

اجتهاد و تقلید

علی رحمانی سبزواری*
استادیار گروه فقه، مجتمع عالی فقه و اصول
(تاریخ دریافت: ۸۸/۳/۲۳؛ تاریخ تصویب: ۸۸/۶/۱۴)

چکیده

تفقه در دین، اجتهاد و مسأله تقلید از فقیه عادل در احکام الهی از مسایل بنیادی و اساسی حکومت اسلامی است که استمرار حیات دین الهی وابسته به آنها است. از این‌رو، مقاله حاضر در حدّ خویش کوشیده است که تصویری کوتاه از شناخت مفهوم، ضرورت، بدایت، سیر تطور اجتهاد، تقلید و ادله نقلی و عقلی آن با رویکرد آیات و نیز تصویری اجمالی از مسأله احتیاط - عسری بودن و یا عدم امکان آن و موارد جواز آن را ارایه نماید و سعی مؤلف بر این بوده که در هر مورد به حد ضرورت اکتفا نموده و از طرح مسایل، آرا و نظراتی که فقط جنبه نظری دارند، پرهیز نماید.

واژگان کلیدی

اجتهاد و تقلید، احتیاط، تفقه، جواز، عسر و حرج.

مقدمه

اهمیت و ضرورت مسأله اجتهاد و تقلید

وجود آیات و روایات مرتبط به عبادات، معاملات و تبیین سنت‌های نظام تکوینی اعتقادی و اخلاقی در متون شرعی و آیاتی نظیر «ما فرطنا فی الکتاب من شیء» (انعام، ۳۸)؛ «الْیَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ» (مائد، ۳)، کاشف از آن است که هدف عمده رسالت خاتم الانبیا (ص) اصلاح و سامان بخشی به رابطه انسان با خدا و مردم، طبیعت و خویش است و دو ویژگی: ۱. جلودانگی «حلال محمد حلال الی یوم القیمة و حرامه حرام الی یوم القیمة»؛ ۲. شمول «و ما ارسلناک الا کافة للناس» (سبا، ۲۸) می‌رساند که شریعت خاتم (ص) برای همه مشکلات بشر در هر عصر و هر زمان دارای راه‌حل‌های مناسب است. در عهد پیامبر (ص) عهده‌دار تبیین این راه‌ها احکام الهی، کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) بود: نهایت کتاب خدا به عنوان مصدر احکام و کلیات آنها و سنت پیامبر مبین تفصیلات و موارد تطبیق احکام به شمار می‌آمد و «و انزلنا الیک الذکر لیبین للناس ما نزلنا الیه» (نحل، ۳۴ و ۶۴) و بعد از رحلت پیامبر (ص) و انقطاع وحی، متن قرآن و سنت دو پایه اساسی شریعت به یادگار ماند: سنت در سیمای عترت و عترت معلم و حافظ کتاب و ضامن بقای شریعت نبوی (ص) گردید؛ «انی تارک فیکم القلین کتاب الله و عترتی و اهل بیتی ما ان تمسکتم بما لن تضلوا بعدی ابداً» (الامینی، بی تا، ص ۳۶). پُر واضح است که عصمت پیامبر (ص) و ائمه (ع) و علم آنها به همه احکام و مبادی آنها جایی برای اجتهاد نمی‌گذاشت، اما در عصر غیبت که پست نگرهبانی از شریعت و حل مشکلات جامعه انسانی با کتاب و سنت به عهده فقها گذاشته شده است و از طرفی امکان خطا و عدم حضور همه احکام و مبادی آنها در قوای ادراکی آنها تلاش وافر را جهت یافتن احکام و وظایف عملی می‌طلبید. بنابراین، کیفیت علاج احادیث متعارضه و به کارگیری قواعد و اصول از جانب ائمه معصومین (ع) مورد عنایت قرار گرفت و پیوسته کوشیدند که فقهای زمان خویش و بعد از آن را در دریافت احکام از کتاب و سنت توجیه نمایند. آنها قواعد کلیه را تبیین و اصحاب را به تفرع بر آنها تشویق می‌کردند، اما در عین حال، مسأله اجتهاد در زمان حضور به عنوان یک ضرورت تلقی نمی‌شد، چرا که اصحاب در رسیدن به احکام حوادث غالباً به منبع علم معصومین (ع) دسترسی داشتند، ولی در عصر غیبت و فقدان دو ویژگی مذکور، مسأله اجتهاد و تحصیل حجت بر حکم الهی در حوادث مختلفه و در ابعاد مختلف زندگی مسلمین به صورت یک ضرورت ظاهر

گردید و تاکنون این ضرورت همچنان احساس می‌شود، بلکه امروز مسأله اجتهاد - با توجه به ظهور مکاتب دروغین و تکامل علمی جامعه انسانی و ظهور پی در پی موضوعات جدید و مسایل تازه و روابط پیچیده سیاسی، اقتصادی، بین‌المللی، بیش‌تر از هر زمان دیگر، یک نیاز جدی و اساسی محسوب می‌گردد و براساس این نیاز جدی است که مراکز تخصصی حوزه‌های شیعی در سال‌های اخیر مورد توجه و عنایت خاص قرار گرفته است و مسأله ضرورت و وجوب تقلید در فروع عملی در هر زمان «در غیرضروریات و یقینیات» مجتهدانی را می‌طلبد که با شیوه‌های صحیح و ابزار فهم درست از دین به قدرت بر استخراج احکام عملی دسترسی پیدا کرده باشند، و آلا در خیلی از موارد شریعت به تعطیلی کشیده می‌شود، مگر می‌توان به ضرورت جرف و صناعات در هر جامعه حکم نمود و به ضرورت اجتهاد حکم نکرد؟ حرف و صناعات در راستای تأمین نیازهای جسمی و مادی است، ولی نیاز جامعه به مجتهد در راستای عزت دنیوی و اخروی است. هدف‌مند شدن جامعه و رهایی آن از سقوط اخلاقی و فساد اجتماعی و ... فقط در پرتو هدایت عالمان و مجتهدان دینی میسر است و لذا آن امام همام صادق آل محمد (ص) فرمود: «أیت السیطا علی رءوس اصحابی حتی یتفقہوا فی الحلال والحرام» (علامه حلّی، ۱۱۴۳، ص ۱۰).

مفهوم‌شناسی

اجتهاد در لغت

ماده اجتهاد یا جُهد به ضم «ج» است که به معنای وسع و طاقت است و یا جَهد به فتح «ج» است که به معنای مشقت است، اگر ماده اجتهاد، جهد به ضم «ج» باشد، معنای اجتهاد عبارت است از به کار گرفتن وسع و توان برای انجام عملی و اگر ماده اجتهاد جَهد به فتح «ج» باشد، معنای آن عبارت است از تحمل مشقت. گفته می‌شود که اجتهاد الرجل فی حمل الریحی؛ یعنی فلانی در حمل آسیاب به مشقت افتاد.

در مصباح المنیر آمده است «الجهد بالضم فی الحجاز و بالفتح فی غیرهم الوسع و الطاقه و قیل المضموم الطاقه و المفتوح المشقه» (القیومی، بی‌تا، ص ۹۵).

طریحی در مجمع البحرین می‌نویسد، جُهد هم در قول خدای تعالی «والدین لایمجدون آلا جَهدهم» (توبه، ۷۹) به دو وجه قرائت شده، به فتح «ج» و ضم آن، در هر دو صورت به معنای وسع و طاقت است؛ ولی در صورت فتح به معنای مشقت هم می‌آید. راغب اصفهانی نیز در مفردات دارد «الجهد و الجهد الطاقه و المشقه و قیل الجهد بالفتح المشقه و الجُهد

الوسع...» سپس می‌گوید «والاجتهاد اخذ النفس ببذل الطاقه و تحمل المشقه» (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۴۸) و از آنجا که بذل و طاقه برای انجام عمل مهم، همیشه توأم با مشقت است، می‌توان ادعا نمود که کلمه اجتهاد در لغت حامل هر دو معنای بذل و طاقه و مشقت است.

اجتهاد در اصطلاح

عبارات فقها و اصولیان سنی در تعریف اجتهاد، اگرچه مختلف است، ولی تقریباً اشاره به یک معنا دارند. به تعاریف ذیل دقت کنید:

۱. «الاجتهاد بذل الطاقه من الفقيه فی تحصیل حکم شرعی ظنی»، اجتهاد به کار بردن توان فقیه است، برای تحصیل ظن به حکم شرعی (غزالی، ۱۴۱۸، ص ۳۸۲).
۲. «الاجتهاد هو استفراغ الوسع فی طلب الظن بشيء من الاحکام الشرعیه علی وجه یحسن من النفس العجز من الزید فی» (آمدی، ۱۴۰۳، ص ۱۶۹)؛ اجتهاد به کار بردن تمام توان فقیه در طلب ظن به حکم شرعی می‌باشد.

