

[157]

تاریخ اجتهاد و تقلید از سید مرتضی تا شهید ثانی و تأثیر آن در اندیشه سیاسی شیعه

رسول جعفریان 1

تاریخ دریافت: 83 / 8 / 10

تاریخ تأیید: 83 / 8 / 20

مسأله پرسش جاهل از عالم، نکته‌ای است که در قرآن مورد تأکید قرار گرفته است. این امر عقلایی بعدها سازمان مذهبی جامعه را به دو بخش عالم و جاهل تقسیم کرد و به تدریج بحث مفتی و مستفتی را پدید آورد. در آغاز بحث اجتهاد مربوط به تکاپوهای عقلانی برای درک فروع دینی از اصول بود، اما کم کم مفهوم تقلید در برابر آن، سبب شد تا به تدریج اجتهاد و تقلید، به خصوص در فرهنگ شیعه، جای بحث مفتی و مستفتی را که شکل ساده‌تر همین قضیه بود بگیرد. اجتهاد و تقلید در شیعه، به نوعی با بحث امامت و نیابت از امام معصوم ارتباط داشت و از این حیث با تفکر سنتی تفاوت یافت. ابتدا سید مرتضی مباحث خاص اجتهاد و تقلید را مطرح کرد و سپس اندیشه‌های وی در مکتب حله گسترده‌تر و پر دامنه‌تر مطرح شد. یکی از اساسی‌ترین نکات در این مباحث، شرط حیات در مجتهد مفتی بود. این شرط در مکتب حله، و بیشتر توسط علامه حلی مورد توجه قرار گرفت و سبب تقویت مبحث رهبری و مرجعیت و زعامت در شیعه شد. میراث حله در فقه، به ویژه بحث اجتهاد و تقلید به دوره صفوی منتقل شد و زمینه را برای شکل‌گیری مفهوم مجتهد الزمانی که برای محقق کرکی به کار می‌رفت، فراهم کرد. این مسأله برای شیعیان عرب، در نواحی شامات نیز همچنان مطرح بود و شهید ثانی که در بعلبک می‌زیست، در این باره رساله مستقلی نوشت و روی این شرط پافشاری قابل ملاحظه‌ای از خود نشان داد. در این مقاله سیر تطور این بحث از مکتب بغداد تا مکتب حله و از آنجا تا دوره میانی صفوی پی‌گیری شده است.

واژه‌های کلیدی: مفتی، مستفتی، اجتهاد، تقلید، مجتهد الزمانی، زعامت، مکتب حله، مجتهدان عجم

[158]

در آمد

1. تطور در مفاهیم مذهبی، بر پایه محور یا محورهایی که در متون مقدس آغازین آمده، امری معقول و پذیرفتنی از

يك سو و واقع شده در ادبيات دینی از سوی دیگر است. اثبات تطور در يك مفهوم الزاماً بار منفی ندارد، بلکه به عکس، نشانه بکارگیری تعقل در ساحت دین و به معنای خاص آن، تکثیر فروع بر اساس اصول و نصوص دینی است. این تکثیر به دلیل توسعه در زندگی انسانی صورت می‌گیرد و اجتهاد دینی به مثابه رابط میان حفظ اصول و محورها در فروع پدید آمده است. طبیعی است که این تطور همیشه مسیر معقول را طی نکند و بسا گرفتار دشواری و ناموزونی شود.

در این نوشته، این تجربه را در باره مفهوم «اجتهاد فقهی» دنبال کرده و تطور موجود در این مفهوم را در مقطع زمانی مشخص دنبال خواهیم کرد. طبیعی است که شرایط متفاوت تاریخی می‌توانسته است بر گسترش دامنه این بحث و رساندن آن به نقطه کمال یا مقابل آن مؤثر باشد. تبیین این تطور از يك سو در گرو شناخت درست شرایط تاریخی و از سوی دیگر فهم دقیق مطالب علمی و استنباطها و استنتاج‌های دقیق علمی است که فقیهان و اصولیان مبتکر و خلاق در حوزه‌های فکری خاصی ارائه کرده‌اند.

2. از نخستین مطالبی که در ذریعه سید مرتضی (م 436) در موضوع تفتی و مَسْئَلَةُ تَفْتِي «گفته شده تا رساله الاجتهاد و التقليد امام خمینی (سال 1370 ق/1330 ش)، فاصله نهد و اندی ساله وجود دارد. در این فاصله، بحث اجتهاد و تقلید فراز و نشیب‌های زیادی را پشت سر گذاشته و به مرور به لحاظ کیفی و کمی رشد کرده است. محور اصلی این تحول در چند سده اخیر با توسعه مفهوم «مرجعیت» همراه بوده و سازمان نسبتاً منسجمی را در این باره در جامعه شیعه ایجاد کرده است. رشد کمی و کیفی این مفهوم، با توجه به نیازمندی‌های روز جامعه شیعه، هم به لحاظ فقه و قانون و هم به لحاظ رهبری سیاسی و اجتماعی، به بسط دایره نفوذ مجتهدان در توده‌های شیعه منجر شده و مسأله‌ای که در آغاز و در ظاهر عبارت از «رجوع عامی به عالم» بوده به وجود مجتهد و مقلدان و پیروی مقلدان از مجتهدان و اخیراً سازمان مرجعیت منجر شده است. بنابر این از این که بخشی از مباحث کتاب الاجتهاد و التقليد امام خمینی در خصوص شؤون فقیه و مسأله ولایت و حکومت باشد، نباید تعجب کرد. در این مقاله، با گوشه‌ای از چگونگی این تطور در قالب بحث از تاریخ اجتهاد و تقلید تا زمان شهید ثانی (م 965) آشنا خواهیم شد. به طور خاص، آنچه موضوع اصلی این نوشته است، شرط «زنده بودن مجتهد» در مبحث اجتهاد و تقلید است که به ضرورت برخی از مباحث پیرامونی هم طرح شده است.

3. بدون تردید ما تجربه خاصی را در خصوص اجتهاد و تقلید در زمان خود طی کردیم؛ چرا که شاهد تحول از «مرجعیت» به «رهبری» بودیم. مرجعیت در شیعه تفاوت اساسی با مرجعیت علمی در

[159]

میان اهل سنت دارد. در اندیشه شیعه، مرجع به نوعی جانشین امام غایب علیه السلام بوده و علاوه بر مرجعیت علمی، مرجعیت زعامتی و رهبری هم در چارچوب شرایط زمانی خود داشته است. این وضع، متفاوت از نقشی است که يك عالم سنی در جامعه اهل سنت بر عهده دارد. تحول از مرجعیت به رهبری در عصر ما، سبب شد تا بازنگری‌های جدی در برخی از مسائل مربوط به آن پیش آید؛ مانند این تحول را در زمان تأسیس حکومت صفوی نیز شاهد بوده‌ایم، اما چنان نبوده که تنها تحولات سیاسی مهم مؤثر در این مسأله باشد، بلکه تحولات اجتماعی، تشکیل جوامع مستقل شیعی و بسیاری از مسائل دیگر هم می‌توانسته زمینه‌ساز این قبیل تحول در افکار دینی - سیاسی ما باشد.

تاریخ فقه اجتهادی در شیعه

اجتهادی کردن فقه به معنای آن که در افتا، افزون بر توجه به نصوص، به استنباط و اجتهاد و اصول عقلی تکیه شود،² نکته قابل تأمل و محل بحث در دوره اوّل فقه شیعه، یعنی عصر امامان علیه السلام بوده است. در عصر نخست، به دلیل حضور امام معصوم، آنچه اهمیت داشت، تمسک به متن حدیث و صدور فتوا بر اساس آن بود. به کارگیری عقل یا به اصطلاح آن روز «رأی» و «قیاس» که در قالب‌های گوناگونی صورت می‌گرفت³ و مکتب رأی ابوحنیفه سرآمد آنها بود، امر ناپسند و بدعت‌آمیزی تلقی می‌شد.⁴ با این همه، مسلم است که ائمه، نوعی اجتهاد و افتای محدود را میان اصحاب خویش تشویق می‌کردند. در این نگرش، اجتهاد، همزمان با نفی رأی و قیاس - در اصطلاح رایج سنی یا بوحنیفه‌ای آن - به معنای تلاش برای استخراج احکام از اصول کلی، مقایسه عام و خاص، مطلق و مقید، و سنجش اسناد روایات و ترجیح یکی بر دیگری و مسائلی از این قبیل، مورد تأکید قرار می‌گرفت. با این همه، در میان اصحاب، گرایش به نصوص و همزمان پرهیز از هرگونه استدلال عقلی و استنباطی و کلی، گرایشی جدی بود و بعدها نیز تا مدت‌ها ادامه یافتند. این زمان، سخن اوّل از آن محدثان بود. این جماعت با اخذ احادیث و تبویب و تنظیم آنها به بیان احکام حلال و حرام می‌پرداختند. دوران اصحاب ائمه علیه السلام را باید چنین تصور کرد. نقل دو اظهار نظر از آقای مدرسی در باره این مرحله کافی است:

در مسائل فقهی، آنان [امامان شیعه] به صراحت وظیفه خود را بیان اصول و قواعد کلی دانسته و تفریع و استنتاج احکام جزئی را به عهده پیروان خویش گذارده‌اند. «لینا القاء الأصدول و علیکم التفریع». این نکته را گاه حتی در پاسخ سوالات اصحاب خویش خاطر نشان ساخته و بدانان تذکر می‌داده‌اند که پاسخ مسأله ایشان با روش استدلالی و

[160]

اجتهادی از اصول کلی و مسلم حقوق اسلامی قابل استنتاج و استنباط است. در برخی از روایات به روشنی طرز اجتهاد صحیح و روش فقه استدلالی را بر اساس سنت، شخصاً پیروی نموده و از این راه تبعیت از این شیوه را به یاران و اصحاب خویش آموخته‌اند.⁵

استاد مدرسی در جای دیگری پس از بحث درباره این مرحله، و وجود دو جریان با موضع متفاوت نسبت به اجتهاد، چنین نتیجه‌گیری کرده است:

در دوره حضور امام، دو گونه فقه در جامعه شیعی وجود داشت: یکی جنبش استدلالی و اجتهادی و تعقلی که در مسائل فقهی با در نظر گرفتن احکام و ضوابط کلی قرآنی و حدیثی به اجتهاد معتقد بوده، و یک خط سنت‌نگراتر که به نقل و تمرکز بر احادیث تکیه داشته و کاری اضافی به صورت اجتهاد متکی بر قرآن و سنت انجام نمی‌داده است.⁶

اندکی بعد که باید گفت هنوز محدثان، قدرت اوّل را در اختیار داشتند، مرحله دوم و جدیدی در فقه شیعه آغاز شد که به عصر محدثان شهرت یافته است. در این مرحله، کار کسانی که باید آنان را محدث - فقیه نامید، تنظیم نصوص در قالب عبارات فقهی بدون یاد از سند و با حذف و اضافه کردن بر عبارت برای منظم بودن بحث‌های فقهی بود. این مرحله در دوره ابن بابویه - در آنچه از او هست و فقه الرضا نامیده شده - و فرزندش صدوق (در المقنع) به اوج خود رسیده است. شکل کاملاً حدیثی آن کتاب کلینی بود. این گروه از محدثان، مجموعه‌های حدیثی عظیمی از کتابچه‌های حدیثی قرن دوم و سوم را فراهم آوردند.

مرحله سوم، کاربرد جدی‌تر استنباط و اجتهاد است که در آن تحت عنوان استخراج فروع از اصول «فقه تفریعی»، به

کار اجتهادی گسترده پرداخته می‌شود. این مرحله نیز خود چندین دوره متوالی را پشت سر می‌گذارد تا به مکتب حله می‌رسد که مکتب اجتهادی کامل و عقل‌گراست.

در مرحله اول و دوم، پرسش اصلی این بود که آیا اجتهاد به معنای تکیه بر ظن - در دین جایز است یا خیر؟ در این دو دوره، اجتهاد، بدان صورت که در جوامع علمی اهل سنت رایج بود؛ یعنی «اجتهاد به رأی» و در آن از قیاس و استحسان و مصالح مرسله و جز آنها در فقه استفاده می‌شد، کاری بسیار مذموم بود. با این حال، بعدها چنین معلوم شد که چاره‌ای جز ورود در صحنه‌های استدلالی در فقه نیست؛ زیرا فقه، آن هم فقهی که می‌بایست در زمینه فروعات جدید اظهار نظر می‌کرد، با توجه به کمبود یا تعارض نصوص و دیگر دشواری‌ها، نمی‌توانست از اجتهاد یعنی تکیه بر نوعی استدلال عقلی و ظنی عاری باشد.

اما در آغاز مرحله سوم، به رغم بدنامی مفهوم اجتهاد، به صورت عملی اجتهاد به کار گرفته شد. این مرحله با ابن ابی عقیل عمانی (نیمه اول قرن چهارم) ابن ج‌ن‌ب‌د (نیمه دوم قرن چهارم) آغاز

[161]

می‌شود. 7. آراء فقهی - اجتهادی این دو اندیشمند، نشان می‌دهد که آنان برخلاف جریان اخباری شیعه، به سمت اجتهاد پیش رفتند.

اجتهادی شدن فقه، بی‌ارتباط با نفوذ بیشتر دانش کلام در شیعه، آن هم در قرن چهارم نبود. این امر سبب می‌شد تا عقل در حیطه فقه میدان تازه‌ای به دست آورد. در اصل، همزمان با پیدایش متکلمان برجسته شیعی، فقه اجتهادی نیز فعال‌تر شد.

شیخ مفید (م 413) گامی بلند در این مرحله است. با این همه، وی همچنان در فقه سنت گرا باقی مانده و تحت تأثیر نوشته‌هایی است که بر اساس اصول حدیثی فراهم آمده است. نوشته‌های این قبیل افراد در بر دارن اصول م تَلَقَات از معصومین» است، یعنی آن که متن فقهی آنان پدید آمده از روایات حدیثی معتبر و مقبول است، جز آن که اسناد آنها کنار گذاشته شده است.

