجه و سست زیرا آن را پیامدهایی است که با حکومت اسلامی سازش ندارند.

در هر حال بر همگان آشکار است که در این روزگار ویژگیهای یادشده برای مجتهد اسلامی از اهمیت خاصی برخوردار است و هرگاه با این ویژگیها مرجعی برگزیده شود دستاوردهای ارزشمندی را برای اسلام و مسلمانان در جامعه اسلامی به دنبال خواهد داشت و اگر بدون این ویژگیها برگزیده شود پیامدهای ویرانگر و فاجعه‌آمیزی برای اسلام و مسلمین در جامعه اسلامی در پی خواهد داشت.

اکنون پس از شرح ویژگیهای مجتهد ایدئال در جامعه و نظام اسلامی لازم است نتیجه جمع آنها را در مجتهد مورد توجه اکید قرار دهیم زیرا اگر ویژگیها و شرایط یادشده برای مجتهد در نظام اسلامی فراهم باشد خواهید دید که به وسیله او هیچ مشکلی در ابعاد حکومتی و غیره بر جای نخواهد ماند بلکه صحیح‌ترین و قابل قبول‌ترین احکام را به جامعه عرضه خواهد داشت. همان‌گونه که بارها گفته‌ایم احکام فقهی احکامی است عادلانه که پیوند عمیق با عینت‌های خارج و واقعیت‌های زندگی بشر دارد و تمام تحولات و تغییرات و دگرگونیهای مختلف زندگی بشر را در بر می‌گیرد. آشنایی کامل و ادراک صحیح و عمیق همه احکام نمی‌تواند در مجتهدی عینیت

داشته باشد مگر آنکه همپای پیشرفت جامعه و جهان در حرکت باشد و نیاز جامعه را به گونه کامل درک نماید و با بینش همه جانبه حکم آن را با شیوه پنجم از شیوه‌های اجتهادی از عناصر خاصه اجتهاد استنباط نماید و این همان حقیقتی است که تنها از طریق مداومی که مقرون با آن ویژگیها باشد تحقق می یابد.



بخش سیزدهم

پیدایش مذاهب به سبب اختلاف فتاوی عالمان مذاهب اسلامی

براساس اختلاف آنان در منابع اجتهادی

پیش از ورود در بحث بجاست چند مطلب را به عنوان مقدمه بیان نماییم:

۱. پذیرش وجوب ابلاغ احکام الهی به مردم

متفکران و فقهای جامعه اسلامی این حقیقت را پذیرفته اند که خداوند برای جهانیان احکام و وظایف و قوانینی را معین کرده و از طریق وحی بر پیامبر (ص) نازل فرموده و پیامبر همه آنها را به مردم ابلاغ نموده است. و نیز فقیهان این حقیقت را قبول دارند که غرض از تشریح احکام و قوانین این است که خداوند را به گونه شایسته مورد پرستش قرار داده و از مزایای آن به طور مساوی بهره مند شوند. فقها همچنین بر این اعتقادند که عصیان فرمانهای ابلاغ شده، کیفر و عذاب اخروی را در پی خواهد داشت.

این بینشها و اعتقادات باعث شد که همه دانشیان مذاهب اسلامی در صدد برآیند که از راههای ممکن به احکام ابلاغ شده از طریق وحی در زمینه های زندگی مادی و معنوی اعم از فردی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، عبادی، اخلاقی و... دست یابند.

طبعاً این مطلب به دوران پس از رحلت رسول خدا اختصاص دارد، چون در دوران حیات و حضور ایشان در جامعه اسلامی بهترین راه برای شناخت احکام و وظایف دینی این بود که مردم بدون هیچ واسطه‌ای به شخص پیامبر مراجعه می‌کردند و مسائل مورد نیاز را می‌پرسیدند و رسول خدا نیز در بیشتر اوقات با گفتار یا رفتار خویش یا با آیه‌ای از قرآن به آنها پاسخ می‌داد. خداوند در این باره می‌فرماید: «لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلوا عليهم آياته و يركبهم و يعلمهم الكتاب و الحكمة و ان كانوا من قبل لفي ضلال مبين»^۱ البته آگاهی آن حضرت برخی از مسلمانان را برای شناخت احکام و رفع نیازها به بعضی از اصحاب آگاه به مسائل احاله داده و آنان با مراجعه به اصحاب، پاسخ خود را دریافت می‌کردند. گاهی حضرتش نیز برخی از اصحاب خویش را به پاره‌ای از مناطق مسلمان نشین گسیل می‌داشت تا مردم آن مناطق احکام الهی را از او دریافت نمایند. در این زمینه به عنوان نمونه از اعزام معاذ بن جبل به یمن می‌توان نام برد.

با توجه به آنچه گفتیم دست و بال مسلمانان در زمان حیات رسول خدا در فراگرفتن احکام شریعت به طور کامل باز بود و در این مقام هیچ‌گاه به مشکل مهمی دچار نمی‌شدند. زیرا مستقیماً یا از زبان رسول خدا یا از زبان کسی که او معین می‌کرد، احکام الهی و وظایف دینی و قوانین را دریافت می‌کردند و بدون هیچ تردید و اختلافی به عنوان حکم خدا بر طبق آن عمل می‌کردند.

ولی پس از وفات رسول خدا (ص) که مسلمانان از رسیدن به خدمت او برای دریافت احکام محروم گردیدند، تاریخ نمایانگر این است که کثیری از مسلمانان بدین منظور به قاریان و عالمان از اصحاب در مدینه مراجعه می‌کردند و آنان مطابق آنچه از رسول خدا شنیده بودند، پاسخ می‌دادند، و هرگاه حکمی را از حضرت شنیده بودند از راه اجتهاد پاسخ می‌گفتند. با این حساب، مرجع احکام بعد از وفات رسول خدا، عالمان مدینه بودند.

۲. فقه‌های جهان اسلام

فقیهان در مدینه

اکنون بجاست عالمان و فقیهان مدینه را به ترتیب یادآور شویم، از آن جمله: ابوذر غفاری (متوفی

۱. آل عمران، ۱۶۴.

۳۱ یا ۳۲)، زید بن ثابت (متوفی ۵۶)، عبدالله بن عمر (متوفی ۷۳). بنا بر آنچه ابواسحاق شیرازی در طبقات الفقهاء می‌گوید آنان هفت تن بوده‌اند که به فقهای سبعة معروفند و عبارتند از: عروة بن زبیر (متوفی ۷۴ یا ۹۹)، سعید بن مسیب مخزومی (متوفی ۹۱ یا ۹۲)، سلیمان بن یسار (متوفی ۹۴ یا ۱۰۰ یا ۱۰۷)، ابوبکر بن عبدالرحمان مخزومی (متوفی ۹۴)، عبیدالله بن عتبه (متوفی ۹۸ یا ۹۹)، خارجه بن زید (متوفی ۹۹)، قاسم بن محمد بن ابی بکر (متوفی ۱۱۰).

آنان در فقه اجتهادی دارای آرا و نظراتی بودند که از اهمیت خاصی برخوردار بود، البته اکثر آرای آنها به ما نرسیده زیرا همه آنها در یک سال (سال ۹۴) وفات نموده‌اند و آن سال را سنه الفقها نامیده‌اند.

لازم به ذکر است که همه آنها از تلامیذ زید بن ثابت و عبدالله بن عمر بوده، و نیز از بنیان‌گذاران مدرسه حدیث بودند و مسئول این مدرسه و مکتب سعید بن مسیب بود.

فقهای که از شهرت برخوردار نبودند

فقهای دیگری که شهرت بسزایی نداشتند، عبارتند از:

محمد بن علی بن ابی طالب معروف به ابن حنفی (متوفی ۷۲ یا ۷۳ یا ۸۰ یا ۸۳)، ابوسلمه عبدالرحمان بن عوف زهری (متوفی ۹۴ یا ۱۰۴)، حسن بن محمد حنفیه (متوفی حدود ۱۰۰)، ابوعمرو سالم بن عبدالله (متوفی ۱۰۶ یا ۱۰۸)، محمد بن مسلم (متوفی ۱۲۳ یا ۱۲۴ یا ۱۲۵)، عبدالله بن زکوان (متوفی ۱۳۰ یا ۱۳۱)، ربیعه ابن ابی عبدالرحمان معروف به ربیعه الرأی (متوفی ۱۳۶)، محمد بن عبدالرحمان معروف به ابن ابی ذؤیب قرشی (متوفی ۱۵۸ یا ۱۵۹)، عبدالعزیز بن عبدالله معروف به ماجشون (متوفی ۱۶۰)، عبدالله معروف به ابن ابی سیره قرشی (متوفی ۱۷۲)، کثیر بن فرقد، مالک بن انس اصبحی (متوفی ۱۷۹)، سهل بن ساعدی (متوفی ۹۱)، سهل بن سعد (متوفی ۹۱)، ابان بن عثمان و نیز جز اینها که برای پرهیز از طولانی شدن از ذکر آنها خودداری می‌شود.^۱

در بلاد دیگر نیز اصحاب رسول خدا مرجع احکام بودند. بعد از رحلت پیامبر گروهی از اصحاب و یارانش برای تعلیم قرآن و احکام به بلاد دور و نزدیک هجرت نموده و مردم در موقع

۱. در این زمینه رک. کتابهای رجال اهل سنت.

نیاز به آنها مراجعه می‌کردند. آنان نیز مطابق کتاب خدا احکام را بیان می‌نمودند و هرگاه احکام مسئله‌ای را در آن نمی‌یافتند، مطابق سنت رسول خدا بیان می‌کردند و هر زمان که در آن نیز نمی‌یافتند اجتهاد نموده حکم آن را بیان می‌داشتند. با این حساب مرجع احکام در مسائل شرعی در بلاد دیگر مانند مکه، کوفه، بغداد، بصره، یمن، مصر، قیروان، اندلس، نیشابور، خراسان و... فقیهان از اصحاب بوده‌اند.

فقیهان در مکه

فقیهانی که در مکه مرجع برای بیان احکام بودند، عبارتند از:

عبدالله بن عباس (متوفی ۶۸)، مجاهد بن جبیر (متوفی ۱۰۰ یا ۱۰۲ یا ۱۰۴)، ابو عبدالله عکرمه (متوفی ۱۰۵)، عطاء بن ابی‌ریاح (متوفی ۱۱۴)، عبدالله بن ابی‌ملیکه (متوفی ۱۱۹)، عمرو بن دینار (متوفی ۱۲۶)، عبدالله بن ابی‌نجیح معروف به ابویسار (متوفی ۱۳۹)، عبدالملک بن عبدالعزیز جریح (متوفی ۱۵۰)، مسلم بن خالد بن سعید زنجی (متوفی ۱۷۹ یا ۱۸۰) و نیز جز اینها که نیازی به بیان آنها نیست.

فقیهان در کوفه

فقیهانی که در کوفه تصدی فتوا داشتند سه دسته بودند:

دسته اول که از درخشندگی خاصی برخوردار بودند، عبارتند از:

عبدالله بن قیس اشعری (متوفی ۴۲ یا ۵۲)، علقمة بن قیس بن عبدالله (متوفی ۶۲ یا ۶۵)، مسروق بن اجدع همدانی (متوفی ۶۲ یا ۶۳ یا ۶۴)، عبیده بن عمرو سلماسی مرادی (متوفی ۷۲ یا ۷۳ یا ۹۲)، اسود بن یزید بن قیس نخعی (متوفی ۷۴ یا ۷۵)، شریح بن حارث قاضی (متوفی ۷۸ یا ۸۰ یا ۱۲۰)، عبدالله بن ابی‌اوفی (متوفی ۸۲)، ابراهیم بن یزید نخعی.

آنان از بنیان‌گذاران مدرسه رأی و از تلامیذ عبدالله بن مسعود بودند. مسئول این مکتب و مدرسه ابراهیم بن یزید نخعی بود.

دسته دوم:

سعید بن جبیر (متوفی ۹۴ یا ۹۵)، ابراهیم بن یزید نخعی (متوفی ۹۵ یا ۹۶)، اسود بن یزید نخعی (متوفی ۹۵)، عامر بن شراحیل معروف به شعبی (متوفی ۱۰۳ یا ۱۰۴ یا ۱۰۵ یا ۱۰۶ یا ۱۰۷)، حکم بن عیینه (متوفی ۱۱۵)، حبیب بن ابی‌ثابت (متوفی ۱۱۷)، حماد بن ابی‌سلیمان

(متوفی ۱۲۰)، عبدالله بن شبرمه (متوفی ۱۴۴)، محمد بن عبدالرحمان بن ابی لیلکه خود پیشوای مذهب بود (متوفی ۱۴۸).

دسته سوم:

ابوحنیفه پیشوای مذهب حنفی (متوفی ۱۵۰)، حسن بن صالح (متوفی ۱۴۹)، سفیان بن سعید ثوری پیشوای مذهب ثوری (متوفی ۶۱ یا ۶۲)، شریک بن عبدالله همدانی (متوفی ۱۷۷).

فقیهان در بغداد

سلمان فارسی (متوفی ۳۶)، محمد بن ادریس شافعی پیشوای مذهب شافعی در مذهب قدیم (متوفی ۲۰۴)، احمد بن حنبل شیبانی پیشوای مذهب حنبلی (متوفی ۲۴۱)، ابراهیم بن خالد کلبی معروف به ابو ثور پیشوای مذهب کلبی، (متوفی ۲۴۶)، داوود ظاهری اصفهانی پیشوای مذهب ظاهری (متوفی ۲۷۰)، محمد بن جریر طبری پیشوای مذهب طبری (متوفی ۳۱۰)، ابو عبیده قاسم بن سلام.

فقا در شام

ابو اسحاق طبقات فقیهان تابعین را در شام یاد آور شده و از طبقه نخستین آنها از ابوادریس عاقله بن عبدالله خولانی (متوفی ۸۰) و شهر بن حوشب اشعری (متوفی ۹۸ یا ۱۱۲) نام برده است، ولی برخی از عالمان اهل سنت عبدالله یسر (متوفی ۸۸) و وائلة بن اسقع عبدالرحمان اشعری (متوفی ۷۸) را یاد آور شدند. پس از آنان بیان احکام به افراد دیگری انتقال یافت از جمله: ابو عبدالله مکحول بن عبدالله شامی کابلی (متوفی ۱۱۲ یا ۱۱۸)، ابویوب سلیمان بن اشدق (متوفی ۱۱۹)، میمون بن مهران (متوفی ۱۱۷)، یحیی بن یحیی غسانی (متوفی ۱۳۵)، ابوالهدیل محمد بن ولید زبیدی (متوفی ۱۴۸)، عبدالرحمان اوزاعی پیشوای مذهب اوزاعی (متوفی ۱۵۷)، ابو محمد ابو سعید بن عبدالعزیز تنوخی (متوفی ۱۶۶)، عبدالله بن مبارک (متوفی ۱۸۱ یا ۱۸۲)، ولید بن مسلم (متوفی ۱۹۴).

فقیهان در بصره

در طبقات ابواسحاق شیرازی آمده است:

جابر بن یزید ازدی (متوفی ۹۳ یا ۱۰۳)، رفیع بن مهران یاحی بصری (متوفی ۹۳ یا ۱۰۶)، عبدالله بن زید ازدی (متوفی ۱۰۶)، ابوبکر محمد مولی انس بن مالک معروف به ابن سیرین (متوفی

(۱۱۰)، حسن بصری (متوفی ۱۱۰)، انس بن مالک (متوفی ۹۱ یا ۹۳)، ابوالاسود دوتلی (متوفی ۶۹)، ابوالخطاب قتاده بن دعامة سدوسی (متوفی ۱۱۷)، ابوبکر ایوب بن تمیمه سختیانی (متوفی ۱۳۱).

فقیهان در یمن

طاوس بن کیسان یمانی (متوفی ۱۰۶)، وهب بن منیه (متوفی ۱۱۰ یا ۱۱۴ یا ۱۱۶)، معمر بن راشد (متوفی ۱۵۳)، عبدالرزاق (متوفی ۲۱۲).^۱

فقیهان در مصر

عبدالله بن مسعود (متوفی ۳۲)، عبدالله بن عمرو بن عاص (متوفی ۶۵)، مرثد بن عبدالله یزنی (متوفی ۹۰)، لیث بن سعد پیشوای مذهب لیشی (متوفی ۱۷۵)، ابورجا یزید بن ابوحیب.

فقیهان در اندلس

یحیی بن یحیی، عبدالملک بن حیب و نیز جز اینها.

فقیهان در قیروان

سحنون بن سعید، سعید بن محمد حداد و نیز جز اینها.

فقیهان در خراسان

در کتاب طبقات الفقها آمده است:

عطاء بن ابومسلم خراسانی (متوفی ۱۳۵)، ضحاک بن مزاحم هلالی (متوفی ۱۰۲).

فقیهان در نیشابور

اسحاق بن محمد حنظلی مروزی معروف به ابن راهویه پیشوای مذهب راهویه (متوفی ۲۳۸) و نیز غیر از او فقهای دیگر.

فقیهان در نواحی اردن

معاذ بن جبل (متوفی ۱۷ یا ۱۸) و نیز بعضی دیگر.

۱. برای آگاهی بیشتر رک. طبقات فقهای یمن.

فقیهان در فلسطین

عبدالله بن عمرو و ابوبی و نیز غیر اینها.

فقیه در افریقا

رویف بن ثابت.

فقیه بادیه

مسلمة بن اکوع.

تذکر: برخی از اسامی مذکور در مقالات پیشین ذکر شد ولیکن برای کامل شدن مطلب در اینجا نیز از اسامی آنها یادی به عمل آمد.

۳. مراجعه مردم در زمان صحابه و تابعین به فقها

در زمان صحابه و یاران رسول خدا(ص) که دوره دوم از ادوار اجتهاد محسوب می شود امر به همین منوال ادامه داشت تا آنکه عصر صحابه که نزدیک به یک قرن به طول انجامید منقضی شد، و جمعی دیگر از مسلمانان به نام «امامیه» برای اخذ احکام به اوصیای رسول خدا مراجعه کردند.

پس از عصر صحابه زمان پیروان (تابعین) آنها که دوره دوم از ادوار اجتهاد محسوب می شود آغاز شد. در این زمان مسلمانان هر شهر و دیار به عالمان و فقیهان آن شهر برای دریافت احکام مراجعه می کردند و نیازهای دینی خود را برطرف می ساختند.

۴. نبودن مذاهب در عصر صحابه و تابعین

در عصر صحابه و تابعین مرجع و پیشوایی به عنوان شخص معین و پدیده‌ای به عنوان مذهب که مردم از آن تبعیت کنند نبود.

ابن قیم جوزی در اعلام الموقعین (ج ۲، ص ۲۰۸) می نویسد: «ما بر این اعتقادیم که در زمان صحابه و تابعین فردی وجود نداشت که شخص خاصی را مورد نظر قرار داده و همه آرا و نظرات دیگران را ترک کرده باشد.»