۳. «الاجتهاد بذل الوسع فی نیل حکم شرعی عملی بطریق الاستنباط» (شوکانی، ۱۴۱۹، ص ۲۰۵).
- تعاریف ابن حاجب در مختصر و ذرکشی «بدرالدین محمد» در بحرال محیط فی اصول الفقه و خضری در اصول فقه و ... همخوان با تعاریف فوق‌الذکر است. اگرچه در تعریف خضری کلمه علم به کار رفته است «بذل الفقیه وسعه فی طلب العلم باحکام الشریعه» (خضری، ۱۴۰۹، ص ۳۶۷)، ولی با توجه به تعاریف مشهور در میان سنیان، باید مراد خضری از علم، علم به معنی‌الاعم باشد. گنجاندن قید ظن در تعریف اجتهاد شاید برای اخراج قطعیات باشد، چرا که اینها قایلند که در قطعیات اجتهاد نیست، چنانچه در مناہج الاجتهاد بدین معنا تصریح شده است، ولی باید به این فقیهان گفت که این ظن به حکم که از استفراغ وسع فقیه به دست آمده، چه دلیلی بر حجیت آن است؟ و حال آنکه اصل اولی در باب ظن عدم حجیت است، الا ما خرج بالدلیل، پس تعریف فوق از اجتهاد مبتلا به اشکال است.

اجتهاد نزد اصولیان و فقهای امامیه

آخوند خراسانی و فاضل تونی اجتهاد را به استفراغ وسع در تحصیل حجت بر حکم شرعی تفسیر نموده‌اند (مشکینی، بی‌تا، ص ۴۲۲)؛ جناب محقق اصفهانی معتقد است که مجتهد کسی است که با داشتن ملکه استنباط قادر بر تحصیل حجت بر حکم شرعی

باشد، اگرچه فعلاً به استنباط احکام مشغول نیست.^۱ به کارگیری تمام توان، یعنی استفراغ وسع در تحصیل حجت قطعیه به وظیفه واقعیه و ظاهریه تعریف دیگری از بعضی فقیهان است.^۲ اینها و تعاریف دیگر فقهای امامیه همه در قید تحصیل حجت در تعریف اجتهاد مشترکند و با توجه به اینکه اکثر علمای متأخر، اجتهاد را به ملکه اقتدار بر استنباط حکم شرعی فرعی تفسیر نموده‌اند، نباید مراد به استفراغ وسع در تعاریف فوق، استفراغ فعلی باشد، به طوری که شامل کسی که ممارست در استخراج حکم شرعی ندارد، ولی ملکه آن را داراست، نگردد. بر این اساس، امام خمینی (ره) مجتهد را به «من كان ذا قوه و ملکه يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي من مداركها و ان لم يستنبط فرعاً من الفروع» تعریف می‌کند. مجتهد به کسی گفته می‌شود که ملکه اقتدار بر حکم شرعی را از مدارکش داشته باشد، هر چند هیچ فرعی را هنوز استخراج نکرده است.

تقلید در لغت، قلابه در گردن غیر انداختن است و در اصطلاح برای تقلید تعاریف زیادی شده است.^۳ ۱. تقلید عمل مستند به فتوای مجتهد است؛ ۲. تقلید اخذ فتوا و التزام به فتوای مجتهد است، برای عمل کردن؛ ۳. تعلم فتوای مجتهد است، برای عمل؛ ۴. اخذ، رساله مجتهد است، برای عمل؛ ولی می‌توان گفت از آنجا که در کلمه تقلید حقیقت شرعیه وجود ندارد، مناسب‌ترین معنا برای تقلید نسبت به معنای لغوی همان عملی است که مستند به حجت و فتوای مجتهد باشد، چرا که عمل به منزله قلابه است که در گردن مقلد قرار می‌گیرد، ولی صرف التزام به فتوا برای عملی یا تعلم و یا اخذ رساله نیست. پس تقلید عمل بقول غیر بدون حجت نیست، چنانچه بعضی از عامه قایلند و اخذ و التزام به فتوا یا تعلم رساله و اخذ آن برای عملی نیست، بلکه تقلید عنوان عملی است که مستند به فتوای مجتهد است. به نظر می‌رسد که تعریف تقلید وابسته به دلیل آن باشد، اگر مدرک آن روایت «للعوام ان يقلدوه» باشد، باید تقلید عمل باشد، ولی اگر دلیل تقلید فطرت باشد که رجوع جاهل به عالم یک امر فطری است، مقتضای این دلیل فقط رفع جهل عامی به علم عالم است و اگر دلیل تقلید عقل باشد، مقتضای عقل لزوم امتثال است به فتوای فقیه و حجت شرعی و اگر دلیل تقلید سیره عقلاً باشد، مقتضایش عمل به قول عارف و عالم

۱. «هو تحصیلی الحجه و علی الحكم الشرعی...» (محقق اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۳۶۷).

۲. صاحب الرای السدید می‌گوید: «هو استفراغ الوسع فی تحصیل الحجه القطعیه...».

۳. «التقلید فی الله عباره عن حمل القلابه فی العنق و منه تقلید الهدی فی حج القرآن ای حمل القلابه فی عنق الیمیر». (حکیم، ۱۹۶۳، ص

است. بنابراین نظر شیخ و آخوند خراسانی و غیر تمام نیست، چرا که انقیاد قلبی یا التزام و اخذ به فتوی به وجود علمی یا کتبی با سیره عقلا، ارتباطی ندارد و چنانچه دلیل تقلید ادله لفظیه باشد، مثل آیه نفر و آیه سؤال، تقلید در آیه نفر باید عبارت باشد از عمل بر طبق قول منذر، چرا که مراد به حذر، حذر عملی است و آنکه متعلق وجوب واقع می‌شود، همان حذر عملی است، نه التزام یا اخذ به وجود عملی یا کتبی. اما در آیه سؤال با توجه به وجوب سؤال از اهل ذکر وجوب قبول مسلم است و پُر واضح است که مطلوب قبول، عملی است و نه قلبی و نه اخذ رساله برای عمل و پُر واضح است که اگر دلیل تقلید ادله جواز افتا و استفتا باشد، مراد قبول عملی فتوا است، چرا که موارد ادله داله بر جواز افتا و استفتا مسایل عملی بوده است.

تاریخچه اجتهاد

در مسأله آغاز اجتهاد در احکام دین عصر پیامبر (ص) و عصر حضور ائمه معصومین (ع) و عصر غیبت باید مورد توجه قرار گیرد، چرا که آغاز این پدیده از یکی از زمان‌های فوق بیرون نیست، اما عصر حضور پیامبر (ص) را نمی‌توان بدایه و آغاز اجتهاد دانست، نه نسبت به شخص پیامبر (ص) و نه نسبت به اصحاب آن بزرگوار، اما نسبت به شخص آن حضرت نمی‌توان او را آغازگر اجتهاد تلقی نمود. بدان جهت که اجتهاد جز افاده ظن به حکم شرعی را نمی‌بخشد و حال آنکه پیامبر (ص) قادر بر تلقی وحی است و به همه احکام شریعتش عارف است. علامه حلی می‌گوید، اگر اجتهاد برای او جایز بود، در موارد گوناگون منتظر وحی نمی‌شد و حال آنکه گاهی انتظار می‌کشید تا وحی می‌رسید. علاوه بر اینکه اجتهاد همیشه در دست نیست و گاهی خطا می‌رود و خطا بر معصوم محال است (علامه حلی، ۱۴۰۶، ص ۲۴۰). در مقدمه ابن خلدون آمده است که پیامبر در دریافت احکام نیازمند نقل، نظر، قیاس و رأی نیست، او احکام الهی را با وحی دریافت می‌نماید و با قول و فعلش تبیین می‌کند (ابن خلدون، بی‌تا، ص ۴۵۳). اگر تشریح شریعت جز با وحی صورت نمی‌پذیرد، پس می‌توان قول به اینکه پیامبر (ص) در رسیدن به احکام، اجتهاد به رأی می‌کرده را یک انحراف شمرد. هیچ‌گاه در شأن مجتهد این سخن نورانی «و ما یطق عن اهوی ان هو الا وحی یوحی» (نجم، ۳-۴) صادق نیست. براین اساس، ادعای ابن حزم ظاهری و عده‌ای دیگر مانند علی ابن محمد آمدی و ابن حاجب و غیره در اجتهاد پیامبر (ص) نمی‌تواند با واقع مطابقت داشته باشد (ابن حاجب، بی‌تا، ص ۱۶۵). عصر پیامبر (ص) دوره