سید مرتضی (م 436) به رغم آن که بنیگذار علم اصول در شیعه است، همچنان ضد اجتهاد سنی است؛ اجتهادی که آن را به معنای استفاده از قیاس و استحسان و اصولا رسیدن به «ظن» شرعی می‌داند. وی معتقد است در منابع شیعه، برای هرآنچه سنیان از قیاس و استحسان به دست می‌آورند، نص تفصیلی یا اجمالی وجود دارد، 8 و بنابراین نیازی به استفاده از آن قبیل اجتهادات نیست. سید مرتضی در مورد این که قاضی می‌تواند در حقوق و حدود به علم خود عمل کند و با اظهار به این که این مطلب اجماعی شیعه است، در باره مخالفت ابن جنید با آن می‌نویسد: «إذ ما عوّل ابن الجنید فیها علی ضرب من الرأی و الاجتهاد. 9

انتهای این مرحله که خود آغاز مرحله چهارم است، شیخ طوسی (م 460) است که با تسلط بسیار عالمانه خویش بر متون حدیثی، و در عین حال، با قدرت اجتهادی بالای خود، مسیر اجتهاد را باز کرد. وی در تقویت فقه تفریعی و نیز تطبیقی با نوشتن کتاب مبسوط و الخلاف تلاش بسیاری کرد. غلبه مکتب فقهی - اجتهادی شیخ بر مکتب حدیثی - فقهی که قم مرکز آن بود، راه را برای توسعه هرچه بیشتر باب اجتهاد که نتیجه طبیعی آن نفوذ بیشتر عقل در استنباطات فقهی و در نتیجه طرح و حل اختلاف آرا بود، فراهم کرد. با این همه، وی همچنان وفادار به حدیث ماند و تلاش کرد تا حرکتی را که مانع از اعتبار بسیاری از احادیث می‌شد - مانند نفی حجیت خبر واحد که سید مرتضی

روی آن اصرار داشت - متوقف کند. این کار با تألیف استبصار و تهذیب صورت گرفت. از زمان رسمیت یافتن اجتهاد در شیعه، حتی به همان معنای تفریع و تکثیر فروع بر اساس اصول، نیاز به علم اصول بسیار طبیعی می‌نمود. برای این کار سید مرتضی (م 436) با تألیف کتاب الذریعه الی اصول الشریعه يك گام بزرگ را برداشت. 10 درواقع، علم اصول منطق اجتهاد بود و پیش از شیعه، سنی‌ها در این باره کار کرده بودند. اما این بار، شیعه وارد این میدان گردید.

[162]

شیخ طوسی که در مکتب اصولی سید مرتضی پرورش یافته بود، توانست دو کتاب اجتهادی مهم خود را که همان فقه تفریعی بود، بنگاردوی پیش از آن کتاب‌النهاییه را به سبک فقه سنتی شیعه یعنی شکل اصول متلقّات از معصومین که ترتیب و چینش خود احادیث بود، نوشت. 11 به علاوه الخلاف هم قدم دیگری در راه گسترش اجتهاد با استفاده از آرا و آثار سنیان بود. مقایسه این نوشته‌ها با آنچه بعدها در مکتب حله نوشته شد، نشان می‌دهد که در این قبیل آثار از اجتهاد به معنای استفاده و تکیه بر ظنون و اصول عقلی، کمتر استفاده شده و این طریقه، یعنی استفاده از اصول عقلی برگرفته از روایات، بعدها در مکتب حله گسترش یافت. بنابر این اجتهاد به معنای مطلق آن همچنان در این دوره با محدودیت روبرو بود.

شیخ طوسی در علم اصول، کتاب ارجمند عُدّة الاصول را نوشت که مهجری کتاب اصولی یا منطق استدلالی فقه پس از ذریعه سید مرتضی به شمار می‌آمد. گفته می‌شود که وی کتاب عُدّة الاصول را بر پایه ذریعه سید مرتضی نوشته، 12 که دست کم در بحث اجتهاد و مفتی چنین به نظر نمی‌آید.

تا این زمان، کاربرد مثبت مفهوم اجتهاد در متون فقهی، بسیار بسیط بود و بیشتر در باب قضا و شرط اجتهاد در قاضی از آن سخن گفته می‌شد. شاید کهن‌ترین بحث در این زمینه، در کتاب الخلاف شیخ طوسی آمده است. 13 خواهیم دید که اندیشه‌های مبتکرانه سید مرتضی در این زمینه راهگشا بود. به جز بحث قضاء، از «اجتهاد» به عنوان تکیه بر ادله ظن‌آور، در برخی از مسائل فقهی که جنبه کاربردی داشت، مثل اجتهاد در تعیین قبله و مانند آن استفاده می‌شد. لفظ اجتهاد، بعدها نیز همچنان در این قبیل موارد به معنای تکیه بر ظن برای رسیدن به حکم شرعی به کار می‌رفت. 14

اجتهادی که از شیخ طوسی به بعد در باره نوعی استنباطات تفریعی به کار می‌رفت و از لزوم آن سخن گفته می‌شد، اجمالاً تکیه بر مراجعه به کتاب و سنت برای استنباط مستقیم احکام از آنها بدون توجه به فتاوی علمای پیشین بود. بنابر این اگر حَـبِی‌ها در این دوره، معتقد بودند که اجتهاد به صورت عینی بر همه واجب است، 15 دیدگاهشان به لحاظ مراجعه به کتاب و سنت به طور مستقیم توسط همه بود، نه آنچه از اجتهاد در ادوار بعدی مراد و مطلوب بود.

دیدگاه سید مرتضی در باره اعتبار رأی مجتهد زنده و اعلم

پیدایش بحث مفتی و مستفتی و نیز مبحث اجتهاد «بدون یاد از مفهوم تقلید» در دامن علم اصول پدید آمد. سید مرتضی در کتاب ذریعه يك «باب» را «باب الکلام فی الاجتهاد و ما یتعلق به» نامیده

[163]

که چهار صفحه است. 16 در مرحله بعد، در قالب «فصل» بحثی را با عنوان «فی صفة المفتی و المستفتی» ضمن نه صفحه آورده است. 17

این دو بحث با یکدیگر مربوط هستند و این ربط بعدها نیز در علم اصول ادامه یافت، گرچه در این اواخر، عنوان بحث‌های مفتی و مستفتی به طور کامل جای خود را به اجتهاد و تقلید داده است. گفتنی است بحث از اجتهاد و تقلید مربوط به عمل مکلفان است، اما به دلیل آن که مسائل مستخرجه از آن بی‌شبهات به قواعد کلی نیست که به طور معمول در علم اصول از آنها بحث می‌شود، از ابتدا در کتاب‌های اصولی مورد بحث قرار گرفته است. با این همه در چند دهه گذشته، مباحث اجتهاد و تقلید عمدتاً در کتاب‌های فقهی مورد بحث قرار گرفته است.

منهای آنچه سید مرتضی در باب اجتهاد گفته و این که در اجتهاد احکام صادره ظنی است و لزومی ندارد مثل اصول دین، فقط يك شکل از گزاره‌ها درست باشد «مثل خدا واحد است»، در باب مستفتی و مفتی مهم برای مؤلف اثبات لزوم رجوع مستفتی به عنوان عامی به مفتی یعنی عالم است. وی نظر کسانی که - رأیی که منسوب به علمای امامی مذهب حلب بوده - معتقدند هر عامی باید خودش عالم به «احکام فروع حوادث» باشد را رد کرده و مبنای آن را همین می‌داند که «لاخلاف بین الامة قديماً و حديثاً فی وجوب رجوع العامی الی المفتی» و این که لازم است عامی سخن عالم را بپذیرد. در اینجا بحث بر سر این نیست که مقلد با تقلید خود، علم به واقع امر پیدا می‌کند، بلکه مقصود آن است که باید التزام عملی به حرف مفتی پیدا کند، بدون آن که دلیل صدور حکم را بداند.

سید مرتضی پس از پذیرش اصل رجوع مستفتی به مفتی، شرایط مفتی را بیان می‌کند؛ او باید تمامی اصول را به تفصیل بداند و بتواند هر شبهه‌ای که در آنها وارد می‌شود حل کند. نیز باید عالم به راه استخراج احکام از کتاب و سنت باشد و نیز به علم لغت و عربیت به مقداری که نیاز است آشنا باشد تا بتواند در هر مسأله‌ای یا حادثه‌ای که پدید می‌آید، پاسخگو باشد. بعلاوه، باید متقی و دیندار و عادل و منزّه باشد تا تقلید از وی نیکو باشد و با نصیحت و امانت او، آرامش به دست آید.

سید مرتضی در اینجا به طور مستقیم از لزوم زنده بودن مجتهد سخن نگفته است؛ اما از آنچه بعد از آن می‌گوید، چنین به دست می‌آید که گویی آن را مسلم گرفته است، 18 «لا، از «مسألة أو حادثة تعترض» سخن می‌گوید و مقصودش مسائل جدیدی است که طبعاً حل آن وجود مجتهد زنده را می‌طلبد؛ ثانیاً، آن که در این که چگونه عامی مجتهد خود را به دست آورد می‌گوید: «برای عامی راهی وجود دارد تا ویژگی کسی را که می‌خواهد از او فتوا بگیرد بشناسد، و آن با «المخالطة» و داشتن اخبار متواتره از علمای بلدی که در آن ساکن است و شناخت رتبه آنها در علم و صیانت و دیانت» ممکن خواهد بود. وی سپس می‌گوید:

[164]

و لا شُبُهَة فی الّئَلِ کَانَهِنَّهَ الصِّفَة عند المستفتی الّا لعالم واحد فی البَدَد، لَزِمَ مَه اسد تَقْتَاوُهُ تَعَرُّيْنَا و ان کَانَت لِجَمَاعَة هم م تَسَاوون کَانَ م خُ يَرَا؛ 19 تردیدی نیست که اگر این اوصاف و ویژگی‌ها، بر اساس دانش عامی، جز برای يك لهم در شهر نباشد، الزاما باید از او بپرسد، اما اگر چندین نفر واجد آن صفات هستند، در انتخابشان مخیر است. سید مرتضی، سپس با توجه به این که برخی اعلم یا اورع باشند، می‌گوید علما در این باب اختلاف کرده‌اند. برخی همچنان قول به تخییر دارند و برخی می‌گویند باید از اعلم و اورع استفتا کرد و این اولی است. بنابر این بحث تقلید از اعلم را هم سید مرتضی در ذریعه مطرح کرده است. سید مرتضی در آثار دیگر خود هم در

باره اهمیت تقلید عامی، به تفصیل بحث کرده و جنبه‌های مختلف آن را مورد تأمل قرار داده است. یکی از این موارد، در المسألة الثانية از رساله المسائل الرسية الاولى است که در آنجا بحثی در باره کیفیت رجوع عامی به عالم دارد و ضمن آن تأکید می‌کند:

بدان، عامی ضرورتی برای علم به فتاوی ندارد، و تنها لازم است درستی استفتا و علم به جواز آن، برای وی دلیل و حجت وجود داشته باشد. وی در تقلید در فروع و تفاوت آن با اصول که تقلیدی نیست، تأکید دارد که عامی به صرف آن که به طور اجمالی اصول را می‌داند، در فروع می‌تواند تقلید کند. چنین شخصی می‌تواند استفتا کند و از عالم، فروع شرعی را بپرسد. 20

مسأله دیگر، بهره‌گیری مستفتی از کتاب‌های تألیف شده است. سید در المسألة الخامسة از همان رساله در پاسخ به این پرسش که آیا عالم، یا کسی که درجهت کسب علم است یا عامی، می‌توانند برای به دست آوردن احکام مستقیم به کتاب‌های تألیف شده مانند مقنعه، کافی و نیز کتاب حلبی مراجعه کنند یا نه؟ اگر جایز است، چگونه؟ می‌گوید این کتاب‌ها علم‌آور نیست و فقهای هم که به خبر واحد عمل می‌کنند، چنین کاری را جایز نمی‌دانند. این نکته، اعتراف مهمی برای سابقه عدم جواز تقلید از میت به صورت يك اصل رایج در میان فقهای پیش از عصر سید مرتضی است.

سید مرتضی ادامه می‌دهد: اگر مراجعه به آن کتب جایز نیست، پس برای چه تألیف شده‌اند؟ وی در پاسخ می‌گوید: عالم و عامی نمی‌توانند در شناخت حکمی از احکام به کتاب تألیف شده «صنّف» مراجعه کنند، برای این که عمل کردن باید تابع علم خاصی باشد و مطالعه کتاب، علم‌آور نیست. عامل به کتاب بعید نیست که کار قبیحی انجام دهد. اما این به معنای آن نیست که عمل به فتاوا و تقلید از مفتی هم جایز نیست، زیرا تقلید از مفتی، مستند به علم است، چرا که برای مستفتی در این که به قول مفتی عمل کند، حجت وجود دارد. بنابر این دیگر کار قبیح انجام نخواهد داد. اما این حجت در

[165]

اخذ احکام از کتاب‌ها وجود ندارد.