شاه ولی الله حنفی معروف به دهلوی می گوید: «مردم در قرن اول و دوم بر تقلید از مذهب

معینی اتفاق نظر نداشته و احکام و وظایف دینی خود را از پدران و یا از علما که دارای نیروی استنباط در همه مسائل و یا بعضی از آنها بوده‌اند می‌گرفتند و هرگاه نیاز به استفتا داشته‌اند از هر عالم و صاحب فتوایی می‌پرسیدند، بدون اینکه شخص خاصی را در نظر داشته باشند.»
کمال‌الدین ابن‌همام در التحریر نیز به این مطلب تصریح دارد.

مفاد مجموع سخنان اهل نظر

آنچه از مجموع سخنان محققان به دست می‌آید این است که در زمان صحابه و تابعین که دوره اول و دوم از ادوار اجتهاد است، اسمی از مذاهبی که بعدها به وجود آمد در بین نبود و حتی به ذهن احدی از مسلمانان هم چنین چیزی خطور نمی‌کرد تا چه رسد به اینکه فردی به آن معتقد باشد یا آنکه خود را به آن منسوب بداند.

بنابراین در زمان مذکور چیزی به‌عنوان مذهب خاص و معین که مورد توجه همه یا گروهی باشد در میان نبود.

البته مذهب فردی در زمان صحابه وجود داشت، مانند: مذهب عبدالله بن عباس و عبدالله بن مسعود و عبدالله بن عمر و... ولی آنها دارای پیروانی نبودند، پس فقط می‌توان گفت در آن زمان بذرهای مذاهب افشانه شده ولی مذهب جمعی وجود نداشت.

زمان پیدایش مذاهب گوناگون

در اواخر ایام تابعین و اوایل تابعان تابعین، افرادی مرجع و پاسخگوی احکام بودند از آن جمله: نعمان بن ثابت معروف به ابوحنیفه (متوفی ۱۵۰)، محمد بن عبدالرحمان معروف به ابن ابی‌لیلا (متوفی ۱۴۸)، سفیان بن سعید ثوری (متوفی ۱۶۱)، ابن‌شبرمه در کوفه (متوفی ۱۴۴)، عبدالملک بن عبدالعزیز معروف به ابن‌جریح (متوفی ۱۵۰)، سفیان بن عیینه در مکه (متوفی ۱۹۸)، مالک بن انس اصبیحی در مدینه منوره (متوفی ۱۷۹)، لیث بن سعد (متوفی ۱۷۵)، محمد بن ادریس شافعی در مصر (متوفی ۲۰۴)، عبدالرحمان اوزاعی در شام (متوفی ۱۷۵)، عثمان بن مسلم و سوار در مصر (متوفی ۲۴۰)، اسحاق بن راهویه در نیشابور (متوفی ۲۳۸)، ابراهیم بن خالد بغدادی معروف به ابو‌ثور (متوفی ۲۴۶)، احمد بن حنبل شیپانی (متوفی ۲۴۱)، داوود ظاهری اصفهانی (متوفی ۲۳۷)، محمد بن جریر طبری در بغداد (متوفی ۳۱۰) و نیز غیر اینان اباضی زهری، بصری، نخعی، زیدی، تمیمی، جبیری و...

هر یک از آنان، به خصوص برخی پس از وفاتشان، طرفدارانی پیدا کردند که در پیامد آن مذاهب گوناگونی در زمان مذکور پدید آمد. در نتیجه مردم نیز دارای مذاهب گوناگون و مختلف شدند.

۱. تغییر نام مرجع تقلید به امام مذهب

در این زمان بر مرجع تقلید، پیشوای مذهب و بر مقلدان او پیرو مذهب می‌گفتند. در بررسیهایی که در زمینه منابع و مبانی اسلامی داشته‌ام، مبانی و منابع حدود بیست و دو مذهب را به طور کامل مورد بررسی قرار داده‌ام، البته مذهبی که در جامعه اسلامی پدید آمد بیش از این تعداد بود.

به نقل سائیس در کتاب تاریخ الفقه الاسلامی (ص ۸۶) از اوایل قرن دوم تا نیمه قرن چهارم تعداد صد و سی و هشت مذهب تدوین و مورد تقلید قرار گرفت و بسیاری از بلاد و مناطق دارای مذهب خاصی بودند. البته به مرور ایام همه آن مذاهب منقرض شد و از میان رفت. پس از قرن چهارم، از مذاهب معروف که باقی ماندند می‌توان امامیه، حنفیه، مالکیه، شافعیه و حنبلیه را نام برد. مذهب ظاهری اگرچه تا این زمان استمرار داشت ولی آن نیز به تدریج از بین رفت و اکنون تنها از مذاهب اهل سنت چهار مذهب معروف باقی مانده است.^۱

مذهب امامیه چون براساس اجتهاد مذاهب دیگر به وجود نیامده و براساس نقل و گفته‌های رسول خدا(ص) و امامان(ع) بود و اجتهاد آنان در طول نص و در چهارچوب آن برای ارجاع فروع تازه به اصول پایه و تطبیق عام بر مصادیق خارجی آن انجام می‌پذیرفت، بدین جهت از ذکر آن به گونه مبسوط در عداد مذاهب فوق خودداری شد.

۲. کتابهای فقهای مذاهب اهل سنت

کتابهایی که مطابق آرای مذاهب نوشته شده است عبارت است از:

مختصر ابو حسین قدوری در مذهب حنفی، مختصر ابو محمد عبدالوهاب در مذهب مالکی، افناع ماوردی مطابق مذهب شافعی، مختصر ابوالقاسم خرقی مطابق مذهب حنبلی.

۱. اگرچه مذاهب بسیاری از میان رفت ولی آرا و نظریات پیشوایان آنان در کتابهای فقهی که به عنوان فقه مقارن تدوین شده است مانند «علم خلاف»، «مسائل خلاف»، «اختلاف الفقهاء» و «خلافیات» وجود دارد.

قابل ذکر است که همه اینها بعد از وفات اصحاب و تابعین بود. در قوت القلوب (ص ۱۵۹) ابوطالب مکی نزدیک به همین مضمون آمده است.

۳. علل و اسباب گسترش مذاهب

اکنون بجاست برخی از علل گسترش مذاهب را در این دوره یادآور شویم.

الف - برخورداری اسلام از گسترش چشمگیر و گرویدن اقوام و ملت‌های مختلف جهان به اسلام که این نیاز زیادی بر به‌کارگیری اجتهاد در منابع برای پاسخگویی در برابر پدیده‌ها داشت.

ب - تکامل تدریجی اباحت اجتهادی در زمانهای پیشین، زیرا مجتهدین در قرن دوم و سوم از همان‌جایی اجتهاد را آغاز کردند که عالمان پیشین آن را به اتمام رسانیده بودند.

ج - ورود علوم و دانشهای زیادی از بلاد دیگر به کشور اسلامی و نیز پذیرش اسلام توسط دانشمندان آن بلاد که در نتیجه این تبادل افکار و اندیشه‌ها تأثیر بسیاری در شیوه استدلال در اباحت فقهی داشت.

د - برخوردهای دو مکتب حدیث و رأی.

۴. علل پیدایش پدیده مذاهب اسلامی

هر پدیده‌ای اعم از اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، دینی و... دارای علت و سبب است که اگر آن علت وجود نداشته باشد پدیده نیز به وجود نخواهد آمد. زمانی انسان می‌تواند به ماهیت و ویژگیهای یک پدیده به طور کامل پی ببرد و علت پیدایش آن را مورد بررسی و کاوش قرار دهد. پدیده مذاهب نیز از این قانون مستثنا نیست.

در اواخر ایام تابعین و اوایل ایام تابعان تابعین بر اثر اختلاف نظر فقیهان جامعه اسلامی در مسائل نظری پدیده مذاهب به وجود آمد. این اختلاف فتوا در مسائل نظری گرچه از همان آغاز زمان صحابه و تابعین (که دوره دوم از ادوار اجتهاد بود) در استنباط احکام شرعی حوادث واقعه وجود داشت، ولی در اواخر ایام تابعین (نیمه قرن دوم) رو به شدت نهاد و سرانجام منجر به پدید آمدن مذاهب گوناگون شد.

۵. سبب اختلاف فتاوی فقهی

در اینجا مناسب است سبب اختلاف نظر عالمان مذاهب اسلامی در فتوا و پیدایش پدیده مذاهب مطرح شود.

می‌دانیم مسائلی که در منابع اصلی استنباط مطرح شده، دو گونه است: بدیهی و نظری. در نوع اول بین عالمان مذاهب اسلامی هیچ‌گونه اختلافی نیست و این بدین جهت است که نیاز به اعمال اجتهاد در منابع آنها برای استخراج حکم نیست. و اما در نوع دوم بین فقهای مذاهب اختلاف نظر وجود دارد و این بدین جهت است که استخراج حکم از منابع آنها نیاز به اعمال اجتهاد دارد، و اختلاف آرا که در مسائل نظری امری است طبیعی. و البته اختلاف در مسائل نظری اختصاص به مسائل فقه اجتهادی نداشت، بلکه در همه علوم جریان دارد، و نیز این اختلاف در مسائل نظری حتی در همه ادیان و فرق وجود دارد. در مسیحیت بعد از قرن پانزدهم و شانزدهم که نهضت دینی پروتستانیسم به وجود آمد قتل‌عامهایی در اروپا به وقوع پیوست و اختلاف بین عالمان آنها آن قدر شدید بود که نه تنها کلیسا در آن دخالت داشت، بلکه دستگاه سلطنتی هم دخالت کرد. تا عصر حاضر نیز این نزاع و حتی خونریزی در بعضی نقاط مانند ایرلند شمالی ادامه دارد، البته با جنبه‌های سیاسی آمیخته شده است. در میان طوایف یهودیان نیز اختلاف در مسائل نظری وجود داشته و دارد. اختلاف آرا در مسائل نظری می‌تواند معلول چند عامل باشد.

۶. عوامل اختلاف

الف - اختلاف در منابع و ادله

این نخستین عامل اختلاف بین عالمان است زیرا برخی از فقها منبع را معتبر دانسته و برخی دیگر آن را معتبر ندانستند. به عنوان نمونه استحسان را مذهب حنفی به عنوان منبع شناخت احکام پذیرفته، ولی مذهب ظاهری و شافعی و امامی نپذیرفته‌اند. حتی محمد بن ادریس شافعی در رد آن کتابی به عنوان ابطال الاستحسان نوشته و با عبارات گوناگون آن را مورد نکوهش قرار داده و گفته است: «الاستحسان تلذذ» و «من استحسن فقد شرع» یعنی کسی که بر طبق استحسان نظر دهد خود تشریح نموده است. یا مصالح مرسله را مذهب مالکی به عنوان منبع پذیرفته، ولی امامیه و حنفیه نپذیرفته‌اند، البته احمد بن حنبل شیبانی در مواقع ضرورت پذیرفته است. یا سیره عملیه اهل مدینه را مذهب مالکی پذیرفته ولی مذهب لیبی و مذهب امامیه نپذیرفته‌اند.

ب - اختلاف در حدود و شرایط ادله

این دومین عامل اختلاف بین عالمان است، به عنوان نمونه ابوحنیفه تواتر را در اعتبار خبر شرط

می‌داند، ولی محمد بن ادریس شافعی و مالک بن انس اصبحی و فقهای مذهب شیعه به جز سید مرتضی (صاحب الانتصار و الذریعه) و احمد بن حنبل شیبانی تواتر را در اعتبار خبر شرط نمی‌دانند.

ج - اختلاف در نوع ادله

این سومین عامل اختلاف بین عالمان است. همه پیشوایان مذاهب، قیاس اولویت و منصوص العله را معتبر می‌دانند و تنها اختلاف بین آنها در نوع خاصی از قیاس است و آن عبارت از قیاس تمثیل و تشبیه است که حنفیان آن را معتبر می‌دانند، ولی فقهای شیعه و نیز ظاهریان و ثوریان آن را معتبر نمی‌دانند.

د - اختلاف در مقام استظهار و برداشت از دلیل

این چهارمین عامل اختلاف بین عالمان است، به عنوان نمونه استطاعتی که در آیه «ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً»^۱ موضوع و جوب حج قرار گرفته است برداشت برخی مانند مالک بن انس این است که استطاعت عقلی است و برداشت برخی دیگر مانند سید مرتضی (صاحب الذریعه) این است که استطاعت عرفی است، و برداشت جمعی مانند فقیهان مذهب حنفی و شافعی و حنبلی و بیشتر فقیهان شیعه این است که استطاعت شرعی است.

ه - اختلاف در کیفیت اعتبار و حجیت دلیل

این پنجمین عامل اختلاف بین عالمان است، به عنوان نمونه فقهای مذاهب اربعه، اجماع رافی نفسه معتبر می‌دانند، ولی فقهای شیعه در صورتی که کاشف از رأی معصوم باشد معتبر می‌دانند. نمونه دیگر آنکه فقهای مذاهب، اجتهاد را به عنوان منبع و پایه شناخت مانند کتاب و سنت پذیرفته‌اند، ولی فقهای شیعه آن را به این عنوان نپذیرفته‌اند. به عبارت دیگر عالمان مذاهب اربعه آن را به عنوان هدف پذیرفته‌اند ولی عالمان شیعه به عنوان وسیله.

و - اختلاف در جمود بر ظاهر الفاظ

این ششمین عامل اختلاف بین عالمان است، اختلاف در جمود ظاهر الفاظ و موضوعاتی که در لسان ادله آمده، و نیز عدم جمود بر آنها.

۱. آل عمران، ۹۷.

ز - تعارض احادیث

این هفتمین عامل اختلاف بین عالمان است، تعارض احادیث (به خصوص احادیث مربوط به شرایط و اجزا و موانع احکام که در سنت با یک یا چند واسطه نقل شده است).

این تعارض در بعضی از آنها به گونه‌ای بود که رفع آن از راه قانون جمع موضوعی یا جمع دلالی یا جمع حکمی امکان نداشت، مانند موارد دوران امر بین محذورین.

در بعضی از آنها تعارض به گونه‌ای بود که جمع موضوعی بین آنها امکان‌پذیر بود، مانند عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، ناسخ و منسوخ و در بعضی دیگر تعارض به گونه‌ای بود که جمع موضوعی امکان نداشت ولی جمع دلالی بین آنها ممکن بود، مانند نص و ظاهر، اظهر و ظاهر.

در برخی دیگر تعارض بین آنها به گونه‌ای بود که جمع حکمی بین آنها ممکن بود، مانند دلیل واجب و مندوب، دلیل حرام و جایز، دلیل حرام و مکروه، در مواردی که شاهدی بر آن باشد.

البته تعارض احادیث دارای علل و اسبابی است که مناسب بود آنها را یادآور شویم، ولی چون به‌طور مفصل در بحثهای دوره دوم بیان نموده‌ایم لذا از ذکر آنها در اینجا خودداری شد.

۷. تقریب منابع فقه از دیدگاه مذاهب

عوامل مذکور اگرچه موجب شد که عالمان و فقیهان جامعه اسلامی اعم از اصولیان (مانند امامیه، حنفیه، مالکیه، شافعیه، نخعیه، اوزاعیه، ثوریه، جریریه و...) و اخباریان (مانند حنبلیه، ظاهریه و...) در بخشی از مسائل نظری و فقه اجتهادی دارای دیدگاههای مختلفی در برخی از مبانی و منابع احکام شریعت شوند، ولی آن گونه نیست که بین دیدگاهها امکان تقریب نباشد. برای من که در این زمینه حدود بیست و دو مذهب را مورد بررسی قرار داده‌ام، ثابت شد که تقریب در بیشتر مبانی و منابع فقه اجتهادی بین آنان وجود دارد. درباره بقیه آنها اگرچه تقریب وجود ندارد، ولی این مخصوص به مذهب امامیه با آنها نیست بلکه میان بعضی از مذاهب جامعه اهل سنت با بعضی دیگر نیز این امر وجود دارد.

در هر حال مناسب است که مبانی و منابع فقه اجتهادی و دیدگاههای مذاهب را در آنها به گونه‌ای گذرا مطرح کنیم، باشد که مدعا ثابت شود.

۸. اتفاق نظر مذاهب در کتاب خدا

همه عالمان و دانشوران مذاهب اسلامی کتاب خدا را به عنوان نخستین منبع اصیل فقه اجتهادی و پایه شناخت احکام حوادث واقعه و موضوعات مستحدثه پذیرفته‌اند. البته تنها به این بسنده نشده است، بلکه آیات و مفاهیم آن را نیز ملاک درستی یا نادرستی دیگر منابع و مبانی فقه اجتهادی دانسته‌اند. اگر احیاناً میان آنان در بعضی آیات اختلافی به چشم می‌خورد، این مسئله مربوط به مقام اجتهاد و استظهار از آنهاست که منشأ آن روشن نبودن موضوع حکم در آیه یا مشتمل بودن آن بر کلمه‌ای است که معانی متعددی در لغت یا موارد استعمال عرب دارد و به اصل منبع بودن آن مربوط نیست.

۹. اتفاق نظر مذاهب در سنت رسول خدا

سنت رسول خدا اعم از قول و فعل و تقریر را نیز همه فقهای مذاهب اسلامی به عنوان یکی از منابع و مبانی شناخت احکام حوادث واقعه و موضوعات مستحدثه پذیرفته‌اند و اگر اختلاف نظری بین آنها به چشم می‌خورد درباره سنت صحابه و ائمه شیعه است. زیرا فقهای اهل سنت معتقدند که سنت صحابه یعنی قول و فعل و تقریر آنها از طرق کشف سنت رسول خداست و حجیت دارد، و فقهای شیعه بر این اعتقادند که سنت امامان مانند سنت رسول خدا اعتبار دارد.

۱۰. هدف مشترک

لازم به یادآوری است که درباره سنت صحابه و ائمه معصومین اگرچه میان آنها اختلاف نظر است ولی آنان دارای هدف مشترکی هستند (که عبارت از رسیدن به سنت رسول خداست)، اندیشمندان شیعه از راه امامان و اهل سنت از راه صحابه و یاران رسول خدا. پس شیعه سنت ائمه (ع) را تداوم‌بخش سنت رسول خدا و اهل سنت، سنت صحابه را تداوم‌بخش سنت رسول‌الله (ص) می‌دانند.

