

روش شناسی اجتهاد در عصر غیبت با تاکید بر آراء شیخ مفید و سیدمرتضی علم الهدی

محمد مرادی کانی باغی^۱

^۱ دانش آموخته سطح سه حوزه علمیه قم

چکیده

در تمام ادوار تاریخ دانش های مختلف مرهون تفکر و اندیشه انسان است. آدمی با تفکر و برهان پیرامون موضوعات مختلف توانسته است دنیای جدیدی را به روی علوم باز کند سعادت و رستگاری خود را در سایه بهرمندی از دستاوردهای دانش بشری با متکی بر قواعد و پایه های محکم علمی هموار سازد. روش شناسی «اجتهاد»، شناسایی توصیفی یا تحلیلی مراحل منضبط فرایند استنباط حکم شرعی و «روش اجتهاد» شیوه ای است که در آن فقیه براساس مبانی پذیرفته شده استدلالی را سامان میدهد و بر پایه آن استنباط میکند. فقها از نخستین روزهای تفقه دریافتند که بدون در اختیار داشتن اسلوب و روش صحیح و مناسبی برای اجتهاد و استنباط نمی توان حکم نهایی را منطبق با ادله شرعی و عقلی سامان داد. از این رو، قسمت عمده ای از مباحث مرتبط با روش شناسی اجتهاد و معرفی الگوی مناسبی جهت ضابطه مند کردن استنباط در دانش اصول فقه تمهید گشت. از زمان شیخ مفید و شاگرد او سید مرتضی علم فقه از حالت جمع نصوص به حالت اجتهاد در آمد و برای نخستین بار فقیهان شیعه، مسائل فقهی را از نصوص، استخراج و تنقیح کردند و فروعی را که نص درباره آنها وارد نشده بود، از اصول کلی استخراج نمودند. این مقاله ضمن بررسی روش شناسی اجتهاد در عصر غیبت به بررسی آراء شیخ مفید و سید مرتضی در روش شناسی اجتهاد و مقایسه دو مکتب اخباری و اصولی و تفاوت نگرش های آنان با یکدیگر در زمینه استنباط احکام می پردازد. برای استنباط و احکام دین مکتب اصولیون روش اجتهاد را برگزیده است، که طبق این مبنا در عصر غیبت مردم به دو گروه مجتهد و مقلد تقسیم می شوند، درحالی که مکتب اخباری گری این مبنا و تقسیم آنرا نمی پذیرد و بر مجموعه ای از اصلی و فرعی مبتنی بر یک سری ادله خاص معتقد است، با رایج شدن مکتب اجتهادی در استنباط احکام و آراء شیوع آن به حوزه سیاست، جایگاه سیاسی خاصی برای مجتهد از یک سو و مقلد از سوی دیگر فراهم ساخت.

واژه های کلیدی: اجتهاد، اجماع، روش شناسی، سید مرتضی علم الهدی، شیخ مفید، عصر غیبت، عقل.

۱. مقدمه

دین پژوهی در دوران معاصر یکی از نیازهای اساسی جوامع دینی است. پرسش های فرا روی اندیشه دینی و تحولات دنیای جدید آموزه های فرهنگی سنتی دینی را به چالش کشیده است عنصر اجتهاد در عرصه فهم دین باید در دو زمینه پاسخهای مناسب به پرسشهای نوین و طرح نظریه های متناسب با شرایط زمان و مکان فعال تر شود و از مجموعه معارف دینی دفاعی منطقی و عقلی نماید. استنباط احکام بر اساس کتاب و سنت صورت میگیرد و عقل و اجماع علیرغم شهرتشان به عنوان ادله احکام سهمی جدی در این زمینه ندارند. عقلیات بینه، مثل حسن عدل و قبح ظلم در شرع آمده است و موارد غیر بین از عقلیات هم مقدار نادری را شامل می شود و اجماع هم مادامی که حضور و تقریر امام با آن قرین نگردد، اثری ندارد و اگر به یکی از راههای سه گانه بتوان رضایت امام را از اجماع بر مساله ای بدست آورد به همان تقریر که از محورهای سنت است باز می گردد اما در مورد کتاب و سنت باید گفت: حجیت این دو اختصاص به مجتهد ندارد، برای اینکه دلیل اثبات کننده حجیت ظواهر، آنرا به مجتهد اختصاص نداده است بلکه برای همگان اعم از عامی و مجتهد، آن را حجت قرار داده است و همچنین نسبت به حجیت قول ثقه و صحت استناد به آن فرقی بین مجتهد و عامی نیست، بلکه اساسا اگر اختصاصی در کار باشد مستلزم دور می شود زیرا شناخت و حجیت کتاب و سنت متوقف بر اجتهاد میشود و اجتهاد متوقف بر شناخت کتاب و سنت. شاهد دیگر بر عدم اختصاص، آنکه در عصر ائمه (ع) مردم احکام دین را از همین کتاب و روایاتی که از ایشان نقل میشد درک کرده و بدان عمل می کردند ولی اجتهاد زمان با عصر ائمه علیهم السلام تفاوت دارد زیرا ما به خاطر اختفای روایات و بسته شدن باب علم که در اثر جور خلفا و تقیه اصحاب و ائمه و فاصله زمانی ما از عصر حدیث و... رخ داده است نیازمند فحوص از ادله و تشخیص صواب از ناصواب و استظهار از ادله و بررسی و شناخت عصر و زمانه صدور احادیث و موارد فراوان دیگری هستیم که دست یابی مستقیم ما را به احکام شرعی دچار مشکل کرده است. اما مردم در زمان ایشان بر اساس مراجعه مستقیم به روایات، احکام خود را استخراج می کردند، برای درک مسائل شرعی همگان مراجعه به کتابهای روایی میکردند نه آنکه تنها رجوع و عمل به آنها مختص مجتهدین و علمای فرهیخته باشد. آری در قرن اول و دوم که دسترسی به مدارک دین آسان بود و شناخت دین همه گیر بود، معرفت دین پیچیدگی های امروزی آن را نداشت و به آسانی دین خود را از اصحاب ائمه (علیهم السلام) یا کتب مشتمل بر روایات گرفته و بدان عمل می کردند ولی بعد از آن به خاطر مشکلات فراوانی که پیش آمد باب علم مسدود گشته و شیعه را به راههای ظنیه ای که نیازمند به حجیت از جانب شارع بود سوق می داد. در زمان سید مرتضی در حدود اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم، علمای سنی جمع شده و باب اجتهاد را مسدود دانسته و مذاهب فقهی را منحصر در چهارمذهب دانستند، براساس عناد با شیعه مذهب جعفری را داخل در مذاهب رسمی نکردند، هزینه ای برای این کار تعیین شد که اگر امامیه آن پرداختند مذهب شیعه را هم مانند مذاهب چهارگانه قرار دهند اما با وجود آنکه سید مرتضی حاضر شد نصف این هزینه یعنی پانصد هزار دینار یا درهم را بدهد اما دیگران را که مامور به تامین بقیه هزینه کرد که متاسفانه فراهم نکردند، اما شیعیان باب اجتهاد را مفتوح دانستند و رجوع به یک نفر مجتهد میت را جائز ندانستند و قائل شدند که باید باب مراجعه به کتاب و سنت و بهره گیری از مضامین عالی آن برای همیشه مفتوح باشد به خصوص مسائل جدیدی پیش می آید که نیاز به حضور فعالانه فقها دارد. روایات فراوان با مضامین مختلفی این حقیقت را تایید می کند از جمله روایت معروف «اما الحوادث الواقعة..» یا روایت امام عسکری علیه السلام که میفرمایند: «اما من الفقها من كان صائنا لنفسه» که همگی دلالت دارد که اجتهاد تا زمان ظهور و حضور امام معصوم باید باقی باشد.