تشریح شریعت و تأسیس آن است و شاخص رسیدن به حکم خدا کتاب الله و سنت پیامبر (ص) به حساب می‌آید، مبانی فقهی و اصولی، تعدد آرا و تعدد اقوال جایگاهی نداشت. مسلمانان موظف بودند که در وقایع کلی و مسایل مشکله و اختلاف‌ها به پیامبر (ص) رجوع نمایند. «فإن تنازعتم فی شیء فردّوه الی الله و الرسول» (نساء، ۵۹)؛ «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا» (حشر، ۷)؛ «فلا و ربک لایؤمنون حتی یحکموا فیما شجر بینهم ثم لایجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت و یسلموا تسلیماً» (نساء، ۶۵)؛ «قل إن کنتم تحبون الله فاتبعونی» (آل عمران، ۳۱) و مخالفت پیامبر انحراف از شریعت محسوب می‌گردد و با توجه به عدم گستردگی منطقه جغرافیای جهان اسلام در عصر پیامبر (ص) و امکان دسترسی و وجوب رجوع اصحاب به آن حضرت و عدم نیاز به اجتهاد مجتهدان حتی در دایره موضوعات می‌توان ادعا نمود که اجتهاد اصحاب در عصر تشریح نیز منتفی است و لذا ابن خلدون تصریح دارد که اینک در آن دوره نیاز به نقل، نظر و قیاس نبود^۱ و اگر نظر ابن حزم (الاندلسی، ۱۴۰۰، ص ۶۹۸) و دوالیبی نظرشان به روایت مربوط به عمرو ابن عاص و معاذ بن جبل است، باید گفت این سلسله احادیث از نظر سند و دلالت مورد خدشه است، حتی از جانب صاحب نظران عامه؛ چرا که آمدی در الاحکام می‌گوید، خبر معاذ از اخبار آحاد است، علاوه بر اینکه راوی اصلی روایت، یعنی واقدی در طبقات روایت را از حارث ابن عمرو ثقفی پسر برادر مغیره نقل می‌کند. وی در میزان الاعتدال آورده است که بخاری حدیث حارث را صحیح نمی‌داند.

ترمذی می‌گوید، لیس اسناده عندی بمتصل (الذهبی، بی‌تا، ص ۴۳۹). ابن حزم روایت معاذ را در الاحکام نقل کرده و عبارت اجتهد به رأیی در آن وجود ندارد، بلکه آمده است «أؤم الحق جهدی» حق را می‌جویم تا پیدایش کنم و این معنا با اجتهاد به رأی تناسبی ندارد. به روایت معاذ عنایت کنید. علاوه بر اینکه روایات ناهیه از عمل به رأی در امر دین با این روایت متعارض است، اما درباره حدیث عمرو ابن عاص و سایر احادیث مربوطه، غزالی دارد «و هذه، اخبار آحاء لاتثبت و ان یشتمل ان یكون مخصوصاً به او فی واقعه معینة» (الغزالی، ۱۴۱۸، ص ۱۷۳). این اخبار، اخبار آحاد است و خبر واحد حجت نیست و بر فرض حجیت خبر

۱. «لما بعث رسول الله (ص) مماذا الی الیمن، قال یا معاذ بسم تقضی قال اقضی بما فی کتاب الله قال فان جازک امر لیس فی کتاب الله قال اقضی بما قضی به نبیه (ص) قال ان جازک امر لیس فی کتاب الله و لم یقض به نبیه قال اقضی بما قضی به الصالحون قال فان جازک امر لیس فی کتاب الله و لم یقض به نبیه و لا قضی به الصالحون قال أؤم الحق جهدی».

واحد، شاید آن شخص مورد خطاب پیامبر خصوصیتی داشته است و یا از باب قضیه فی واقعه بوده است.

بر فرض تسلیم سند اجتهد رأیک یا اجتهد به رأیی، معنایش پذیرش اجتهاد به قیاس و مصلحت نیست، شاید منظور معاذ از اجتهد به رأیی رسیدن به حکم شرعی از طریق تطبیق کلیات و اصول شناخته شده بر وقایع و حوادث مربوطه بوده و اجتهاد در چهارچوب نصوص و در صورت نیاز، حتی در زمان پیامبر (ص) از جانب اصحاب آن حضرت دلیل بر منعش نیست، در تفسیر الامثل در ذیل آیه نفر آمده است، اگرچه در زمان پیامبر (ص) نیازی به اجتهاد نبوده، ولی در میان اصحاب اجتهاد در دایر منصوصات در حد بسیط «تطبیق کلیات بر موارد ممکن است».

اجتهاد در عصر خلفا

در عصر خلفا مسایل حاد سیاسی در داخل و خارج جامعه اسلامی به وجود آمد. در داخل تشتت آرا و جدال‌های سیاسی و در خارج فتوحات مهمی رخ داد. روابط سیاسی خاص پدید آمد. بعضی از این حوادث پدیده‌های جدید و بعضی دیگر، اگرچه جدید نیست، اما در اینکه با چه مستندی حل گردد، مشکل پدید آورد، چرا که حل مشکلات با نصوص با هواهای طبقه حاکم نمی‌ساخت. در این مرحله است که عده‌ای به پیروی از عمر بر حل مشکلات از طریق رأی اصرار دارند و به منهج نص کم‌تر اهمیت می‌دهند. صاحب التشریح الاسلامی می‌گوید، در این مرحله دو منهج نص و رأی پدید آمد، ولی با توجه به اینکه منهج نص در زمان پیامبر هم عملی بود، این نظر که منهج نص بعد از پیامبر حادث شده است، قابل تأمل است و در اینکه بعد از زنان پیامبر (ص) منهج رأی و عمل به قیاس و استحسان و مصالح مرسله رایج شده، تاریخ‌نویسان زیادی تصریح دارند. فجر اسلام می‌گوید، خیلی از صحابه در مسایل مستحدثه به رأی عمل می‌کردند.

و عمر در این جهت از همه پیش قدم‌تر و جدی‌تر بود، بلکه عمر پرچم‌دار این مدرسه است. زید ابن ثابت، ابی ابن کعب، معاز بن جبل و ابی‌بکر و ... مانند عمر به رأی عمل می‌کردند. عمر وقتی شریح را به قضاوت بر کوفه برگزید، به او گفت «انظر ما یتین لک فی

کتاب الله فلا تسئل عنه احداً و ما لم یبعین لک فاتبع فیه سنه رسول الله و ما لم یتبعن لک فی سنه فاجتهد فیه برایک»^۱ (الخصری، ۱۴۰۹، ص ۱۱۴).

اما منهج نص و استفاده از نصوص جهت رسیدن به حکم الهی در حوادث، اگرچه تا زمان صادقین توسط امامان معصوم غالباً به اجرا در می‌آید و فعل و تقریر آنها تفسیر کتاب و سنت پیامبر محسوب می‌شود، ولی در زمان صادقین (ع) این مقام به تدریج به فقها شناسانده شد، به طوری که در علم اصول و حدیث، رساله‌های مختلفی به تدوین در آمد. هشام ابن حکم از اصحاب امام صادق (ع) مباحث الفاظ را تدوین نمود. یونس ابن عبدالرحمن از اصحاب امام رضا (ع) رساله‌ای در اصول فقه نوشت و رساله‌ای در اختلاف حدیث مکتوب نمود (النجاشی، ۱۴۱۳، ص ۱۱۲). قواعد اصولی مانند اصل برائت، استصحاب قواعد ترجیح بین روایات متعارضه و قواعد تخیر، حجیت خبر ثقه، حجیه ظواهر و اصول لفظیه، تمسک به قاعده عسر و حرج و لاضرر، قاعده طهارت، حلیت، اباحه، صحت، تجاوز و فراع و ده‌ها قاعده دیگر توسط ائمه معصومین (ع) به اصحاب القا گردید تا در به دست آوردن احکام الهی مورد استفاده قرار گیرد.

بعضی خواسته‌اند که اجتهاد مشروع را در زمان ائمه تا غیبت کبری نفی نمایند، به این دلیل که اجتهاد فقها در آن زمان اجتهاد در مقاص نص محسوب می‌شده است، ولی قراین گواه وجود چنین اجتهادی است و این منهج اجتهادی «منهج نص» که بر پایه استخراج احکام از نصوص است، از نوع اجتهاد در مقابل نص نیست، آنکه در مقابل نص است، اجتهاد به رأی است و نمی‌توان گفت که همان مناط و ملاک در زمان پیامبر، در عصر حضور ائمه (ع) موجود بوده است، چون اصحاب ائمه گاهی به ائمه دسترسی نداشتند مثلاً در خراسان بودند یا در ری بودند، در عراق بودند و اگر در اماکن قریبه هم بودند، جرأت ارتباط نداشتند و از طرفی همه مشکلات را نمی‌شد که با نامه حل نمود.

علاوه بر اینکه در بعضی مواقع نامه‌رسان‌ها نیز در معرض خطر قرار می‌گرفتند و گاهی نامه با تأخیر می‌رسید. خیلی از اوقات ائمه (ع) زندانی بودند و یا تحت کنترل بودند، همه اینها گواه است بر اینکه باید اعمال راه‌های استفاده احکام نزد فقهای شیعه یک امر متعارف باشد، ولی زمان امام علی (ع) را مثلاً می‌توان به زمان پیامبر (ص) قیاس نمود، نه

۱. عمر در نامه‌ای به ابوموسی اشعری نوشت «الفهم الفهم فیما تلجلج فی صدرک مما لیس فی کتاب الله و لا سنه رسوله ثم اعرف الأشباه و الأمثال و قس الأمور عند ذلک».