البته این تفاوت هست که اهل سنت براساس وثاقت صحابه سنت رسول خدا را از راه آنان به دست می‌آورند، ولی امامیه براساس عصمت ائمه (علیهم السلام) ثابت می‌کنند که سنت آنها همان سنت رسول خداست و ما در این مقوله به تفصیل سخن گفته و ادله فریقین را مشروحاً در کتاب منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی و مبانی اجتهاد از منظر فقیهان نقد و تحقیق کردیم.^۱

۱. در میان فقهای اسلامی در اینکه فعل رسول‌الله از سنت است اختلافی نیست، تنها اختلاف نظر در این

۱۱. تقریب نظر مذاهب در اعتبار اجماع

اجماع را نیز همهٔ مجتهدان اسلامی اعم از مجتهدان امامی، حنفی، مالکی، شافعی، اوزاعی، ثوری، طبری و نخعی و ابن ابی لیلیا و دیگران به عنوان منبع برگزیده‌اند. تنها اختلافی که بین آنان وجود دارد در این است که آیا اجماع به گونهٔ اصل مستقل از منابع شمرده می‌شود یا به گونهٔ وسیله و اصل غیرمستقل؟ در اینجا دو بینش وجود دارد:

۱. بینشی معتقد است که اجماع در کنار کتاب خدا و سنت، منبع و اصل مستقلی به شمار می‌رود و لازم نیست که در بردارندهٔ نظر کتاب یا سنت باشد. بلکه برای حجیت و اعتبار آن به عنوان منبع کافی است که با کتاب و سنت قطعی معارض نباشد. این، نظریهٔ بیشتر اصولیان جامعهٔ اهل سنت است.

۲. بینشی معتقد است که اجماع، منبع و اصل مستقلی در قبال کتاب و سنت به حساب نمی‌آید، بلکه وسیله و طریقی برای کشف از سنت است. بنابراین هرگاه اجماع کاشفیت از سنت داشته باشد، حجیت و اعتبار دارد و اگر کاشفیت از آن نداشته باشد، حجیت و اعتباری نخواهد داشت.

این، نظریهٔ اصولیان امامیه است. برخی دانشوران اهل سنت نیز مانند علامه محمد خضری نظریهٔ دوم را پذیرفته‌اند. او در کتاب اصول الفقه (ص ۲۷۵) می‌گوید: «لا ینعقد الاجماع الا عن مستند». در این زمینه لازم به یادآوری است که اصولیان شیعه با اصولیان اهل سنت در این مسئله نیز در مقام عمل دور از هم نیستند، زیرا اهل سنت اگرچه اجماع را فی حد نفسه حجت می‌دانند و اهل تشیع آن را فی حد نفسه حجت نمی‌دانند ولی دانشیان تشیع اجماعی را که دارای مدرک نباشد از قول معصوم یا رضایت او کاشف می‌دانند.

→ است که آیا فعل او مانند قول و امر وی حمل بر وجوب می‌شود یا خیر؟ بعضی از پیشوایان مذاهب اسلامی مانند اسحاق بن راهویه (پیشوای مذهب راهویه) و محمد بن عبدالرحمان ابن ابی لیلیا بر این عقیده‌اند که فعل رسول خدا مانند امر اوست و باید حمل بر وجوب شود مگر در مواردی که دلیل خاص بر غیر وجوب قائم شده باشد. بر همین اساس خطبه را پیش از خطبه (به کسر خا) و نیز مضمضه را در وضو به دلیل فعل نبی واجب دانسته‌اند.

داوود اصفهانی (پیشوای مذهب ظاهری) نیز خطبه را پیش از خطبه واجب دانسته است. ولی پیشوایان مذاهب دیگر از امامیه، حنفیه، مالکیه، شافعیه و حنبلیه آن را مستحب دانسته‌اند. زیرا فعل نبی را مانند قول او حمل بر وجوب نمی‌کنند، بلکه بعضی فعل نبی را حمل بر استحباب، برخی دیگر آن را حمل بر اباحه به معنای خاص (تساوی فعل و ترک) و بعضی آن را حمل بر اباحه به معنای عام که شامل واجب و مستحب و مباح می‌شود، نموده‌اند.

بنابراین از نظر نتیجه در اجماع اصطلاحی، بین اصولیان شیعه و اهل سنت اختلافی نیست. گرچه نگارنده طرق و راههای کشف اجماع را از رضایت معصوم اعم از دخولی، لطفی، تقریری، حدسی، کشف از دلیل معتبر و کشف در اصول متلقات را در اباحت خود مورد نقد و اشکال قرار داده است. اخباریهای شیعه و اهل سنت مانند حنبلیان و ظاهریان، اجماع را به عنوان منبع نپذیرفتند، نه به گونه مطلق و نه به گونه مقید و تنها اخباریهای اهل سنت اجماع صحابه را به این عنوان پذیرفته‌اند.

۱۲. تقریب نظر مذاهب اسلامی در عقل

همه دانشمندان و فقهای مذاهب اسلامی پذیرفته‌اند که عقل یکی از منابع عام شناخت در همه زمینه‌های مادی و معنوی حیات است و در حقیقت وحی و سنت برای تقویت اندیشه‌های ناب و سلیم آمده است تا در میدانهایی که گسترده‌تر از جولانگاه اندیشه انسانی است، آن را یاری دهد. امام علی بن ابی طالب در خطبه اول نهج البلاغه می‌گوید: «بعث فیهم رسله وواترالیهم انبیائه لیستأ دوهم میثاق فطرته... و یشیروا لهم دفائن العقول.»

در تعالیم اسلام به اندازه‌ای که از عقل ستایش به عمل آمده از کمتر مقوله‌ای تمجید شده است. این ستایش به گونه‌ای است که به کاربرد عقل و تأثیر آن در شناخت واقعیتها و تمیز درستی از نادرستی در ابعاد مختلف اعتقادی، عبادی، فردی، اجتماعی و... نظر دارد. لذا از مجموع تعالیم اسلامی می‌توان اعتبار عقل را که مورد تصریح شرع نیز قرار گرفته است، نتیجه گرفت. بنابراین جایگاه عقل در تبیین ابهامها و تبیین بسیاری از مسائل و احکام در راستای شناخت واقعیتها و حقایق و از آن جمله استنباط احکام الهی جای انکار ندارد. گرچه میزان کارایی و شرایط و کیفیت آن در این مرحله نیاز به بحث مفصلی دارد که از حوصله این مقال خارج است.

آنچه از مجموع این بررسیها به دست آمده این است که اصولیان جامعه اهل سنت در دامنه وسیع تری عقل را به عنوان منبع پذیرفته‌اند.

۱۳. تقریب نظر مذاهب در قیاس

اصولیان مذاهب اسلامی برای قیاس اقسامی برشمرده‌اند:

- | | |
|---------------------|--------------------|
| ۱. قیاس منصوص العله | ۲. قیاس اولویت |
| ۳. قیاس تنقیح مناط | ۴. قیاس تخریح مناط |

۵. قیاس تحقیق مناط ۶. قیاس مستنبط العلة ۷. قیاس تشبیه و تمثیل

۱. قیاس منصوص العله^۱

همه اصولیان مذاهب اسلامی به عنوان منبع شناخت پذیرفته‌اند و در آن اختلافی به چشم نمی‌خورد. تنها از میان اصولیان شیعه، سید مرتضی علم‌الهدی در کتاب ارزشمند الذریعة الی اصول الشریعة (ص ۲۸۵) بر این اعتقاد بود که میان این نوع قیاس با سایر اقسام فرقی نیست و ادله منع از عمل بر طبق قیاس، شامل این نوع از قیاس نیز می‌شود.

از میان عالمان اهل سنت، داوود بن علی ظاهری اصفهانی (پیشوای مذهب ظاهری) نیز بر همین نظریه است. سبب اینکه عنوان ظاهری بر او اطلاق شد و بر اخباریه‌های دیگر مانند احمد بن حنبل شیبانی (پیشوای مذهب حنبلی) اطلاق نگردید، همین است که اینان به قیاس منصوص العلة و نیز به قیاس تشبیه و تمثیل در موقع ضرورت عمل می‌کردند، ولی داوود ظاهری اصفهانی به آن عمل نمی‌کرد. در مقابل، آنانی که قیاس منصوص العلة را به عنوان مبنا و منبع پذیرفته‌اند، برخی دیگر از فقهای بزرگ شیعه مانند محقق اول (صاحب شرایع اسلام) و برخی اصولیان بزرگ اهل سنت مانند علامه سیف‌الدین آمدی شافعی (صاحب کتاب الاحکام فی اصول الاحکام) اعتقاد دارند که اصولاً تعدی از مورد منصوص العلة به سایر مواردی که علت در آنها موجود است، قیاس نیست، بلکه از باب عمل به عموم تعلیل است و عموم از نوع ظواهر به شمار می‌آید و حجیت ظواهر به بنای عقلا ثابت است. پس تعمیم حکم از مورد منصوص العلة به سایر مواردی که واجد علت است از باب اعتبار و حجیت ظهور است نه از باب قیاس.

۲. قیاس اولویت^۲

بیشتر اصولیان مذاهب اسلامی قیاس اولویت را نیز به عنوان منبع شناخت پذیرفته‌اند و در آن

۱. هرگاه حکمی از طریق نص معتبر در میان باشد و در خود آن نص که بیان‌کننده حکم شرع است علت حکم به صراحت بیان شده باشد و ما بخواهیم براساس آن در هر موضوع دیگری که علت مذکور در آن وجود دارد حکم آن را نیز جاری کنیم، قیاس منصوص العله نامیده می‌شود.

۲. قیاس اولویت در جایی محقق است که دو شرط وجود داشته باشد:

الف - حکم در منطوق و مفهوم از یک سنخ باشد.

ب - ملاک حکم در مفهوم از ملاک حکم در منطوق قویتر باشد، مثلاً در آیه «لا تقل لهما اف» اف گفتن به پدر و مادر نهی شده است. دلالت این نهی بر ناسزا گفتن و آزار دادن آنها دارای اولویت است. زیرا حکم در منطوق و مفهوم از سنخ حرمت است و ملاک حرمت در ناسزا گفتن و آزار دادن قطعاً قویتر است تا در اف گفتن.

اختلافی به چشم نمی‌خورد. تنها برخی از دانشمندان اصولی شیعه مانند علامه حلی و محقق قمی و برخی از دانشمندان اصولی اهل سنت مانند ابو حامد محمد غزالی آن را از باب ظهور لفظ، حجت و معتبر دانسته‌اند نه از باب قیاس.

۳. قیاس تنقیح مناط^۱

تنقیح مناط از نظر آگاهان عبارت است از اینکه مجتهد حکم واقعه‌ای را بر واقعه دیگر به جهت یکی بودن مناط حکم سرایت دهد، و این در موردی است که برای موضوع حکم شرعی اوصافی باشد ولی مجتهد مناط حکم را از راه بررسی موضوع و با همه اوصافی که صلاحیت برای علیت و مناط آن دارد به دست آورد. این از نوع قیاس است و اعتبارش مبتنی بر حجیت قیاس است و برای این قضیه اعرابی را یادآور شدند که به پیامبر گفت «هلکت یا رسول الله فقال له ما صنعت قال وقعت علی اهلی فی نهار رمضان قال اعتق رقبة» برخی از این استفاده کرده‌اند اوصافی که در حکم مذکور ذکر کرده‌اند خصوصیت ندارد و موضوع حکم کاری است که آن شخص انجام داده است پس بودن آن شخص به عنوان اعرابی و بودن آنکه با او همبستر شده همسر او و عمل در ماه رمضان خصوصیت ندارد لذا غیر اعرابی و غیر زنش هم اگر آن باشد و نیز در غیر رمضان هم با او انجام شده باشد به او ملحق کردند.

در اعتبار تنقیح مناط نیز بین اندیشمندان اختلاف نظر است:

فقهای امامیه آن را حجت و معتبر دانسته‌اند مگر در صورتی که 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 هیچ‌گونه ربطی ندارد، بلکه نوعی مستقل و مغایر با قیاس است. علامه بیضاوی (صاحب منهاج الوصول الی علم الاصول بنا به نقل کشمیری در فیض الباری فی شرح صحیح البخاری) این نظریه را مورد تأیید قرار داده است.

به هر حال اگر تنقیح مناط ظنی باشد مانند قیاس ظنی فاقد اعتبار است، زیرا طبق آیه کریمه «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً» گمان انسان را از حقیقت بی‌نیاز نمی‌کند.

۱. مناط همان چیزی است که شارع مقدس حکمش را منوط به آن قرار داده است و مناط اسم مکان از اناطه است و اناطه به معنای تعلیق و چسباندن است. پس مناط حکم همان چیزی است که حکم بر آن معلق شده است یا اینکه مجتهد حکم واقعه‌ای را بر واقعه دیگر به جهت یکی بودن مناط حکم سرایت دهد.

برخی از اندیشمندان جامعه اهل سنت مانند ابو حامد محمد غزالی می‌گویند تنقیح مناط اعتبار ندارد، زیرا آن هم نوعی از قیاس است و تنها تفاوتی که بین تنقیح مناط و قیاس می‌توان قائل شد این است که قیاس ابداء للجامع و تنقیح المناط الغاء للفارق است و همین گفتار را علامه اسنوی در نه‌ایة السؤل فی شرح منهاج الوصول الی علم الاصول، و علامه محمد بن علی شوکانی در ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول مورد تأیید قرار داده‌اند.

ولیکن علامه کشمیری در کتاب فیض الباری فی شرح صحیح البخاری (ج ۱، ص ۵۹) در تفاوت بین قیاس و تنقیح مناط گفته است: در قیاس ابتدا نظر مجتهد به فرع تعلق گیرد و سپس آن را از حیث حکم به اصل (که حکم برای آن به نص ثابت است) ملحق می‌نماید و اما در تنقیح مناط ابتدا نظر مجتهد به اصول (و موضوع مورد نص) تعلق می‌گیرد و از راه آن مناط و علت حکم را به دست می‌آورد و سپس فرع را از حیث حکم به اصل ملحق می‌سازد.

همچنین، در کتاب مذکور (ص ۶۰) می‌گوید: تنقیح مناط در نزد من از نوع قیاس نیست، در هر حال شکی نیست که تنقیح مناط قطعی حجت و معتبر است، زیرا وقتی قطع آمد، مجالی برای بحث از حجیت باقی نمی‌ماند، بلی آنچه جای بحث دارد این است که آیا عقل انسان (مجتهد و غیر مجتهد) می‌تواند مناطها و ملاکات احکام و موانع آنها را به گونه قطع ادراک نماید یا خیر؟

بعضی گفته‌اند که اگر مجتهد قضیه‌ای را که در صحیح ابان بن تغلب مطرح است مورد توجه و نصب العین خود قرار دهد هیچ‌گاه برای او تنقیح مناط قطعی حاصل نخواهد شد، نهایت چیزی که برای او امکان حصول دارد تنقیح مناط ظنی است که حجت نیست، زیرا محکوم است به دلیل آیه شریفه «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً».

برخی از فقهای مذاهب اهل سنت قیاس تنقیح مناط را نیز حجت و معتبر دانسته‌اند. اصولیان شیعه نیز این قیاس را در صورتی که قطعی باشد نه ظنی معتبر و حجت دانسته‌اند. بنابراین تنقیح مناط، هیچ‌گونه ربطی به قیاس ندارد، بلکه نوعی مستقل و مغایر با قیاس است. زیرا در صورت مذکور، اعتبار حکم مبتنی بر قطع است که حجیت آن ذاتی است و نه مبتنی بر قیاس.

علامه کشمیری نیز در کتاب فیض الباری فی شرح صحیح البخاری (ج ۱، ص ۶۰) می‌گوید: تنقیح مناط از نوع قیاس نیست. همچنین علامه بیضاوی (صاحب کتاب منهاج الوصول الی علم

الاصول) این نظریه را مورد تأیید قرار داده است.

برخی از اصولیان اهل سنت مانند ابو حامد محمد غزالی این قیاس را حجت و معتبر نمی‌شناسد، زیرا آن را نیز نوعی از قیاس می‌داند. همچنین علامه استوی در *نهاية المسؤل* و علامه محمد بن علی شوکانی در کتاب *ارشاد الفحول* این نظریه را مورد تأیید قرار داده‌اند. به هر حال در تفاوت میان قیاس اصطلاحی و قیاس تنقیح مناط گفته‌اند که در قیاس اصطلاحی ابتدا نظر مجتهد به فرع تعلق می‌گیرد و سپس آن را از حیث حکم به اصل (که حکم آن به نص ثابت است) ملحق می‌نماید. ولی در قیاس تنقیح مناط، ابتدا نظر مجتهد به اصل (و موضوع مورد نص) تعلق می‌گیرد و از راه آن مناط حکم را به دست می‌آورد و سپس فرع را از حیث حکم به اصل ملحق می‌سازد.

۴. قیاس تخریج مناط

مطالبی که در زمینه قیاس تنقیح مناط گفته شد در این قیاس نیز جریان دارد. تنها فرق میان تنقیح مناط و تخریج مناط این است که مجتهد در تنقیح مناط حکم را در اصل از راه نص به دست می‌آورد، سپس چون مناط حکم اصل را در فرع می‌بیند آن را از حیث حکم به اصل ملحق می‌نماید. ولی مجتهد در تخریج مناط، مناط حکم را در اصل از راه مناسبت حکم با موضوع به دست می‌آورد و سپس چون مناط را در فرع می‌بیند آن را از حیث حکم به اصل ملحق می‌کند. بنابراین تخریج مناط عبارت است از اینکه مجتهد مناط حکم موضوع را در اصل از راه مناسبت بین حکم و موضوع (که شرح آن خواهد آمد) به دست می‌آورد و سپس چون مناط را در فرع می‌بیند به اصل از حیث حکم آن را ملحق می‌نماید بر قیاس از راه مناسبت تخریج مناط نیز اطلاق شده است. محقق قمی در این زمینه در کتاب *قوانین* می‌گوید: تخریج مناط عبارت است از تعیین علت در اصل به مجرد وجود مناسبت بین علت و حکم بدون آنکه نصی و اجماعی در مورد باشد به عنوان مثال در حرمت خمر وصف مناسب برای حرمت همان سکرآوری و زوال عقل است نه اوصاف دیگر آن.

از نظر ما تخریج مناط عبارت است از اینکه حکمی بر موضوع قرار گیرد بدون اینکه به مناط در آن اشاره‌ای داشته باشد مانند حکم حرمت ربا برگندم در صورتی که پس از بررسی به دست آید که مناط حکم خرید و فروش چیزی که از مکیل و پیمانی بودن آن است حکم مذکور به هر چیزی که از مکیل باشد تعمیم داده می‌شود.

۵. قیاس تحقیق مناط

تحقیق مناط عبارت است از اینکه مجتهد از علت حکم به طور کامل آگاهی دارد و نزد او معلوم است و نیازی به بررسی برای استنباط علت نیست و تنها بررسی مجتهد نسبت به وجود علت در مصادیق است.