۲. مفهوشناسی

۲-۱. روش شناسی: روش شناسی یا متدولوژی^۱ درصدد شناخت روش علم و در واقع یک علم درجه دو است که به بررسی راهی می پردازد که ما را در یک علم به معرفت می رساند یا به تعبیر دیگر می توان آن را علم کشف راه بهره گیری از منابع

^۱ methodology

برای رسیدن به غایات و اهداف در یک علم خاص نیز دانست؛ اما قبل از بررسی راه بهره گیری از منابع، باید نسبت به این منابع و اعتبار و حجیت آنها نیز آگاهی داشت. بنابراین بررسی منابع و میزان اعتبار و حجیت آنها نیز وارد علم روش شناسی خواهد شد.^۱

۲-۲. مجتهد و اجتهاد: مجتهد برگرفته از «اجتهاد» به معنای تلاش و کوشش است. در اصطلاح، مجتهد یا فقیه به فردی گفته می شود که می کوشد تا احکام شرعی را از منابع فقهی اسلام، یعنی قرآن، سنت، عقل و اجماع استخراج کند. در تفکر شیعی مجتهدان جامع الشرایط جانشین امام آنان نایب عام گفته می شود.^۲ و بسیاری از وظایف و اختیارات امامان مثل قضاوت و اجازه تصرف در وجوهات شرعی را دارا هستند.

در لغت اجتهاد مصدر باب افتعال است به معنای «أخذ النفس ببذل الطاقة و تحمّل المشقة» یعنی خود را با صرف نیرو و تحمّل به سختی و مشقت واداشتن یا کوشش زیاد در کاری داشتن برای بدست آوردن مطلوب؛ لذا اجتهاد در حمل شیء سنگین بکار برده می شود نه در حمل اشیاء کوچک؛ چون حمل اشیاء سنگین مشقت دارد^۳ و در صحاح نیز به معنای بذل وسع آمده است.^۴ در کتاب الطراز الأول، اجتهاد یعنی: «استفراغ الفقيه وسعَهُ ليحصل له ظنُّ الحكم الشرعي» تلاش فقیه، برای بدست آوردن ظن به حکم شرعی و به نظر صاحب معارج، تلاش برای استنباط و استخراج حکم شرعی می باشد. و در اصطلاح محاکم، تفسیر قانون یا رأی فقیه یا قاضی در صدور حکم است. و به طور کلی به معنای صاحب نظر شدن در امر دین است. اجتهاد یعنی به کار بردن کوشش و جهد بر مبنای تخصص فنی. بنابراین بر خلاف نظراخباریان اجتهاد به یک رشته علوم احتیاج دارد که مقدمه شایستگی استعداد تعقل و تدبر صحیح و عالمانه می باشد... از قبیل علوم ادبی و منطق و دانستن قرآن و تفسیر و حدیث و رجال حدیث و شناختن قواعد علم اصول و حتی اطلاع بر فقه سایر فرق. «مجتهد» به کسی می گویند که این علوم را آموخته باشد، لذا اجتهاد دارای سختی و مشقت است و هر کسی به راحتی نمی تواند احکام شرعی را از کتاب و سنت استخراج کند.

۲-۳. عصر غیبت: از بعد شهادت امام یازدهم در سال ۲۶۰ هجری امام دوازدهم، امام مهدی (عج) به امامت منصوب شد اما بلافاصله از دیده ها پنهان گردید. اما در سال ۳۳۰ هجری غیبت کبری آغاز شد و تا به امروز هم ادامه دارد شیعیان امامیه منتظرند که روزی امام مهدی ظهور کند و حکومت جهانی اسلام را تاسیس کند. از غیبت کبری از سال ۳۳۰ هجری تا به امروز را عصر غیبت امام معصوم می گویند.