مقصودش استدلال به نصوصی است که رجوع عامی به عالم را الزام می‌کند، اما این شامل موردی نمی‌شود که کسی برای فهمیدن به کتاب مراجعه کند. در واقع، نوعی حجت لازم است و این حجت با تقلید از مجتهد زنده است و شامل کتاب نمی‌شود. سید مرتضی در توضیح این مطلب تأکید می‌کند که مفتی وقتی به اطمینان و وثوق می‌رسد، فتوا می‌دهد. این فتوا مستند به علم اوست، اما نمی‌شود گفت به فلان کتاب مراجعه کن و از آن احکام را بگیر. در اینجا این پرسش پیش می‌آید که پس آن کتاب‌ها به چه هدفی تألیف شده‌اند. وی پاسخ می‌دهد که آن کتاب‌ها راه یاد دادن فکر و تأمل در منابع احکام و کیفیت به دست آوردن احکام را به ما می‌آموزد. وی می‌گوید: ما در مسائل التّبانیات مفصل گفته‌ایم¹ که هیچ يك از محصّلان از اصحاب ما به آنچه در این کتب می‌یابند، بدون حجت و دلیلی که آن آرا را حمایت و مستند کند، عمل نمی‌کنند. اگر کسی چنین کند، او را يك عامی می‌دانیم که در اصول تقلید می‌کند! در حالی که می‌دانیم رجوع در اصول به این کتاب‌ها اشتباه است، درست همان طور که در فروع هم خطاست. آنچه از علما می‌شناسیم آن‌که همیشه علمای طایفه و متکلمان به عوام یادآور می‌شدند که به آنچه در این کتاب‌ها می‌یابند ن آن که حجتی را مشافهةً بشنوند، عمل نکنند و اصحاب تقلید را انکار می‌کرده‌اند. 22

به محض آن که بحث رجوع پیش آید، شرط زنده بودن مطرح می‌شود. درست در این زمان که اجتهاد رواج می‌یافت، به رغم آن که این اجتهاد در چارچوب احادیث اهل بیت علیه السلام قرار داشت و تصور می‌شد همه احکام را بتوان به صراحت یا به اجمال در آنها یافت، شرط زنده بودن، فقه اجتهادی را حیات می‌بخشید. در زمانی که به دلیل تدوین مجموعه‌های روایی بزرگ، اختلاف و تعارض میان احادیث آشکار شده بود، و همچنین میان فقہیان پیشین اختلافاتی در آرایشان پدید آمده بود،²³ مسیر جدید «رجوع عامی به عالم زنده» نتیجه‌اش آن بود که فقه شیعه را به موجود زنده‌ای تبدیل می‌کرد که به دنبال مفتی حرکت می‌کند. زمانی که اجتهاد به «بکارگیری تمام توان برای استخراج احکام شرعی» اعم از آن که ظنی باشد یا قطعی، تعریف می‌شود، گویی در هر حال، باید يك مجتهد زنده این موجود زنده را حفظ کند. اگر روزگاری امام معصوم به عنوان حجّت خدا در میان مردم بود، اکنون هم که غایب است، مجتهد باید با فتاوی خود باور مردم را به دانستن فروعات شرعی استوار سازد. مجتهد در شیعه، تنها عالم صرف نیست، بلکه زعیم است و نیابت او از امام زمان علیه السلام می‌باشد.

ابن ادریس (متوفای 598)، يك صد سال پس از شیخ طوسی، از افت اجتهاد یعنی مراجعه مستقیم فقہیان به کتاب و سنت و استخراج احکام از ادله اصلی، و طبعاً عدول از دیدگاه‌های مسلط

[166]

شیخ‌سخن گفت و در مقدمه و مؤخره کتاب السرائر از لزوم اجتهاد جدید در مقابل نسل مقلّده که صرفاً بر فتاوی شیخ طوسی تکیه می‌کردند یاد کرد. این برخورد ابن ادریس، نوعی آزاداندیشی در عرصه اجتهاد تلقی شده است.²⁴ معنای این امر آن بود که هر مجتهد زنده نباید صرفاً مقلد آرای پیشین باشد، بلکه باید اجتهاد کند. يك پدیده متحرک و زنده که اکنون نامش فقه اجتهادی است و برای هر مسأله و حادثه باید رأی و نظری داشته باشد، فقط با وجود مجتهد زنده، در کنار و ناظر بر خود، می‌تواند نیرومندی خود را حفظ کند.

شیخ طوسی در عُدّة الاصول، همانند سید مرتضی، دو فصل یکی در باب اجتهاد و دیگری در باب صفات مفتی و مستفتی آورده است.²⁵ وی در شرایط مفتی معتقد است مفتی باید اصول دین، یعنی توحید و نبوت و معاد را که اساس دین است بداند؛ نیز صفات نبی صلی الله علیه وآله و همچنین کتاب خدا را که مورد اخیر جز با عربی‌دانی و دیگر مسائل اصولی مانند علم به ناسخ و منسوخ و مطلق و مقید و عام و خاص و غیره متصور و مقدر نیست، بشناسد. همچنین باید عالم به سنت و شرایط فهم آن باشد. اجماعات را هم بداند. وی سپس بحثی در باره «عامی» مطرح کرده و این که به نظر وی «جایز است عامی در آنچه که نمی‌تواند با بحث و نظر و تفتیش دریابد، تقلید کند».²⁶ طبعاً تقلید در فروع، ربطی به تقلید در اصول ندارد که استدلال بر بطلان آن داریم. شگفت آن است که مباحث اخیر سید مرتضی که در ذریعه در باره شناخت اعلم بلد آمده، در عُدّة الاصول نیامده است. بنابر این نمی‌توان دریافت که بحث تقلید از مجتهد زنده، تا چه اندازه مورد نظر شیخ بوده است.

تحکم آرای شیخ طوسی به عنوان شیخ الطائفة بر فقه شیعه، تا زمان ابن ادریس که آغاز شکل‌گیری مکتب حله است، یعنی قریب 150 سال، ادامه یافت. در اواخر این دوره، در پایان قرن ششم، سدیدالدین حمصی به ورام بن ابی‌فراس - و او به ابن طاوس²⁷ - گفته بود که «نَبِيٌّ لَمْ يُفْتِ لِلْإِمَامِيَّةِ عَلَى التَّحْقِيقِ بَلْ كُنْهُمْ حَاكٍ»؛ دیگر مفتی برای امامیه نمانده و همه به نقل فتاوا اکتفا می‌کنند. ابن طاوس می‌افزاید: «و الان فقد ظهر لي أن الذي يفتي و يجاب على سبيل ما حفظ من كلام المتقدمين».

اجتهاد و تقلید در مکتب فقهی - سولی حله

ابن ادريس بانی مشی جدید اجتهادی در حله است. شاگردان وی، محقق حلی و نسل بعد از او، علامه حلی، فخرالمحققین و شهید اول (م 786) و شماری دیگر، ارکان این مکتب به شمار می‌آیند. در آثار اصولی پدید آمده در مکتب حله، بحث تقلید به نوعی بر پایه همان مطالبی است که سید مرتضی و شیخ طوسی بیان کرده‌اند؛ اما مانند بسیاری از مسائل دیگر، بر فروع آن افزوده شده

[167]

است. در این‌جا هم تقلید در فروع - با تأکید بر عدم جواز آن در اصول - امری پذیرفته شده است. آنچه از این پس باز به قیاس گذشته رخ می‌دهد، طرح مسائلی در اصول و فقه شیعه است که ابتدا در میان سنیان طرح شده و سپس به شیعیان رسیده است. مقایسه برخی از متون اصولی مکتب حله با آنچه که تا این زمان سنیان نوشته‌اند، این مسأله را روشن می‌کند. طبیعی است که علمای شیعه می‌کوشند تا آنچه را که با آرای گذشته اصولی و فقهی آنان همخوانی دارد در این‌جا طرح کنند و از آن نتیجه بگیرند. یک متن قابل مقایسه درباره اجتهاد و به خصوص آنچه مربوط به مفتی و مستفتی می‌شود، مباحثی است که فخر رازی (544 - 606) در المحصول آورده است. 28. محقق حلی (602 - 676) در معارج الاصول، به روال گذشته، ابتدا از اجتهاد و قیاس بحث می‌کند؛ سپس به سراغ بحث مفتی و مستفتی رفته و می‌نویسد: اجماع علمای اصصار بر آن است که عامی می‌تواند به فتوای علما مراجعه کند. علامه استدلال‌های تازه از جمله آیه نَفَر را برای اثبات این مطلب می‌آورد. در این آیه، بر رفتن تعدادی از هر طایفه برای تحصیل علم و بازگشت و انذار قوم خود تأکید شده است. 29. اما بحث رجوع به مجتهد زنده، در معارج هم صراحت ندارد و قریب به همان مطالبی است که در ذریعه سید مرتضی آمده است. لازمه این بحث زنده بودن مجتهد است. محقق، ضمن برشمردن شرایط مفتی، به عامی تأکید می‌کند که نباید در انتخاب به این اکتفا کند که کسی در مقام مفتی و در منصب صدارت نشسته، یا مردم را به خود می‌خواند یا عامه مردم به او روی آورده‌اند یا شخصی زاهد و متقی است، برای این که در همه اینها ممکن است اشتباهی رخ داده باشد، بلکه او باید در این باره به یقین و وثوق رسیده باشد. این کار با ممارست خود او و مخالطه با علما و گرفتن شهادت از آنها در باب استحقاق آن فرد برای دادن فتوا به دست می‌آید. 30. محقق ادامه می‌دهد: اگر در شهر یک نفر باشد که متصف به این صفات باشد، همو به طور متعین مفتی خواهد بود؛ اما اگر مفتیان متعدد شدند، مستفتی در عمل به قول هر کدام که خواست مخیر است. اما اگر یکی از آنان در علم و عدالت بر دیگری رجحان داشت، عمل به فتوای او واجب است. اعلم از عدل، مقدم‌تر خواهد بود، برای این که فتوا از علم بر می‌خیزد نه از تقوا. همان مقدار ورع که سبب شود فتوای بدون علم صادر نکند کافی است. محقق حلی چند مسأله دیگر را هم بر آن بحث افزوده است. از جمله، کسی که مجتهد است ولو این که در میان عالمان موجود، اعلم از خود را بشناسد، حق تقلید از او را ندارد، مگر آن که در مسأله‌ای بماند. دیگر آن که عامی نمی‌تواند به آنچه از قول علما نقل شده، فتوا بدهد؛ چه نقل از زنده باشد یا

[168]

میت، برای این که عامی در مقام افتا، نمی‌تواند بدون علم اظهار نظر کند. این مسأله، ریشه شرط زنده بودن مجتهد به حساب می‌آید. ما نیاز به مفتی داریم و عامی نمی‌تواند مفتی باشد، چون در مقام افتا نمی‌تواند نظر مجتهد میت را نقل کند. دلیل آن را بعد از محقق، علامه حلی به روشنی بیان می‌دهد و آن این که «لا قول للمیت». تفاوت علامه با محقق در این است که تأکید می‌کند که همین عامی می‌تواند رأی مجتهد زنده را نقل کند، اما فقط نقل کند، نه آن که فتوا بدهد. بنابر این تفاوت هم چندان بنیادی نیست.

به هر روی، این سخن بدان معناست که عامی حق نشستن جای مفتی را ندارد، ولو آن‌که آنچه نقل می‌کند از قول سایر مجتهدان باشد، چه زنده و چه مرده. روشن است که این ربطی به مسأله گفتن يك عامی برای دیگران ندارد، بلکه بحث در این است که *لا يجوز للعامة أن يفتي بما يَنْقُلُه عن العلماء*،³¹ یعنی در مقام مفتی نمی‌تواند. بدین ترتیب شاهدیم که چند فرع دیگر بر بحث اجتهاد و تقلید افزوده شده است.

بحث اجتهاد و تکیه بر ادله عقلی و ظن آور، بیش از همه متکی به روش‌های علامه حلی (م 726) است و بعدها اخباریان عمدتاً وی را مقصر در ترویج این مشی معرفی می‌کردند.³² علامه مقصد دوازدهم آخرین کتاب اصولی خود، تهذیب الوصول الی علم الاصول را به بحث از اجتهاد و مفتی و مستفتی اختصاص داده که بسیار اجمالی و مختصر است و بعد از تعریف اجتهاد که تحصیل ظن به حکم شرعی است، در بیان شرایط مجتهد از معرفت لغت و معانی الفاظ شرعی و هر آنچه در استدلال به آن نیاز است و نیز شناخت مراد خداوند از الفاظی که در قرآن در بیان احکام به کار برده، یاد کرده است، و همچنین شناخت سنت و حدیث و اجماع و ادله عقلی و ناسخ و منسوخ و... و داشتن قوه استنباط احکام فرعی از اصول را از شرایط مجتهد بر شمرده است. جالب است که به مرور اجتهاد شرایط دشوارتر و بیشتر ادبی‌تری پیدا می‌کند، گرچه در کلیات همان شرایط پیشین است.

در این مرحله هم تفریعات جدیدی در باب اجتهاد و تقلید بر آنچه سید مرتضی در ذریعه آورده بود، افزوده شد. مهم آن است که علامه کلمه «حادثه» را در مسائل جدید در کنار «مسأله» یعنی مسائل پیشین به کار می‌برد. اگر «حادثه» برای مستفتی پیش بیاید، باید به مفتی مراجعه کند. اگر مفتیان متعدد بودند، باید آنچه را که بر آن اتفاق دارند اخذ کنند؛ اگر مختلف بودند، باید به قول اعلم ازش عمل کند، و اگر مساوی بودند، مخیر است. اما شرایط مفتی از نظر علامه، غالباً همان شرایطی است که قبلاً بحث شده است؛ ایمان، عدالت و علم سه شرط اصلی هستند.

اما بحث تقلید از مجتهد مرده در اینجا برای اولین بار به طور صریح مطرح می‌شود. بیشتر

[169]

برگرفته و در ادامه همان مسأله‌ای است که محقق آورده بود که آیا عامی می‌تواند در مقام افتا، اقوال دیگران اعم از زنده و مرده را نقل کند یا نه. در اینجا گویی همان مسأله ابتدا طرح می‌شود و در پاسخ گفته می‌شود که عامی در مقام نقل فتوای سایر مجتهدان، از مجتهد مرده نمی‌تواند نقل کند، چون مجتهد مرده رأیی ندارد. و هل لغیر المجتهد الفتوی بما یحکیه عن المجتهد؟ الأقرب أنه إن حکى عن میت ليجز له العمل به، إذ لا قول للمیت»؛³³ آیا غیر مجتهد می‌تواند فتوای مجتهدی را به عنوان فتوا و در مقام افتا به افراد عامی ارائه دهد؟ پاسخ آن است که اگر مطلب او نقل از مجتهد میت است، نمی‌تواند، زیرا قول میت، کالعدم است. علامه می‌افزاید: اما عامی می‌تواند قول مجتهد زنده را نقل و خود و دیگران به آن عمل کنند، در صورتی که مستقیم از او شنیده باشد. وی در مبادی الوصول بر

این شرط، شرایطی افزوده است و آن، یافتن آن فتوا به صورت مکتوب در آثار مفتی و یقین حاصل کردن به این که فتوا از اوست. «و ان وجده مکتوباً - و کان موثقاً به - فالأقرب جواز العمل به ایضاً، و الا فلا». 34. باید یادآوری کرد که اصل این بحث در اصول سنی وجود دارد. فخررازی سؤال را این چنین طرح می‌کند: مسأله: اختلفوا فی أن غیر المجتهد هل تجوز له الفتوی بما یحکيه عن الغیر؟ فنقول لا یخلوا إمّا یحکی عن میّت أو عن حیّ. فإن حکى عن میّت، لیجز الاخذ بقوله لانه لا قول للمیت، بدلیل أن الاجماع لا یعتقد مع خلافه حیاً و یعتقد مع موته. و هذا یدل علی أنه لم یبق له قوله بعد موته. 35. روشن است که علامه، عین این عبارات را نقل کرده و بعدها شهید اول (م 786) هم در ذکری همان مطالب را آورده است. 36.