این تعریف را ابوزهره در کتاب اصول الفقه (ص ۲۴۶) محقق قمی در کتاب قوانین و غیر اینها یادآور شده‌اند و علامه سیف‌الدین آمدی در کتاب الاحکام فی اصول الاحکام (ج ۳، ص ۶۲) می‌گوید: تحقیق مناط عبارت است از شناسایی وجود علت در آحاد صور بعد از آنکه خود علت شناخته شده باشد، خواه آن علت از راه نص باشد، از راه اجماع یا از راه استنباط، به عنوان مثال: علت پذیرش شهادت شاهد، به دلیل نص است برای اینکه معلوم شود او عادل است یا نه مورد بررسی و کاوش قرار می‌گیرد. از نظر ما تحقیق مناط عبارت است از قاعده کلی که مورد نص قرار دارد و مجتهد از آن آگاهی دارد تنها بررسی او در فروع آن است. مثل اینکه می‌داند نماز به طرف قبله از راه نص واجب است و بررسی از آن برای مشخص شدن قبله است تا به کدامین جهت از جهت‌های چهارگانه واقع شده است.

این تحقیق و بررسی را اصطلاحاً تحقیق مناط می‌گویند، زیرا در نتیجه این تحقیق وجود علت معلوم را در مصادیق کشف و تعیین می‌نماید و به حسب اصطلاح به تحقیق مناط، قیاس اطلاق نمی‌شود. زیرا بررسی مجتهد برای تشخیص علت اصل در فرع نیست بلکه برای تشخیص مصادیق امر کلی است.

۶. قیاس مستنبط العلة

قیاس مستنبط العلة عبارت است از علتی که در نص ذکر نشده است، ولی مجتهد توسط عقل آن را به دست می‌آورد نه از راه مناسبت بین حکم و موضوع اصل.

دانشمندان اصولی شیعه این قیاس را نپذیرفته‌اند، از این رو گفته‌اند 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.^۱

۱. دانشیان اصولی اهل سنت در این زمینه اقوال گوناگونی دارند که می‌توان برای آگاهی از آن رک.

۷. قیاس تشبیه و تمثیل^۱

اعتبار و حجیت این قیاس از دیرباز از نظر دانشیان مذاهب اسلامی مورد بحث و مناقشه بود و آرای گوناگونی درباره آن اظهار شده است که در ذیل به شرح آنها می‌پردازیم:

- گروهی این قیاس را در ردیف کتاب و سنت و اجماع، به‌عنوان یکی از مبانی و منابع شناخت احکام شریعت به حساب آورده‌اند.

پیشینه تاریخی به‌کارگیری این قیاس به عصر خلفای رسول خدا باز می‌گردد. زیرا تاریخ نمایانگر این است که بعضی از صحابه در مواردی که نص خاصی نمی‌یافتند به مشورت می‌پرداختند و سپس برای شناخت حکم موضوع جدید به قیاس روی می‌آوردند. چنانکه ابن‌خلدون در مقدمه به این مطلب اشاره دارد.

پس از خلفا، اولین کسی که بیش از همه به این قیاس اهمیت داد ابراهیم بن یزید نخعی (متوفی ۹۶) پیشوای مذهب نخعی بود. سپس شاگرد برجسته‌اش حماد بن ابی‌سلیمان (متوفی ۱۲۰) و پس از او شاگردش ابوحنیفه نعمان بن ثابت (متوفی ۱۵۰) پیشوای مذهب حنفی، قیاس را در استنباط به‌کار گرفتند.

گرچه محمد بن اسحاق ندیم در کتاب الفهرست در شرح حال محمد بن عبدالرحمان ابن ابی‌لیلا (پیشوای یکی از مذاهب از میان رفته) گفته است که وی پیش از ابوحنیفه مطابق قیاس فتوا می‌داد.

- گروه دیگری بر این بینش هستند که قیاس مذکور از مبانی و منابع استنباط به‌شمار نمی‌آید.

پیشینه تاریخی این دیدگاه به عصر خلفای رسول خدا بازمی‌گردد، زیرا به‌گواهی تاریخ، بعضی از صحابه از عمل به قیاس منع می‌کردند. در هر حال، گروهی در این باره راه افراط را پیموده و اصولاً هرگونه اجتهاد و رد فروع تازه به اصول پایه و تطبیق عام بر مصادیق خارجی را مردود شمرده و آن را نوعی از قیاس دانسته‌اند و گفته‌اند که حدیث ضعیف بر مطلق قیاس ترجیح دارد. این روش را به داوود اصفهانی پیشوای مذهب ظاهری (۲۰۲-۲۷۰) و پیروان او نسبت

→ عبدالوهاب خلاف، علم اصول الفقه، ص ۷۵؛ محمد ابوزهره، اصول الفقه، ص ۳۴۳؛ آمدی، الاحکام فی

اصول الاحکام؛ ابوحامد محمد غزالی، المستصفی، ج ۲، ص ۲۹۷.

۱. قیاس تشبیه و تمثیل عبارت است از سرایت دادن حکم موضوعی به موضوع دیگر که به آن شباهت دارد.

داده‌اند.

مالک بن انس اصبحی (۹۳-۱۷۹) پیشوای مذهب مالکی و احمد بن حنبل شیبانی (۱۶۴-۲۴۱) پیشوای مذهب حنبلی نیز قیاس تشبیه و تمثیل را به‌عنوان یکی از منابع اجتهاد و استنباط نپذیرفته‌اند، بنابراین نقل ابن‌قیم جوزی در اعلام الموقعین (ج ۱، ص ۲۵) فقط در صورت ضرورت، عمل به قیاس را جایز شمرده‌اند.

عموم فقهای شیعه نیز این قیاس را نپذیرفته‌اند، زیرا قیاس تمثیل و تشبیه هیچ‌گاه باعث علم به حکم شرعی نمی‌شود و نهایت ثمره آن ظن است که انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌کند. البته اگر معلوم شود که وجه تشابه، علت تامه برای ثبوت حکم در مقیس علیه است و نیز وجود آن علت با همه خصوصیات و ویژگیهایش در فرع قطعی باشد، در این فرض گرچه قیاس باعث علم می‌شود و می‌توان حکم را از اصل به فرع سرایت داد، ولی این نوع دیگر قیاس تشبیه و تمثیل اصطلاحی به حساب نمی‌آید، بلکه قیاس برهانی منطقی است.

۱۴. سبب خلاف در اعتبار استحسان

پیشوایان مذاهب اسلامی درباره حجیت و اعتبار استحسان^۱ دو بینش و عقیده دارند:

بینش اول

بینش اول معتقد است که استحسان حجیت و اعتبار ندارد.

جمعی از پیشوایان دارای این بینش و نظریه عبارتند از:

- داوود بن علی ظاهری اصفهانی نه تنها استحسان را به‌عنوان یکی از منابع و مبانی استنباط

نپذیرفته است، بلکه با آن به مخالفت شدید برخاسته است.

در کتاب ارشاد الفحول اثر محمد بن علی شوکانی از ابن‌قفال نقل شده است که آنچه در وهم

شما از استحسان و استقباح چیزی بدون دلیل معتبر شکل می‌گیرد، پذیرفتن آن ممنوع و حکم بر طبق آن غیرجایز است.

۱. اصولیان مذاهب اسلامی در تعریف استحسان، آرا و نظریات گوناگونی را ارائه داده‌اند، از جمله: استحسان عبارت است از دلیلی که در ذهن مجتهد خطوط و روشنایی می‌بخشد، ولی مجتهد از توصیف و تعبیر آن ناتوان است (یدرک ولایوصف) و تعریفات دیگری که به طور مفصل در محل بحث بیان شد.

- احمد بن حنبل نیز بنا بر نقل علامه سبکی در کتاب جمع الجوامع استحسان را به عنوان منبع نپذیرفته است، ولی به نقل سیف‌الدین آمدی در کتاب الاحکام فی اصول الاحکام (ج ۳، ص ۱۳۶) استحسان را به عنوان منبع قبول کرده است.

- فقهای امامیه نیز این را به عنوان یکی از منابع شناخت نپذیرفته‌اند و بر این اعتقادند که استحسان همانند قیاس، تمثیل و تشبیه است و اعتبار ندارد.

البته اگر استحسان بازگشت به ظاهر دلیل لفظی باشد یا اینکه مراد از آن خصوص گرفتن قویترین دلیل باشد اعتبار دارد، ولی در چنین فرضی دیگر نمی‌توان آن را دلیل مستقلی در برابر کتاب و سنت به حساب آورد، بلکه فرع آنها محسوب می‌شود.

- محمد بن ادریس شافعی و پیروان او استحسان را به عنوان منبع نپذیرفته‌اند. او 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 نامید. وی در بحث مذکور تصریح کرده است: «لیس للمجتهدان یشرع و من استحسن فقد شرع» مجتهد حق تشریح ندارد و هر کس به استحسان روی آورد، تشریح کرده است.

در کتاب المستصفی (ج ۱، ص ۱۳۷) نوشته ابو حامد محمد غزالی، کتاب حجة الله البالغة (ج ۱، ص ۳۱۱) اثر دهلوی آمده که شافعی درباره کسی که استحسان را به کار گیرد گفته است: «فانه اراد ان یکون شارعاً» او اراده کرده که شارع باشد.

همچنین شافعی در رساله اصولی خود (ص ۵۰۷) در این زمینه گفته است: «الاستحسان تلذذ» استحسان عبارت است از حکم بر طبق میل و هوا و هوس.

بینش دوم

بینش دوم درباره استحسان اعتقاد دارد که استحسان معتبر و حجت است. جمع دیگری از پیشوایان دارای این بینش و نظریه عبارتند از:

- ابوحنیفه پیشوای مذهب حنفی.

پیشینه تاریخی اعتبار استحسان به عصر صحابه رسول خدا برمی‌گردد. زیرا نخستین کسی که استحسان را برای شناخت احکام شریعت وارد صحنه استنباط ساخت، عبدالله به عمر بود. کتاب فقهی او (ص ۱۱۳) به این مطلب اشاره دارد. سپس برخی دیگر از او پیروی نموده‌اند و در نتیجه آن، استحسان در مسیر گسترش قرار گرفت تا آنکه در اواخر نیمه قرن دوم از گسترش چشمگیر

برخوردار شد، زیرا ابوحنیفه (۸۰ - ۱۵۰) مانند قیاس به استحسان اهمیت می‌داد و برای شناخت احکام آن را به کار می‌گرفت. پس از او پیروانش نیز به استحسان اهمیت دادند. مالک بن انس اصبحی پیشوای مذهب مالکی و پیروانش. استاد محمد سلام در کتاب المدخل للفقہ الاسلامی (ص ۲۵۷) از مالک نقل می‌کند که گفته است: «الاستحسان تسعة اعشار العلم» استحسان نه‌دهم علم است.

۱۵. سبب خلاف در اعتبار مصالح مرسله

نظر فقها و دانشمندان مذاهب اسلامی درباره اعتبار مصالح مرسله یکسان نیست. دسته‌ای آن را در مقام استنباط معتبر ندانسته‌اند و دسته‌ای دیگر آن را معتبر دانسته‌اند.

دسته اول

دسته اول عبارتند از:

۱. فقهای مذهب حنفی اینان مصالح مرسله را به عنوان یکی از منابع و مبانی شناخت احکام شریعت نپذیرفته‌اند.

۲. عالمان مذهب ظاهری (پیروان داوود اصفهانی) نیز آن را به عنوان منبع شناخت نپذیرفته‌اند و بر این عقیده‌اند که احکام الهی اعم از مسائل عبادی و غیرعبادی، غیر معقوله المعنی هستند، یعنی ملاک آن برای ما غیر قابل درک است، بدین جهت نمی‌توان از این راه حکمی را تشریح کرد.

۳. فقهای مذهب شافعی نیز مصالح مرسله را به عنوان منبع معتبر نمی‌دانند. محمد بن ادریس (پیشوای مذهب شافعی) می‌گوید از راه مصالح مرسله نمی‌توان حکمی برای حوادث واقع استنباط کرد و هر کس از این راه حکمی را استنباط کند تشریح حکم کرده و همانند کسی است که از راه استحسان تشریح حکم نموده باشد، زیرا با هم تفاوتی ندارند و در هر دو پیروی از هوای نفس است.

همچنین استاد عبدالوهاب خلاف در کتاب مصادر التشريع فيما لانص فيه (ص ۷۴) به این مطلب اشاره کرده است.

۴. فقهای امامیه نیز مصالح مرسله را به عنوان منبع شناخت حکم به عنوان اولی مانند بعضی از دانشیان اهل سنت نپذیرفته‌اند ولی به عنوان ثانوی پذیرفته‌اند و دلایلی را در این زمینه ارائه داده‌اند.

دسته دوم

دسته دوم عبارتند از:

۱. فقهای مذهب مالکی در مواردی که دلیلی وجود نداشته مصالح مرسله را به عنوان منبع شناخت پذیرفته‌اند.

مالک بن انس اصبحی پیشوای این مذهب نخستین کسی است که مصالح مرسله را به عنوان منبع تأسیس کرد، زیرا او یکی از منابع شناخت احکام را پی بردن به علل و درک مصلحتها می‌داند و آن را مصالح مرسله نامیده است، البته با شرایطی.

۲. برخی از عالمان مذهب حنبلی مانند سلیمان بن عبدالقوی معروف به طوفی مصالح مرسله را به عنوان یکی از منابع شناخت احکام شریعت پذیرفته‌اند. او در این نظریه خود راه مبالغه را پیموده و در مواردی که نص یا اجماع با مصالح مرسله معارضه کند و در صورتی که جمع بین آنها ممکن نباشد، مصالح مرسله را مقدم دانسته است.

بر این اساس اندیشه طوفی درباره مصالح مرسله از اندیشه مالک بن انس اصبحی گسترده‌تر است، ولی در اینکه مصالح مرسله برای تشریح در مسائل عبادی به کار گرفته نمی‌شود و فقط اختصاص به مسائل غیرعبادی دارد، با یکدیگر اتفاق نظر دارند. طوفی (همان‌گونه که مکرر یادآور شدیم) بر این عقیده است که شارع مقدس در مسائل غیرعبادی نظر خاصی جز تأمین مصلحت مردم ندارد.

پس هرگاه حکم شرعی در مسائل غیرعبادی با مصالح بندگان در زمانی همگام نباشد و جمع بین آنها نیز امکان نداشته باشد، در این صورت باید مصلحت مردم را بر حکم شرعی مقدم داشت.

توجه طوفی به افراطی بودن نظریه‌اش

جالب توجه است که طوفی به افراطی بودن نظریه خویش توجه دارد و با کمال صراحت می‌گوید: نظریه ما با آنچه دیگران درباره مصالح مرسله گفته‌اند تفاوت دارد، چون نظریه ما از دیگران تندتر است. او سپس در مقام توجیه نظریه خویش می‌گوید نتیجه نظریه ما در زمینه مصالح مرسله از میان بردن حکم شرع نیست، بلکه باعث تقدیم دلیل قویتر بر دلیل شرعی است.

در هر حال طوفی مصلحت اجتماعی را در مسائل غیرعبادی، بر دلیل شرعی مقدم می‌داشت.

۱۶. سبب خلاف در اعتبار قاعده استصلاح

فقهای مذاهب اسلامی در مورد قاعده استصلاح نظرهای متفاوتی دارند، از این رو نظرهای آنان را یادآور می‌شویم.

فقهای امامیه و شافعیه قاعده استصلاح را طریقی برای شناخت حکم نمی‌دانند. پیشوای مذهب شافعیه می‌گوید: «من استصلح فقد شرع». کسی که از طریق استصلاح حکمی را بیان کند تشریح نموده است، و در کتاب الام گفته است که رواج استحسان و استصلاح موجب خواهد شد هر کس مطابق هوا و هوس خود برای موضوعات حکم صادر کند.

ولی ابو حامد محمد غزالی شافعی قاعده استصلاح را به عنوان یکی از منابع پذیرفته است، البته در صورتی که مصلحت به گونه قطعی احراز شود. فقهای حنفیه و نیز برخی از پیروان مالک و احمد بن حنبل استصلاح را به عنوان منبع شناخت حکم پذیرفته‌اند.

۱۷. اتفاق نظر مذاهب در فتح ذرایع و سد ذرایع

فقهای مذاهب اهل سنت فتح ذرایع و سد ذرایع را به عنوان منبع شناخت احکام شریعت پذیرفته‌اند.

نخستین کسی که فتح ذرایع و سد ذرایع را به عنوان یکی از منابع شناخت به گونه‌ای صریح معرفی کرد مالک بن انس بود، سپس این نظریه پیروان زیادی پیدا کرد.

دانشمندان اصولی شیعه در این زمینه دارای نظریات گوناگونی هستند و در کتابهای اصولی خود بیان کرده‌اند. آنچه میان آنها مسلم است این است که آنان مقدمات مفوته واجب را واجب می‌دانند و تنها اختلاف آنها در طرق و راههای این حکم است:

- از راه تقیید واجب در واجب مشروط، نه تقیید وجوب در آن. این نظر را شیخ انصاری برگزید.

- از راه عقل، این راهی است که مرحوم آخوند برگزیده است.

- از راه واجب معلق، این راهی است که صاحب فصول اختیار کرده است.

- از راه وجوب تهیایی، این راهی است که فقیه همدانی اختیار کرده و در وضوی پیش از داخل شدن وقت نماز در آنجا که بدانند بعد از داخل شدن وقت دسترسی به آب و خاک نخواهد داشت و نیز منسوب به مرحوم بروجردی (قدس سره) است و این را وجوب برای غیر نامیده است نه وجوب به سبب غیر.

- از راه التزام به شرط متأخر معروف، این راهی است که بعضی از معاصرین برگزیده‌اند.

- از راه وجود اراده تشریعی در واجب مشروط پیش از تحقق واجب و شرط. به این بیان که اراده تشریعی در واجب مشروط فعلی است، زیرا اراده به صورت ذهنی مراد تعلق می‌گیرد، نه به وجود خارجی آن. این نظر را منسوب به مرحوم آقا ضیاء دانسته‌اند.

در هر حال طرفداران این منبع مقدمات هر واجب را واجب، و بیشتر نیز (مقدمات ملزومه حرام) مقدماتی را که ترک حرام با آن مقدمات ممتنع می‌شود حرام می‌دانند.

پس معنای فتح ذرایع به حسب اصطلاح این است که هر وسیله‌ای که باعث رسیدن به واجب می‌شود باید انجام گیرد و موانع آن برطرف شود تا واجب به وجود آید.

و در اصطلاح اصولیان شیعه از آن به مقدمه واجب تعبیر می‌شود. همچنین معنای سد ذرایع بر حسب اصطلاح این است که هر وسیله‌ای که موجب رسیدن به حرام شود باید ترک گردد تا حرام به وجود نیاید.

و در اصطلاح اصولیان شیعه از آن به مقدمه حرام تعبیر می‌شود.