۲-۴. عقل: در لغت از معانی اضافی است یعنی با ضد خودش معنا می شود، همان طور که اهل لغت آن را معنا کرده اند؛ العقل : نقيض الجهل،^۵ العقل : ضد الحمق . و الجمع : عقول^۶ یعنی آنچه که ضد حماقت و نادانی است و جمع آن هم عقول می باشد. قال الأصمعي : يقال : عقل الرجل ، إذا كان عاقلاً . وقال غيره : سمى عقل الإنسان - و هو تمييزه الذي به فارق جميع الحيوان - عقلاً لأنه يعقله، أي يمنعه من التورط في الهلكة^۷ ابوعبيد از اصمعی نقل می کند که زمانی گفته می شود عقل الرجل : یعنی مرد عاقل است و بعضی هم علت نام گذاری عقل را چنین بیان کرده اند : که عقل انسان همان قوه ممیزه ای که او را از تمام حیوانات جدا میکند عقل نامیده شده؛ به خاطر این که او را از افتادن در هلاکت منع می کند.

۱. عبدالحی، درآمدی بر فلسفه علم و پژوهش در علوم انسانی، ج ۱، ص ۲۰.

۲. کاشف الغطاء، كشف الغطاء عن وجه شريعة الغراء، ج ۴، ص ۳۷۰.

۳. اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ القرآن، ص ۲۰۸.

۴. محقق حلی، معارج الاصول، ص ۲۵۳.

۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، ج ۲، ص ۴۶۱.

۶. مدنی، علی خان بن احمد، الطراز الاول، ج ۵، ص ۳۰۶.

۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، ج ۱، ص ۱۵۹.

۸. ابن سیده، المحکم و المحيط الاعظم، ج ۱، ص ۲۰۴.

۹. ازهری، تهذیب اللغة، ج ۱، ص ۱۶۰.

و قال بعضهم العقل يمنع صاحبه عن الوقوع فى القبيح^۱. بعضی نیز گفته اند: عقل آن چیزی است که صاحب خود را از افتادن در زشتی ها منع می کند. الْعَقْلُ يقال للْقُوَّةِ الْمُتَهَيِّئَةِ لِقَبُولِ الْعِلْمِ، قوه آماده شده برای قبول علم را عقل می گویند. الْعَقْلُ: نور روحانی تدرك النفس به العلوم الضرورية و النظرية و أول ابتداء وجوده عند اجتئان الولد ثم لا يزال ينمو إلى أن يكمل عند البلوغ - قاله فى القاموس^۲ عقل یک نور روحانی است که انسان بوسیله آن علوم ضروری و نظری را درک می کند و ابتدای بوجود آمدنش زمانی است که ولد به صورت جنین است. سپس مدام در حال رشد است تا وقتی به بلوغ می رسد.

۳. اجماع: اجماع از ماده (ج م ع) در لغت به معنای محکم کردن عزم و نیت^۳ در معالیم الدین آمده که «ان الاجماع هو العزم و التصميم، و يتأتى من واحد و اكثر، فاذا وجد من واحد يكون لمجرد العزم و التصميم على الامر و اذا وجد من اكثر من واحد يكون دالا على الاتفاق المسبوق» اجماع بمعنای عزم و تصمیم است، اگر در مورد یک نفر باشد فقط به معنی عزم است اما اگر در مورد بیشتر از یک نفر باشد دلالت بر اتفاق مسبوق بر عزم می کند یعنی هر کدام جداگانه تصمیم گرفتند و سپس اتفاق بر آن عزم کردند^۴. لذا بین دو معنا رابطه عموم و خصوص مطلق وجود دارد. اجماع در اصطلاح به معنی اتفاق یک گروه است بخاطر اختلاف در حجت اجماع تعریف اجماع هم در نظر اصولیون مختلف است. لذا تعریف اجماع، به انحاء مختلفی بیان شده از جمله: اتفاق امت محمد (ص) بر امری از امور دینی^۵. اتفاق اهل حل و عقد از امت محمد (ص) بر امری از امور^۶. مراد از اهل حل و عقد مجتهدین هستند که علمای شریعت اند. علامه حلی در مبادی الاصول می گوید: اتفاق امت محمد (ص) بطوری که شامل قول معصوم شود^۷. در نزد غیر امامیه، اجماع محصور شده در اجماع اهل مدینه، اجماع شیخین، اجماع اهل مکه یا اهل کوفه، اجماع ائمه اربعه، اجماع مجتهدین امت اسلامی یا اجماع مطلق امت بر یک حکم شرعی^۸. ولی اجماع از نظر امامیه، یعنی اتفاق جماعتی که اتفاقشان کاشف از قول و رای معصوم است^۹. اجماع اگر کاشف قطعی از قول معصوم نباشد قطعاً در نزد علمای شیعه حجت نیست^{۱۰}. لذا ملخص تعریف شیعه از اجماع این است اتفاق داشتن فقهاء بر یک حکم شرعی که کاشف از قول معصوم باشد.

اجتهاد و فقهت، پس از غیاب رسالت و امامت سومین حلقه از مراحل هدایت بشر به سمت اهداف متعالی شریعت می باشد از نخستین روزهای تفقه ساختارمندی و انضباط اجتهاد به دانش سودمند اصول فقه سپرده شد. به همین دلیل وظیفه و هدف اصلی علم اصول، روشمندسازی اجتهاد و انطباق پذیر کردن استنباط احکام فقهی بر قواعد متلقات از نصوص شرعی و گزاره های عقل مستقل می باشد. نمی توان انکار کرد که خمیرمایه روش شناسی اجتهاد در دانش اصول فقه وجود دارد از این روی باید اصول فقه را بزرگترین خادم معرفت اسلامی دانست. اصول درمقابله نفس گیر با اخباری گری و

۱. ابوهلال عسکری، الفروق فی اللغة، ص ۷۵.

۲. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۵۷۷.

۳. طریحی، مجمع البحرین، ج ۵، ص ۴۲۵.

۴. ابن اثیر، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۱، ص ۲۹۶.

۵. عاملی، معالم الدین، ج ۱، ص ۱۷۲.

۶. غزالی، المستصفی من علم الاصول، ج ۱، ص ۱۱۰.

۷. حلی، تهذیب الوصول الی علم الاصول، ص ۵۷.

۸. حلی، مبادی الاصول، ص ۱۹۰.

۹. غراوی، مصادر الاستنباط، ص ۱۳۸.

۱۰. میرزای قمی، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۳۴۱.