علامه حلی به مثابه کسی که بیشترین تأکید را بر مسأله عدم جواز تقلید از میت کرده، شناخته شد. شهید در رساله خود می‌نویسد: اکنون سخن را به شیخ کل و فقیه و سرآمد شیوخ می‌سپریم که در کتاب‌های فقهی و اصولی خود این سخن را شایع و آشکار کرد که سخن میت حجیت ندارد و تقلیدش حتی اگر مجتهد باشد، روا نیست. 37. خواهیم دید بحثی که مورد توجه شهید ثانی در رساله‌اش قرار گرفته، رواج نقل از مجتهدان گذشته است. مشکل عمده در نگاه شهید ثانی، آن است که علمای جبل عامل، در روزگار وی و اندکی پیش از آن، تنها به نقل فتاوی گذشتگان اکتفا می‌کنند و به دنبال مجتهد شدن نیستند، نه آن که اشکال این باشد که یک غیر مجتهد، به عنوان افتا، فتاوی گذشتگان یا حتی معاصران خود را نقل کند. 38. در آنجا نگرانی عمده شهید ثانی آن است که عده‌ای، فتاوی علمای میت گذشته را برای عوام

[170]

نقل می‌کنند، بدون آن که از آنان شنیده یا از طریق مطمئنی به آن رسیده باشند. به هر روی، آنچه مسلم است این که علامه، با عبارت «لا قول للمیت» که آن را از اصول سنی گرفته، و با اندیشه‌های مربوط به رجوع به مفتی که سید مرتضی طرح کرده و الهام بخش همین شرط است، از اساس قول میت را حجت نمی‌داند. در تقلید از اعلم هم مثل محقق حلی و پیش از آن شریف مرتضی، صراحت دارد. 39. علامه فروع پیشین را واضح‌تر بیان کرده و گهگاه نکاتی هم افزوده است. در برابر اجتهاد، مفهوم تقلید معنای روشن دارد؛ مقلد کسی است که رأی مجتهد را بدون آن که از اساس علمی آن مطلع باشد، و بر او لازم باشد از آن اطلاع یابد، اخذ می‌کند. به نظر علامه همین که کسی در مصدر افتا نشست و مسلمانان به سراغش رفتند، باید به آن مفتی رجوع کند. وی بر شرط اعلم و ازهد بودن تکیه کرده و این که اعلم مقدم بر ازهد است. بعلاوه عالم - یعنی یک مسأله‌گو - که خود مجتهد نیست، نمی‌تواند بر اساس فتوای مجتهدان، اعم از آن که زنده باشند یا مرده، فتوا بدهد. 40. طبعاً فقط می‌تواند نقل کند.

مکتب حله در شهید اول (م 786) ادامه یافت. 41. وی بحث از اجتهاد و تقلید را این بار در آغاز کتاب فقهی ذکری الشیعه آورد که اقدام مبتکرانه‌ای بود. وی با ارائه معنای فقه و تفقه در دین، شرایط فقیه را ضمن سیزده مورد بر شمرد که افزون بر این که برخی از شروط پیشینیان را بازتر بیان کرده، مطالبی هم بر آن افزوده است. وی سپس به وجوب تلاش عامی برای یافتن مجتهدی که علما او را تأیید کنند و فتاوی‌اش مشهور باشد اشاره کرده و تقلید اعلم را بر اورع مقدم می‌دارد. تا وقتی مجتهد زنده است، مستفتی و لو از زبان او فتوایش را نشنیده باشد، می‌تواند به فتوای او عمل

کند. شهید در اینجا در این عبارت دقت کرده است که اگر گفته می‌شود غیر مجتهد نباید فتوای مجتهدی را نقل کند، مقصود در جایی است که تصریحی در فتوای او می‌کند،⁴² یعنی در مقام افتا باشد، و الا نقل کردن مسأله که نوعی مسأله گویی است، بی‌اشکال است. شهید اول برای اولین بار اشاره می‌کند که کسانی تقلید از میت را جایز می‌دانند، اما روشن نمی‌کند که این «کسان» از شیعه هستند یا از سنیان؛ با این حال ادله آنها را می‌آورد که همان مطالبی است که فخر رازی در المحصول گفته است.⁴³ روشن است که فخر رازی تقلید از میت را - به رغم عبارتی که سابقاً از او نقل شد - در قالب نقل یک غیر مجتهد یا حتی مجتهد از مجتهد میت می‌پذیرد، زیرا یک سنی است و این روشی است که سنیان پذیرفته‌اند: «لنعقد الاجماع فی زماننا هذا علی جواز العمل بهذا النوع من الفتوی لانه لیس فی هذا الزمان مجتهد، و الاجماع حجة». ⁴⁴

اشکالاتی که شهید اول از قول قائلان به جواز تقلید از میت نقل می‌کند، در المحصول فخر رازی

[171]

طرح شده است: همه مردم از علمای گذشته نقل می‌کنند، دیگر این که مجتهدان گذشته، کتاب می‌نوشتند و این برای همین هدف بوده است، سوم آن که در بسیاری از زمان‌ها و مکان‌ها مجتهد وجود ندارد و دسترسی به آنها هم نیست. بنابراین اگر نقل از میت جایز نباشد سبب عسر و حرج می‌شود. در اینجا شهید اول به این اشکالات پاسخ می‌دهد - گرچه در برخی از پاسخ‌ها از مطالب خود فخر استفاده می‌کند. و می‌گوید نقل از علمای گذشته و کتاب نویسی برای نشان دادن راه اجتهاد بوده و این که آنان چگونه با مطالب جدید و غیره برخورد می‌کرده‌اند، نه آن که کتاب‌ها را نوشتند تا آیندگان از آنان تقلید کنند. بعلاوه، خالی شدن زمان از مجتهد نیز برای شهید قابل قبول نیست. با این حال، شهید نیز «اولی» را آن می‌داند که در صورت ایمن بودن از تزویر به همان کتب اکتفا شود، زیرا اجماع هست که می‌توان به کتب نبی و ائمه در زمانشان عمل شود بعلاوه آنچه معتبر است، ظناً موجود در افتاست که به این ترتیب هم برای انسان حاصل می‌شود.⁴⁵ آیا می‌توان گفت اجازه شهید اول در مراجعه به کتب دیگران [گذشتگان] اشاره به جواز تقلید از میت است؟

شهید مباحث محدودی هم در باره اجتهاد و تقلید در اثر دیگر خود القواعد و الفوائد آورده است.⁴⁶ در میان این مباحث، ظهراً زمان از مجتهد» به صورت مسأله جدی درآمد و بعدها در دوره صفوی، برخی از فقها، رساله‌های مستقل در این باره نوشتند. فلسفه نگارش این رسائل استدلال برای جواز تقلید از میت بود که بسا در روزگرانی یا مناطقی هیچ مجتهدی وجود نداشته باشد، حال اگر قرار باشد تقلید از میت روا نباشد، مردم در چنین دورانی گرفتار عسر و حرج خواهند شد. همین مسأله به صورت مسأله ویژه‌ای در مباحث اجتهاد و تقلید در آمد و به گونه‌ای توسعه یافت که رساله‌های مستقلی در باره آن تألیف شد.

مفصل‌ترین آنها رساله شیخ علی نقی کمره‌ای (م 1060) قاضی اصفهان است. وی شنیده بود که میرزا حبیب الله صدر (م 1060) - پسر سید حسین کرکی و اعتماد الدوله وقت - گفته است که این زمان خالی از مجتهد است و می‌تواند زمانی باشد که در آن مجتهدی وجود نداشته باشد. کمره‌ای رساله‌ای در نقد سخن وی نوشت و در آنجا به روایات فراوانی استناد کرد تا نشان دهد کار امت در عصر غیبت بدون وجود مجتهد انتظام نمی‌پذیرد. وی به خصوص روی حکم وقضاوت تکیه کرد که فقط و فقط قاضی باید مجتهد عدل باشد و در نبود مجتهد، کار مردم به هرج و مرج می‌گردد. وی در جایی از رساله مذکور، از نوشته خود چنین نتیجه می‌گیرد:

به آنچه گزارش یافت ظاهر گشت که بدون وجود مجتهدان و راویان روایات معصومان علیه السلام در مَثَل این زمان که آفتاب خلافت مصطفوی و ولایت مرتضوی از جهت رعیت در

[172]

سحاب غیبت بود، امور داریَن کافه انام انتظام‌پذیر نبود و احقاق حقوق ذوی الحقوق و فصل منازعات و مشاجرات و محاذیات واقعه میان مردمان و رفع فسادشومی و نفی مشقت و حَرَج در دین مبین شده... پس در عصر غیبت هادی انام - علیه السلام - وجود مجتهدان که وارثان پیغمبرانند لطف بود و لطف بر خداوند جلّ جلاله واجب بود، پس در حکمت الهیه، خلوص عصر و زمان غیبت از وجود علمای دین مبین و مجتهدان مؤمنین و راویان و محدثان احادیث شریفه معصومین علیه السلام که به مقتضای آنچه گزارش یافت حجّت حجّت الله الرحمانند بر کافه مقلّدین، محال بود و الاّ لازم آید حرج عظیم یا وقوع تکلیف ما لا ینطاق و فسق و ضلالت همه اقوامی که با پیغمبر و ائمه هدی علیه السلام موافقت و مشارکت در اصل طینت ندارند به علت ترک واجب کفایی یا عینی، و مجموع اینها بر مؤمن عارف فطن به تأمل صادق ظاهر گردد. 47

نظام اجتهاد و تقلید یا ایجاد ارتباط نیرومند میان مجتهد و مقلد

زنده بودن مجتهد به عنوان یک شرط، انسان را به یاد نظریه امامت در شیعه می‌اندازد که به عنوان یک حجّت می‌بایست همیشه در میان امت، آشکار یا مخفی، باشد. تا زمانی که حاضر است، او حجّت است و زمانی که غایب می‌شود، گرچه باز خودش حجّت است، اما نایب خاص یا عام دارد. بنابر این، باید کسی زنده باشد تا بتواند نیابت از یک امام زنده ولو غایب را داشته باشد. آیا این مسأله تأثیری در شرط زنده بودن مجتهد داشته است؟ ممکن است به صورت کلی، الهام بخش بوده باشد، اما آنچه مهم است، خود مباحثی است که در باب اجتهاد و تقلید مطرح شده است.

گذشت که بحث رجوع مستفتی به مفتی، به قول سید مرتضی، یک روش قدیمی اسلامی و سنت پذیرفته شده در فرهنگ اسلامی، اعم از شیعه و سنی و در واقع، مقبول سیره عقلاست. از زمانی که پیامبر صلی الله علیه وآله آمده و بعد از آن، افراد عامی برای دریافت احکام دین به علما رجوع می‌کرده‌اند. همین امر سبب پدید آمدن مکاتب فقهی شد که اوایل در انحصار برخی از صحابه بود، سپس به تابعین رسید و بعد از آن محدثان و علما این مسؤلیت را به عهده گرفتند. همان گونه که می‌دانیم، این مکاتب که تعدادش در قرن سوم در حال افزایش بود، به مرور تا قرن هفتم در چهار مکتب فقهی محدود گردید. بعد از آن نیز، اجتهاد و افتا در میان اهل سنت، در حد همان «حادثه» - یعنی مسائلی که عارض می‌شود، اعم از آن که حکم فقهی بطلد یا نوعی حکم قضایی و حکومتی - باقی ماند. باز شدن مجدد باب اجتهاد در میان سنیان مربوط به یکی دو قرن گذشته به صورت محدود، و دو دهه گذشته در حد وسیع است.

[173]

اما در شیعه، تحولی که اندکی بعد در اجتهاد و موقعیت پدید آمد یا به عبارتی وضعیتی که بود توسعه یافت، اهمیت‌یافتن موقعیت مجتهد و بالا رفتن جایگاه و مرتبه او به عنوان نشانه دین در میان مردم بود. در این‌جا مجتهد،

تنها يك عالم نیست، بلکه يك مرجع است، کسی که علاوه بر دانستن علوم یعنی نصوص مقدس، از يك قوه اجتهاد برخوردار است و این قوه همان است که چندین کار متفاوت را انجام می‌دهد. در موارد تعارض، می‌کوشد به نظر واحدی برسد. در مورد حکم، تلاش می‌کند از میان احکام متصور، يك حکم قضایی را صادر کند. در میدان مصلحت اندیشی، تلاش می‌کند مصلحت را با تقدس متن مقایسه کند تا بتواند یکی را بر دیگری مقدم بدارد. در جایی که دین لطمه می‌بیند و شبهه‌ای انتشار می‌یابد، وظیفه‌اش دفاع از دین و نفی شبهات است. اینها مناصبی است که به تدریج مجتهد جامع شرایطِ مقبول‌العام را به مرجع تبدیل کرده و منصب مرجعیت را پدید می‌آورد.

شخصیتی که مجتهد در ارتباط با افتا و فتوا دارد، آن است که آنچه را که او بدان رسیده، محفوف به قراین و شرایطی است که برداشت وی را از فلان حکم، به منزله يك حکم قطعی الهی قرار داده است. در این نگاه، فتوای هر مجتهد تا وقتی که مستدل به ادله و قراین است، حکم الهی قطعی است. همین مطلب است که از مجتهد يك شخصیت زنده علمی - دینی می‌سازد که دیگر نفس علم و واقع‌نمایی نیست، بلکه مجموعه‌ای از استدلال و فهم و اجتهاد میان اصول و فروع و دانایی به مصالح و غیره است و به همین دلیل، صرفاً فتوای دینی نمی‌دهد، بلکه بر کلیت دین در جامعه مقلدان سیطره دارد.