زمان امام باقر و امام صادق (ع) را، بدین جهت است که حاملان علوم آل محمد (ع) مثل زراره، محمد ابن مسلم، یونس ابن عبدالرحمن، ابان ابی تغلب، اجتهاد می‌کرده‌اند و ائمه معصومین (ع) نیز شیعیان را به روات احادیث ارجاع می‌دادند «اما الحواریث الواقعة فارجعوا فیها الی رواه احادیثنا» یا «و اما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً سواء مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه» (الطبرسی، بی‌تا، ص ۵۱۱). مسأله قلّت کتب اصولی در عصر ائمه مضر به اجتهاد منصوص نبوده است، چرا که اجتهاد متقوم به قواعد اصولی و فقهی است، نه کتب مدونه. خلاصه اینکه اجتهاد تابع نیاز است، در بعضی از دوره‌ها نیاز نبوده، مثل زمان پیامبر (ص) و علی (ع) و زمان‌های حضور و امکان دسترسی به علم در این موارد به علم اکتفا می‌شده است، اما در بعضی از زمان‌هایی که دسترسی به علم نبود به عللی که در چند سطر پیش مورد ذکر واقع شد، نه تنها اجتهاد جایز بوده و محقق بوده، بلکه مأموریت بوده است. به روایت ذیل دقت کنید، روایت «عبدالله ابن یعفر عن الصادق (ع) انه قال قلت له لیس کل ساعه القاک و لا یمكن القدوم یحیی الرجل من اصحابنا فیسنلنی و لیس عندی کل ما یسنلنی عنه قال ما یمنعک من محمد ابن مسلم الثقفی فانه سمع من ابی و کان عنده وجهاً» (الحسان، بی‌تا، ص ۱۹۸).

این سلسله روایات^۱ و روایاتی که دال بر ارجاع روات به اصحاب ائمه (ع) است، به نحوی که دلالت بر عدم افتراق بین فتوی و روایت دارد و نیز روایاتی که دال بر رجوع به روات و ثقات و علما است، بر نحوی که فرق بین فتوی و روایت نیست، مؤید نظر فوق است.

سیر تطور اجتهاد

در نیمه قرن اول هجری استعمال کلمه اجتهاد در معنای فقهی رایج و شایع شد و عمل به رأی، قیاس و استحسان مرادف این کلمه بود (خلاف، ۱۴۰۲، صص ۲۰۵-۲۰۶). اگر فقهی در استخراج احکام، نصی نمی‌یافت، به قیاس و رأی شخصی مسأله را سامان می‌داد، ائمه اهل بیت (ع) از این شیوه اجتهادی منع می‌کردند و اصحاب ائمه معصومین (ع) نیز مانند زبیری مدنی و نوبختی در ردّ این شیوه اجتهادی کتبی را تألیف نمودند (النجاشی، ۱۴۱۳، ص ۱۵۳). ولی به تدریج کلمه اجتهاد در معنای سومی نیز شایع گردید و آن

۱. «هو فی روایه موسی ابن بکر قال قلت لابی عبدالله الرجل یضمی علیه یوماً او یومین او الثلاثه او الاربعه او الاکثر من ذلک کم یقضی من صلواته قال الا اخبرک بما یجمع لک هذه الاشیاء کل ما غلب الله علیه من امر قاله اعذر لعبدہ هذا من الابواب التی یفتح کل باب منها الف باب» (حر عاملی، ۱۴۱۲، ص ۲۶).

تحصیل حجت بر حکم شرعی یا ملکه اقتدار بر تحصیل حجت بر حکم شرعی بود. در حالی که فقهای متقدم «بزرگان شیعه» در استخراج احکام از نصوص کمک می‌گرفتند، ولی از شیوه اجتهاد به رأی و قیاس منع می‌کردند، اگرچه بر شیوه اجتهادی خویش از استعمال کلمه اجتهاد وحشت داشتند. مرحوم صدوق در اواسط قرن چهارم و شیخ مفید در اواخر قرن چهارم و سید مرتضی در اوایل قرن پنجم، این شیوه «شیوه عقلی» را به شدت مورد هجمه قرار داده‌اند و نیز کلمه اجتهاد را مرادف قیاس و عمل به رأی قلمداد کرده‌اند. شیخ طوسی نیز در اواسط قرن پنجم در کتاب عده آورده است «اما القیاس و الاجتهاد لعندنا انما لیسا بدلیلین بن محظور فی الشریعه استعمالهما» (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۱۰۷). ولی در اواسط قرن هفتم محقق حلی، استخراج احکام از نصوص شرعیه را اجتهاد نامید و جوّ وحشت را شکست (حلی، ۱۴۰۳، ص ۹۵) و اجتهاد قیاسی را از اجتهاد واقعی جدا کرد؛ چرا که اجتهاد ممنوع مبتنی بر تفکر شخصی استوار بود، در حالی که اجتهاد مقبول در نزد مجتهدان شیعی، استخراج احکام از ادله مربوطه و بر پایه ضوابط معتدله است و اجتهاد مقبول به نوبه خود دستخوش تحولاتی شده است. در زمان صادقین گاهی شیعیان به روات حدیث ارجاع می‌شدند که معنایش این است که مرجع در شناخت حکم شرعی روایات وارده بوده است (حر عاملی، ۱۴۱۲، ص ۵۸۳) و گاهی شیعیان به فقهای اصحاب ارجاع می‌شدند که معنایش حجیت استنباطات آنها از ادله است، مثلاً راوی قواعد کلیه‌ای را از امام اخذ می‌کرد و در موارد سؤال توسط آن قواعد پاسخ سؤالات را می‌داد.

در این احادیث^۱ که به حکم مغمی علیه اشاره شده، امام یک قاعده کلی بیان داشته است و می‌فرماید شما «موسی ابی‌بکر» می‌توانید این قاعده را بر سایر مصادیق تطبیق کنید «کل ما غلب الله علیه من امر فالله اعلمر لعبد» در حدیث نهم امام (ع) به عبد الاعلی مولی آل سام در پاسخ به سؤال از زخم، باند پیچ‌شده، و کیفیت وضو با وجود آن می‌فرماید «یعرف هذا و اشباهه من کتاب الله عزوجل ما جعل علیکم فی الدین من حرج»، امسح علیه، یعنی این مسأله و امثال آن از قاعده لاجرح استفاده می‌شود. بنابراین باید در وضو روی آن را مسح نمود و ما قبلاً اشاره کردیم که ریشه‌های اجتهاد از نصوص در زمان حضور

۱. در حدیث هشتم از همین ابواب القضاء دارد «قلت لابی عبدالله الرجل یغمی علیه یوماً او یومین او التلاته او الاربعه او الاکثره من ذلک کم یقضی من صلواته قال الا اجرک بما یجمع لک هذه الاشیاء کل ما غلب الله علیه من امر فالله اعلمر لعبد هذا من الابواب التي یفتح کل باب منها الف باب».

پایه‌ریزی شد، بلکه می‌توان گفت در عصر تشریح پایه‌های اجتهاد از نصوص تشریح شده است، اگرچه نیاز به اجتهاد از نصوص جز به صورت بسیط اتفاق نیفتاد، در هر حال، در عصر صادقین (ع) قواعد کلیه القا می‌شد و از اصحاب و فقها تفریح فروع بر اصول مطالبه می‌گردید «علینا القاء الاصول و علیکم بالتفریح» (حر عاملی، ۱۴۱۲، ص ۴۱) و گاهی از اصحاب فتوی طلبیده می‌شد. امام علی (ع) به قثم ابن عباس وقتی که او را والی مکه گرداند، فرمود: «افت المستفتی و علم الجاهل» (ابن اثیر، ۱۴۱۷، ص ۱۹۷).

امام صادق به ابان بن تغلب فرمود: «اجلس فی مسجد المدینه و الفت الناس فانی احب ان یری فی شیعی مثلک» (التجاشی، ۱۴۱۳، ص ۸۵).

بنابراین می‌توان گفت تقلید و اجتهاد از نصوص در عصر حضور وجود داشته است و این شیوه اجتهادی در عصر حضور همراه با تدوین احادیث و بعد از آن با تدوین مجامع حدیثی نیز تداوم یافت. در اواخر غیبت صغری و آخرین سفیر امام غایب «سمری» حسن ابی علی ابن ابی عقیل عمانی دلیل عقلی را در کنار روایات، قواعد به عنوان منبع دیگر اجتهاد قرار داد و کتاب «المتمسک بحبل آل الرسول» را بر این اساس تدوین نمود و او همزمان کلینی و صدوق علی ابن بابویه بود و این شیوه اجتهادی را شیخ مفید و سید مرتضی و سایر فقهای عظام ادامه دادند و کتب اصولی مناسبی را در جهت تثبیت این شیوه تدوین نمودند که التذکره باصول الفقه للشیخ المفید که مرحوم کراچکی در کنزالفوائد آن را به نحو اختصار آورده است و کتاب الذریعه الی اصول الشریعه نوشته سید مرتضی نمونه‌هایی از آنها است.