۱۱. عاملی، معالم الدین، ص ۱۷۳.

قشری نگری دینی، قهرمانانه ایستاد و فقه شیعی را از ارتجاع و تحجر نجات داد و موجب بالندگی فهم دینی، دین باوری و دین داری شد. روشمند و نوآمد ساختن معرفت دینی دستاورد مهم و منحصر اصول است.

فقه های شیعه در تأیید نظریه امامت، ادله نقلی نیز از قرآن و سنت رسول خدا (ص)، ذکر کرده اند و از این رو عناصر گفتگمانی تفکر سیاسی شیعه را به طور کلی از جامعه اهل سنت متمایز نمودند. فرهنگ شیعی پیکره ای از دولت دینی را ترسیم می کند که در آن زندگی سیاسی بر محور امام معصوم در زمین استوار است منتها چنین آرمانی، اولاً به دست مهدی موعود (عج) قابل تحقق خواهد بود و ثانیاً با غیبت طولانی ایشان ظهور برای مدتی نامشخص به تاخیر افتاده است بدین گونه تفکر شیعه در مواجهه با غیبت حضرت حجت (عج) در شرایطی قرار گرفته بود، که به ناگزیر باید روش شناسی، خاصی که در عین حال متمایز از فقه اهل سنت است برای استمرار زندگی سیاسی و فردی شیعیان مهیا سازد. اندیشه سیاسی شیعه، نیز همانند اهل سنت از قرآن کریم آغاز می شود منتها در شرح و تفسیر، کلام وحی اختلاف نظر بنیادی با مذهب اهل سنت دارد درمقابل روش شناسی شافعی که از سنت نبوی در تفسیر و فهم قرآن یاری می جست، فقه های شیعه، علاوه بر سنت پیامبر (ص) به مجموعه روایات و اخبار ائمه معصومین (ع) تمسک می کردند که از طریق سلسله راویان خاص شیعه گردآوری شده بود. برخلاف فقه شافعی که در تبیین معنای احادیث به روش صحابه توجه

می کرد و به همین لحاظ وجوه ضد عقلی، حدیثی، در دانش سیاسی اهل سنت غلبه داشت، روش شناسی فقه شیعه، حداقل در بیشتر دوره، میانه گرایش عقلی داشت و با القا از روش معتزله به تفسیر عقلی نصوص دینی می پرداخت. علمای شیعه مانند شیخ مفید، همانند محدثان اهل سنت به تقدم وحی بر عقل در دانش و استدلال به تکالیف انسان نظر دارد و از زیدیه، خوارج و معتزله بصره، که بر استقلال عقل از سمع تأکید می کنند فاصله می گیرد.^۱ ایشان سپس با اشاره به جایگاه

عقل در عصر غیبت می نویسد: وجود امام (ع) برای حل منازعات، بیان احکام شرعی و مصالح دنیوی همواره لازم است. و اگر امام به لحاظ تقیه و اضطراب غیبت نماید در حوادث واقعه مورد ابتلاء واجب است به فقه های شیعه مراجعه کرده و از طریق آنان به احکام شریعت که نزد آنان به امانت واگذار شده؛ آگاه شوند. و با فقدان مرجع احکام یا عدم نص در امور مورد ابتلاء، مرجع نهایی حکم عقل است. بنابراین اگر حکم شرعی الزام آور در این موارد وجود داشت حتماً خداوند ابلاغ و اظهار می کرد و در هر موردی اگر دلیل شرعی وجود ندارد به معنای عدم حکم شرعی در آن مورد بوده و به حکم عقل واگذار شده است. در باب مخاصمات و منازعات، نیز در صورت فقدان، نص مرجع نهایی احکام عقول پذیرفته شده در عرف خواهد بود. شیخ مفید سپس به مقایسه وضعیت اجتهاد در تفکر سنی و شیعه می پردازد و بیان می دارد که؛ واضح است که اهل سنت بعد از وفات رسول خدا (ص) بلافاصله به خاطر نداشتن مرجعی که به علم لدنی متصل باشد به اجتهاد روی آوردند و در مباحث اجتهادی پیشگام شدند. اما جامعه علمی شیعه در زمان حضور ائمه (علیهم السلام) به شدت با اجتهاد مخالفت می نمود و آن را مردود اعلام می داشت و تا قرن چهارم به آن روحیه ی ناسازگاری خود ادامه داد. ایشان در توضیح روش شناسی خود می نویسد: بدان که اصول احکام شرعی سه چیز است: کتاب، خدا سنت پیامبر (ص)، و اقوال ائمه (علیهم السلام) و راه های رسیدن به دانش مشروع در اصول سه گانه فوق نیز سه چیز است؛ نخست، عقل، که راهی برای شناخت حجیت قرآن و دلائل اخبار است، دوم زبان شناسی که وسیله شناخت معانی سخن می باشد. و سوم اخبار که راهی برای اثبات همان اصول (اعیان الأصول) از کتاب و سنت و اقوال معصومین است و اخباری که بدان وسیله به شناخت موارد مذکور در فوق می رسیم سه نوع است خبر متواتر خبر واحد که همراه با قرینه دال بر صحت است و خبر مرسل که سند آن کامل نیست ولی اهل حق (شیعه) به اتفاق بدان عمل کرده اند. واضح است که «عقل» در روش شناسی شیخ مفید مرجع جدا نیست، بلکه نقش آن در کنار زبان شناسی، ارزیابی و توضیح محتوای منابع یا اصول سه گانه است. به رغم این وضعیت عقل بشری از منظر شیخ مفید همواره یکی از مهمترین

۱. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۴۴.

۲. شیخ مفید، الرسالة الاولى فی الغیبة، ج ۹ مجموعه مصنفات شیخ مفید، ص ۲۸.

۳. شیخ مفید، التذکره باصول الفقه، ج ۹ مجموعه مصنفات شیخ مفید، ص ۲۸.