این که می‌بینیم مجتهدان که وظیفه فقهی‌شان دخالت در فروع است، از يك طرف در اصول دین و از سوی دیگر در مصالح امت هم وارد شده و به استفتا پاسخ می‌دهند - امری که در مواردی مورد اعتراض هم قرار گرفته 48 - همین است که دیگر بحث فروع دینی نیست، بلکه معنایش آن است که اصول و کلیت دین و مصالح امت هم تحت زعامت آنان قرار گرفته است طبعاً این زمانی است که فقیه جامع شرایط که در مقام مفتی نشسته، شرایط لازم را در شناخت توحید و نبوت و معاد یا به عبارتی اصول دین را نیز داشته باشد، نه آن که خود در آن مسائل فردی عامی به حساب آید. در این نگاه مجتهد دیگر يك مفتی ساده نیست، بلکه حافظ دین و چارچوب آن است. مراجعه به استفتاءاتی که از علمای پیشین مانده است، نشان دهنده آن است که آنان در مباحث اعتقادی دقیقاً در قالب استفتا مورد پرسش قرار می‌گرفتند و پاسخ می‌دادند. 49

از آثار دیگر اجتهاد زنده، آن است که نه تنها در «حادثه» که نیاز به اجتهاد زنده دارد، جاری است، بلکه در حوزه «مسأله» یعنی مسائل پیشین هم آرای جدیدی پدید می‌آید و به تدریج دامنه این

[174]

اختلافات بیشتر و بیشتر می‌شود. آنچه مهم است باز بودن زمینه اظهار نظرهای تازه حتی در مسائل کهنه است که انعطاف فقه را بیشتر و بیشتر می‌کند، ضمن آن که ممکن است فاصله بیشتری با سنن پذیرفته شده پیدا کند و چارچوب فقه را تهدید کند.

پذیرفتن تقلید از مجتهد میت، ابزار مهمی در جهت ایجاد ارتباط میان مردم و مرجع تقلید زنده است. بعلاوه نباید غفلت کرد که توجه مجتهد زنده به مصالح روز، در سیستم تقلید از مجتهد زنده بسیار اهمیت دارد. همین امر اگر به صورت طبیعی انجام گیرد، می‌تواند فقه را به روزتر کند، ضمن آن که باز باید گفت این امر می‌تواند زمینه دور شدن از سنت‌های اصیل فقهی باشد.

از آثار مهم این طرز فکر در آغاز دوره صفوی پدید آمدن اصطلاح مجتهد الزمانی بود. این اصطلاح برای فقیه جامع شرایطی به کار می‌رفت که نوعاً منصب شیخ الاسلامی یا ملاباشی را داشت. نمونه‌هایی از کاربرد آن را در

متون صفوی می‌توان مشاهده کرد؛ برای نمونه در باره محقق کرکی گفته شده است که: مجتهد الزمانی نوّاب و وکلا جهت او تعیین فرمودند و مهر توقیع ترتیب دادند. 50 نیز در باره شیخ عبدالعال - فرزند محقق کرکی - که شاه اسماعیل دوم با به کار بردن این کلمه (مجتهد الزمانی)، از وی به عنوان مجتهد برتر خواست تا فرش سلطنت را برای او پهن کند. 51 محقق خراسانی که روزگاری مدید در عصر شاه عباس دوم دارای برترین مناصب دینی اصفهان بود، در فرامین لقب مجتهد الزمانی داشت. 52 در فرمان شیخ الاسلامی علامه مجلسی هم آمده است: صدور عظام و وائیلین کرام و قضات اسلام و سایر اهالی شرع انور و حکام عرف، هر گونه حکم شرعی که افادت و افاضت پناه، بنای تفیذ و امضای آن نموده، موقوف بر تجویز دیگران ندارند و امری را که مجتهد الزمانی مشارالیه متوجه تحقیق و تشخیص آن شده باشد، در آن مدخلی و قضیه‌ای که نزد او فیصله یافته باشد به دیگری مرافعه ننمایند و مرتبه دیگر متوجه تحقیق آن نگردند. 53 همین تعبیر تا آخرین روزهای عصر صفوی در باره ملامحمد باقر خاتون آبادی که منصب ملاباشی را داشت، به کار می‌رفت. 54

سیر اجمالی بحث اجتهاد و تقلید در دوره صفویه

همان طور که گذشت، از مسائل فرعی مباحث اجتهاد و تقلید، جواز یا عدم جواز تقلید از میت است. این موضوع - پس از اشاره‌ای که از سید مرتضی بدان داریم - از مکتب حله - و تا آنجا که می‌دانیم به صراحت از سوی علامه حلی با عبارت لاقول للمیت - وارد اصول و فقه شیعه شد و پس از آن تا آغاز عصر صفوی، به صورت يك مسأله فرعی با آن برخورد می‌شد و رساله مستقلی در باره آن نوشته نشد. اما در دوره صفوی، اهمیت این مسأله بالا گرفت و بر اساس اطلاعاتی که شیخ آقابزرگ در

[175]

اختیار ما گذارده، می‌توان سیری از رساله‌های مستقل نخستین را در این باره به دست آورد. پیشاپیش باید تأکید کرد که مجتهد، در جامعه شیعه از اعتبار خاصی برخوردار بود؛ اما این اعتبار با روی کار آمدن دولت صفویه دو چندان بلکه بیشتر گردید. مجتهد، حتی کسی مانند شهید ثانی که در خارج از ایران می‌زیست، نایب امام زمان علیه السلام بود و به همین دلیل حکمش نافذ، گرچه او تأکید داشت که چنین نایب امام زمانی نباید تصور کند که مانند سلاطین از کر و فر برخوردار باشد و زندگی‌اش شاهانه باشد. 55 این اعتبار مجتهد، می‌توانست بحث از زنده بودن یا میت بودن مجتهدی را که از او تقلید می‌شود، به صورت يك بحث مهم درآورد. بعدها افراد متمایل به گرایش اخباری گفتند که می‌توان احکام را از روی آثار مجتهدان گذشته، بیشتر عصر نخست، به دست آورد، حتی گفتند هر کسی می‌تواند با خواندن کتب حدیثی، به آن احکام عمل کند، اما در آستانه دولت صفوی که مجتهد جایگاه بالایی دارد، طبیعی است که این بحث می‌تواند به صورت يك بحث جدی درآید و غالباً با همان نگاه سابق که مجتهد باید زنده باشد و نه مرده.

محقق کرکی (م 940) تئورسین دولت صفوی، بسان چند مسأله مهم دیگر مانند نماز جمعه و خراج، نخستین رساله مستقل را در این باره نوشت که برجای نمانده و تنها برخی از استدلال‌های آن در رساله مستقلی که مقدس اردبیلی در این باره نوشته آمده است. این بار هم، درست مانند نماز جمعه که کرکی اولین رساله را نوشت و دومین را شهید ثانی (م 965)، در این جا هم، دومین رساله مستقل در باره تقلید از میت - و البته این بار در تأیید نظر محقق کرکی -

از آن شهید ثانی است که خوشبختانه برجای مانده است. (این رساله در بخش میراث همین شماره فصلنامه چاپ شده است) زمانی که شهید ثانی این رساله را نوشت، نسخه‌ای از آن را برای سید فضل الله استرآبادی فرستاد. 56 وی هم رساله‌ای در این باره نوشت و از رساله شهید به عنوان «رساله‌ای که برای ما فرستاده» 57 یاد کرد.

شیخ حسن صاحب معالم الاصول و فرزند شهید ثانی هم رساله‌ای در تأیید نظر پدرش در عدم جواز تقلید از میت نوشت. آقابزرگ نسخه‌ای از آن را به خط خودش ملاحظه کرده است. 58 شیخ عبداللطیف بن نور الدین، رساله‌ای در باره جواز تقلید از میت، ناظر به رساله شیخ حسن نوشته است. 59 بعدها فیض کاشانی رساله‌ای در این باره با عنوان التفقه فی الدین محاکمه بین الفاضلین نوشت و ضمن آن تصریح کرد که محاکمه‌ای است میان صاحب معالم با عالمی دیگر که عدم جواز تقلید از میت را تکلیف مالایطاق خوانده است. 60

گفتنی است که صاحب معالم، بحث مستوفی در این باره را به کتاب دیگری تحت عنوان مشکاة

[176]

القول السدید فی معنی الاجتهاد و التقليد ارجاع داده است. 61

اما افراد دیگری که پس از آن در این باره نوشتند، عبارتند از:

شیخ محمد بن جابر بن عباس عاملی نجفی (م 1030) - (ذریعه ج 4، ص 393)

میرزا محمد بن الحسن الشیروانی (م 1098) - (ذریعه، ج 4، ص 393)

محمد بن حسن حر عاملی (م 1104) - (ذریعه، ج 4، ص 393)

سید نعمت الله الجزائری با عنوان منبع الحیاة فی حجة قول المجتهدین من الاموات، که چاپ شده است.

سلیمان بن عبدالله الماحوزی (م 1124) - (ذریعه، ج 4، ص 392) وی رساله هم با عنوان رساله فی عدم خلو کلّ زمان عن المجتهد الجامع للشرائط دارد که مربوط به همین بحث است (ذریعه، ج 15، ص 237)

محمد باقر وحید بهبهانی (م 1206) - (ذریعه، ج 4، ص 391)

و شماری دیگر. 62

گفتنی است که از سال 1000 به بعد، با ظهور تفکر اخباری و تألیف کتاب الفوائد المدنیه ملامحمد امین استرآبادی (م 1033) جریان ضد اجتهاد و تقلید در میان علمای شیعه قوت گرفت. 63 و کسانی مانند فیض کاشانی به سرعت مرید آن گشتند. 64 طبعاً دنبال کردن تاریخچه بحث اجتهاد و تقلید از این زمان به بعد، در حیطه این مقاله ما نیست.

تاریخ مبحث «تقلید از میت» از کرکی تا رساله شهید ثانی

باید گفت مسأله‌ای که روزگاری در يك سطر بیان می‌شد (لاقول للمیت)، در آغاز عصر صفوی موضوع جدی بحث و نظر علما و فقیهان شد و به زودی رساله‌های مستقلی در باره آن تألیف گردید.

نخستین رساله مستقل در این باره، رساله محقق کرکی است؛ البته اشاراتی که به آن متن داریم، مطالبی است که مقدس اردبیلی (م 993) از آن نقل کرده است. البته محقق اردبیلی در این رساله - که موضوعش رد بر نظریه عدم امکان خلو زمان از مجتهد است - نام صریحی از محقق کرکی ندارد، اما از وی تعبیر به «شیخنا» می‌کند و محقق رساله هم در پاورقی اشاره کرده است که مطالبی که وی از این «شیخنا» نقل کرده، همان‌هاست که محقق کرکی در حواشی خود بر شرایع آورده است. 65 محقق کرکی، در آن جا در باره عدم جواز تقلید از میت، ادعای اجماع کرده

است. 66.

مهمترین استدلال‌های کرکی در باره عدم جواز تقلید از میت، سه دلیل است: نخست آن که با مرگ مجتهد، اعتبار شرعی قول او از میان می‌رود؛

[177]

دوم آن که دلایل فقیه، دلایل ظنی است، آن گونه که وقتی آنها را اثبات می‌کند، معنایش این نیست که ضد آن حکم حتماً ممتنع است. با چنین دلایل ظنی و این گونه نتیجه‌گیری، روشن است که حجیت آنها وقتی است که این ظن به درستی در ذهن مجتهد باشد؛ اما وقتی او مرد، این حالت از میان می‌رود؛ سوم آن که اگر کسی عمل به قول میت را تجویز کند، در زمان ما چنین چیزی ممتنع است، زیرا تقلید از علم و اورع واجب است و شناخت چنین صفات از گذشتگان امری ناممکن است. 67.

کرکی، دشرح الفیه شهید اوّل نیز بحثی را در باره اجتهاد و تقلید مطرح کرده و با اشاره به این که عبارت شهید با ظرافت اشاره به شرط حی در مجتهد دارد می‌گوید: «فإن ذلك مذهب اصحابنا الإمامية قاطبة» که در کتاب‌های اصولی و فقهی خود آن را آورده‌اند. 68 همچنین در رساله کوتاه طریق استنباط الاحکام با اشاره به این که احکام منصوص در قرآن و سنت و آنچه مَجْمُوعٌ عَلَيْهِ علماست بدون اجتهاد قابل پیروی است (لیس هو محل الفتوى المحتاج اليه إلى التقليد)، اما در احکامی که میان مجتهدان اختلاف است - و غالب آنها در مختلف علامه آمده - تقلید لازم است و این تقلید هم از مجتهد میت جایز نیست. همین طور در «حوادث» نیز عامی باید به مفتی رجوع کند، و به مجتهد میت، نه حقیقتاً و نه مجازاً، مفتی اطلاق نمی‌شود. 69.

اینها استدلال‌هایی است که شهید ثانی نیز به تفصیل در همان رساله خود آورده است. اما این که محقق کرکی، آیا علاوه بر بحث علمی، مطلب خاصی هم درباره اوضاع و احوال اجتهاد در روزگار خود گفته است یا نه، نمی‌دانیم. آنچه هست این که وی مجتهد الزمانی عصر خودش بوده است.

به هر روی، مقدس اردبیلی قول به عدم جواز خلوّ زمان از مجتهد را در صورتی قابل طرح می‌داند که تقلید از میت جایز نباشد، در حالی که وی معتقد است چنین تقلیدی جایز است و به این ترتیب مطالب محقق کرکی را نقد کرده است. گفتنی است که در ادامه رساله وی، رساله‌ای به صورت تعلیقه بر آن از عبدالواحد تستری چاپ شده که تاریخ کتابت آن در سال 1117 است. 70 بر اساس رساله موجود از مقدس، وی ادله محقق کرکی را در عدم جواز تقلید از میت رد می‌کند، اما خود در مجمع الفائده با اشاره به این که این مسأله يك رساله مستقل می‌خواهد می‌گوید: عدم جواز تقلید میت به طور مطلق، مذهب بیشتر علماست. 71.