۱۸. تقریب در اعتبار اجتهاد

فقهای اصولی اهل سنت اجتهاد را به‌عنوان منبع جهت استنباط احکام شرع پذیرفته‌اند ولیکن علمای تشیع آن را به‌عنوان وسیله مورد پذیرش قرار داده‌اند. اما عالمان اخباری اهل سنت و تشیع آن را به‌گونه مطلق نپذیرفته‌اند.

۱۹. سبب خلاف در اعتبار مذهب صحابی

فقهای مذاهب اسلامی در اعتبار مذهب صحابی نظریات گوناگونی دارند:

دانشمندان شیعه مذهب صحابی را به‌گونه مطلق به‌عنوان منبع شناخت مورد پذیرش قرار نداده‌اند، مگر در موردی که به دلیل خاص اعتبار آن ثابت شده باشد.

بیشتر شافعیان مذهب صحابی را در صورتی که صحابی دیگری با آن مخالفت نکرده باشد پذیرفته‌اند و گروهی از آنان مانند ابو حامد محمد غزالی آن را مورد پذیرش قرار نداده‌اند. حنفیان و مالکیان فتوای صحابی را در موردی که دارای نص خاص نباشد پذیرفته‌اند. نخستین کسی که این منبع را به عنوان یکی از منابع استنباط پذیرفت، عبدالله بن عمر بود. او در کتاب فقهی خود (ص ۲۷) به این مطلب اشاره کرده است. قابل ذکر است که دانشیان اهل سنت و شیعه که مذهب صحابی را پذیرفته‌اند اختلافی با هم ندارند، تنها اختلاف نظر در این است که شیعه تنها از راه کسانی که از خاندان رسول خدا محسوبند سنت رسول الله را اخذ می‌کنند و اهل سنت از راه یاران و همشینیان آن حضرت. پس تقریب در این منبع نیز حاصل است.

۲۰. سبب خلاف در اعتبار شریعت سلف

دانشمندان مذاهب اسلامی درباره شریعت پیشین، آرا و نظریات متفاوتی دارند. برخی از آنان بر این عقیده‌اند که شرایع گذشته شرع ما به حساب نمی‌آید زیرا به وسیله اسلام منسوخ شده‌اند.

علامه ابو حامد غزالی در المستصفی (ج ۱، ص ۱۳۲) و سیف‌الدین آمدی در الاحکام فی اصول الاحکام (ج ۳، ص ۱۲۹) بر این نظریه تأکید دارند. برخی دیگر از فقها معتقدند که شرایع گذشته شرع ما نیز به حساب می‌آید، مگر آنکه در شریعت ما نسخ آن معلوم باشد. همچنین بعضی بر این عقیده‌اند که آنچه در کتاب و سنت از آن به عنوان داستان نقل شده برای ما احکام محسوب می‌شود، در صورتی که دلیلی بر عدم آنها نباشد. این نظریه را استاد عبدالوهاب خلاف در کتاب اصول الفقه (ص ۱۰۵) از جمهور حنفیان و برخی پیروان مالک و محمد بن ادریس شافعی نقل نموده است. فقهای پیرو ابوحنیفه در اواخر قرن دوم شریعت پیشین را به عنوان منبع شناخت احکام پذیرفته‌اند و سپس پیروان مالک و شافعی از آنها پیروی کرده‌اند.

۲۱. سبب خلاف در اعتبار عرف و عادات

دانشمندان شیعه عرف و عادات را به گونه مطلق به عنوان منبع نپذیرفتند، بلکه اعتبار و حجیت آن را به موارد خاصی محدود کردند.

مصطفی احمد الزرقا در کتاب المدخل الفقهي العام (ج ۱، ص ۱۴۷) می‌گوید: فقه اسلامی برای عرف اعتبار قائل شده است، هر چند که میان نظرهای ارائه شده نسبت به حدود آن تفاوت وجود دارد. او سپس می‌افزاید: فقهای اسلامی به خصوص دانشمندان حنفی در اثبات حقوق و درباره معاملات و تصرفات مردم برای عرف ارزش بسیاری قائلند و آن را به‌عنوان یک منبع بزرگ در اثبات احکام حقوقی معتبر می‌دانند، مگر آنکه نص شرعی برخلاف آن باشد. ابن عابدین در مجموعه رسائل (ص ۱۳) می‌گوید: در مسائل بسیاری به عرف و عادت مراجعه می‌شود، به گونه‌ای که آن را به‌عنوان اصلی از اصول شرعی پذیرفته‌اند. در کتاب فلسفة التشريع فی الاسلام آمده است: با آنکه عالمان اصولی عادت را از منابع ^{شمرده‌اند}، ولی عرف از دریچه‌های مختلف به قانون‌گذاری اسلامی راه یافته است.

۲۲. سبب خلاف در اعتبار سیره عملیه اهل مدینه

در حجیت سیره عملیه همه اهل مدینه نیز بین عالمان و دانشیان تمام مذاهب اسلامی اختلاف نظری نیست، زیرا چنین سیره‌ای به گونه مسلم کاشف از سنت است، تنها اختلاف در این است که امامیه به سبب کاشفیت از سنت آن را معتبر می‌دانند، ولی برخی از علمای اهل سنت فی نفسه آن را معتبر می‌دانند.

۲۳. اتفاق نظر مذاهب در استدلال

عالمان و دانشیان همه مذاهب استدلال (باب ملازمات) را به‌عنوان منبع شناخت پذیرفته و در این معنی اختلافی ندارند، ولی در اعتبار موارد دیگر آن مانند قیاس، استقراء و تمثیل آنان اختلاف دارند؛ توضیح و شرح اینها در کتاب منابع اجتهاد از منظر فقیهان ارائه شده است.

۲۴. اتفاق نظر مذاهب در برائت اصلیه و استصحاب

مجتهدان مذاهب اسلامی در این مبانی و منابع هیچ‌گونه اختلافی ندارند و همه آنان منابع مذکور را در مقام شناخت احکام به کار می‌گیرند و تنها اختلافی که میان مجتهدان شیعه و مجتهدان اهل سنت در این مبانی به چشم می‌خورد این است که عالمان شیعه بین ادله اجتهادی مانند کتاب و سنت و ادله فقهاتی مانند اصل برائت و استصحاب (که در موارد شک به کار گرفته می‌شود) مرز

و تفاوت قائلند و بدین جهت منابع مذکور را در ردیف منابع اجتهاد یادآور نشده‌اند. ولی عالمان اهل سنت بین ادله اجتهادی و فقهاتی تفاوتی قائل نیستند، و بر این عقیده‌اند که دلیل عبارت است از آن چیزی که به آن برای اثبات حکم احتجاج و استدلال می‌شود، و این عنوان قابل انطباق بر دلیل فقهاتی است، همان‌گونه که بر دلیل اجتهادی انطباق دارد. و بدین جهت دانشیان اهل سنت ادله فقهاتی را در ردیف ادله اجتهادی یادآور شدند.

۲۵. عوامل نشر مذاهب اسلامی

عوامل نشر و گسترش برخی از مذاهب اسلامی به شرح زیر است:

۱. کثرت یاران و طرفداران

۲. کثرت شاگردان

۳. بسیاری مروجان

همین علل و اسباب بود که باعث نشر مذاهب چهارگانه اهل سنت یعنی حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی شد.

الف - علل و اسباب نشر مذهب حنفی

ابوحنیفه (متوفی ۱۵۰) کتابی در فقه به معنای اصطلاحی آن نداشت و تنها رساله‌ای کوچک در عقاید به نام الفقه الاکبر به او منسوب است که بیش از چند صفحه نبود و ملا علی قاری (متوفی ۱۰۰۱) آن را شرح نمود. متن و شرح آن در سال ۱۳۲۳ در مصر چاپ شد ولی محققان حنفی بر این اعتقادند که کتاب یادشده را او تألیف نکرده است زیرا مطابق مقام علمی او نیست.

در هر حال آرا و نظریات فقهی ابوحنیفه توسط شاگردان او نگارش یافت و در دسترس پیروانش قرار گرفت، معروف‌ترین شاگردان او چهار نفر بوده‌اند: یعقوب بن ابراهیم کوفی قاضی ابویوسف (متوفی ۱۸۲)، محمد بن حسن شیبانی (متوفی ۱۸۹)، ابوهدیل زفر بن هنزلیل بن قیس اصفهانی (متوفی ۱۵۸)، حسن بن زیاد لؤلؤی (متوفی ۲۰۴).

شاگردان ابوحنیفه خصوصاً قاضی ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی که به «دو امام» و «دو صاحب» مشهورند، نقش مهمی در گسترش و نشر مذهب حنفی داشتند که سرانجام موجب رواج آن مذهب شد و پیروان زیادی در بین مسلمانان پیدا کرد.

یعقوب بن ابراهیم ابویوسف قاضی بعد از سال ۱۷۰ در بغداد سرپرستی دادگستری را

عهده‌دار شد و در زمان خلافت هارون الرشید، خلیفه عباسی منصب قاضی القضاتی و ریاست دستگاه‌های قضایی دولت عباسی به وی رسید.

سرانجام او از این راه توانست مذهب حنفی را عملاً نشر و گسترش دهد، او کتابهای فقهی را مطابق آرا و نظریات ابوحنیفه تنظیم نمود، از آن جمله کتابی در «خراج» است که اکنون در دسترس قرار دارد و آن رساله‌ای است که برای هارون الرشید نوشت و در مصر چاپ شد و در آن از خراج و امور مالی دولت با آگاهی وسیع و گسترده و تحقیقات ارزنده از منظر خویش بحث کرده است.

و نیز کتابی در اختلاف ابوحنیفه و ابن ابی لیلیا نوشته است که در کتاب محمد بن ادریس شافعی الام (ج ۶) تحت عنوان هذا کتاب ما اختلف فیہ ابوحنیفه و ابن ابی لیلیا عن ابی یوسف (۸۷ - ۱۵۰) درج شده است.

دومین شاگرد او محمد بن حسن شیبانی در تدوین مذهب حنفی و پیشرفت آن نقش بسزایی داشت. وی در استقراء و تفریع مسائل اجتهادی و نیز تحلیل قضایای حقیقی و توسعه در نتیجه‌گیری مشهور بود.

سومین شاگرد او زفر بود که در تدوین آرا و نظرات ابوحنیفه نقش داشت.

کتابهای شیبانی

کتابهای او که مطابق آرای ابوحنیفه نوشته شده بر دو گونه بود:

الف - آنچه را که راویان فقه از او نقل کرده‌اند که به کتابهای ظاهری الروایة یا مسائل الاصول مشهورند.

ب - آنچه را که راویان فقه از او نقل نکرده‌اند که به کتب یا مسائل النوادر معروفند.

دسته اول، شش کتاب است به نامهای مبسوط، جامع الکبیر (که در حیدرآباد هند چاپ شد) جامع الصغیر (که در حاشیه کتاب الخراج به طبع رسیده است) سیر الکبیر، سیر الصغیر و زیارات. این شش کتاب را ابوالفضل مروزی معروف به حاکم (متوفی ۳۴۴) در کتابی به نام کافی (که در کتابخانه مصر به صورت خطی موجود است) جمع‌آوری نموده و سپس محمد بن احمد سرخسی (متوفی حدود اواخر قرن پنجم) کتاب کافی را در سی جزء شرح نمود و آن را مبسوط نام نهاد.

دسته دوم، عبارتند از کتاب امالی محمد در فقه و کتاب الریقات و آن شامل مسائلی است که به

هنگام قضاوت او از طرف هارون الرشید در شهر رقه بر او عرضه شده بود. و کتابهای الهارونیات و الجرجانیات و المخارج فی الحیل و زیادة الزیادات و کتاب نوادر محمد به روایت ابن رستم. و نیز کتابهایی که از اصحاب مذهب حنفی نقل شده است، مانند المجرد، والرد علی اهل المدینه و کتاب الآثار که اولی را لؤلؤی و دوم و سوم را محمد بن حسن شیبانی نقل کرده‌اند. محمد بن ادیس شافعی کتاب الرد علی اهل مدینه را در کتاب الام (ج ۷، ص ۲۷۷) به عنوان کتاب الرد علی محمد بن الحسن روایت کرده است و کتاب الآثار را انجمن احیاء المعارف النعمانیة در حیدرآباد چاپ نموده است.

تنظیم فقه حنفی

برخی بر این عقیده‌اند که نخستین کسی که کتابهایی در فقه حنفی تنظیم نمود اسد بن عمرو است و برخی دیگر بر این اعتقادند که او نوح بن ابی مریم بوده است.^۱ نویسندگان مجله احکام عدلیه اغلب مسائل آن را از کتابهای ظاهر الروایه مذهب حنفی گرفته‌اند و در مواردی که میان ابوحنیفه و یاراناش اختلاف وجود داشت نویسندگان مجله نظریه و رأیی را پذیرفته‌اند که با نیازمندیهای زمان و مصالح مردم آن روزگار سازگار بود و در برخی از مسائل حکم آنها مطابق مذاهب دیگر در مجله بیان شده نه مطابق کتابهای ظاهر الروایه.

اقسام مسائل فقهی

مسائل فقه نزد حنفیان بر سه قسم است:

۱. ظاهر الروایه یا مسائل الاصول که عبارتند از مسائلی که راویان ثقه یا یکی از شاگردان برجسته ابوحنیفه از او نقل کرده‌اند.
 ۲. النوادر که عبارتند از مسائلی که راویان آنها از غیر مذکورین باشد.
 ۳. الفتاوی که عبارتند از مسائلی که از ابوحنیفه و یاران آن روایتی نقل نشده است و مجتهدان حنفی خود شخصاً به اجتهاد پرداخته و آن اجوبه و پاسخها را فتاوی و واقعات نامیدند. ابواللیث سمرقندی (متوفی ۳۷۳) در این زمینه کتابی تألیف کرد و آن را النوازل نامید که در حیدرآباد چاپ شد.
- قابل ذکر است که در تنظیم مسائل فقهی در مذهب حنفی چون مجتهدین متعددی بودند و

۱. رک. طبقات حنفیه.

در طبقه اختلاف داشتند، علاوه بر وجود اختلاف زیاد بین آنان بدین جهت فقه حنفی به گونه متفق مانند فقه شافعی بیان نشده است.

تذکر: ابویوسف و شیبانی و زفر که اصول و مبانی مذهب ابوحنیفه را مورد بررسی قرار داده بودند در برخی از مسائل با او مخالفت کردند.

ب - علل نشر مذهب مالکی

همزمان با نشر و گسترش مذهب ابوحنیفه توسط شاگردانش در مشرق زمین، مذهب مالک بن انس اصبحی (متوفی ۱۷۹) امام دارالهیجره نیز در مدینه پدید آمد و در همه بلاد حجاز انتشار یافت و سپس در بلاد افریقا توسط سحنون عبدالسلام بن سعید تنوخی (متوفی ۲۱۰) که عهده دار قضاوت در آن سرزمین بود گسترش یافت و او نیز آرا و فتاوی مالک را گردآوری نمود و در مجموعه‌ای به نام المدونه تنظیم کرد که تا این زمان مالکیان در مقام عمل بر آن اعتماد دارند. بعد از آن معز بن بادیس در پیشبرد مذهب او در آن بلاد نقش بسزایی داشت. او مردم آن سامان را بر پیروی از مذهب مالکی وادار کرد و از پیروی مذاهب دیگر برحذر داشت، سپس در بلاد مغرب توسط زیاد بن عبدالرحمان قرطبی (متوفی ۱۹۳) و در مصر توسط عثمان بن حکم جزامی، عبدالرحیم بن خالد و عبدالرحمان بن القاسم (متوفی ۱۹۱) نشر پیدا کرد و سرانجام نیز در اندلس انتشار یافت و در بلاد حجاز و عراق توسط عبدالملک بن ابی سلمه ماجشون (متوفی ۲۱۲) و احمد بن معذل عبدی و ابواسحاق اسماعیل بن اسحاق بصری (متوفی ۲۸۲) نشر پیدا نمود. ابن خلدون در مقدمه (ص ۳۹۲) می‌گوید: «علت گسترش مذهب مالکی در بلاد مختلف رفت و آمد عالمان و دانشیان این بلاد به حجاز بود، زیرا مدینه در آن زمان دارالعلم بود... و چون عراق در مسیر آنان قرار نداشت بدین جهت آنان بر استفاده از عالمان مدینه بسنده می‌کردند و همچنین مردم مغرب و اندلس با مردم حجاز مناسبات بیشتری داشتند.»

در هر حال کم‌کم مذهب مالکی در سرزمین مغرب و اندلس و نیز بیشتر در افریقا منتشر شد.

ج - علل نشر مذهب شافعی

محمد بن ادریس شافعی پس از آنکه در سال ۱۹۸ وارد مصر شد، گروهی از بزرگان مصر به او گرویدند و بدین جهت مذهب جدید شافعی تقویت شد و در آن کشور رواج یافت. از این رو کشور مصر از دیرباز بزرگترین مرکز شافعی‌هاست. در فلسطین و اردن نیز این مذهب تاکنون بر

مذاهب دیگر غلبه دارد و گروه زیادی از پیروان این مذهب در کشورهای سوریه، لبنان، عراق، پاکستان، ایران، حجاز، هند، اندونزی و یمن به سر می‌برند.

معروف‌ترین شاگردان او که در پیشرفت آن مذهب دخالت داشتند، عبارتند از: یوسف بن یحیی ابویعقوب البویطی (متوفی ۲۳۱)، اسماعیل یحیی مزنی (متوفی ۲۶۴)، ربیع بن سلیمان مرادی (متوفی ۲۷۰)، ربیع بن سلیمان جزی (متوفی ۲۵۶)، حرمله بن یحیی بن حرمله (متوفی ۲۶۶) و محمد بن عبدالله بن الحکم (متوفی ۲۶۸).^۱

بعد از آنان عالمان دیگری که در نشر مذهب شافعی مؤثر بودند، عبارتند از: ابواسحاق فیروزآبادی (متوفی ۴۷۶) ابوحامد محمد غزالی (متوفی ۵۰۵)، ابوالقاسم رافعی (متوفی ۶۲۳) و محیی‌الدین نووی (متوفی ۶۷۶).^۲

تذکر مطالبی درباره شافعی

۱. محمد بن ادریس شافعی در طول زمان دارای دو مذهب بود: قدیم و جدید. مذهب قدیم او در بغداد و جدید او در مصر رواج داشت.

۲. سبب پیدایش مذهب جدید او این بود که پس از هجرت از بغداد و مسافرت او به مصر و رو آوردن به قیاس (در سال ۱۹۸) نظریه او تغییر یافت و سپس دارای مذهب جدید شد. در هر حال آن احکامی که در مصر تألیف کرد یا فتوا داد به عنوان مذهب جدید او معروف شد.