ابزارهای استنباط احکام شرعی است. شیخ مفید انکار نقش عقل در استنباط احکام شرعی را غیر ممکن می داند و لیکن عقل در ایفای درست نقش خود نیازمند عامل یا عوامل دیگری است که او را تکمیل نماید. دلیل این احتیاج تفاوتی است که بین عقل عالم و عقل جاهل وجود دارد؛ عقل همان عقل است و در عالم و غیر عالم یکسان است اما فرق در عوامل مکمل و مساعدی است که در روند رشد عقل و کیفیت فهم آن دخالت میکند و بدین سان بین عقلی که از وحی کمک می گیرد و عقلی که از نظام ارزشی دیگر نشأت می گیرد تفاوت بسیاری وجود دارد. لذا ایشان درباره ضرورت وابستگی عقل به وحی مینویسد: اما سخن در حرام و حلال بودن این است که عقل ها مجال و قدرت آن را ندارند که منع یا اباحه چیزی را بیان کنند که حکم منع یا اباحه آن باید از طریق وحی وارد شود ولی عقل هرگز جدای از وحی نیست و اگر خداوند عقلاء را حتی برای یک لحظه از وحی محروم کند در واقع آنان را ناچار نموده است که در استفاده از عقل خود گرفتار شر و خطا شوند و بی آنکه راهی برای شناخت امور مباح از ممنوع داشته باشند دچار حیرتی شوند که سزاوار حکمت خدا نیست.^۱ منشا این دیدگاه از امام شناسی عمیق شیخ مفید نشأت می گیرد که تأثیر گسترده ای در اندیشه سیاسی تشیع در دوره غیبت دارد؛ درست است که عقل از ابزارهای مهم زندگی سیاسی در تفکر شیعه است و در پرتو آن نه تنها بسیاری از مسائل شرعی استنباط می شود بلکه بسیاری از احکامی که نصی در مورد آن وارد نشده و در شریعت مسکوت مانده با توجه به حکمتی که دارد و بنا به رضایت شارع به عهده عقل نهاده شده است اما هر عقلی از خطا در امان نیست و تنها عقلی مشروعیت دارد که از ناحیه وحی تقویت شود. بنابراین عقل های عصر غیبت به دو قسم هستند؛ عقل عامه و عقل عالمانی که دانش دینی دارند و از منظر شیخ مفید از این جهت که عقل عالمان دینی بر کتاب و سنت متکی است قطعاً در موقعیت برتری قرار گرفته و یافته های عقل فقها در زندگی سیاسی نیز جامه ای از مشروعیت می پوشد.

شیخ مفید درباره اجماع به عنوان اصل چهارم از ادله احکام شیعه، بحثی مطرح می کند. وی در مخالفت با اجماع در فقه، اهل سنت هر اجماعی را که کاشف از قول معصوم (ع) نباشد مردود می داند و می گوید: و من میگویم که اجماع امت از آن جهت حجت است که متضمن قول امام (ع) است. بنابراین اجماع شیعه بدون اجماع همه مسلمانان حجت است. و ما از آن جهت اجماع را حجت دانستیم که ممکن نیست بدون امام چنین اجماعی حاصل شود زیرا او در میان امت از همه با فضیلت تر و برتر است و در خوبی ها و گفتارها و کردارها بر همگان برتری دارد و این مذهب خاص تشیع است.^۲

سید مرتضی علم الهدی (۳۵۵ - ۴۳۶ هـ)، شاگرد شیخ مفید، دیدگاه استاد را بسط داده و تعریفی از اجماع ارائه می دهد که با تفسیر شیخ مفید سازگار است. سید مرتضی بزرگترین تئوریسین (اجماع) در فقه شیعه است. اجماع از نگاه او اتفاق حاصل شده بین جمیع امامیه درباره مسئله خاصی است، و این اتفاق کاشف از رأی امام در همان مسئله می باشد زیرا اگر معصوم (ع) نظر خاصی غیر از اتفاق علمای شیعه داشت البته نظر خود را آشکار می نمود. اجماع به نظر علم الهدی اعتبار مطلق ندارد، بلکه در مواردی بدان مراجعه و استناد می شود که حکمی از ظاهر کتاب قرآن و یا نقل متواتر و علم آور وجود نداشته باشد.^۳ وی می گوید که هر گاه از شیعه اجماعی تحقق یابد چنین اجماعی حجت است نیازی نیست که دلیل اهل اجماع را بدانیم و یا جست و جو کنیم زیرا آنچه حجت ما است و بدان اعتماد میکنیم اجماع آنها است نه دلیل اجماع آنان.^۴ ایشان می گوید: «نظر درست درباره اجماع که در گفتار خود بدان سوی رفته ایم این است که اجماع یا توسط همه امت یا مؤمنین آنها شیعه و یا توسط علما در مواردی که اجماعشان در آن موارد رعایت میشود تحقق می یابد و در هر سه مورد، قول معصوم (ع) به ناگزیر داخل در آن است چرا که امام (ع) جزئی از امت، از بزرگترین مؤمنان و افضل عالمان است» سید مرتضی بین اجماع و

۱. شیخ مفید، اوائل المقالات، صص ۴۴-۴۵.

۲. شیخ مفید، التذکره باصول الفقه، ج ۹، ص ۲۵؛ مکدمورت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۳۸۰.

۳. شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۲-۱۳.

۴. شریف مرتضی، التبانیات، در مجموعه رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، صص ۱۹-۲۰.

۵. شریف مرتضی، الذریعه الی اصول الشریعه، ج ۲، ص ۶۰۴.

لزوم موافقت معصوم، نوعی تلازم قائل است و از همین تلازم برای اجماع مشروعیت قائل می شود. سخن علم الهدی را می توان چنین تبیین کرد که هر آنچه امت و علما اجماع کنند ناگزیر موافق رأی معصوم (ع) است، و آلا بر امام لازم است که رأی خود را آشکار سازد. چنین اندیشه ای البته چشم اندازی متفاوت با تفسیر شیخ مفید از جایگاه عقل و عالمان در زندگی سیاسی نشان می دهد؛ تعریف شیخ مفید از عقل عامی و عالم، علماء را در مقامی بالاتر از دیگر شیعیان قرار می دهد، و اما اجماع از منظر علم الهدی بنیان تمایز عقول را از بین می برد، لکن توضیحات تکمیلی سید مرتضی تصور فوق را تقویت نمی کند که هیچ بلکه بر اندیشه شیخ مفید در تمایز عقول و تفکیک مومنان به عامی و عالم تأکید دارد.