و از آنجا که در عصر غیبت و بعد از آن، کتب فقهی استدلالی و فقه مقارن زیادی به رشته تدوین در آمد، مسأله اهتمام به اجماع در مسائل فقهی نیز در کنار منابع استدلال مطرح شد و این هم تحولی دیگر در سیر تطور اجتهاد بود «أنظر الانتصار و الناصریات لیسید المرتضی و الخلاف للشیخ الطوسی» شیخ طوسی در مبسوط تحولی دیگر در اجتهاد پدید آورد. او در مقدمه مبسوط دارد، فرقه امامیه فروع فقهی را مطابق با نصوص مطرح می‌نمودند و بر بیان نصوص اکتفا می‌کردند، ولی کتاب مبسوط متضمن تفریح فروع بر اصول و قواعد کلی «که از اخبار استفاده می‌شود» است و لذا مبسوط کتابی است، مشتمل بر اصول و فروع که تا آن زمان کتابی به مانند خود ندیده است و شیخ در کتاب خلاف نیز تحولی دیگر در اجتهاد ایجاد نمود. او در این کتاب آرای فقهی مختلف را جمع و میان آنها و ادله

آنها مقارنه انداخت تا برتری رأی فقهی استدلالی برخواسته از مکتب اهل بیت (ع) را به اثبات برساند و شیخ با تدوین تفسیر تبیان به مسأله استنباط احکام از آیات نشاط تازه‌ای بخشید. شاهد این مدعا تحقیقاتی است که پیرامون آیات الاحکام که بعد از شیخ صورت گرفته است که در آنها به رأی شیخ اهمیت زیادی داده شده است. انظر فقه القرآن للراوندی. روش‌های اجتهادی شیخ و انظار استدلالی او به قدری موقعیت و جایگاه بلند یافت که مدت‌های طولانی سیره عملی عالمان شیعی گردید تا نوبت به محقق حلی رسید که با تدوین کتاب اصولی «معارج» به مبادی اجتهاد نظم و انتظام جدید بخشید و خیلی از مسایل اصولی را مبرهن و مستدل ساخت. علامه حلی شاگرد محقق حلی در مسأله حجیت خبر واحد و تربیع حدیث، خدمت بزرگ دیگری به اجتهاد صورت داد. علم درایه و رجال که توسط علامه حلی سامان یافت، در استخراج احکام و مسأله استنباط توسط فقها نقش زیادی را ایفا نمود. در این مرحله از تاریخ و مراحل بعد از این موضوعات فقهی گسترده به تدوین درآمد که با تدوین قواعد فقهی و طرح فروع فقهی براساس این قواعد میدان اجتهاد گستره بهتری پیدا نمود. قواعد و فواید شهید اول که مشتمل بر حدود سیصد قاعده است و نضدالقواعد الفقهیه علی مذهب الامامیه نوشته فاضل مقداد، سرآغازی بود بر خدمتی بزرگ در میدان اجتهاد.

با تدوین معالم الاصول در تفکیک میان اصول «دله فقهیه» و طرق «دله اجتهادیه» گام تازه‌ای برداشته شد و نیز با کتاب وافیه فاضل توفی در قرن یازدهم که آرای اخباری‌ها را به انزوا کشاند، سیر تطوری اجتهاد به تدریج کامل تر شد و بالاخره، با ظهور شخصیت‌های اصولی مانند وحید بهبهانی مناهج و مدارس اصولی جدید به وجود آمد و دانش اصول از نظر کمی و کیفی گسترش یافت تا نوبت به شیخ و شاگردان او رسید که به مباحث اجتهاد و دانش اصول فقه نضد و نظم جذاب بخشید. شیخ مباحث علم اصول را براساس تثلیث حالات مکلف «قطع و ظن شک» مطرح کرد و در مباحث تعارض ادله، مسأله حکومت و ورود را سر و سامان داد و شاگردان او با اندک تغییرات و اختلاف در آرا همین نظم و نسق را ادامه دادند و امروز می‌توان ادعا نمود که اگر کسی ادعای اجتهاد نموده، ولی از مسایل اصولی و شیوه‌های اجتهادی بی‌اطلاع باشد، ادعای او در محافل علمی قبول نمی‌افتد.

مبادی اجتهاد در قرآن مجید

مقصود از مبادی اجتهاد قضایایی است که مسایل اجتهادی مبتنی بر آنها است. بر این اساس می‌توان گفت که قرآن اصل اول در استنباط احکام فقهی است و اصل اول در جهت آشنایی به مبادی اسلام و تشریحات قرآن است و نقش آیات الاحکام که حامل احکام الهی و اصول تشریح اسلامی است، در اجتهاد بارزتر است و به نحو عام می‌توان ادعا نمود که آیات محکومات میدان وسیعی را برای اجتهاد مجتهدان می‌گشاید تا در آموزه‌های دینی در ابعاد عقیدتی اخلاقی فقهی و ... به کشف احکام بپردازند و علاوه بر استخراج عقاید و اخلاق اسلامی از آیات محکمه، احکام مربوط به آنها را نیز استخراج نمایند. در پاورقی منیه المرید «به تحقیق رضا مختاری» از جناب شیخ عزالدین ابن عبدالسلام در الامام فی ادله الاحکام نقل می‌کند که معظم آیات قرآن خالی از احکام مربوط به ابعاد مختلف زندگی نیست، بنابراین باید گفت هیچ فقیهی در اجتهادات و استنباطات خود از مراجعه به قرآن به خصوص آیات الاحکام بی‌نیاز نیست و آیات الاحکام از مبادی اولیه اجتهاد فقیهان است. در مفاهیم القرآن در تعریف آیات الاحکام آمده است «هی التي تقع ذریعه لاستنباط الاحکام الشرعیه المعلقه بعمل المكلف فی حیاته الفرديه و الاجتماعیه» (السبحانی، بی‌تا، ص ۳۶۹).

و در کتاب قرآنا الفعلی هو نسخه علی ابن ابی طالب (ع) «مرکز المصطفی» در تعریف آیات الاحکام دارد «و هی الآیات المستفاد منها احکام شرعیه و قد تسمى بفقہ القرآن» به نظر نویسندگان هر آیه‌ای که در آن تصریح بر حکم شرعی شده باشد و یا با مقارنه آیه‌ای دیگر ملازم حکم شرعی و مفید آن باشد، مثل استفاده اقل حمل از قول خدای متعال و جمله و فضاله ثلاثون شهراً و آیه و الرالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین که دلالت اشاره بر اقل حمل دارند و نیز هر آیه‌ای که هیئت ظاهری آن ولو در شکل جمله خبریه مفید حکم شرعی و ظاهر در آن باشد و نیز هر آیه‌ای که بر کاری خیراتی را مترتب می‌داند و یا شوری را مترتب می‌کنند، چه خیرات دنیوی و چه خیرات اخروی، چه شرور دنیوی و چه شرور اخروی آیات الاحکام نامیده می‌شود. و همه اینها در مبادی اجتهادات و استنباطات فقیه قرار می‌گیرند و از آنجا که روش تفهیم در قرآن کریم خارج از روش‌های عرفی و عقلانی نیست، می‌توان ادعا نمود که اطلاعات و عموماً قرآن، بلکه همه اصول لفظیه که در محاورات جاریست و در فهم عقاید و اخلاق و احکام الهی از قرآن و سنت بعد از

فحص و یأس از مخصص و مقید به کار می‌رود، مورد ردع شرع واقع نشده است. بر این اساس، فقها در استخراج احکام به قاعده حلیت و اصالة اللزوم و قاعده حرمة قاعده ضرر و حرج اصل برائت و دهها قاعده فقهی و اصولی که از آیات کریمه استفاده می‌شود، تمسک نموده و برای آنها نقش مبدأ تصدیقی قایلند و حجیت خبر ثقه که نقش اول را در اجتهاد بازی می‌کند و از مبادی تصدیقیه اجتهاد محسوب می‌گردد، ریشه در آیات قرآن دارد. بنابراین فقیهی که مبنایش امکان فهم قرآن و حجیت ظواهر آن و عدم وقوع تحریف در قرآن باشد، میدان وسیعی از مبادی تصدیقی در استخراج احکام را بر روی خود گشوده است.