۳. راویان مذهب جدید او عبارتند از: یوسف بن یحیی بویطی (متوفی ۲۳۱)، اسماعیل بن یحیی مزنی (متوفی ۲۶۴)، ربیع بن سلیمان مرادی (متوفی ۲۷۰)، عبدالله بن زبیر مکی، محمد بن عبدالله بن حکم، حرمله بن یحیی (متوفی ۲۶۶)، یونس بن عبدالاعلی و جز اینها که برای پرهیز از طولانی شدن از ذکر آنها خودداری می‌کنیم. آن احکامی که در عراق نوشت یا به گونه فتوا بیان داشت به عنوان مذهب قدیم او معروف شد.

۴. راویان مشهور مذهب قدیم او عبارتند از: احمد بن حنبل شیبانی (متوفی ۲۴۱)، زعفرانی، کرابیسی و ابو ثور کلبی. در هر حال شافعی از آرا و نظریات قدیم خود برگشت و بیان فتوا را مطابق مذهب قدیم خود جایز ندانست و اصحاب او حدود هفده مسئله را مطابق مذهب

۱. به نقل از ابی زهره، الشافعی، ص ۱۴۹.

۲. برای آگاهی بیشتر در این زمینه رک. ابوبکر بن هدایت‌الله حسینی، طبقات شافعیه؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان؛ ابن ندیم، الفهرست؛ شیرازی، طبقات الفقهاء؛ تاج‌الدین سبکی، طبقات الشافعیة الکبری.

قدیم او بیان کردند. پس هرگاه در مسئله‌ای نظر قدیم و جدید او باشد مورد اعتماد و عمل همان مذهب جدید اوست.^۱

۵. محمد بن ادريس شافعی چون در نزد مالک بن انس اصبحی که رئیس مکتب حدیث در حجاز (مدینه) بود تلمذ کرد و طریقه حجازیان را در مقام استنباط از احادیث به طور کامل فراگرفت و بعد از حجاز به عراق مسافرت کرد و در نزد محمد بن حسن شیبانی که متخرج از مکتب رأی در عراق (کوفه) است و رئیس آن ابوحنیفه بود تلمذ کرد و بسیاری از اصول را از او فراگرفت، بدین جهت او از ویژگیهای مکتب رأی و حدیث آگاهی داشت. همان گونه که محمد بن حسن شیبانی به ویژگیهای هر دو مکتب آگاه بود، چون در نزد ابوحنیفه و نیز در نزد مالک تلمذ کرده است.

در هر حال شافعی در مقام استنباط طریقه حجازیان را با طریقه عراقیان درآمیخت و مذهب خاصی پدید آورد.

۶. موقعی که شافعی به مصر بازگشت مردم آن بلاد بر مذهب مالکی و حنفی بودند. پس از انتشار مذهب او و تدوین کتبی به نام الجدید، الام، الامالی، الکبری، الاملاء الصغیر الرساله مذهب او از رونق خاصی برخوردار شد و سرآمد مذاهب دیگر گردید.

۷. در سال ۳۵۸ سرلشکر جوهر (که دارای مذهب امامی و از طرف خلیفه فاطمی المعزالدین بالله ابی نعیم معد منصوب شده بود) از افریقا به مصر وارد شد و شهر قاهره را بنا کرد، لذا از آن زمان به بعد مذهب تشیع در مصر رواج یافت و این مذهب در آنجا استمرار داشت تا زمانی که صلاح الدین ایوبی در سال ۵۶۴ به مصر رفت و درصدد ستیز با مذهب تشیع برآمد و آن را سرکوب کرد، سرانجام دو مذهب به نام شافعی جلوه گر شد. فقیهان متابعت و پیروی از مذاهب چهارگانه را واجب و پیروی از غیر آنها را حرام می دانستند (خطط مقریزی).

د - علل نشر مذهب حنبلی

مذهب احمد بن حنبلی (متوفی ۲۴۱) بیش از هر جا در بغداد و سپس در قرن چهارم به خارج از عراق گسترش یافت و در قرن ششم در مصر شایع شد.

مشهورترین شاگردان او که در پیشرفت آرا و نظریات فقهی و حدیثی او دخالت داشتند

۱. در این زمینه رک. بجیرمی خطیب، ج ۱، ص ۴۸.

صالح بن احمد (متوفی ۲۶۶) فرزند بزرگ او، عبیدالله بن احمد فرزند کوچک او (متوفی ۲۹۰)، اثرم احمد خراسانی (متوفی ۲۷۳)، عبدالملک مهران میمونی (متوفی ۲۷۴)، احمد بن محمد مروزی (متوفی ۲۷۴)، حرب بن اسماعیل حنظلی کرمانی (متوفی ۲۸۰) بودند.

در شذرات الذهب (ج ۵، ص ۳۴۸) در شرح حال شمس‌الدین محمد بن عبدالوهاب حنبلی (متوفی ۶۷۵) آمده که او منصب قضاوت را در برخی بلاد مصر عهده‌دار شد و نخستین کسی از حنابله بود که در آن بلاد قضاوت کرده است و در بعضی از بخشهای مصر مذهب حنبلی را رواج داد. سرانجام توسط ابن تیمیه و ابن قیم جوزی تمام حجاز دارای این مذهب شد، ولی در قرن دوازدهم هجری محمد بن عبدالوهاب تمیمی نجدی (۱۱۱۵ - ۱۲۰۶) با تجدید نظر در مذهب حنبلی، مذهب جدیدی پدید آورد که به نام مذهب وهابی مشهور شد و در زمان عبدالعزیز آل سعود از رواج بیشتر برخوردار گشت و امروز در عربستان این مسلک رسمیت دارد. آرا و نظریات او در سال ۱۱۵۰ انتشار یافت. محمد بن عبدالوهاب نجدی در شهر نجد متولد شد و در همان جا وفات نمود.

او دارای تألیفاتی از جمله رساله القواعد الاربع، کشف الشبهات و مسائل الجاهلیة است. در هر حال پس از محمد بن ادریس، احمد بن حنبل که از بزرگان اهل حدیث است قیام کرد و پیروان او با سرمایه فراوانی که از حدیث داشتند مذهب حنبلی را پدید آوردند.

از پیروان او که در نشر دادن مذهب حنبلی مشهورند، عبارتند از:

ابوبکر بن هانی معروف به الاثرم، ابوالقاسم خرقی (متوفی ۳۳۴)، عبدالعزیز بن جعفر (متوفی ۳۶۳)، موفق‌الدین بن قدام (متوفی ۶۲۰) و نیز جز اینها که برای پرهیز از طولانی شدن از ذکر آنها خودداری می‌شود.

تذکر یک مطلب

قابل ذکر است که مذهب حنفی در مصر طرفدارانی نداشت و آغاز رسمی شدن مذاهب چهارگانه در مصر بنا بر آنچه در خطط مقریزی یاد شده در زمان بیبرس بند قداری (متوفی ۶۷۶) بوده است، او بعد از آنکه در سال ۶۵۸ زمام حکومت را در بلاد مصر به دست گرفت برای مردم آنجا چهار قاضی تبیین کرد که هر یک پیرو یکی از مذاهب چهارگانه بودند، و در مدت کمی در آن بلاد مذهبی به جز مذاهب چهارگانه معروف نماند و این بدین جهت بود که پیروان مذهب دیگر مورد نكوهش قرار می‌گرفتند و به آنها منصب و مقامی داده نمی‌شد و حتی شهادت آنها را نمی‌پذیرفتند.

۲۶. منابعی در زمینه بحث از مذاهب

منابعی که پیرامون مذاهب و آغاز انتشار آنها بحث می‌کند، عبارتند از:

۱. المواعظ والاعتبار فی الخطط والاثار اثر علامه احمد بن علی بعلی قاهری معروف به مقریزی (۸۴۵ - ۷۶۶).
 ۲. تاریخ یعقوبی اثر احمد بن ابی یعقوب بغدادی (متوفی ۲۹۶).
 ۳. الحوادث الجامعة فی المائة السابعة تألیف کمال‌الدین عبدالرزاق بغدادی (متوفی ۷۲۳).
 ۴. اعلام الموقعین عن رب العالمین تألیف ابن قیم جوزی (متوفی ۱۲۰۰).
 ۵. الانصاف فی بیان سبب الخلاف اثر شاه ولی الله احمد بن عبدالرحیم عمری معروف به دهلوی (۱۱۱۴ - ۱۱۸۰ یا ۱۱۷۶).
 ۶. الاقلید لادلة الاجتهاد والتقلید تألیف صدیق حسن خان قنوجی بخاری (متوفی ۱۳۰۷).
 ۷. القول المفید فی ادلة الاجتهاد والتقلید اثر علامه محمد بن شوکانی (متوفی ۱۲۵۰).
 ۸. مقاله «نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الأربعة»^۱
 ۹. دائرة المعارف (جلد سوم) فرید و جدی.
 ۱۰. ادب الطلب و منتهی الارب اثر محمد بن علی شوکانی.
 ۱۱. ارشاد النقاد الی تیسیر الاجتهاد تألیف محمد بن اسماعیل امیر.
 ۱۲. ایقاظ همم اولی الابصار تألیف فلاتی صالح بن محمد.
- و جز اینها که برای پرهیز از طولانی شدن از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.^۲
- لله الأمر من قبل و من بعد و هو ولی التوفیق
و أنا المحتاج إلى رحمة ربه الغني
محمد ابراهيم جنتاتي

۱. نویسنده احمد تیمور باشا با همت محب‌الدین خطیب که به‌طور مستقل در قاهره (۳۴۴) چاپ شد.
۲. برای آگاهی بیشتر از این قبیل کتابها رک. صدیق حسن خان، حصول المأمول فی علم الاصول.

نمایه

- ۱۸۳، ۱۵۱، ابن ابی جمهور احسائی،
 ۳۰۱، ابن ابی ذؤیب قرشی،
 ۱۱۸، ابن ابی زید قیروانی،
 ۳۰۱، ابن ابی سیره قرشی،
 ۱۴۲، ابن ابی عقیل،
 ۳۱۳، ۳۱۲، ۳۰۶، ۳۰۳، ۲۱۵، ۱۱۰، ابن ابی لیلیا،
 ۳۳۰، ۳۲۰،
 ۱۳۸، ۱۳۶، ۱۳۱، ۹۳، ۳۲، ابن ادريس شافعی،
 ۳۳۲، ۳۳۱، ۳۰۹، ۳۰۳، ۲۷۲، ۲۷۱، ۱۹۴،
 ۳۳۴، ۳۳۳،
 ۹۵، ابن ادريس مالکی،
 ۲۶۸، ۱۴۷، ۱۳۷، ابن بابويه قمی،
 ۲۷۱، ۲۳۲، ۸۱، ابن براج،
 ۳۳۵، ۱۰۱، ابن تیمیه،
 ۳۰۶، ابن جریج،
 ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۳۶، ۱۳۴، ۱۳۱، ۲۵، ابن جنید،
 ۱۵۰، ۱۴۸،
 ۲۸۴، ۲۶۴، ۲۳۴، آخوند خراسانی،
 ۲۶۵، آشتیانی، احمد،
 ۲۶۲، آشتیانی، محمدحسین،
 ۱۷۳، آل سام، عبدالله علی مولی،
 ۲۵۶، آل یاسین، محمدرضا،
 ۱۳۵، آل یقطین،
 ۲۶۵، آملی، حسن،
 ۲۶۵، آملی، محمدتقی،
 ۳۱۷، ابان بن تغلب،
 ۳۰۱، ابان بن عثمان،
 ۳۰۶، ابراهیم بن خالد بغدادی،
 ۳۰۳، ابراهیم بن خالد کلبی،
 ۳۲۰، ۳۰۲، ۱۵۲، ابراهیم بن یزید نخعی،
 ۹۰، (ع)، ابراهیم،
 ۳۲۲، ۳۰۹، ابطل الاستحسان،
 ۱۳۴، ابطل القیاس،

- ابوالصلاح حلبی، ۱۲۶، ۱۳۶، ۲۳۲، ۲۷۰
 ابوالعینین، بدران، ۹۴
 ابوالقاسم خرقی، ۱۹۴، ۳۰۷، ۳۳۵
 ابوالقاسم رافعی، ۳۳۳
 ابواللیث سمرقندی، ۳۳۱
 ابوالمکارم، ۱۳۶، ۲۷۱
 ابوالهذیل محمد بن ولید زبیدی، ۳۰۳
 ابویوب سلیمان بن اشدق، ۳۰۳
 ابویکر، ۹۶، ۹۷، ۱۰۲، ۳۰۳، ۳۳۳، ۳۳۵
 ابویکر اثرم احمد بن محمد بن هانتی خراسانی،
 ۱۱۸
 ابویکر المروزی، ۱۱۸
 ابویکر ایوب بن تمیمه سختیانی، ۳۰۴
 ابویکر بن عبدالرحمان مخزومی، ۳۰۱
 ابوشور، ۳۰۶
 ابوجعفر طحاوی، ۱۱۸
 ابوحنیفه، ۹۳، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۵۲،
 ۱۵۳، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۹۸، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۰۹
 ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱،
 ۳۳۲، ۳۳۴
 ابوذر غفاری، ۳۰۰
 ابورجا یزید بن ابوحیب، ۳۰۴
 ابوزهره، ۹۴، ۱۱۹، ۳۱۹
 ابوسلمة عبدالرحمان بن عوف زهری، ۳۰۱
 ابوسهل اسماعیل بن نوبختی، ۱۳۵
 ابوطالب مکی، ۳۰۸
 ابو عبدالله عکرمه، ۳۰۲
 ابو عبدالله مکحول بن عبدالله شامی کابلی، ۳۰۳
 ابو عبیده قاسم بن سلام، ۳۰۳
 ابن حزم اندلسی، ۹۱، ۹۴، ۱۵۲
 ابن حمزه، ۷۶، ۸۱، ۱۰۹، ۲۳۲، ۲۷۱
 ابن خزیمه، ۱۱۸
 ابن خلدون، ۱۵۲، ۳۲۰، ۳۳۲
 ابن داوود، ۱۳۴، ۲۷۲، ۲۷۳
 ابن راهویه، ۳۰۴
 ابن رشد قرطبی اندلسی، ۹۷
 ابن زهره، ۸۱، ۱۰۹، ۲۳۲
 ابن سیرین، ۳۰۳
 ابن سینا، ۵۰
 ابن شبرمه، ۱۱۰، ۲۱۵، ۳۰۶
 ابن عابدین حنفی، ۴۳، ۹۴، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹،
 ۳۲۸
 ابن عقیل عمانی، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۵۰
 ابن قولویه، ۱۳۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۲۶۸
 ابن قیم جوزی، ۴۳، ۹۲، ۹۳، ۹۷، ۱۰۱، ۱۱۹،
 ۳۰۵، ۳۲۱، ۳۳۵
 ابن ندیم، ۳۲۰
 ابن نصیر، ۱۱۸
 ابن همام، ۳۰۶
 ابوابی، ۳۰۵
 ابوادریس عائد الله بن عبدالله خولانی، ۳۰۳
 ابواسحاق اسماعیل بن اسحاق بصری، ۱۱۹،
 ۳۳۲
 ابواسحاق شیرازی، ۱۱۸، ۳۰۱، ۳۰۳
 ابواسحاق فیروزآبادی، ۳۳۳
 ابوالاسود دوئلی، ۳۰۴
 ابوالحسن علی بن محمد صیمری، ۲۶۸
 ابوالحسن قدوری، ۱۱۹
 ابوالخطاب قتاده بن دعامة سندوسی، ۳۰۴

- اروپا، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۳۰۹
 استبصار، ۱۳۱، ۱۶۳، ۱۷۲
 استرآبادی، محمدامین، ۹۳، ۱۰۹، ۱۲۱، ۱۲۲،
 ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۲، ۱۴۴،
 ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳،
 ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۷۲،
 ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴
 اسحاق بن محمد حنظلی مروزی، ۳۰۴
 اسدآبادی، سید جمال‌الدین، ۲۰۲
 اسماعیل بن یحیی‌المزنی، ۱۱۸، ۳۳۳
 اسماعیل شطی، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲
 اسماعیل یحیی‌مزنی، ۳۳۳
 اسود بن یزید بن قیس نخعی، ۳۰۲
 اشهب بن عبدالعزیز قیسی، ۱۱۸
 اصطهباناتی، سید ابراهیم، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۸۵
 اصفهان، ۱۸۴
 اصفهانی، سید ابوالحسن، ۲۳۴، ۲۵۶، ۲۵۹،
 ۲۶۴، ۲۸۵
 اصفهانی، محمدتقی، ۱۵۰
 اصول الفقه، ۴۳، ۲۳۳، ۳۱۳، ۳۱۹، ۳۲۷
 اطلاعات (روزنامه)، ۵۸
 اعرجی کاظمی، سید محسن، ۱۳۵، ۱۵۷، ۱۶۶،
 ۱۶۸
 اعلام الشیعه، ۱۴۶
 اعلام العرب، ۲۷۳
 اعلام الموقعین، ۴۳، ۹۲، ۹۳، ۹۷، ۱۰۱، ۳۰۵،
 ۳۲۱
 اعیان الشیعه، ۱۴۶، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۴
 افریقا، ۳۰۵، ۳۳۲
 افغانستان، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۸۵
- ابوعلی بن ابوموسی، ۱۱۸
 ابو عمرو سالم بن عبدالله، ۳۰۱
 ابومحمد ابوسعید بن عبدالعزیز تنوخی، ۳۰۳
 ابومحمد حسن بن علی نک: ابن عقیل عمانی،
 ۱۳۴
 ابومنصور صرام نیشابوری، ۱۳۴
 ابومنصور محمد نقاش، ۲۷۱
 ابویعقوب البویطی، ۳۳۳
 ابویعلی، ۱۱۸
 ابویوسف قاضی، ۹۵
 ابهری، محمد، ۱۱۸، ۱۹۶
 ابی خطاب محفوظ بن احمد کلودانی بغدادی،
 ۱۱۹
 احکام عدلیه، ۳۳۱
 احمد بن اسحاق، ۲۵۱، ۲۵۲
 احمد بن حنبل شیبانی، ۱۰۰، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۵۲،
 ۱۹۴، ۱۹۸، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۵،
 ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۳۳، ۳۳۵
 احمد بن محمد بن حجاج، ۱۱۸
 احمد بن معذل عبیدی، ۳۳۲
 اخباری نیشابوری، محمد، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۵۸،
 ۱۶۰، ۱۷۱
 اختلاف الفقها، ۱۵۲، ۳۰۷
 ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، ۲۵۷،
 ۲۵۸
 ارباب اصفهانی، ۲۸۰
 اردن، ۷۹، ۳۰۴
 ارشاد الادهان، ۲۷۴
 ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول،
 ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۱