سید مرتضی می نویسد: و بعد، فالاجماع الموثوق به فی الفرقة المحقة، هو اجماع الخاصة دون العامة و لعلماء دون الجهال؛ اجماع مورد اعتماد در مذهب شیعه همان اجماع خواص است نه عامه، آیا نمی بینی که دانشمندان هر مذهبی در علوم و آداب همواره معروف و معدود و متمایزند و هر گاه اقوال و آرای دانشمندان در هر مذهبی ضبط شده و معلوم است و امام (ع) نیز البته بزرگ عالمان و سرآمد آنان است ناگزیر او هم داخل در جمله عالمان است و یقیناً قول امام همانند قول آنان خواهد بود. سید مرتضی دامنه دایره حجیت اجماع را باز هم محدودتر میکند و دوباره تأکید میکند اجماع شیعیان امامی بر قول خاصی جز حق نمی باشد زیرا امامیه هرگز بر امری اجماع نمی کنند مگر آنکه قول امام داخل در جمله آرای آنان باشد. همچنین بر چیزی اجماع نمی کنند مگر اینکه قول مجموع عالمانشان در جمله اقوال آنان باشد.^۱ علم الهدی بنابراین مشروعیت اجماع امامیه را نه در استقلال خود بلکه به این لحاظ تأیید می کند که اساساً شامل اجماع علمای شیعه است ایشان در ادامه گفتار خود البته علمای امامیه را هم تخصیص زده و مشروعیت اجماع را به اجماع مشاهیر علماء و نظریه پردازان شیعه محدود و مقید می کند، اجماع مورد اشاره ما که به حضور معصوم در آن قطع و یقین داریم، شامل هر نوع اجماع عامه و خاصه و عالمان و جاهلان نیست بلکه اشاره ما به طور مشخص، ناظر به اجماع آن دسته از عالمانی است که در احکام شرعی اقوال و آرای ضبط شده، مشهور دارند و اما عالمی که قول و نظری در مسائل مذکور ندارد اجماع او چه اعتباری خواهد داشت. بنابراین، سید مرتضی، نیز مانند شیخ، مفید جامعه شیعه را به دو قسم عالمان و عامه تقسیم می کند و سپس با تقسیم جامعه شیعی به علمای صاحب نظر در احکام شرع و دیگران مشروعیت اجماع را اساساً به جمع انگشت شمار عالمان صاحب رأی در احکام شرعی محدود می کند به نظر او؛ دلیل این سخن که قول امام (ع) در بعضی اندک از عالمانی است که توصیف شدند، و نه غیر آنها، البته روشن است. زیرا امام سرآمد علمای صاحب نظر است و بنابراین قول او در جمله اقوال این علماء خواهد بود. روشن است که چنین نظریه ای که در روش شناسی شیخ مفید و سید مرتضی تکوین یافته و از دوره میانه تاکنون گسترش یافته است - جایگاه برجسته ای برای مجتهدان در زندگی سیاسی شیعه و در دوره غیبت فراهم ساخته است؛ زندگی سیاسی نیازمند دانش و تعقل است اما هر گونه دانش و اجماعی جز با حضور جمع مجتهدان دین مشروعیتی ندارد، بدین سان «اجتهاد» در مرکز زندگی سیاسی شیعه قرار گرفته و به عنوان مهمترین مفهوم در اندیشه سیاسی دوره غیبت ظاهر میشود. به رغم این وضعیت شیخ مفید و سید مرتضی که در نخستین سده غیبت کبری زندگی کنند هنوز از کاربرد لفظ «اجتهاد اکراه کرده اند در واقع مفهوم اجتهاد قرن ها پس از مفید و مرتضی به یک مفهوم مثبت در دانش سیاسی شیعه تبدیل شده و اندیشه خردگرایان دوره میانه را در زندگی سیاسی به کار بست.^۲ در اندیشه سیاسی شیعه لفظ اجتهاد ابتدا بدین لحاظ با اکراه همراه

۱. شریف مرتضی، التبیان، در مجموعه رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۴-۱۵.

۲. همان، صص ۱۵-۱۶.

۳. همان، ص ۱۷.

۴. همان ص ۱۸.

۵. برای مطالعه بیشتر درباره تحول مفهوم اجتهاد؛ رک: ابی جعفر محمد بن حسن طوسی - شیخ الطائفة، العدة فی اصول الفقه، ج ۱، پاورقی اول، صص ۸-

بود، که قبل از شیعه توسط فقیهان اهل سنت به کار رفته و چونان قاعده فقهی پذیرفته شده بود؛ بر اساس این قاعده فقیه اهل سنت در استنباط احکام شرعی هر گاه نصی از کتاب و سنت پیدا نمی کرد به اجتهاد خود رجوع می کرد. اجتهاد در این تعبیر همان تفکر شخصی است که هنگام فقدان نص در اندیشه سنی منبع صدور احکام شرعی از جانب عالمان اهل سنت می شد و گسترش این شیوه تفکر موجب تاسیس مدارس بزرگی چون مذهب و مدرسه فقهی حنفی گردید. امام باقر(ع) و دیگر ائمه معصوم شیعه در مقابل این شیوه تولید حکم شرعی مخالفت نموده و بدین گونه در روایات بسیاری به مذمت و رد اجتهاد پرداختند و مفهومی از اجتهاد را که نظر شخصی را منبع حکم تلقی می کرد مورد انتقاد قرار دادند^۱ به تبع اندیشمندان شیعه نیز در دوره میانه و به ویژه تا قرن چهارم و پنجم هجری آثار زیادی را به نقد اجتهاد سنی اختصاص دادند. شیخ مفید به رغم اینکه آشکارا به استفاده از عقل در استنباط احکام شرعی حکم میکند اما اینکه صریحاً نام این شیوه را اجتهاد بخواند امتناع می کند و در اوایل المقالات می نویسد: میگویم اجتهاد و قیاس در حوادث شایسته و راهنمای مفید برای مجتهد و قیاس کننده نیست و به تحقیق هر حادثه ای که پیشامد نماید نصی از صادقین علیهم السلام - دارد که بر اساس آن درباره آن حوادث حکم می شود و البته حکم آن حادثه خاص قابل تعمیم و قیاس به دیگر موارد نمی باشد و این مبنای اختصاصی مذهب امامیه است که بدان اخبار صحیح و آثار واضح از معصومین(ع) وارد شده است.^۲