اجتهاد و تقلید در قرآن

ماده اجتهاد در آیات زیادی به کار رفته از جمله در سوره نحل، آیه ۳۸؛ نور، آیه ۵۳؛ فاطر، آیه ۴۲؛ مائده، آیه ۵۲؛ توبه، آیه ۷۹ و انعام، آیه ۱۰۹ در همه این آیات از جهد و جُهد که ماده اجتهاد است، معنای لغوی آن، یعنی بذل وسع و طاقت قصد گردیده است. در سوره توبه در ضمن آیه ۷۹ دارد «والذین لایجدون الا جهدهم» مجموع آیه این است؛ آنان که مؤمنان منقاد و اهل انفاق را عیب‌جویی نموده و از مؤمنانی که جز به مقدار توانایی خویش برای انفاق به چیزی دسترسی ندارند، خورده می‌گیرند، برای آنها عذاب دردناکی است. در سوره انعام، آیه ۱۰۹ دارد «واقسموا بالله جهد ايمانكم لئن جاءكم آیه لؤمنن بها» با نهایت اصرار به خدا سوگند یاد کردند که اگر نشانه‌ای «معجزه» برای آنها بیاید حتماً به آن ایمان می‌آورند، همان‌طور که ملاحظه می‌شود، جُهد در آیه اول به معنای طاقت و توان و جَهد در آیه دوم به معنای مبالغه در قسم استعمال شده است. ذبیذی در تاج العروس دارد، جهد در آیه ۱۰۹ انعام به معنای مبالغه در یمین است (ذبیذی، بی‌تا، ص ۴۵). راغب اصفهانی در مفردات و طریحی در مجمع‌البحرین، ج ۳، در ماده جَهد همان معنای مذکور در تاج العروس را آورده‌اند. بنابراین در سایر آیات هم که با همان تعبیر «واقسموا بالله جهد ایمانهم» آمده است، باید به همین معنا باشد، پس ماده اجتهاد در قرآن کریم با مدلول لغوی که طاقت و بذل وسع است، هیچ تفاوتی ندارد. اگرچه کلمه اجتهاد و مجتهد با این هیئت در قرآن نیامده است، ولی در آیه نفر که در بیان وجوب تفقه در دین است و نیز در بیان مطالبه پذیرش خبر انذارکنندگان به مسأله اجتهاد «تحصیل حجت بر حکم شرعی» و تقلید از فقیه عنایت ویژه مبذول شده است. مرحوم مشکینی می‌نویسد، در آیه

نفر «فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفه لیقفوها فی الدین و لیندروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون» خداوند برای طایفه‌ای تفقه در دین را واجب نموده و این عنوان شامل اجتهاد و تحصیل حجت بر احکام هم هست، چنانچه شامل نقل روایت است و در این آیه از غیر طایفه مذکور حذر عملی خواسته شده است و این شامل تقلید است (مشکینی، ۱۴۱۳، ص ۳۴۴). در تفسیر اطیب البیان دارد، به واسطه کلمه نفر بعضی توهم کرده‌اند که آیه مربوط به جهاد است، لیکن آیه ربطی به جهاد ندارد، بلکه راجع به تحصیل علم و معرفت در عقاید و احکام است و لذا اجماع علماء بر وجوب تحصیل علم و اجتهاد به وجوب کفایی است و بر وجوب اخذ و عمل دیگران به گفته اهل انذار است، سپس دلیل بر مدعا را روایات وارده در تفسیر آیه قرار می‌دهند (عبدالحسینی، ۱۳۷۸، ص ۳۳۴). در تفسیر صافی در ذیل آیه فوق روایتی را مرحوم فیض از علل الشرایع از امام صادق (ع) نقل می‌کند که مضمونش این است که خداوند به طایفه‌ای از مسلمانان امر کرد که به سوی رسول خدا کوچ نمایند و احکام الهی را از آن حضرت فراگیرند، سپس به سوی قوم خویش رفته و به آنها یاد دهند و بر این اساس، مؤلف تفسیر صافی «لیقفوها فی الدین» را به «لیکلفوا الفقاهه فی الدین» معنا می‌کند و روشن است که تکلف فقاهت در دین همان تحصیل حجت بر حکم است. در تفسیر احسن الحدیث دارد، کلمه لینفروا در آیه فوق مربوط به جهاد است، ولی کلمه فلولا نفر من کل فرقه طایفه راجع به فقه و فراگیری علم است، یعنی بر مؤمنان واجب نیست که همگی برای جهاد بیرون روند، حال که چنین است، چرا از هر فرقه‌ای گروهی کوچ نمی‌کنند تا در دین دانا شوند و پس از برگشتن قوم خویش را انذار نمایند. تفسیر کاشف می‌نویسد که مراد از لیتقفوها فی الدین ليعرفوا حلاله و حرامه است، سپس می‌گوید وجوب نفر طایفه‌ای از مردم با هدف معرفت حلال و حرام خداوند انجام می‌گیرد تا به سوی قوم خویش باز آیند و آنان را ارشاد نموده و از عذاب خداوند بر حذر دارند. از آنچه در بیان مراد از آیه توسط مفسران مورد ذکر و غیره و روایات وارده در تفسیر آیه به ذکر آمده می‌توان مشروعیت اجتهاد که همان تفقه در دین است و نیز مشروعیت تقلید را استنتاج نمود و نیز موضوع جواز تقلید یا وجوب آن را که انذار حاصل از تفقه است را نیز به دست آورد، چنانچه اگر مدرک جواز تقلید در فروع آیه سؤال «فاسئلوا اهل الذکر ان کتم لاتعلمون» باشد، موضوع تقلید اهل ذکر و عالم به احکام دین خواهد بود و پر واضح است که مراد علم به احکام حاصل از تفقه و اجتهاد است، نه هر علمی که از هر سبب باشد. قرآن کریم با

ایجاب تفقه در دین بر طایفه‌ای از امت و نیز وجوب حذر عملی نزد انذار فقیه علاوه بر عدم تقیید وجوب حذر به حصول علم در آیه نفر و نیز وجوب سؤال از اهل ذکر و عالمان دین و عدم تقیید قبول پاسخ آنها به صورت علم در آیه سؤال به دو نکته عنایت ویژه نشان می‌دهد، نکته اول اهمیت جایگاه فقها و عالمان دین و نکته دوم، پیروی از آنها در دین‌داری و دین‌مداری است که کاشف از جایگاه اجتهاد و تقلید در قرآن است.

و از آنجا که تقلید، یعنی عمل مستند به فتوای فقیه و مجتهد مستلزم رجوع به عالم و فقیه است و از امور عرفیه و مجرای سیره عقلاییه است - چرا که در سیره عقلاییه چه در امور مربوط به معاش و زندگی روزمره و چه در امور مربوط به معاد جاهل به عالم و غیر متخصص به متخصص مراجعه می‌کند تا آنجا که بعضی ادعای فطری بودن آن را دارند و معتقدند رجوع جاهل به عالم امری فطری و ارتکازی همه انسان‌ها است - می‌توان ادعا نمود که آیات مربوط به جواز تقلید امضای همین سیره عقلاییه و فطرت است. حال مدلول آیات چه تأسیس باشد و چه امضا متضمن ملازمه میان جواز افتا یا وجوب آن و تقلید است و بر این اساس، می‌توان گفت: وقتی امام صادق (ع) به ابان بن تغلب می‌گوید: «اجلس فی مسجد المدینه و ائت الناس» در حقیقت می‌خواهد اعلان کند که عمل به فتاوی ابان جایز و تقلید از آن بلامانع است و چون فتاوی ابان که از ادله شرعیه برای او حاصل شده، محصول تفقه در دین و اجتهاد بوده و مورد تأیید است، پس جواز عمل به فتاوی او هم بر همین اساس مورد تأیید قرار گرفته است. به عبارت دیگر، وجوب افتا و جواز تقلید ملازم‌اند چنانچه در بسیاری از روایات از افتا به غیر علم نهی شده است که ملازم با جواز فتاوی به علم است (البهسودی، ۱۴۱۷، ص ۴۳۵). پس فتوای به علم از نگاه روایات هم جایز و برای بعضی واجب است که این خود تأیید اجتهاد مقبول و جواز تقلید در احکام فرعی است.

وجوب معرفت و تعلم دلیل دیگری بر وجوب اجتهاد

وجوب معرفت به آموزه‌های دینی مورد اتفاق فقها و اهل کلام است، بر این اساس، رجوع به اصول عملیه در شبهات قبل از فحص و یاس از دلیل را صحیح نمی‌دانند، بلکه آن را خلاف مقتضای وجوب معرفت و تعلم دانسته‌اند و پر واضح است که برای عامل به اصل عملی در صورت عدم فحص نسبت به حکم واقعی معذری نیست، اگر در مخالفت آن گرفتار آید و روشن است که کسی می‌تواند از دلیل بر حکم واقعی فحص کند و پس از

فحص، حکم به یاس از دلیل نماید که به ادله احکام آشنا بوده و مبادی تصدیقی احکام را بداند. پس باید مجتهد باشد، بر این اساس باید گفت وجوب تعلم و معرفت نسبت به احکام واقعی اقتضا دارد که کسانی به مرتبه اجتهاد رسیده باشند تا بتوانند به این مهم جامه عمل ببوشند.^۱

جناب محقق سید مرتضی حسینی می‌گوید، تعلم و معرفت در موارد شک در تکلیف واجب است، شرعاً به وجوب غیري از باب حفظ واقعیات و تحفظ بر آنها به دلیل اجماع قطعی و کتاب و سنت نامبرده آیات و روایات مربوطه را در خاتمه اصول آورده است (حسینی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۳).