از دوره نخست صفوی و پیش از شهید، متن کوتاه اما قابل توجه دیگری در قالب «اجازه» از شیخ ابراهیم قطیفی در باره روا نبودن تقلید از میت در دست است. این اجازه را قطیفی در سال 944 برای سید جمال الدین بن نورالله بن سید شمس الدین محمد شاه تستری - جد قاضی نورالله تستری نوشته است. وی در این اجازه با ستایش از سید جمال الدین، می‌گوید که وی از او خواسته است تا

[178]

کتاب ارشاد الازهان را بر وی قرائت کند. وقتی تمام شده، اجازه‌ای از وی خواسته است. قطیفی در مقدمه این اجازه پس از توضیحاتی می‌گوید: اجازه اگر مربوط به آثار حدیثی باشد، طبعاً احادیث، ثابت است و زنده و مرده بودن مجیز دخی در صحت و فساد آن‌ها ندارد. اما اگر از کتب فقهی و فتاوا باشد، باز هم در مسائل فقهی مَجْمَعٌ علیه ایرادی ندارد. البته مسائلی هم که خلاف‌های نامتعارفی در آنها هست، باید در همین مجموعه اجماعی‌ها ملاحظه شود.... اما اگر فتاوا محل اختلاف بود، جمال و دیگران تا وقتی که مجتهد زنده است می‌توانند به آنها عمل کنند؛ اما وقتی مرد، من حیث فتوایی، نمی‌تواند به آن عمل کند، «لأن المیت لا حکم لفتواه فی العمل بالنسبة الیه، لان المیت لا قول له، و لایحلّ تقلیده»، حتی اگر مجتهد باشد، کما این که علامه در ارشاد و جز آن به آن تصریح کرده است. شیخ ابراهیم قطیفی در شرح سرّ این مطلب که تقلید از میت در این قبیل مسائل اختلافی جایز نیست می‌گویند: روشن در این نکته، مراعات قرآن و حدیث و دقت در آن دو و مَهْمُلْ نَکَذاشتن آنهاست (به این معنی که اجتهاد، سبب می‌شود تا مراجعه به قرآن و سنت همیشه زنده بماند نه آن که افراد صرفاً متکی به فتاوی گذشتگان بمانند و انصافاً این نکته‌ای بسیار پرمعناست) زیرا افراد غیر معصوم، جایز الخطا هستند. بسا کسی که متأخر است، حتی اگر در علم و فهم همپای گذشتگان نباشد، چیزی بفهمد که آنها نفهمیده‌اند، مانند آن که برخی از ادله فاسد را اصلاح کند یا در جمع‌بندی میان مطالب به چیزی برسد که دیگران به آن دست نیافته‌اند. اگر قول مجتهد به طور مطلق قابل اعتماد باشد، در آن صورت انگیزه لازم برای بازنگری (معاودة النظر) در آیات کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه وآله در کار نخواهد بود. «و ذلك من أعظم المفاسد الدینیة». وی می‌افزاید: بعلاوه اجتهاد در مذهب شیعه، چیزی نیست که اصالتاً درست و روا باشد، بلکه ضرورت ناشی از غیبت امام معصوم و عدم امکان دسترسی به فتوای ایشان است. و این شرایط، به مجتهد اجازه داده شده تا وقتی که مراقب ادله قرآنی و احادیث نبوی و دیگر ابزار اجتهاد است، حق اجتهاد دارد. اما وقتی مرد و دیگری به جای او نشست، رجوع به آن فرد دیگر در مسائل اختلافی واجب خواهد بود.

بله، اگر روزگاری پیش آمد که زمان خالی از مجتهد گردید، اجازه استناد به فتاوی میت وجود دارد، با تأکید بر این که در تمامی زمان‌ها، از شب و روز، بر همه بندگان، آنان که استعداد دارند، واجب است تا در تحصیل اجتهاد بکوشند، گرچه این - عینی بودن - بعید است، زیرا پس از آن که واجب کفایی شد - اگر من به الکفایه نیامد - بر همه عینیت پیدا می‌کند. همین طور نقل از میت برای کسی که در این طریق حرکت می‌کند، این که از مجتهدی نقل کند یا از عادل که او از مجتهدی در حال حیاتش گرفته و البته روشن است که اجتهاد هم مقول به تشکیک است و بر اساس رویه پذیرفته شده میان اصولها، تجزی بردار هم هست. 72

[179]

به نظر نمی‌رسد کسی با این وضوح و روشنی به ابعاد معرفتی لزوم تقلید از مجتهد زنده در اصل استنباط از قرآن و سنت توجه کرده باشد.

مفهوم مجتهد و اجتهاد در اندیشه شهید ثانی

شهید ثانی از خطّه شیعه نشین جبل عامل روستای جُبَع - برآمد. وی، جدای از داشتن خاندانی عریق و ریشه‌دار در تشیع، استادان برجسته‌ای داشت که از مکتب حله بهره‌رانی بردند. بعلاوه با مسافرت‌های فراوانش به عراق و

استانبول و نقاط دیگر، از دانش و تجربه فراوان آن نواحی و نیز عالمان مشهور سنی در آن وقت بهره‌مند شد. در سال‌های پایانی عمر که به شهادتش در سال 965 ختم شد، بیشتر در بعلبک و جنوب لبنان سکونت داشت و به عنوان یک مجتهد مسلم و معتبر و قابل احترام میان مردم، به هدایت آنان و نیز تألیف آثار علمی متعدد و تربیت شاگردان مشغول بود. شرح حال خودنوشت وی که رخدادهای زندگی‌اش را تا سال 953 در بر می‌گیرد، مسائل دوران تحصیل و نیز مسافرت‌های وی را به خوبی شرح می‌دهد. 73 وی پس از رسیدن به بعلبک اشاره می‌کند که در آنجا تدریس فقه را بر اساس مذاهب خمس‌ه آغاز کرده و با رفق و مدارا به زندگی میان مردم این شهر پرداخته است. ابن العودی که این ایام با شهید بوده می‌گوید، من در این دوره با وی بودم «و هو فی أعلى مقام و مرجع الأنام و ملاذ الخاورالعالم، و مَفْتی کل فرقة بما یوافق مذهبها، و یدرس فی المذاهب کتبا، و کان فی المسجد الأعظم بها درس مضافا إلی ما ذکر و صار أهل البلد کلهم فی انقیاده و من وراء مراده». 74 بدین ترتیب وی در این دوره، مرجعیت عامه به دست آورده و مردم این شهر نیز کاملاً مطیع وی بوده‌اند. عالمی که فتاوی وی را شفاها در این دوره جمع آوری کرده از وی با تعبیر «شیخنا و امامنا و سیدنا» یاد کرده است. 75 در جای دیگری هم از وی به عنوان «الامام العلامه» یاد شده است. 76 تا این‌جا میتوان دریافت که شهید در دیار خود، دست کم موقعیتی در حد مرجعیت محلی داشته و نفوذ میان مردم و انقیاد آنان را نسبت به مجتهد تجربه کرده است.

شهید ثانی در مجموع نوشته‌های خود که عمدتاً در پیروی از آرای شهید اوّل نوشته شد، همچنان بر آموزه‌های مکتب حلّه از طریق شهید اوّل تأکید می‌ورزید. در عین حال، بر اساس برخی از مستندات که وی در رسائل خویش آورده، به دست می‌آید که وی در مباحث مورد نظر ما، از جمله بحث اجتهاد و تقلید، از واسطه دیگری هم بهره برده است و آن ابن ابی‌جمهور احسائی (متولد 838 و زنده در 901) است که کتابی با عنوان کاشفة الحال عن احوال الاستدلال 77 نگاشته و شهید ثانی از آن تأثیر پذیرفته است، گرچه آشکارا برخی از دیدگاه‌های وی را نمی‌توانسته بپذیرد؛ از جمله باور احسائی به نیاز به علم کلام 78 از مطالبی است که شهید ثانی در رد آن دیدگاه سخن گفته و در همین

[180]

مقاله به آن اشاره کرده‌ایم. احسائی نیز که شیفته آثار مکتب حلّه است، گرچه علایق عرفانی دارد، معتقد است عمل به فتاوا بعد از مردن مفتی، جایز نیست. استدلال وی همان ادله‌ای است که در آثار اصولی مکتب حلّه آمده است. وی نگارش آثار فقهی را توسط پیشینیان فقط برای افزایش تجربه اجتهادی می‌داند و الاّ اجتهاد را در هر زمان لازم دانسته و آن را حلال «الحوادث الواقعة» می‌داند. 79 عدم جواز تقلید از مجتهد زنده، در این وقت، از مسائل پذیرفته شده در میان مجتهدان شیعه بوده و قید می‌شده که تقریباً همه متأخران بر این باور هستند. در مکتب حلّه، قدرت مجتهدان قابل توجه بود و مردم به عنوان مقلد می‌بایست از مجتهد که به عنوان نایب امام زمان علیه السلام شناخته می‌شد، پیروی می‌کردند. شهید ثانی کاملاً به این جهات توجه داشت. طبعاً مفهوم اجتهاد و تقلید در این نگرش جایگاه خاصی داشت و این که وی در آثار متعدد خود به آن پرداخته، نشان دهنده آن است که در ذهن وی نیز «مجتهد» جایگاه ویژه‌ای داشته است. شهید در باره عدم جواز تقلید از میت، بر همان ایده مکتب حلّه تأکید کرده و در این زمینه با دیگر مجتهدان بنامی مانند محقق کرکی همراه است. این ایده نقش قابل توجهی در ایجاد پیوند میان مقلدان با مجتهدان زنده و سپردن سامان زندگی دینی آنان به دست نایبان امام زمان علیه السلام داشته است.

جدای از آنچه شهید در رساله مستقل خود در عدم جواز تقلید از میت آورده، وی در رساله الاقتصاد و الارشاد - که خلاصه ایده‌های خود را در زمینه مسائل مهم ارائه کرده - باز هم در باره اجتهاد سخن گفته است. اجتهاد تأمل و تفکر در ادله شرعی برای به دست آوردن ظن شرعی به احکام فرعی است. مجتهد هم کسی است که این قوه فکری و ملکه استدلال را دارد. احکام و شرایط اجتهاد در ادامه آمده که همان کلیات سابق است، اما نکته بدیع که وی از شهید اول (در ذکری) آورده، آن است که: اجتهاد در روزگار ما سهلتر از گذشته است، زیرا زحمت جمع آوری اخبار و اقوال و جرح و تعدیل را گذشتگان کشیده‌اند. 80 آنگاه شهید ثانی می‌افزاید: و در زمان ما، از زمان شهید اول هم اجتهاد آسانتر است، زیرا شهید اول و دیگران زحمت زیادی در تنقیح و تهذیب و راه اجتهاد کشیده‌اند. 81 شهید در ادامه در باره تجزی در اجتهاد و جواز آن سخن گفته و باب پنجم مباحث اجتهاد را به بیان کیفیت استدلال اختصاص داده است. حاصل این بیان آن است که اجتهاد در میان شیعه، در غایت سهولت است و دلیل آن کثرت فتاوا و احکام روایت شده از امامان علیه السلام است که بر اساس قواعد عقلی و کلی بیان شده در بیانات آنان - مانند استصحاب و برائت - می‌توان استنباط و اجتهاد کرد.

اما فرق میان مجتهد و مفتی و قاضی: مجتهد کسی است که استدلال بر احکام شرعی می‌کند،

[181]

مفتی مجتهدی است که همان مطالب را برای مستفتی اعلام و بیان می‌کند و قاضی هم همان مجتهد است که فیصله دعاوی می‌دهد.

اما این که آیا خلوص زمان از مجتهد ممکن است یا نه، شهید قائل به عدم جواز خلوص زمان از مجتهد است، چیزی که ملازمه با عدم جواز تقلید از میت دارد، چون اگر مجتهد نباشد به ناچار بحث تقلید از میت پیش می‌آید. این بحث، یکی از بحث‌های حساس است که شهید تازه‌هایی هم در آن دارد، گرچه پیش از وی مفصل بحث شده است. 82

وی در ابتدای رساله یاد شده به توجیه نیاز شریعت در هر زمان به یک حافظ و ناصر در تبلیغ احکام برای مکلفان می‌پردازد. این استدلال مشابه استدلال لزوم وجود «حجت» در هر زمان است. شهید می‌گوید: همین نیاز است که سبب شد خداوند نبی و امام بفرستد تا آن که کار منتهی به امام زمان علیه السلام شد. مصلحت الهی، سبب غیبت آن حضرت شد، اما نو اب خاصه‌ای معین کرد که واسطه میان او و مردم باشد: «لَلذَّوْسَطِ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الرَّعَايَا فِي تَبْلِيغِ الْحُكْمِ». در جلیان آنچه در ذهن شهید است، تنها تبلیغ است، اما به معنای نفی وظایف دیگر نیست، چرا که او لا خود وی در آغاز همین رساله در کنار عبادات و معاملات از قسم سیاست صحبت کرده، ثانیاً از وظیفه قضاوت که اختصاص به مجتهد دارد بحث کرده است. وی ادامه می‌دهد: «اکنون که در غیبت امام هستیم و نایب خاص هم نیست، ناچاریم از داشتن فرد عارف عادل ظاهر که مردم در احکام شرعی به او مراجعه کنند، در غیر این صورت اوضاع احکام شرعی در هم می‌ریزد و احکام الهی تعطیل می‌شود». در واقع، بقای علم بدون عالم ناممکن و بقای حکمت بدون حکیم نامعقول است. این شخص که محل رجوع ماست، نباید مقلد باشد، برای این که مردم در مسائل جدید، (الاحکام الحادثة المتجددة) که هیچ کس پیش از آن طرح نکرده، نیازمند به او هستند. مردم مفتی و حاکم (قاضی) می‌خواهند و حکم و افتا برای مقلد به اجماع علما جایز نیست. وی در اینجا مطلبی را از کاشفة الحال ابن ابی‌جمهور احسائی نقل کرده است. 83

بحث دیگر او در باب اجتهاد، یاد از علمی است که فراگیری آنها برای مجتهد ضروری است. در اینجا به مناسبت