- افلاطون، ١٣٨
 افندی، محمدامین، ١١٩، ٤٣
 الاجتهاد و الاخبار، ١٤٤، ١٤٦، ١٦١
 الاحكام فى اصول الاحكام، ٢٣١، ٣١٥، ٣١٩،
 ٣٢٢، ٣٢٧
 الاشارات، ١٠٩
 الام، ٣٣٤
 الامالى، ٣٣٤
 الاملاء الصغير الرساله مذهب، ٣٣٤
 الانتصار و الذريعه، ٣١٠
 البرهان على ثبوت الايمان، ٢٧٠
 التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، ٢٧٧
 الجديد، ٣٣٤
 الجرجانيات، ٣٣١
 الحدائق الناضرة، ١٥٣
 الحق المبين، ١٧١
 الحلوان البيزوى، ١١٨
 الدر المختار، ١١٩
 الدروس و الشرعية فى فقه الاماميه، ٢٧٦
 الدرّة النجفيه، ١٥٤
 الذريعه الى اصول الشريعه، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠،
 ٢٤٢، ٢٧٠، ٣١٠، ٣١٥
 الذريعه الى علم الاصول، ٢٧٠
 الذكرى، ٢٧٦
 الرد على اهل مدينه، ٣٣١
 الرد على محمد بن الحسن، ٣٣١
 الرد على من اخلد الارض و جهل ان الاجتهاد فى
 كل عصر فرض، ٢٠١
 الرقيات، ٣٣٠
 الشرايع، ١٣١، ٢٧٣
 الطهر الفاصل، ١٧١
 الفتاوى الواضحة، ٢٣٤
 الفقه الاكبر، ٣٢٩
 الفوائد المدنية، ١٠٩، ١٢٤، ١٣١، ١٤٢، ١٥١،
 ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٧، ١٨٢
 الفهرست، ٣٢٠
 الفية، ٢٣٣
 القادر بالله، ١٨٨، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٦
 الكافى فى الفقه، ٢٧٠
 الكامل، ٢٧١
 الكبرى، ٣٣٤
 الكرخى، ١١٨
 الكنى و الالقاب، ١٤٦، ٢٧٠، ٢٧١
 اللعة الدمشقية و القواعد، ٢٧٦
 المبسوط و الخصاص، ١١٨
 المتمسك بحبل آل الرسول، ١٣٤
 المجتمع الكويتى (مجله)، ١٠٩
 المجتهدون فى القضاء، ٤٣، ١٠٣
 المجرد، ٣٣١
 المجموع و منهاج، ١١٩
 المخارج فى الحيل، ٣٣١
 المختار، ١٩٣
 المختصر الاحمدى للفقه المحمدى، ١١٩، ١٣٤،
 ١٩١
 المدخل الفقهى العام، ٤٣، ٣٢٨
 المدخل الى الفقه الامام على، ٩٨، ٩٩
 المدخل للفقه الاسلامى، ٣٢٣
 المستصفى فى علم الاصول، ٩٣، ١٨٨، ١٩٧،
 ٢٣٠، ٣١٩، ٣٢٢، ٣٢٧
 المستعصم، ١٩٥

۳۲۸، ۳۲۵، ۳۲۳، ۳۲۲، ۳۱۶، ۳۱۳، ۳۱۲	المستنصر بالله، ۱۹۵
انتصار، ۲۳۰، ۲۳۲	المصالح المرسله، ۹۵
اندلس، ۳۰۴، ۳۰۲، ۱۸۹، ۳۳۲	المعتبر والمختصر النافه نكته النهايه، ۲۷۲
انسان العين، ۱۵۹	الموجز، ۲۷۱
انس بن مالك، ۳۰۳، ۳۰۴	المهذب، ۲۷۱
انصارى دزفولى، ۲۲۸، ۲۳۳	النكته البديعه فى شرع الذريعه، ۲۷۴
انوار القيامه، ۱۳۹	النوازل، ۳۳۱
انوار نعمانيه، ۱۳۸، ۱۵۳	الوافى، ۱۶۳
ايضاح السبل، ۲۷۴	الوافيه فى اصول الفقه، ۱۶۴، ۲۳۳
	الوسيله، ۱۰۹، ۲۳۲
بحار الانوار، ۷۶، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۰،	الوقايه ازتاج الشريعه، ۱۱۹
۱۳۱، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۶۲، ۲۰۷، ۲۴۶، ۲۴۹،	الهارونيات، ۳۳۱
۲۵۰	امام باقر(ع)، ۱۳۵، ۱۸۱، ۲۵۱
بحرالعلوم، سيد مهدي، ۱۵۵	امام جواد(ع)، ۲۴۶، ۲۴۸
بحرالعلوم، محمدتقى، ۱۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۸۲	امام حسن(ع)، ۲۴۷، ۲۴۹
بحر الفوائد، ۲۶۲	امام حسن عسكري(ع)، ۱۳۵، ۱۷۰
بحرانى، صالح بن سليمان، ۱۲۹، ۱۵۱، ۱۵۳،	امام خمينى، ۴۰، ۴۲، ۲۰۸، ۲۵۶
۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۶،	امام رضا(ع)، ۱۳۵، ۱۴۴، ۲۵۱، ۲۵۳
۱۶۸، ۱۶۹، ۱۸۵، ۱۵۹	امام زمان (عج)، ۲۳، ۲۴، ۶۵، ۱۴۴، ۲۲۰، ۲۲۸،
بحرانى، يوسف، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۸۵	۲۶۸، ۲۵۲
بحرين، ۱۵۹، ۲۶۵	امام صادق(ع)، ۸۲، ۸۳، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۷۴،
بحرينى، عبدالله، ۱۷۱	۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۰، ۲۰۷، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۱،
بدايه الافكار، ۲۳۸، ۲۵۹	۲۵۲، ۲۵۳، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۰
بدايه و شرح ذخيره، ۲۷۰	امام على(ع)، ۷۶، ۸۱، ۸۲، ۸۹، ۹۸، ۹۹، ۱۸۶،
بدايه المجتهد و نهايه المقتصد، ۱۹۶	۱۹۱، ۲۰۰، ۲۴۷، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۶۰، ۳۱۴
برازى جصاص، ۱۱۹	اماميه، ۳۸، ۴۱، ۹۷، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۵،
بروجردى، حسين، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۸۴، ۲۳۴،	۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۵،
۲۳۹، ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۸۵، ۳۲۶	۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴،
برهان الدين على مرغينانى، ۱۱۹	۱۴۵، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۷۰، ۱۹۷، ۲۲۳، ۲۳۱،
برهان قاطع، ۲۶۱	۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۶، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۱،

- بزدوی، علی بن محمد، ۱۹۶
بصره، ۳۰۲، ۳۰۳
بغداد، ۱۹۱، ۲۶۵، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۳۳، ۳۳۴
بغدادی، سید محمد، ۲۸۵
بنی اسرائیل، ۲۴۷
بهبهان، ۱۵۷، ۱۶۸، ۱۸۴، ۱۸۵
بسهپهانی، وحید، ۳۲، ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۴۲، ۱۴۴،
۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲،
۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۸۳، ۱۸۴،
۱۸۵، ۲۵۹، ۲۸۱، ۲۸۲
بیان الدین فی الاصول، ۱۳۴
بیرس ملقبه، ۱۹۵
بیکن، فرانسیس، ۱۲۳
پاکستان، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۸۵
پروتستان، ۴۷، ۵۱، ۵۲
پیامبر اکرم (ص)، ۴۱، ۴۵، ۵۹، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۷۹،
۸۰، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲،
۱۰۳، ۱۰۴، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱،
۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۷۱،
۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰،
۲۰۲، ۲۰۵، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۴۷،
۲۴۹، ۲۵۴، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱،
۳۰۲، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۱۲، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۲،
۳۲۷
تاریخ الفقه الاسلامی، ۳۰۷
تبصرة الطالبین فی شرح نهج المسترشدين، ۲۷۵
تتمیم امل الامل، ۱۴۶
تحریر الاحکام الشرعیة، ۲۷۴
تحریر الوسیله، ۲۵۶
تحفة الاخیار، ۱۵۳
تذکره الفقها، ۲۷۴
تسولی، ۱۱۹
تطور اجتهاد در حوزه استنباطی در دوره هشتم،
۲۵۷
تقریب المعارف، ۲۷۰
تقی الدین محمد نسابه، ۱۸۲
تمیمه، ۱۱۰
تنقیح المقال، ۱۴۶، ۱۶۸، ۱۸۵
تنکابنی، محمد، ۲۵۶
تهذیب الاصول، ۱۳۱، ۱۶۳، ۱۷۲، ۲۳۲، ۲۷۴
تهذیب الشریعه فی احکام الشریعه، ۱۳۴
جابر بن یزید ازدی، ۳۰۳
جامع الکبیر فی الشروط، ۱۱۸
جامع المقاصد فی شرح القواعد، ۱۵۱، ۲۲۷،
۲۳۳، ۲۷۷
جبرائیل، ۴۱
جبل عاملی، محمدسعید، ۲۳۳، ۲۶۵، ۲۶۶،
۲۷۷، ۲۷۵
جحفه، ۷۹
جرب بن اسماعیل حنظلی کرمانی، ۱۱۸
جزایری، سید عبدالله، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۳،
۲۷۷، ۲۸۱
جزایری شوشتری، سید نعمت الله، ۱۳۸، ۱۵۳،
۱۷۱
جزینی عاملی، ۲۷۵
جعفریه، ۲۳۳
جمل العلم و العمل، ۲۳۲

- جواهر الفقه، ۲۳۲، ۲۷۱
 جواهر الكلام، ۴۰، ۸۶، ۲۵۹، ۲۸۳
 جواهری، علی، ۲۵۹، ۲۶۳
 حکیم، سید محسن، ۲۶۶، ۲۸۰
 حماد بن ابی سلیمان، ۱۵۲، ۳۰۲، ۳۲۰
 حماد بن عثمان، ۸۲
 حمّامی، حسین، ۲۸۵
 حمزة بن علی بن زهره، ۲۷۱
 حنفیه، ۱۰۹، ۱۱۹، ۱۹۲، ۱۹۳، ۳۰۱، ۳۰۷
 حوزة علمیه قم، ۱۰۶، ۲۶۳، ۲۸۴، ۲۸۵
 ۳۳۱، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۲۵، ۳۳۱
 خاتمه مستدرک، ۱۸۳، ۱۸۶
 خارجه بن زید، ۳۰۱
 خالد بن ولید، ۹۶
 خراسان، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۶۶، ۳۰۲، ۳۰۴
 خراسانی، محمدکاظم، ۲۸۴
 خامنه‌ای، سید علی، ۴۰، ۲۹۱
 خرشی، ۱۱۹
 خرقی، ابوالقاسم، ۱۹۴
 خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، ۲۷۴
 خوانساری اصفهانی، محمدباقر، ۱۵۲، ۱۵۷
 ۱۸۶، ۲۶۵
 خوانساری، جمال‌الدین، ۱۶۴
 خوانساری، حسین، ۲۸۱
 خوانساری، محمدباقر، ۱۸۲
 خوانساری، محمدتقی، ۲۸۵
 خوانساری، موسی، ۲۶۴
 خویبرای ناصر، شیخ عباس، ۲۶۵
 دائرة المعارف، ۱۸۸، ۱۹۸، ۲۰۰
 داوود بن حصین، ۲۲۸
 حائری، عبدالکریم، ۲۳۴، ۲۶۳، ۲۸۴
 حاتم بن ماهویه، ۲۵۳
 حاشیه بر الفیه، ۲۳۳
 حاشیه بر حاشیه، ۲۳۳
 حاشیه بر رساله مسئله، ۲۳۳
 حاشیه مکاسب و فرائد، ۲۶۵
 حافظ‌الدین نسفی، ۱۱۹
 حبیب بن ابی ثابت، ۳۰۲
 حجاز، ۳۳۲
 حدائق الناظره، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۵
 حرب بن اسماعیل حنظلی کرمانی، ۳۳۵
 حر عاملی، ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۸۷، ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۶۲
 ۱۷۰، ۲۴۶، ۲۷۵
 حرمله بن یحیی بن حرمله، ۱۱۸، ۳۳۳
 حسن بصری، ۳۰۴
 حسن بن صالح، ۳۰۳
 حسن بن موسی نوبختی، ۱۳۵
 حسین بن روح، ۲۶۸
 حسین عبدالصمد، ۲۷۸
 حسینی، سید عمیدالدین، ۲۳۳
 حسینی شاهرودی، سید محمود، ۲۳۴، ۲۶۵
 ۲۸۵
 حسینی شیرازی، عبدالهادی، ۲۶۶، ۲۸۵
 حصول المأمول فی علم الاصول، ۲۰۱، ۲۰۳
 ۳۳۶
 حکم بن عیینه، ۳۰۲

- ذخیره العباد، ۲۳۴
 ذکرى الشیعه، ۲۳۳، ۱۴۹
- زنجانى، محمدباقر، ۲۶۵، ۲۶۶
 زوزى، ۱۸۶
 زیاده الزیادات، ۳۳۱
 زیارات، ۳۳۰
 زید بن ثابت، ۳۰۱
- راضى، محمدطاهر، ۲۶۵
 راهویه، ۳۱۲، ۳۰۴، ۲۱۵، ۱۱۰
 ربیع بن سلیمان جزى، ۳۳۳
 ربیع بن سلیمان مرادى، ۳۳۳
 ربیعه ابن ابى عبدالرحمان، ۳۰۱
 رسائل، ۲۵۹، ۱۴۳
- سحنون بن سعید، ۳۰۴
 سرائر، ۱۳۱
 سرخسى، ۳۳۰، ۱۱۸، ۴۰
 سعید العلمای بابلى مازندرانى، ۲۶۱
 سعید بن جبیر، ۳۰۲
 سعید بن محمد حداد، ۳۰۴
 سعید بن مسیب مخزومى، ۳۰۱
 سفیان بن سعید ثورى، ۳۰۶، ۳۰۳، ۱۰۹، ۹۳
 سفیان بن عیینه، ۳۰۶، ۸۲
 سفینه النجاة، ۱۵۸
 سلطان العلماء، ۱۶۴
 سلیمان بن خالد، ۲۵۳
 سلیمان بن عبدالقوى، ۳۲۴، ۹۵
 سلیمان بن یسار، ۳۰۱
 سماهیجى بحرینى، عبدالله، ۱۵۷، ۱۵۱
 سوریه، ۳۳۳، ۷۹
 سهل بن سعد، ۳۰۱
 سید مرتضى، ۱۹۴، ۱۵۰، ۱۴۸، ۱۳۶، ۱۲۶، ۲۵
 ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۲
 ۲۶۹، ۲۷۰، ۳۱۰، ۳۱۵
 سیر الصغیر، ۳۳۰
 سیر الکبیر، ۳۳۰
 سیف‌الدین آمدى، ۳۲۷، ۳۲۲، ۳۱۹، ۳۱۵، ۲۳۱
 سیوطى، ۲۰۱، ۱۱۹
- رساله ذخیره العباد لیوم المعاد، ۲۳۴
 رساله مسئله، ۲۳۴، ۲۳۳
 رساله نخبه، ۲۳۳
 رساله وسیله النجاة، ۲۳۴
 رساله القواعد الاربع، ۳۳۵
 رشتى، حبیب‌الله، ۲۶۲، ۲۵۹، ۲۳۸
 رشید رضا، محمد، ۲۰۳
 رضوى قمى، صدرالدین، ۱۸۴
 رضی‌الدین قزوینى، ۱۵۸
 رفیع بن مهران یاحى بصرى، ۳۰۳
 رمیثى، عباس، ۲۶۶، ۲۶۵
- روضات الجنات، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۷۱، ۱۸۲،
 ۱۸۶، ۲۶۹، ۲۷۴
 رویف بن ثابت، ۳۰۵
 ریاض الجنه، ۱۸۶
 ریاض العلماء، ۱۰۹
 ریاض المسائل، ۱۵۵، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۸۵، ۲۳۳
- زبدۃ الاصول، ۲۳۳
 زحیلی، وهبه، ۴۳
 زرارۃ بن اعین، ۲۵۳، ۲۵۲، ۱۷۴

- ۲۷۲، ۲۷۱، ۲۷۰، ۲۶۹، ۲۶۸، ۲۴۷
 شاطبی مالکی، ابواسحاق، ۲۰۱، ۹۳، ۹۲، ۴۳
 شافعیه، ۳۱۱، ۳۰۷، ۱۹۳، ۱۹۲، ۱۱۹، ۱۰۹
 شیخ فضل الله نوری، ۲۳۳
 شیخ کلینی، ۱۴۷، ۱۳۷
 شیخ مرتضی انصاری، ۸۸، ۱۲۶، ۱۴۳، ۱۴۷
 ۲۶۲، ۲۶۱، ۲۵۹، ۲۳۹، ۲۳۸، ۲۳۴، ۲۳۳
 شیرازی، سید محمدحسن، ۲۵۹، ۲۳۳
 شیرازی، عبدالهادی، ۲۳۴
 شیرازی، محمدتقی، ۲۳۴، ۲۵۹، ۲۶۳
 صاحب جواهر، ۴۲، ۸۱، ۲۳۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱
 صاحب حدائق، ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷
 ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹
 صالح بحرینی، عبدالله بن حاج، ۱۷۱
 صالح بن احمد، ۳۳۵
 صدرالدین قمی، ۱۶۴، ۱۸۵
 صدر، صدرالدین، ۲۸۵
 صدر، محمدباقر، ۲۳۴، ۲۸۰
 صدیق حسن خان، ابوطیب، ۲۰۱، ۲۰۳، ۳۳۶
 ضحاک بن مزاحم هلالی، ۳۰۴
 طاوس بن کیسان یمانی، ۳۰۴
 طاهری، ملا محمد، ۱۵۳
 طباطبایی بروجردی، سید محمد، ۱۸۴، ۲۵۹
 طباطبایی، سید علی، ۲۳۳، ۲۸۲
 طباطبایی، سید محسن، ۲۳۴
 ۳۱۲، ۳۲۵، ۳۳۳
 شام، ۳۰۳، ۳۰۶
 شاهرودی، سید محمود، ۲۸۵
 شاه ولی الله حنفی، ۱۹۸، ۳۰۵
 شرایع الاسلام، ۱۳۸، ۲۳۲، ۲۷۲، ۲۷۴، ۳۱۵
 شرح اصول کافی، ۱۵۳
 شرح لمعه، ۱۸۵
 شرح مبادی الاصول، ۲۷۵
 شریح بن حارث قاضی، ۳۰۲
 شریعت اصفهانی، ۲۸۴
 شریف آملی، محمد، ۲۶۱
 شریف مرتضی، ۱۳۸
 شریک بن عبدالله همدانی، ۳۰۳
 شمس الدین اصفهانی، ۱۵۲
 شهر بن حوشب اشعری، ۳۰۳
 شهرستانی، محمد مهدی، ۱۵۵، ۲۰۱
 شهید اول، ۴۲، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۲
 ۲۳۳، ۲۶۰، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۲
 شهید ثانی، ۱۴۲، ۱۴۶، ۲۳۳، ۲۵۵، ۲۷۷، ۲۷۸
 شیبانی، محمد بن حسن، ۹۳، ۱۱۷، ۱۳۴، ۱۹۱
 ۱۹۴، ۱۹۸، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۵
 ۳۲۱، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴
 شیخ بهائی، ۲۳۳، ۲۷۸، ۲۸۰
 شیخ صدوق، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹
 ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۶۸، ۲۶۹
 شیخ طوسی، ۳۲، ۵۹، ۷۶، ۸۱، ۱۲۶، ۱۳۶
 ۱۳۸، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۰، ۲۲۰، ۲۳۲، ۲۳۹