از جمله آیات قول خدای متعال است که می‌فرماید: «فستلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون» که بحث از دلالت آن بر مدعی به نحو اجمال گذشت و در آیه دیگر دارد «فلیس الحجه البالغه» در تفسیر این آیه موثقه مسعده ابن زیاد دارد «سمعت جعفر ابن محمد و قد سئل عن تفسیر — فقال (ع) یقال لعبد یوم القیمه هل علمت فان قال نعم قیل له هلاً عملت؟ و ان قال لا قیل له فهلا تعلمت حتی تعمل فلنک الحجه البالغه» روشن است که اگر رجوع به اصول عملیه جایز بود، قبل از فحص نباید کسی که تعلم و فحص ننموده، مورد سرزنش واقع شود.

و فی روایه المفضل ابن عمر «قال سمعت ابا عبدالله (ع) یقول علیکم بالتفقه فی دین الله و لاتکونوا اعراباً فانه من لم یتفقه فی دین الله لم ینظر الله الیه یوم القیامه و لم یرک له عملاً» (کلینی، ۱۳۷۵، ص ۴۴).

و فی صحیح ابان ابن تغلب عن ابی عبدالله (ع) قال لوددت ان اصحابی ضربت رؤسهم بالسیاط حتی یتفقوها (حر عاملی، ۱۴۱۲، ص ۸۵).

و فی صحیح ابی جعفر الاحول مؤمن الطاق عن ابی عبدالله (ع) قال لایسع الناس حتی یسألوا او یتفقوها (کلینی، ۱۳۷۵، صص ۱-۲).

صاحب تسدیدالاصول بعد از نقل اخبار زیادی در وجوب تعلم می‌گوید، دلالت این اخبار بر وجوب تعلم و تحصیل علم به احکام روشن و واضح است. بنابراین نمی‌توان به اطلاق حدیث رفع قبل الفحص تمسک نمود (مؤمن، ۱۴۱۹، ص ۱۵۷).

و باید در احکام دین تفقه کرد و تعلم و تفقه نسبت به احکام واجب است یا به وجوب نفس تهیئی و یا به وجوب طریقی و یا به وجوب ارشادی و یا به وجوب مقدمی. با وجود

۱. اصول فقه مظفر، ج ۴، ص ۲۷۴، انتشارات نشر اسلامی.

این، در وجوب آن بحثی نیست و آیات و روایات دال بر وجوب تعلم شامل صورت شک در ابتلا به حکم شرعی را هم شامل است و اختصاص به صورت علم به ابتلا ندارد و شاید بتوان ادعا نمود که آیات داله بر وجوب تعلم نظیر آیه نفر و سؤال و حجت بالغه و روایات وارده در تفسیر آیات همه برای تأیید حکم عقلی‌اند، به لزوم فحص و اینها احکام تأسیسی نیستند، چرا که تعلم بیش‌تر از واسطه شدن برای رسیدن به احکام مولی، نقش دیگری ندارد، پس تعلم برای تحصیل حجت است و با عدم تعلم و فحص حجت برای مولی است.

بررسی ادله جواز احتیاط

یکی از طرق احراز واقع احتیاط است، براین اساس، احتیاط در فروع عملیه کاری پسندیده است. صاحب معالم الزلفی می‌گوید، جواز عمل به احتیاط مورد خلاف نیست. بلکه نکته مرکزی اتفاق فقها و معتقد اجماع محصل و منقول است، چرا که مقتضی موجود و مانع مفقود است. خطابات واقعیه در مورد علم اجمالی در شبهه محصوره و غیر آن مقتضی احتیاط است و موانعی که برای عمل به احتیاط ذکر کرده‌اند، توهماتی بی‌اساس محسوب می‌گردد. علاوه بر اینکه روایات عامه احتیاط، دعوت به این شیوه مطلوب می‌نماید (نجفی عراقی، ۱۳۸۵ ق، ص ۷). پر واضح است که اگر احتیاط به حد مبغوضیت رسد، مثل اینکه موجب اختلال نظام اجتماعی باشد و یا به حد عسر و حرج برسد، جایز نیست. چنانچه اگر احتیاط ممکن نباشد مانند دوران امر بین محذورین «دفن کافر یا واجب است یا حرام» و یا مکلف کیفیت احتیاط را نداند، نمی‌تواند مرغوب فیه و مطلوب باشد (خویی، بی‌تا، ص ۶۵). بنابراین مطلوب بودن و یا جواز احتیاط مربوط به غیر موارد فوق‌الذکر است و موانعی را که بعضی ذکر کرده‌اند مانند اینکه احتیاط موجب فوت قصد وجه «وجوب یا ندب» تمیز، جزم به نیت، قصد عنوان، عدم صدق طاعت، لعب و عبث به امر مولی و نهی آن، مذمت عقلاییه و قصد ادا و قضا و ترک تعلم است، همه و همه مربوط به احتیاط در غیر موارد چهارگانه مذکور است و روشن است که فقها در غیر موارد اربعه قصد وجه، تمیز، قصد عنوان را واجب ندانسته‌اند و اما در مسأله اطاعت، حاکم عقل است و عقل شخص محتاط را مطیع و منقاد دانسته و عمل او را «شخص محتاط را» مصداق لعب و لهو نمی‌داند، در صورتی که عمل انگیزه عقلایی داشته باشد و جزم به نیت در مورد احتیاط محقق است، چرا که محتاط قصد واقع را نموده است و عقلا این چنین شخصی را مدح نموده و خود نیز این شیوه را اعمال می‌نمایند و از آنجا که تعلم طریق

رسیدن به واقع است مانند همه طرق موصله به واقع نمی‌تواند ترک آن مستقل و بنفسه منشا عقاب باشد. بر این اساس، جناب آقای شیخ عبدالنبی در معالم الزلفی دارد «یا للعجب کیف یحکمون بان الله غزاسمه یوقف عبده فی یوم الحساب و بعاقبه بانک لم کنت محتاطاً فی دراستی و لم انک لا زال کنت تحرز مقاصدی» علاوه بر اینکه اطلاقات آیات و روایات مربوطه منافی این تقییدات است، خلاصه مطلب اینکه در جواز احتیاط خفایی نیست، ولی محتاط باید عارف به کیفیت احتیاط بوده و موارد آن را بشناسد. بر این اساس است که گفته‌اند که احتیاط خود نیازمند اجتهاد و یا تقلید است.

مرحوم سید در عروه آورده «لا یحیی ان تشخیص موارد الاحتیاط عسر علی العامی اذ لابد فی من الاطلاع التام» (طباطبایی یزدی، ۱۳۳۷ ق، ص ۶۶). بر عامی تشخیص موارد احتیاط متعسر است، چرا که نیازمند اطلاع کامل بر موارد احتیاط است. واضح است که گاهی در یک مسأله دو احتیاط با هم تعارض دارند و نیازمند ترجیح است و گاهی مسأله مشکل به طوری است که فهم اشکال نیازمند دقت است و گاهی احتیاط در ترک احتیاط است. در هیچ یک از این موارد شخص غیر مجتهد نمی‌تواند گلیم خویش را از آب بیرون کشد، بنابراین بر عامی در خیلی از موارد تقلید متعین است، چون به مرتبه اجتهاد نرسیده و از تشخیص موارد احتیاط نیز عاجز و ناتوان است و سیره عقلا و وجدان در چنین موردی بر رجوع جاهل به عالم است (همان). تا به کیفیت احتیاط آشنا شود، جهت روشن شدن مسأله فوق به مثال ذیل دقت کنید. شخصی در بیابان دارای مقدار کمی از آب است، ولی بر او وضو واجب است، حیوان تشنه دارد، همراه جنبی هم دارد، همراه که بر او وضو واجب است، نیز دارد، میت نیازمند غسل نیز هست، مولود محتاج به غسل نیز موجود است، عطشانی نیز به آب او دلباخته است، در این مورد چه کار کند و چگونه اهم را احراز نماید، اگر تعارض دو احتیاط محقق شد، پس به کنزه گویی نمی‌توان ادعا کرد، کسی مجتهد نباشد و نیازمند تقلید نیز نباشد، چرا که باب احتیاط مفتوح است، خیر باب احتیاط بر عامی غالباً مسدود است و لذا سید می‌گوید «الافوی جواز العمل بالاحتیاط مجتهداً کان اولاً لیکن یجب ان یکون عارفاً بکیفیه الاحتیاط بالاجتهاد و التقلید» و از آنجا که عمل عامی بدون تقلید و احتیاط باطل است و احتیاط هم در خیلی از موارد یا جایز نیست و یا متعسر است و یا غیر ممکن، پس تنها راه غیر مجتهدان رجوع به عالمان و فقها و مجتهدان شیعه است و تقلید غیر مجتهد حرام است، یعنی نمی‌توان دین را از کسانی که قدرت استنباط و توان دریافت

فروع از اصول و تطبیق اصول بر فروع ندارند، فرا گرفت و لذا فقها فرموده‌اند «لایجوز تقلید غیر المجتهد و ان كان من اهل العلم كما انه يجب علی غیر المجتهد التقلید و ان كان من اهل العلم» (همان). و قبلاً ذکر شد که مورد تقلید احکام فرعیه عملیه است، پس در مسایل اصول دین، اصول فقه مبادی استنباط جواز تقلید اتفاقی نیست.