باز بحث از «دانش کلام» پیش می‌آید که آن زمان عنوانی کلی برای مسائلی از ریاضیات و طبیعیات و الهیات بود. وی با اشاره به این مطلب می‌گوید: تردیدی نیست که ایمان توفقی بر این امور ندارد. اجتهاد بر ایمانی به اندازه آنچه در درستی نماز معتبر است، توقف دارد نه بیشتر. اما بلافاصله شهید به نکته دیگری توجه می‌دهد و آن این است که آیا واقعاً وظیفه مجتهد فقط بیان چند حکم شرعی است، یا آن که رسالتش شافع «شُدْ بِهَ الْمَعَادِينِ وَ دَفْعَ اعْتِرَاضَاتِ الْمَخَالِفِينَ» هم می‌شود؟ وی می‌گوید: آن مطلب بحث دیگری است و ما در اینجا فقط از اجتهاد مصطلح بحث

[182]

می‌کنیم. وی حتی به دانش اصول فقه و تورم بیش از حد آن هم اعتراض کرده و می‌نویسد: بسیاری از مباحث آن بی‌فایده است (فکثیر من مسائله لا طائل تحته).⁸⁴ آنچه هست این که شهید می‌کوشد تا راه مجتهد شدن را هموار کرده و آن را آسان‌تر کند. وی سپس به بیان تعریف و مفهوم تقلید می‌پردازد: «قبول قول دیگری به طور مطلق». این معنای تقلید است، چیزی که روزانه مکرر در زندگی افراد انسانی در مسائل مختلف رخ می‌دهد. شهید توضیح می‌دهد که از میان فقهای شیعه، تنها فقهای حلب بودند که اجتهاد را برای همه به طور عینی واجب می‌دانستند. جواز تقلید هم چندین شرط دارد: مقلد، خود مجتهد نباشد، مجتهدی که انتخاب می‌کند قولی در آن مسأله داشته باشد، عادل باشد، زنده باشد، اعلی و اورع باشد، مستقیم فتوایش شنیده شود یا بتوان به کتابتش اعتماد کرد. مشکل آن است که فهم فتاوی علمای عبارات آنها دشوارتر از فهم احکام دین از منابع اصلی کتاب و سنت است.⁸⁵ شهید در این جا باز بحث تقلید از میت را آغاز می‌کند و به اختصار ادله قائلان به آن را شرح داده و نقد می‌کند. اما موعظه او برای مجتهدان که نایب امام زمان علیه السلام هستند، شنیدنی است.

مجتهد نپندارد چون نایب امام زمان علیه السلام است، باید همانند سلاطین دنیا، برای خود شرف و نسب و جاه و جلالی قائل باشد، زیرا این قیاس باطل و تصوّر فاسدی است که پایه‌ای در شریعت ندارد. برای این که اگر يك برده هم مجتهد شد و همچنان برده بود، بایست خدمت مولایش کند، مولایش باید فتوای او را در احکام شرعی بپذیرد. چنین است اگر سلطان باشد. درست همان طور که سلطان باید شهادت کسی که هلال ماه را دیده بپذیرد، حتی اگر شاهد از فقیرترین مردمان و کوچکترین آنها باشد. بدین ترتیب، متابعت از مجتهد در احکام شرعی، دلالت بر شرف و برتری او نیست. تصوّر باطل است که سبب شده هر کسی که مدعی اجتهاد است، از سوی دیگران، متهم به حب ریاست و تقدّح خواهی بر عام و خاص بشود و پیرویش برای افراد مشکل پسند، دشوار باشد و انقیاد مردم نسبت به او سخت شود. این چیزی است که باب اجتهاد را می‌بندد، احوال بندگان خدا را مختل کرده، احکام را تعطیل و اسلام را از بین می‌برد.⁸⁶

شهید باب دوم کتاب منیة المرید (تألیف در 954) خود را که در آن نظام تعلیم و تربیت اسلامی را شرح می‌دهد، به آداب فتوا و مفتی و مستفتی اختصاص داده، اما به جز کلیات، آن هم بدون قیل و قال‌های علمی، چیزی نگفته است. وی به اجمال از شرایط علمی و اخلاقی مفتی سخن گفته، روش پاسخ‌گویی به استفتاءات و نیز اخلاق استفتا را مورد بحث قرار داده است. در این بحث اشارتی هم به بحث تقلید میت کرده و با اشاره به این که غالب سنیان به آن معتقدند، می‌گوید مشهور بین

[183]

اصحاب ما، به ویژه متأخرین - که همان مکتب حله به بعد است - عدم جواز است. 87.

شهید ثانی، علمای عجم و نقد دین‌شناسی آنان

شهید ثانی به رغم آن که در يك دوره حساسی به لحاظ نیروگرفتن شیعیان در ایران می‌زیست، اما به ایران نیامد؛ بلکه به عکس مدت‌های مدید در استانبول و دیگر شهرهای سنی و در کنار علمای آن دیار بسر برد. این که وی چه تصویری از ایران صفوی داشته، درست نمی‌دانیم، زیرا دست کم تاکنون اشارتی از وی در این باره نیافته‌ایم، اما در هر صورت، او موضع محقق کرکی را می‌دانست و از آمدن بسیاری از علمای عاملی در دوره طهماسب به ایران خبر داشت. برخی از شاگردان او که مهم‌ترین آنها شیخ حسین بن عبدالصمد بود و نه تنها شاگرد که رفیق و همراه او بود، به ایران آمدند. مشکلی که شهید ثانی با علمای عجم داشت، این بود که این جماعت خود را اهل علم می‌دانند، اما بیشتر در پی تحصیل علوم حکمی مانند منطق و فلسفه و غیر ذلك هستند. وی برخی از این دانش‌ها را فی حدّ نفسه حرام می‌داند و برخی را هم به دلیل تعارض با کار واجب تحصیل علوم دین، رد می‌کند. وی می‌گوید: علمای عجم تصور می‌کنند این نوع از تحصیل، فضیلتش بیشتر و نفعش کامل‌تر است، در حالی که این عین خذلان الهی است. وی می‌گوید: این که کسی تصور کند از پیروان سید المرسلین است و در همان حال به احیای مرام ارسطو و دیگر حکمای هم‌سیر او بپردازد و دین خدا را که تمامی اهل آسمان و زمین به آن باور دارند رها کند، این جدا شدن از دین الهی است. 88.

بدبینی شهید ثانی به علمای عجم، در جای دیگری هم انعکاس یافته است. وی در بیان شرایط اجتهاد، دورترین افراد و روش‌ها را به اجتهاد واقعی، همین روش علمای عجم می‌داند، «و أبعد الطرق الی هذا المطلب طریق العجم»، زیرا مناط تعلیم و تعلم آنان در فراگیری عربی، در مناقشات لفظی و عبارات و تعریفات خلاصه می‌شود، به طوری که عمری را در تعلیم و تعلم این امور صرف می‌کنند، اما قدرت درک مدلولات الفاظ عربی را با سهولت ندارند؛ در حالی که معانی و بیان در شناخت لغت عرب دخالت دارد، اما اینان آن را از شرایط اجتهاد نمی‌دانند. 89.

باید توجه داشت که ذهن شهید ثانی، ذهن فلسفی نیست، حتی ذهن کلامی بسان آنچه میراث قسمی از مکتب حله - اقتباس شده از خواجه نصیر و تجلی یافته در اندیشه‌های علامه حلی - بود نیست، بلکه بیشتر متمرکز بر فقه و اخلاق و علوم است که به این دو حوزه نزدیک است. به همین دلیل، دوری وی از اندیشه‌های عجمی، طبیعی است. وی در باب توحید، همان توجه فطری در نیاز هر حادث به علت را در شناخت صانع کافی می‌داند. وی آلودگی‌های فکری را که منجر به گل‌آلود شدن این شناخت فطری و بدیهی عقل می‌شود ناشی از «ترهات ملاحده» و «مزخرفات فلاسفه»

[184]

می‌داند که «طبیعت» فکر و فطرت را از میان می‌برد. 90 ایمان از نگاه وی، «هدایت و نور الهی است» و از راه «الهام و کشف و تعلم واستدلال» به دست می‌آید. آنچه مسلم است این که «تحصیل ایمان، متوقف بر دانش کلام و منطق و دیگر علوم تدوین شده نیست»، بلکه مجرد فطرت انسانی با اختلاف مراتب آن و نیز آگاهی‌هایی که در منابع شریعت از قرآن و سنت متواتره و شایعه به دست می‌آید در تحصیل ایمان کفایت می‌کند. وی با اشاره به مباحثات ساده کلامی در صدر اسلام، آنها را با «مباحثات و خصومات شایعه در زمان» خود مقایسه کرده و

می‌کوشد تا آن مباحثات را بیهوده جلوه دهد. 91

وی در باب ششم رساله الاقتصاد و الارشاد که ویژه علم کلام است، با اشاره به این که علم کلام دانشی است که متکلمان برای شناخت خدا و صفات او وضع کرده‌اند و تصور می‌کنند نزدیک‌ترین طرق است، می‌گوید: حق آن است که این راه، دورترین، سخت‌ترین و خطرناک‌ترین راه است؛ و به همین دلیل پیامبر صلی الله علیه وآله هم از ورود به آن نهی کرده است. حدیثی هم نقل می‌کند: «شَرَّ هَذِهِ الْأُمَّةِ الْمُتَكَلِّمُونَ». 92 وی در ادامه ایراداتی هم به علم منطق وارد می‌کند و نشان می‌دهد که ایمان ساده عربی را به قیل و قال‌های علمای عجم و مکتب شیراز از نوع دوانی و غیاث الدینی و غیر ذلك ترجیح می‌دهد. گفتنی است که در سال 954 زمانی که شهید منیة المرید را می‌نوشت، برخورد آرام‌تری با علم کلام کرده است و ضمن آن که علم کلام را یکی از علوم شرعی دانست، هیچ تنیدی در باره آن نکرد. 93.

شهید ثانی و تقلید میت

شهید ثانی، در دو زمان متفاوت در این باره به صورت مستقل بحث کرده است. نخست به صورت مختصر در رساله تخفیف العباد فی بیان احوال الاجتهاد 94 و سپس در يك رساله مفصل. این رساله تاریخ تألیف ندارد، اما با توجه به این که تاریخ تألیف رساله مفصل او سال 949 و دوران پختگی شهید است، و بعلاوه متن آن بسیار منسجم و مرتب است، به نظر می‌رسد تخفیف العباد، پیش از آن تألیف شده باشد. موضوع تخفیف العباد به طور خلاصه آن است که اگر روزگاری پیش آمد که مجتهدی در کار نبود، مردم چه تکلیفی دارند؟ موضع وی در این رساله، در مسأله تقلید میت، بسیار آرام‌تر از مطالبی است که در رساله تقلید میت نوشته است. وی می‌گوید: رأی علمای متأخر ما چنان است که در چنین وضعی وظیفه تمامی مکلفان تلاش و کوشش برای تحصیل ملکه اجتهاد است. وی در تأیید این سخن، کلامی از شیخ خود - که بنا به احتمالی که محقق ارجمندی داده می‌تواند شیخ علی بن

[185]

عبدالعالی میسی باشد - می‌نویسد: مبنای این سخن، عدم جواز تقلید از میت است. آن‌گاه در دو مقام بحث می‌کند: نخست آن که در چنین وضعی اجتهاد بر تمامی مکلفان فرض است؛ دیگر آن که اگر مجتهدی مرد، سخن او شرعاً اعتباری ندارد.

به نظر شهید این که در فرض نبودن مجتهد، چنین تکلیفی متوجه تمامی مکلفان باشد، با فطرت سالم و فکر صحیح مناسبتی ندارد. باید وضعیت مکلفان را ملاحظه کرد. وی آنان را به لحاظ روحیات و قدرت تفکر به چند دسته تقسیم می‌کند: برخی ذاتاً افراد کم فهم و ابلهی هستند، برخی مطالب دقیق را نمی‌فهمند، برخی معتدل هستند و توانایی تلاش برای کسب ملکه اجتهاد را دارند، برخی فراموش‌کارند. شاهد آن هم اصحاب پیامبر صلی الله علیه وآله در صدر اسلام است. در چنین شرایطی، تحمیل يك حکم واجب این‌چنینی بر همه مکلفان، مناسبت ندارد و دور از عقل سلیم می‌نماید. حتی می‌توان گفت که سبب عسر و حرج می‌شود. شاهدش سخن ابن فهد در مذهب است که می‌گوید: اگر کسی دنبال به دست آوردن ملکه اجتهاد است، می‌تواند از زکات توشلی برگیرد و درس بخواند، اما اگر می‌داند به درجه اجتهاد نمی‌رسد، حق استفاده از زکات را ندارد و بهتر است کسب و کار دیگری در پیش گیرد. آنچه در این

بخش از رساله اهمیت داشت همین بود که در زمان خلوص عصر از مجتهد، مجتهدن شدن برای همه مردم يك تكليف عمومی نیست.

اما در باره اصل این مسأله که تقلید از میت جایز است یا نه، تمایل وی به آن است که این سخن را به طور مطلق نمی‌توان پذیرفت. مورد خاص عدم پذیرش آن در روزگاری است که مجتهدی در کار نیست. وی در نفی اطلاق «عدم اعتبار شریعت قول مجتهد میت» به سخنی از علامه حلی در نهایت الاصول استناد می‌کند که گفته است: «در زمان عدم تمکن از مجتهد شدن، شاهی بر این که اجماع بر عدم جواز تقلید از میت باشد، در دست نداریم. بعلاوه عنراهای دیگری هم می‌تواند در کار باشد» که این اشاره به عدم دسترسی به مجتهد است. وی شواهد دیگری هم از علامه و نقلی هم از فخرالمحققین در این باره آورده است. علامه بنا به نقل فرزندش، مدعی است که آنچه را که نزد اهلیت علیه السلام مَجْمُوعاً مع علیه بوده و از طریق صحیح رسیده آورده و گویی در آن احکام دیگر نیازی به اجتهاد جدید نیست و بنابر این قول میت حجت است. شهید در این باره اعتراض می‌کند و گویی خود تمایل بیشتری به عدم جواز دارد جز آن که به هر حال وجوب اجتهاد را در زمان خلوص زمان از مجتهد متوجه همه مکلفان نمی‌کند و در این مورد تقلید از میت را جایز می‌داند. در يك جمله، شهید در این رساله این نکته شهید اول در الذکری که گفته است «و نمنع خلوص العصر عن المجتهد 95 (یعنی هیچ زمانی نمی‌تواند خالی از مجتهد باشد) را نمی‌پذیرد. وی بر آن است که مگر وجود مجتهد مثل امام معصوم است که به استدلال عقلی، هیچ زمانی نباید خالی از آن باشد؟ شاهی وجود دارد که علامه

[186]

هم در نهایت الاصول همین مطلب را بیان کرده است.