- عبدالله بن عمرو بن عاص، ۳۰۴، ۳۰۵
 عبدالله بن قیس اشعری، ۳۰۲
 عبدالله بن مبارک، ۳۰۳
 عبدالله بن مسعود، ۲۵۴، ۳۰۲، ۳۰۶
 عبدالملک بن حبیب، ۳۰۴
 عبدالملک بن عبدالعزیز جریح، ۳۰۲
 عبدالوهاب، ابو محمد، ۱۹۴، ۳۰۷، ۳۱۹، ۳۲۳،
 ۳۲۵، ۳۲۷
 عبده، محمد، ۲۰۳
 عبیدالله بن عتبه، ۳۰۱
 عبیده بن عمرو سلماسی مرادی، ۳۰۲
 عثمان بن حکم جزامی، ۳۳۲
 عثمان بن سعید، ۲۶۸
 عثمان بن مسلم، ۳۰۶
 عدلیه (مجله)، ۹۵
 عدة الاصول، ۲۳۲، ۲۳۹
 عراق، ۷۹، ۲۶۵، ۲۹۳، ۳۳۲
 عراقی، آقا ضیاء، ۲۳۴، ۲۸۴
 عروة الوثقی، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۵۶، ۲۵۹
 عروة بن زبیر، ۱۰۲، ۳۰۱
 عطاء بن ابومسلم خراسانی، ۳۰۴
 عطاء بن ابی ریاح، ۳۰۲
 علامه حلی، ۴۰، ۴۲، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۶،
 ۱۵۱، ۲۲۷، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۶۸، ۲۷۳، ۲۷۴،
 ۲۷۵، ۲۷۸، ۳۱۶
 علامه سبکی، ۱۱۸، ۳۲۲
 علاءالدین مرداوی، ۱۱۹
 علقمة بن قیس بن عبدالله، ۳۰۲
 علی بن اسباط، ۸۲
 علی بن زهره حسینی حلبی، ۲۷۱
 طباطبایی یزدی، ۲۲۹، ۲۵۶، ۲۶۳
 طبقات الشافعیه، ۱۱۸
 طبقات الفقهاء، ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۳۳
 طوابع، ۱۵۲
 طوفی، ۹۵، ۹۶، ۳۲۴، ۳۲۵
 طه، شیخ محمد، ۲۶۳
 ظاهری اصفهانی، داوود بن علی، ۹۳، ۱۰۹،
 ۱۵۲، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۱۵، ۳۲۱
 عامر بن شراحیل، ۳۰۲
 عباسیان، ۷۱، ۷۴، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۵
 عبدالرحمان اوزاعی، ۹۳، ۱۱۷، ۳۰۳، ۳۰۶
 عبدالرحمان بن القاسم، ۱۱۸
 عبدالرحیم بن خالد، ۳۳۲
 عبدالرزاق، ۳۰۴
 عبدالسلام شافعی، ۹۲
 عبدالعالی کرکی، ۱۵۱، ۲۷۷
 عبدالعزیز بن عبدالله، ۳۰۱
 عبدالله اصفهانی، ۱۰۹
 عبدالله بن ابی اوفی، ۳۰۲
 عبدالله بن ابی ملیکه، ۳۰۲
 عبدالله بن ابی نجیح، ۳۰۲
 عبدالله بن ابی یغفور، ۲۵۰
 عبدالله بن زبیر مکی، ۳۳۳
 عبدالله بن زکوان، ۳۰۱
 عبدالله بن زید ازدی، ۳۰۳
 عبدالله بن شبرمه، ۳۰۳
 عبدالله بن عباس، ۳۰۲، ۳۰۶
 عبدالله بن عمر، ۲۵۴، ۳۰۱، ۳۰۶، ۳۲۷

- فلسفة التشريع، ٩٢، ٣٢٨
 فوائد الرضويه، ١٤٦، ١٥٦، ١٨٦
 فوائد الطوسيه، ١٥٨
 فيض الباري في شرح صحيح البخارى، ٣١٦،
 ٣١٧
 فيض كاشانى، ملا محسن، ١٥٣، ١٦١، ١٦٣
 قاسم بن محمد بن ابى بكر، ٣٠١
 قاضى ابويوسف، ١٩١
 قاضى خان، ١١٨
 قاهره، ١٨٩، ١٩٥، ٣٣٤، ٣٣٦
 قيس الانوار فى نصره الائمة الاطهار، ٢٧١
 قدورى، احمد بن محمد، ١١٩، ١٩١، ١٩٤، ٣٠٧
 قرآن، ٤٥، ٩٦، ٩٧، ١٠٠، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٧،
 ١٣٠، ١٣١، ١٣٦، ١٣٩، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥،
 ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢،
 ١٩٠، ١٩٩، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٧، ٣٠٠، ٣٠١
 قزوينى، ملا خليل، ١٥٣
 قزوينى، ملا رضى، ١٥٣
 قسبه العجول، ١٥٩
 قمى، ابوالقاسم، ٢٥٩
 قواعد الاحكام، ٢٧٤
 قوانين الاصول، ٢٥٩
 قوت القلوب، ٣٠٨
 قيروان، ٣٠٢، ٣٠٤
 كاتب اسكافى، ١٣٤
 كاشف الغطاء، محمد حسين، ٤٢، ١٥٥، ١٥٧،
 ١٥٨، ١٦٦، ١٦٨، ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٥٦، ٢٥٩
 ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣
 كاظمين، ١٥٨، ٢٦٥
 على بن مسيب الهمدانى، ٢٥١
 عماد المحتاج، ٢٧١
 عمر بن حنظله، ٢٢٨، ٢٤٦، ٢٤٧
 عمرو بن دينار، ٣٠٢
 عميدالدين حسينى، ٢٣٣، ٢٧٥
 عوالى اللثالى، ٧٨، ١٥١، ١٨٣
 عيسى (ع)، ٤٤، ٥١، ٥٢، ٥٣، ١٣٨
 عين العين، ١٥٩
 غاية الاصول، ٢٧٤
 غاية المراد فى شرح نكت الارشاد، ٢٧٦
 غروى، ابوالحسن، ١٥٨، ٢٨٤
 غزالى، ابو حامد، ٩٣، ١٨٨، ١٩٧، ٢٣٠، ٣١٦
 ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٢، ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٣٣
 غنية النزوع الى علمى الاصول و الفروع، ٨١،
 ١٠٩، ٢٣٢، ٢٧١
 فاروق الحق، ١٧١
 فاضل تونى، ١٦٤، ١٨٤، ٢٣٣
 فاضل شريبانى، ٢٣٤
 فاضل هندى اصفهانى، ٢٤٢
 فاطمه (س)، ٨٩
 فتح العزيز، ١١٩
 فخرالمحققين، ٢٧٥، ٢٨١
 فرحة الغرى، ٢٧٣
 فرعون، ٧٣، ٧٤
 فريد وجدى، ١٨٨، ١٩٨، ٢٠٠
 فشاركى، سيد محمد، ٢٨٤
 فضل بن شاذان، ١٣٥
 فلسطين، ٧٩، ٣٠٥، ٣٣٢

- کافی، ۱۳۱، ۱۶۳
 کرباسی اصفهانی، محمدابراهیم، ۲۳۳
 کربلا، ۱۵۵، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۸۵، ۲۶۵
 کرکی، نورالدین علی، ۲۳۳
 کشف الشبهات، ۳۳۵
 کشف الغطاء عن خفیات شریعة الغراء، ۱۵۸، ۲۸۱، ۲۵۹، ۲۳۳، ۲۲۸
 کشف اللثام، ۲۴۲
 کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۲۷۴
 کشمیری، ۳۱۶
 کلیه، ۱۱۰
 کلیسا، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۳۰۹
 کلینی، ۲۶۸
 کنزالدقائق، ۱۱۹
 کنزالفوائد فی حل مشکلات القواعد، ۲۷۵
 کوفه، ۳۰۲، ۳۰۶
 کوه کمره‌ای، محمد حجت، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۸۴، ۲۸۵
 کویت، ۲۶۵
 لاک، جان، ۱۲۲، ۱۲۳
 لاهیجی، عبدالله، ۱۵۷
 لبنان، ۷۹، ۲۶۶، ۲۷۵، ۲۸۵، ۳۳۳
 لسان الخواص، ۱۵۸، ۱۷۱
 لیث بن سعد پیشوای مذهب لیثی، ۳۰۴
 لؤلؤة البحرین، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۸۲
 ماحوزی، صالح بن سلیمان، ۱۰۹، ۱۵۷
 مازندرانی، سعید العلماء، ۲۵۹
 مالک اشتر، ۲۴۷، ۲۴۹
 مالک بن انس، ۹۳، ۹۶، ۱۰۰، ۱۵۲، ۱۹۱، ۱۹۴
 ۱۹۸، ۳۰۱، ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۴
 ۳۲۵، ۳۳۲، ۳۳۴
 مالک بن نویره، ۹۶
 مالکیه، ۱۰۹، ۱۱۹، ۱۹۲، ۱۹۳، ۳۰۷، ۳۱۱
 ۳۱۲
 ماوردی، ۱۸۸، ۱۹۴، ۳۰۷
 مبادئ الوصول الى علم الاصول، ۲۷۴
 مبانی اجتهاد از منظر فقیهان، ۲۳۹، ۳۱۲
 مبسوط، ۲۸، ۴۰، ۱۴۸، ۱۹۶، ۲۶۱، ۳۰۷، ۳۳۰
 متمسک العروة، ۲۸۶
 مجاهد بن جبیر، ۳۰۲
 مجاهد، سید محمد، ۲۳۳
 مجلسی، محمدباقر، ۷۶، ۷۸، ۸۹، ۱۲۵، ۱۲۹
 ۱۳۰، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۶۲، ۲۳۳
 ۲۴۶، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۱
 مجلسی اول، ۲۸۰
 مجمع الاحکام، ۲۳۴
 مجمع الانحر، ۱۱۹
 محاضره، ۱۱۰، ۱۱۲
 محدث قمی، ۱۵۶، ۲۷۰، ۲۷۱
 محقق اردبیلی، ۴۰، ۴۲، ۲۷۸
 محقق ثانی، ۱۳۸، ۱۵۱، ۲۳۰، ۲۷۷
 محقق حلی، ۲۷۲، ۲۷۴
 محقق کرکی، ۱۸۳
 محمد بن ادریس شافعی، ۳۰۶
 محمد بن جریر طبری، ۱۱۷، ۱۵۲، ۱۹۲، ۳۰۳
 ۳۰۶
 محمد بن رشد قرطبی، ۱۹۶
 محمد بن عبدالرحمان، ۳۰۶

- مصر، ۷۹، ۱۹۵، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۳۰، ۳۳۴
 مصطفی احمد الزرقا، ۳۲۸
 معاذ بن جبل، ۳۰۴، ۳۰۰
 معارج الاصول، ۲۳۲، ۲۷۲
 معالم الاصول، ۱۵۰، ۱۶۴، ۲۳۳، ۲۷۴
 معاویه، ۱۰۱، ۱۹۱، ۲۴۷، ۲۵۳
 معتبر، ۱۳۱
 معمر بن راشد، ۳۰۴
 مفاتیح الاصول، ۲۳۳
 مفتاح الکرامه، ۷۵
 مفید ثانی، ۲۷۱
 مقاصد العلیه فی شرح الالفیه، ۲۳۳
 مقدار سیوری، ۲۷۷
 مقدس اردبیلی، ۳۵، ۲۷۸، ۲۷۹
 مقریزی، ۳۳۴، ۳۳۵
 مکاسب، ۸۸، ۶۹، ۲۵۹
 مکه، ۳۰۲، ۳۰۶
 ملا صالح مازندرانی، ۲۳۳
 ملا عبدالله شوشتری، ۲۸۰
 ملتقی الابحر، ۱۱۹
 منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، ۱۱۵،
 ۱۳۱، ۲۳۹، ۳۱۲
 منابع اجتهاد از منظر فقهای اسلامی، ۱۱۵، ۳۲۸
 مناهل، ۲۸۲
 منبع الحیاة، ۱۷۱
 منتهی المطلب فی تحقیق المذاهب، ۲۷۴
 منتهی المقال، ۱۶۵، ۱۸۳
 منتهی الوصول الی علم الکلام و الاصول، ۲۷۴
 منصور (خلیفه عباسی)، ۱۹۱
 من لایحضره الفقیه، ۱۳۱، ۱۶۳، ۱۷۲، ۲۶۹
 محمد بن عبدالله بن الحکم، ۳۳۳
 محمد بن عثمان، ۲۵۲، ۲۶۸
 محمد بن علی شوکانی، ۲۰۲، ۳۱۷، ۳۲۱
 محمد بن مسلم، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۳۰۱
 محمد بن ناصر عباسی، ۱۹۵
 محمصانی، ۴۳، ۹۲
 محمود افغان، ۱۵۷، ۱۸۴
 محیی الدین نوری، ۱۱۹، ۳۳۳
 مختلف الشیعہ، ۱۳۱
 مدارک الاحکام فی شرح شرائع الاسلام، ۲۳۳،
 ۲۷۹
 مدینه، ۷۹، ۹۰، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۲۴، ۱۳۶، ۱۴۴،
 ۱۸۲، ۲۱۷، ۲۵۴، ۲۷۶، ۳۰۰، ۳۰۶، ۳۰۹
 ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۳۴
 مرآت الاحوال، ۱۸۳، ۱۸۶
 مراسم سلار، ۲۳۲
 مراغه‌ای، محمدباقر، ۱۴۷
 مراکش، ۷۹
 مرثد بن عبدالله یزنی، ۳۰۴
 مروزی، ۸۰، ۱۱۸، ۱۹۴، ۲۰۲، ۳۳۰
 مسائل الجاهلیة، ۳۳۵
 مستمسک عروه، ۲۲۹
 مستند الشیعہ، ۲۸۲
 مسجد شجره، ۷۹
 مسروق بن اجدع همدانی، ۳۰۲
 مسلم بن خالد بن سعید زنجی، ۳۰۲
 مسلمة بن اکوع، ۳۰۵
 مشارق الشمس فی شرح الدروس، ۱۶۴، ۲۸۱
 مصادر التشريع فيما لانص فيه، ۳۲۳
 مصباح الهدی، ۲۶۵

- منهاج الصالحين، ۲۳۴
- منهاج المقال، ۹۳، ۱۵۱، ۱۸۲
- منهاج الوصول الى علم الاصول، ۳۱۶، ۳۱۷
- منية اللبيب في شرح تهذيب الاصول في علم اصول الفقه، ۲۳۳
- منية الممارسين في جواب اسئلة الشيخ ياسين، ۱۵۷، ۱۷۱
- موسوى، سيد شمس الدين، ۲۷۲
- موسوى گلپايگانى نجفى، سيد جمال، ۲۶۴، ۲۸۵
- موسى بن اكيل، ۲۲۸
- موسى (ع)، ۲۴۷
- مولى عبدالله يزدى، ۲۷۸
- مهدب، ۸۱
- ميرزاى شيرازى، ۸۳، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۹۴، ۲۹۳
- ميرزاى قمى، ۱۵۹، ۱۶۶، ۱۶۸، ۲۶۰، ۲۸۲، ۲۸۳
- ميلانى، محمدهادى، ۲۳۴
- ميمون بن مهران، ۳۰۳
- نائينى، ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۶۵
- ناصريات، ۲۳۰، ۲۳۲
- نجاشى، ۱۴۶، ۲۶۸
- نجف، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۸۴، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۵
- نجفى، محمدحسن، ۲۵۹
- نجم آبادى تهرانى، حسن، ۲۳۸، ۲۶۲، ۲۶۳
- نجوم السماء، ۱۴۶
- نخبة المقال، ۱۸۳
- نخعيه، ۱۰۹، ۳۱۱، ۳۲۰
- نوادر، ۳۳۱
- نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول الى علم الاصول، ۳۱۷، ۳۱۸
- نهج الايمان في تفسير القرآن، ۲۷۴
- نهج البلاغه، ۶۶، ۸۰، ۱۷۱، ۲۴۷، ۲۴۹، ۳۱۴
- نهج الوصول الى علم الاصول، نهاية الوصول الى علم الاصول، ۲۷۴
- نيسابور، ۱۱۸، ۱۳۵، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۹۷، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۶
- نيسابورى، احمد، ۱۹۷
- نيسابورى، سيد حسين، ۱۶۸
- نيسابورى، عبدالنبى، ۱۵۷
- واثلة بن اسقع عبدالرحمان اشعري، ۳۰۳
- وادى عقيق، ۷۹
- واسد بن فرات خراسانى نيسابورى، ۱۱۸
- وافى، ۱۵۳
- وافيه، ۱۶۴
- والرد على اهل المدينة، ۳۳۱
- وسائل الشيعه الى احكام الشريعة، ۶۶، ۸۲، ۱۳۵، ۱۵۳، ۱۶۲، ۱۷۰، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۳
- وسيلة النجاة، ۲۳۴، ۲۵۶
- وليد بن مسلم، ۳۰۳
- وهب بن منيه، ۳۰۴
- هارون، ۲۴۷
- هارون الرشيد، ۱۹۱، ۳۳۰، ۳۳۱
- هداية الابرار، ۱۱۹، ۱۵۸
- هذيل بن قيس اصفهانى، ۱۱۷
- هرثمة بن اعين، ۱۹۱
- هشام بن حكيم، ۱۳۴

یزدی، سید محمدکاظم، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۸۴

یلملم، ۷۹

یمن، ۷۹، ۳۰۲، ۳۰۴

یوسف بن یحیی الواسطی، ۱۱۸

یوسف بن یحیی بویطی، ۳۳۳

یونس بن عبدالاعلی، ۳۳۳

همدانی، حاج آقا رضا، ۲۶۳

همدانی، ملا علی، ۲۶۵، ۲۶۶

هیوم، دیوید، ۱۲۲

یحیی بن سعید، ۲۷۳

یحیی بن یحیی غسانی، ۳۰۳، ۳۰۴