اما اشکال تقلید در اصول دین از آن جهت است که مطلوب اصلی در اصول دین اعتقاد و معرفت است مانند ایمان به خداوند و وحدانیت آن و ایمان به پیامبر (ص) و به معاد و امام مفترض الطاعه و عقیده و معرفت جز به تحقق مقدمات آنها حاصل نمی‌گردد و مبادی اعتقاد و معرفت تقلید نیست، بلکه استدلال و تعقل است و اما اشکال جواز تقلید در اصول فقه از این حیث است که اگر مجتهد در فروع، اصول و در مبادی فروع، مجتهد نباشد، خواه ناخواه باید بر رأی دیگران اعتماد نماید، پس او هنوز مقلد است و احکام مجتهد «جواز رجوع مثلاً» بر او مترتب نیست و تقلید در مبادی استنباط بدان سبب مورد منع است که ادله تقلید در این سلسله مسایل جریان ندارد، چرا که این مسایل از اموری نیستند که در آنها اهل خبره، معیار باشد مثلاً ظهور عرفی به فتوای کسی ثابت نمی‌شود (خوبی، ۱۴۱۳، ص ۸۸).

بنابراین نمی‌توان در نحو از سکاکی تقلید نمود و به فتوای او حکم به مرفوع بودن فاعل نمود و یا در شرایط شکل او از حکیم سبزواری تقلید کرد، بلکه باید در مبادی استنباط و قواعد نحو، صرف لغت معانی بیان منطبق به تحصیل پرداخت و به قواعد عالم شد. در این سلسله مسایل نمی‌توان به احتیاط، یعنی اتیان جمیع احتمالات توجه نمود، پس راه در امور یا تقلیدات و یا اجتهاد که تقلید نیز در اینها مشکل دارد و اگر تقلید تنها راه اکثریت مردم برای رسیدن به احکام دین است، به حکم عقل و نقل واجب است و اگر تقلید از مجتهد واجب است، پس اجتهاد نیز واجب است و تبیین آیه نفر و ادله دیگر در وجوب اجتهاد و تفقه در همین راستا گذشت و پر واضح است که آیه نفر دلالت بر وجوب عینی اجتهاد ندارد، بلکه محتوای آیه دلالت بر وجوب کفایی آن دارد. بنابراین آنچه به فقهای حلب نسبت داده شده از وجوب عینی اجتهاد قابل خدشه است (همان). اگرچه در شرایطی اجتهاد متصف به وجوب عینی می‌گردد مثلاً آنجا که احتیاط عسری است و تقلید از مجتهد میسر نیست، چون مجتهد حی نیست، اجتهاد واجب عینی است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم (بی تا)، "فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت"، افسست الشریف الرضی.
۳. _____ (بی تا)، "کفایه الاصول"، المطبوع مع حاشیه المشکینی.
۴. آمدی، علی بن محمد ابن سالم (۱۴۰۳)، "الاحکام فی اصول الاحکام"، چاپ دوم، بیروت، دارالکتاب.
۵. ابن اثیر، ابوالحسن علی ابن محمد (۱۴۱۷)، "اسد الغابه فی معرفه الصحابه"، چاپ اول، بیروت، ط داراحیاء تراث عربی.
۶. _____ (بی تا)، "النهایه فی غریب"، بیروت، چاپ دارالاحیاء، افسست اسماعیلیان.
۷. ابن حاجب (بی تا)، "مختصر ابن حاجب به حاشیه سعد تفتازانی"، بیروت، دارالاحیاء.
۸. ابن خلدون، عبدالرحمن ابن محمد (بی تا)، "مقدمه ابن خلدون"، بیروت، دارالاحیاء تراث العربی.
۹. ابن منظور، محمد ابن مکرم ابن علی (بی تا)، "لسان العرب"، بیروت، چاپ احیاء التراث.
۱۰. ابوالعلی الحسان (بی تا)، "منتهی المقال"، بیروت، دارالمکتبه الاسلامیه.
۱۱. اصفهانی، الشیخ محمد حسن (۱۴۰۹)، "بحوث فی علم الاصول الاجتهاد التقليد"، تهران، چاپ موسسه نشر اسلامی.
۱۲. امینی، المعروف بالمحسن (بی تا)، "الغدير"، ج ۳/۱، بیروت، دارالکتاب.
۱۳. اندلسی، ابن حزم (۱۴۰۰)، "الاحکام فی اصول الاحکام"، ج ۲، بیروت، دارالافاق.
۱۴. بهسودی، محمد سرور واعظ (۱۴۱۷)، "مصباح الاصول"، قم، منشورات داوری.
۱۵. حر العاملی، محمد (۱۴۱۲)، "وسایل الشیعه"، بیروت، چاپ موسسه آل البيت احیاء تراث.
۱۶. حسینی، السید مرتضی (۱۳۸۶ هـ)، "عنایت الاصول فی شرح کفایه الاصول"، قم، انتشارات فیروزآبادی.

۱۷. حکیم، السید المنذر (بی تا)، "مراحل التصور الاجتهاد"، مجله فقه اهل بیت، قم، العدد ۱۷۲/۱۳.
۱۸. حکیم، السید محمد تقی (۱۹۶۳ م)، "الاصول العامه للفقہ المقارن"، بیروت، دارالاندلس.
۱۹. حلّی، العلامة ابو منصور جمال الدین (۱۴۰۶)، "مبادئ الوصول الى علم الاصول"، ج دوم، بیروت، چاپ دارالاضواء.
۲۰. حلّی، نجم الدین جعفر ابن حسن (۱۱۴۳)، "معارج الاصول"، قم، موسسه آل البيت.
۲۱. خضری، محمد (۱۴۰۹)، "اصول فقه"، دارالفکر بیروت، چاپ الدولی.
۲۲. خلاف، عبدالوهاب (۱۴۰۲)، "مصادر التشريع الاسلامی"، ج پنجم، کویت، دارالعلم.
۲۳. خویی، ابوالقاسم (۱۳۸۶ هـ)، "مصباح الاصول"، نجف، بی نا.
۲۴. ————— (بی تا)، "الاجتهاد التقليد"، نجف، بی نا.
۲۵. ————— (بی تا)، "التنقيح"، قم، موسسه آل البيت.
۲۶. ذهبی، محمد ابن احمد ابن عثمان (بی تا)، "میزان الاعتدال فی فقه الرجال"، بیروت، دارالفکر.
۲۷. راغب الاصفهانی، حسین ابن محمد ابن المفضل (بی تا)، "مفردات الفاظ قرآن"، بیروت، افست ذوالقربی.
۲۸. زبیدی، محمد مرتضی (بی تا)، "تاج العروس"، چاپ مصر.
۲۹. سبحانی، الشیخ جعفر (بی تا)، "مفاهیم القرآن العدل والامامه"، قم، نشر اسلامی.
۳۰. سید المرتضی، علی ابن حسین الموسوی (۱۹۷۷ م)، "الذریعه الى اصول الشریعه"، تهران، دانشگاه تهران.
۳۱. شوکانی (۱۴۱۹)، "ارشاد الفحول"، ج اول، بیروت، چاپ الکتاب العربی.
۳۲. شیخ عبدالنجفی عراقی (بی تا)، "المعالم الزلفی فی شرح عروه الوثقی".
۳۳. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۳۳۷ هـ)، "عروه الوثقی"، قم، دارالغدیر.
۳۴. طبرسی، ابو منصور احمد ابن علی (بی تا)، "الاحتجاج"، قم، چاپ دارالاسوه.
۳۵. طوسی، ابوجعفر محمد ابن حسن (۱۴۱۷)، "العهده فی اصول الفقه"، قم.
۳۶. عبدالحسینی (۱۳۷۸)، "لطیب البیان فی تفسیر القرآن"، قم، انتشارات اسلامی.
۳۷. غزالی، ابو حامد محمد ابن محمد (۱۴۱۸)، "المستصفی فی علم الاصول"، ج اول، بیروت، چاپ دارالاحیاء التراث العربی.

۳۸. فضلی، عبدالهادی (بی‌تا)، "تاریخ التشریح الاسلامی"، نجف.
۳۹. فیومی، احمد ابن محمد ابن علی (بی‌تا)، "مصباح المنیر"، قم، چاپ افسست، دارالهجر.
۴۰. کلینی، محمد ابن یعقوب (۱۳۷۵ هـ)، "اصول کافی"، نجف، آخوندی.
۴۱. مؤمن، شیخ محمد (۱۴۱۹)، "تسریر الاصول"، قم، انتشارات اسلامی.
۴۲. محمد ابن المرتضی (بی‌تا)، "تفسیر صافی"، بیروت، دارالاحیاء تراث.
۴۳. مشکینی، علی (بی‌تا)، "اصطلاحات الاصول"، چاپ پنجم، قم، چاپخانه الهادی.
۴۴. نجاشی، ابوالعباس احمد ابن علی (۱۴۱۳)، "رجال نجاشی"، چ چهارم، قم، موسسه نشر اسلامی.
۴۵. هاشمی، سید محمود (۱۹۹۷ م)، "بحوث فی علم الاصول"، قم، چاپ موسسه الغدیر.