شیخه آن که مؤلف در این رساله بر آن است تا راهی برای جواز تقلید از میت در شرایطی خاص فراهم آورد؛ اما همان گونه که خواهیم دید، بنیاد رساله تقلید میت، بر عدم جواز تقلید از میت در هر شرایطی است. 96

[187]

پی‌نوشت‌ها

1. حجة الاسلام جعفریان عضو هیأت علمی پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
2. تعریف رایج اجتهاد در مکتب حله و بعد از آن چنین است: استفراغ الفقیه وسعه فی تحصیل الظن بحکم شرعی. (ر.ک: معالم الاصول، ص 237).
3. در باره کاربردهای مختلف قیاس در فقه و معانی گوناگون و مصادیق متفاوت آن، ر.ک: محمد ابراهیم جناتی، ادوار اجتهاد، (تهران، 1372) ص 174 - 179.
4. برای نمونه ر.ک: سید مرتضی الشافعی، (تهران: مؤسسه الصادق، 1410 ق) ج 1، ص 168 - 170.
5. حسین مدرسی طباطبائی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه محمد آصف فکرت، (مشهد: 1368) ص 30 - 31.
6. همان، ص 36 - 37.
7. همان، ص 40 - 41.
8. سید مرتضی، پیشین، ج 1، ص 172. شگفت آن که کسی این ادعا را می‌کند که خبر واحد را حجت نمی‌دانند و بنابر این بسیاری از روایات را باید کنار بگذارد!
9. سید مرتضی، الانتصار، (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، 1415 ق) ص 488. وی در موارد متعدد مخالفان را به پیروی از «رأی و اجتهاد» متهم می‌کند. همان، ص 495، 513، 549.
10. این اثر در دو مجلد ضمن 837 صفحه به کوشش ابوالقاسم گرچی چاپ شده است (تهران: دانشگاه تهران، 1363).
11. برای تفصیل این مباحث بنگرید: سید حسین مدرسی طباطبائی، پیشین، و ابراهیم جناتی، پیشین، و ابوالقاسم گرچی، تاریخ فقه و فقه، (تهران: سمت، 1375).
12. ر.ک: ابوالقاسم گرچی، پیشین، ص 168 - 169.
13. الخلاف، تحقیق محمد باقر بهبودی، (تهران: 1351) ج 8، ص 97 - 102.
14. برای نمونه ر.ک: ابن براج، مهذب، ج 1، ص 110، 117. در جواز کاربرد اجتهاد برای کسی که نمی‌توان همه آنچه را که برای نماز لازم است به جای آورد و به او اجازه داده

شده است تا اجتهاد کرده هرچه را می‌تواند به جای آورد: «اذا اضطر المکلف فی صلاته الی الاخلال بشرع من احکامها، التي بیّنّا أنها لازمة للمختار، کان علیه الاجتهاد فی ایقاعها علی غایة ما یمکنه الایقاع لها علیه».

15. ر. ک: غنیة النزوع، مقدمه، ص 9.

[188]

16. سید مرتضی، ذریعه، 792 - 795.
17. همان، 796 - 804.
18. بعدها محقق کرکی گفت که اصلاً اطلاق مفتی، فقط بر مجتهد زنده ممکن است. ر. ک: رسائل الکرکی، ج 2، ص 49-50.
19. ذریعه، ص 801.
20. الرسائل المرتضی، ج 2، ص 321 - 322.
21. ر. ک: همان، ج 1، ص 42 - 43.
22. همان، ج 2، ص 331 - 332.
23. مقایسه کنید با: ملا محمد امین استرآبادی، الفوائد المدنیة (قم: 1424 ق) ص 97.
24. حسین مدرسی طباطبایی، پیشین، ص 51.
25. العدة فی الاصول، تحقیق محمد رضا انصاری، (قم: 1376) ج 2، ص 723 - 732.
26. العدة، ص 730.
27. وی این مطلب را در البهجة لثمره المهجة (ص 127، چاپ حیدریه نجف، 1370 ق) آورده و صاحب معالم به نقل از وی آن را در معالم (ص 408) در بحث مطلب پنجم از بحث اجماع آورده است.
28. ر. ک: فخر رازی، المحصول فی علم الاصول (بیروت: مؤسسة الرسالة، 1412) ج 6، ص 69 - 75.
29. معارج الاصول، به کوشش محمدحسین رضوی، (قم: 1403 ق) ص 198.
30. همان، ص 201.
31. همان، ص 202.
32. ر. ک: مقدمه قواعد الاحکام، ج 1، ص 145 - 150.
33. تهذیب الاصول، تحقیق محمد حسین الرضوی الکرشمیری، (لندن: مؤسسة الامام علی «ع»، 1420 ق) ص 290. علامه مانند همین مطلب را در مبادئ الوصول الی علم الاصول، تحقیق محمدعلی البقال، (بیروت: دارالاضواء، 1406) ص 248 آورده است.
34. مبادئ الوصول، ص 249.
35. فخر رازی، پیشین، ج 6، ص 70 - 71.
36. ذکر الشیعه، ج 1، ص 44.
37. رسائل شهید ثانی، ج 1، ص 33 و در پاورقی از: مبادئ الاصول، ص 248؛ تهذیب الاصول، ص 104؛ قواعد الاحکام، ج 1، ص 526؛ ارشاد الاذهان، ج 1، ص 353.
38. بعدها شیخ حر در مقدمه امل الامل از کثرت مجتهدان در عصر شهید اول سخن گفت و این که از برخی مشایخ خود

[189]

- شنیده است که در تشییع جنازه‌ای در یکی از قرای جبل عامل، هفتاد مجتهد شرکت داشتند. ر. ک: امل الامل، تحقیق سید احمد حسینی (نجف) ج 1، ص 15.
39. مبادئ الوصول، ص 248: «فالأقوی الأخذ بقول الاعلم».
40. تهذیب الوصول، ص 293.
41. ر. ک: حسین مدرسی طباطبایی، پیشین، ص 54.
42. ذکر الشیعه، ج 1، ص 44.
43. فخر رازی، پیشین، ص 72.
44. همان، ص 71 - 72.
45. ذکر الشیعه، ج 1، ص 44.
46. القواعد و الفوائد، تحقیق عبدالهادی الحکیم (1980) ج 1، ص 315 - 322.
47. رساله در لزوم وجود مجتهد در عصر غیبت، (به کوشش سید ابوالحسن مطلبی، چاپ شده در میراث اسلامی ایران، دفتر ششم (قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، 1376، ص 399 - 430) ص 415 - 416.
48. شهید بهشتی می‌گوید: من تعجب می‌کنم از مرجعی که در این زمینه‌ها قلم بر کاغذ می‌آورد. آنها چطور متوجه این خطای بزرگ خودشان نیستند؟ بک مرجع چه حقی دارد که در زمینه مسائل اعتقادی جواب استفتا بنویسد؟ چه کسی این حق را به او داده است؟ رفقا از مراجع انتقاد کنید. چه کسی گفته است از مراجع انتقاد نکنید. نمی‌گویم توهین، می‌گویم انتقاد. انتقاد غیر از توهین است. انتقاد کنید. از او بپرسید چه کسی به تو حق داده است در باره مسأله اعتقادی جواب استفتا بنویسی؟ ر. ک: ولایت، رهبری، روحانیت (تهران: بقیعه، 1383) ص 68. آقای بهشتی در ادامه از این که مجتهد موقعیت پاپ را پیدا کند نگران است و اشکال آن را در همین می‌داند که مجتهدان شیعه از ابتدا تأکید داشته‌اند که تقلید در مسائل اعتقادی نادرست است. در حالی که در مسیحیت پاپ دقیقاً در موضع عیسی نشسته و نه تنها در فروع که در اصول هم اظهارنظرهایش معیار درستی و نادرستی است.
49. برای مثال ر. ک: رسائل الشهید الثانی، ج 1، ص 558، 563، 568، 571، 572، 587، 588، 614، 623. حتی بک مورد استفتای تاریخی است و مستفتی نظر شهید را

- در باره محمد بن حنفیه پرسیده که به امامت برادرش امام حسین و سپس امام سجاد علیه السلام اعتقاد داشته است یا نه. همان، ص 560 - 561. ممکن است گفته شود این نه از بابت استفتای فقهی، بلکه به دلیل مطلع بودن آن شخص از این قبیل مسائل بوده است. به خصوص که اساساً مسائل اصول دین یا تاریخی که به نوعی جنبه کلامی دارد، می‌باید هر کسی با استدلال عقلی به جواب برسد. این سخن البته معقول است، اما به دلیل تعارض در پاسخ‌ها و امکان تشکیک، بسا بتوان زمینه‌ای یافت که گویی مفتی در این قبیل مسائل هم می‌تواند کلامش فصل الخطاب باشد. در این باره به تأمل بیشتری نیاز داریم.
50. قاضی احمد، خلاصه التواریخ، ج 1، ص 313 - 314.
51. محمود نظری، نقاوة الآثار، به کوشش احسان اشراقی (تهران: 1373) ص 41.

[190]

52. ر. ک: رسول جعفریان، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ج 1، ص 252.
53. همان، ج 1، ص 235 - 236.
54. خاتون آبادی، وقایع السنین و الاعوام، ص 559.
55. رساله الاقتصاد و الارشاد، ص 47 (رسائل الشهيد الثاني، ج 2، ص 792).
56. دربار وی که عالم برجسته‌ای بوده و مقدس اردبیلی در مسائل عقلی، وی را جانشین خود کرده، ر. ک: ریاض العلماء، ج 4، ص 361 - 363.
57. آقا بزرگ تهرانی، ذریعه، ج 4، ص 392، ش 1738، و نیز ش 1734.
58. همان، ج 4، ص 391، ش 1735.
59. همان، ج 4، ص 393.
60. همان، ج 10، ص 153.
61. این کتاب در اختیار نواده او شیخ علی بوده که با بسیاری از آثار دیگر از بین رفته است. ر. ک: ذریعه، ج 21، ص 60، ش 3948.
62. بنگرید به: مقاله «المؤلفات فی مسألة تقلید المیت» از استاد سید محمدرضا جلالی، در کتاب هفده رساله مقدس اردبیلی، (قم: کنگره مقدس اردبیلی، 1375) ص 59 - 73 که از 35 رساله مستقل در این باره نام برده است.
63. وی اساساً تقسیم عباد را به مجتهد و مقلد زیر سؤال برده و آن را نفی کرده است. ر. ک: الفوائد المدنیه، (قم: 1424ق) ص 100.
64. ر. ک: رساله الحق المبین، ص 12 که اشاره به ملاقات خود با استرآبادی در حریم دارد و این که تفکر او بر وی اثر کرده و وی را هدایت کرده است.
65. هفده رساله محقق اردبیلی، ص 79، پاورقی 1.
66. نسخه‌ای از حاشیه محقق کرکی بر شرایع در کتابخانه مدرسه فیضیه به شماره 1418 موجود است. درباره این نقل نگاه کنید: وحید بهبهانی، الرسائل الفقهیه، (قم: 1419) ص 8.
67. محقق اردبیلی، هفده رساله، ص 79.
68. رسائل الکرکی، ج 3، ص 175.
69. رسائل الکرکی، ج 2، ص 49 - 50.
70. محقق اردبیلی، هفده رساله، ص 87 - 94.
71. محقق اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج 7، ص 549.
72. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج 108، ص 121 - 122.

[191]

73. رسائل الشهيد الثاني، ج 2، ص 863 - 883.
74. جلال الدین سیوطی، الدر المنثور، ج 2، ص 182.
75. رسائل الشهيد الثاني، ج 2، ص 1189.
76. همان، ج 1، ص 577.
77. ابن ابی جمهوری احسانی، کاشفة الحال عن احوال الاستدلال، تحقیق احمد الکنانی (قم: مؤسسه ام القرى، 1416ق).
78. همان، ص 84 - 85.
79. همان، ص 97 - 98.
80. ر. ک: ذکری الشیعه، ج 1، ص 49. عبارتی که شهید نقل کرده، حتماً از کاشفة الحال (ص 137) گرفته در حالی که آنچه در ذکری آمده، مطلبی قریب به آن است. این شاهد بر استفاده شهید از کتاب ابن ابی جمهور احسانی در مباحث اجتهاد و تقلید است.
81. رسائل الشهيد الثاني، ج 2، ص 772.
82. از جمله ر. ک: ابن ابی جمهور احسانی، پیشین، ص 148.
83. رسائل الشهيد الثاني، ج 2، ص 779 - 781.
84. همان، ص 785، «الاقتصاد و الارشاد، ص 39».
85. همان، ص 788 - 789.
86. همان، ص 792 - 793، «الاقتصاد و الارشاد، ص 793».
87. منیه المرید، ص 305. بحث وی را در باره برخی دیگر از تفریعات مربوط به اجتهاد و تقلید ر. ک: تمهید القواعد (قم: 1416) ص 315 - 323.

88. رسائل الشهيد الثاني، ج 1، ص 55، «رسالة تقليد ميت».
89. همان، ج 2، ص 785، «رسالة الاقتصاد و الإرشاد، ص 39».
90. همان، ص 755 - 756، «رسالة الاقتصاد و الإرشاد، ص 9 - 10».
91. همان، ص 758 - 761.
92. همان، ص 760.
93. منية المرید (تحقیق رضا المختاری، قم، 1368)، ص 365 - 366.
94. رسائل الشهيد الثاني، ج 1، ص 3 - 21.
95. مهذب، ج 1، ص 530.
96. النكري (19 / 303).