همین موضع در باب، اجتهاد نزد سید مرتضی نیز مشاهده می شود. وی در کتاب الذریعه با حمله به اجتهاد رایج در اصطلاح اهل سنت میگوید: «ان الاجتهاد، باطل و ان الامامیه لا يجوز عندهم العمل بالظن و لا الراي و لا الاجتهاد»^۳. شیخ طوسی هم همین دیدگاه را دارد و تأکید می کند که؛ «قیاس و اجتهاد در نزد شیعه دلیل نیستند و کاربرد آنها در شریعت ممنوع است»^۴. به هر حال اندیشه فوق درباره مبدأ فقهی اجتهاد تا اوایل قرن هفتم ادامه داشت و بر همین اساس کاربرد لفظ اجتهاد، نیز با نوعی بی میلی در ذهنیت فقهی شیعه همراه بود اما کلمه اجتهاد به تدریج دچار دگرگونی بنیادی در اصطلاح فقیهان امامیه شد. سید محمد باقر صدر توضیح می دهد که این چرخش مفهومی از محقق حلی (۶۰۲ - ۶۷۶هـ) و کتاب معارج الاصول او شروع شد محقق تحت عنوان حقیقت اجتهاد می نویسد:

و آن در عرف فقها بذل جهد و تلاش در استخراج احکام شرعی است. و به این اعتبار، استخراج احکام از ادله، شرع اجتهاد خوانده می شود. زیرا اجتهاد مبتنی بر اعتبارات نظری ویژه ای است که اکثراً از ظواهر نصوص نشأت نگرفته است، خواه این دلیل قیاس باشد یا غیر قیاس با این بیان، می توان گفت که قیاس تنها یکی از اقسام اجتهاد است نه همه آن پس، اگر گفته شود که بنابراین لازم است امامیه نیز از اهل اجتهاد باشند؟ گوئیم: واقع امر چنان است اما در سخن فوق نوعی ایهام نهفته است که گویی قیاس اهل سنت را از جمله اجتهاد تلقی می کند بدین سان هر گاه قیاس از مجموعه عملیات اجتهاد استثنا شود ما نیز در تحصیل احکام از راههای نظری «غیر نصی» از اهل اجتهاد هستیم.^۵

سخن فوق به رغم دغدغه هایی که دارد چرخش مفهوم اجتهاد را در ذهنیت شیعه نشان می دهد و به اقتضای این گسست، به صراحت فقیهان امامی را نیز در زمره مجتهدین قرار میدهد با این، تحول به نظر میرسد که عناصر گفتمان خردگرای شیعی که بخشهایی از آن در عقل گرایی و نظریه اجماع شیخ مفید و سید مرتضی تکوین یافته بود همدیگر را تکمیل نموده و اکنون به عنوان یک نظریه اجتماعی - سیاسی که انسجام منطقی و روش شناسی خاص خود را دارد شده است نظریه اجتهاد و جایگاه مجتهدین در زندگی، سیاسی گفتمانی است که در دوره ظاهر میانه ظاهر شده و به عنوان یک دانش، ویژه تاریخ گذشته، حال و آینده حیات شیعه را تفسیر و تبیین نموده است.

۱. محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشیعة الى تحصیل مسائل الشریعة، باب ششم از ابواب صفات قاضی.

۲. شیخ مفید، اوایل المقالات، ص ۱۳۹.

۳. شریف مرتضی، الذریعة الى اصول الشریعة، به نقل از: شیخ طوسی، العدة فی اصول الفقه، ص ۹.

۴. شیخ طوسی، العدة فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۸.

۵. محقق حلی، معارج الاصول، صص ۱۷۹-۱۸۰.

۴. نتیجه گیری

اسلام دین جامع و کاملی است که برای تمام نیازمندی های انسان و برخورد های اجتماعی وی دارای برنامه است و برای سربلندی در دنیا و سعادت در سرای دیگر برنامه جامع و کاملی ارائه می دهد. واحکام و قوانین آن در بستر زمان جاری است و اختصاص به زمان خاصی ندارد، همچنین احکام اسلام پاسخگویی به نیازهای فردی و اجتماعی بشر را در طول تاریخ بر عهده دارند و با گردش زمان در گردشند و توقف در جریان آنها وجود ندارد. دین اسلام پاسخگوی تمام نیازهای واقعی انسان در تمامی ابعاد زندگی است و در تمام حرکات و سکنات در بستر زمان مطابق با عقل و فطرت انسانی حکم و تشریع دارد. منتها نقش اجتهاد را در دین نباید فراموش کرد؛ چرا که رمز اساسی گردش دین در بستر زمان وابسته به اجتهاد است. و باید به خاطر داشت کامل بودن احکام دین، و فراگیری آن در تمام ابعاد زندگی انسان تنها در سایه اجتهاد به دست می آید. اجتهاد مسلمانان را نسبت به احکام دین آشنا می سازد آنها را در روند آموزش برنامه های حیات بخش اسلام کمک می دهد، و به عنوان علم یابش شریعت، متضمن روش و روش شناسی خاصی است، روش شناسی «اجتهاد»، شناسایی توصیفی یا تحلیلی مراحل منضبط فرایند استنباط حکم شرعی و «روش اجتهاد» شیوه ای است که در آن فقیه براساس مبانی پذیرفته شده استدلالی را سامان می دهد و بر پایه آن استنباط میکند. دوران شیخ مفید یکی از مهمترین دوران های فقه شیعه است، چرا که نقشی تعیین کننده در شکل گیری چارچوب های فقهی و ساختارهای اجتهاد داشته است. از این رو بررسی آراء ایشان و کشف فرایند نضج و رشد اجتهاد امری مهم است. در این میان شیخ مفید با استفاده از امکان های موجود طرحی نو را برای تکامل علمی شیعه مطرح کرد. روش او متکی به عقل بود. وی پایه های اجتهاد را بنیان نهاده و در این مسیر به نصوص توجهی خاص داشت؛ افزون بر این، جهت گیری او بر پاسخگویی علمی به نیازهای جامعه و حرکت به سوی حکومت دینی بود. عصر شیخ مفید دوران اوج حدیث گرایی بود، با این حال وی از تکیه صرف بر حدیث فاصله گرفته و روش اجتهادگرایی را بنیان نهاد. او به همین منظور چارچوب یک روش فقهی مستحکم را فراهم آورده و امکان تداوم آن را میسر ساخت. تکیه او به عقل و ارتکاز عقلا در مواجهه با متون دینی در حقیقت فراهم ساختن امکان اجتهاد روشمند است. افزون بر این، شیخ مفید با تدوین کتاب در زمینه اصول فقه نقشی تعیین کننده در پایه گذاری و رشد این دانش ایفا کرده است. روش فقهی شیخ مفید متکی بر: اجتهادگرایی؛ عقل گرایی؛ نص گرایی، نیازگرایی؛ است. توجه شیخ مفید به نیازهای اعتقادی و فقهی مردم و تلاش برای تسهیل آنها برای فقیهان عصر ما بسیار آموزنده است همچنین شیخ مفید برای تثبیت جایگاه شیعه در میان امت اسلام، باب مرآه و مناظره با عالمان سایر مذاهب را گشود و نقشی اثرگذار در حفظ موقعیت اجتماعی شیعه ایفا کرد. روش شناسی شیخ مفید جایگاه برجسته ای برای مجتهدان در زندگی سیاسی شیعه و در دوره غیبت فراهم ساخته است؛ زندگی سیاسی نیازمند دانش و تعقل است اما هر گونه دانش و اجماعی جز با حضور جمع مجتهدان دین مشروعیتی ندارد، بدین سان «اجتهاد» در مرکز زندگی سیاسی شیعه قرار گرفته و به عنوان مهمترین مفهوم در اندیشه سیاسی دوره غیبت ظاهر می شود.

منابع و مراجع

۱. ابن اثیر، ابو السعادت. (۱۳۹۹ ق). النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، بیروت، المكتبة العلمية.
۲. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ ق). المحکم و المحيط الاعظم بیروت، دارالکتب العلمیة.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ ق). لسان العرب، بیروت، دار الاحیاء تراث العربی.
۴. الازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ ق). تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. جوهری، اسماعیل بن حماد. (بی تا). الصحاح، بیروت، چاپ اول.
۶. حلّی، جعفر بن حسن. (۱۴۲۳ ق). معارج الاصول، محقق: سید محمد حسین رضوی، مؤسسه امام علی (ع).
۷. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۱ ق، تهذیب الوصول الی علم الاصول، محقق: سید محمد حسین رضوی، مؤسسه امام علی (ع).
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۲۷ ق). مفردات الفاظ القرآن، تهران، طلیعه نور.
۹. شریف مرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین الموسوی. (۱۳۴۶ ش). الذریعه الی اصول الشیعه، به کوشش ابو القاسم گرجی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. شریف مرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین الموسوی. (۱۴۰۵ ق). رسائل الشریف المرتضی، به کوشش سید احمد حسینی، قم: دارالقران.
۱۱. شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن طوسی. (۱۳۷۶ ش). العدة فی اصول الفقه، تحقیق محمد رضا انصاری قمی، قم نشر ستاره.
۱۲. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ ش). مجمع البحرین، تهران.
۱۳. عاملی، حسن بن زین الدین. (۱۳۶۵ ش). معالم الدین، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۴. عبداللہی، عبدالله. (۱۳۸۹ ش). درآمدی بر فلسفه علم و پژوهش در علوم انسانی، تهران، نشر چاپار.
۱۵. عسکری، ابوہلال. (۱۴۰۰ ق). الفروق فی اللغة بیروت.
۱۶. غراوی، محمد محسن. (۱۴۱۳ ق). مصادر الاستنباط بین الاصولیین و الاخباریین، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۷. غزالی، محمد. (۱۳۶۴ ش). المستصفی من علم الاصول، قم، الشریف الرضی.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۸ ق). العین، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۱۹. کاشف الغطاء، جعفر. (۱۴۴۲ ق). كشف الغطا عن وجه شریعه الغراء، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۰. محقق حلی. (۱۴۰۳ ق). جعفر بن حسن، معارج الاصول، اعداد محمد حسینی رضوی، قم: آل البيت.
۲۱. محمد بن الحسن الحر العاملي. (بی تا). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعة، قم: آل البيت.
۲۲. مدنی، علی خان بن احمد. (۱۳۸۴ ق). الطراز الاول، مشهد مقدس، چاپ اول.
۲۳. مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ ق). التذکره باصول الفقه، تحقیق مهدی نجف، قم: الموتر العالمی الشیخ المفید.
۲۴. مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ ق). الرسالة الاولى فی الغیبه، تحقیق علاء آل جعفر، قم: الموتر العالمی الشیخ المفید.
۲۵. مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ ق). اوایل المقالات، تحقیق ابراهیم الانصاری، قم: الموتر العالمی الشیخ المفید.
۲۶. مکدرمورت، مارتین. (۱۳۷۲ ش). اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه، احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران.
۲۷. میرزای قمی، ابو القاسم. (۱۳۱۵ ق). قوانین الاصول، تبریز.