

نمود و آن حضرت با ۱۵۰ نفر مرد جنگی به اجأ و سلمی حمله کرد. عدی ابن حاتم طائی وقتی خبر اعزام علی (ع) به اجأ و سلمی را شنید، خانواده خود را به جزیره منتقل کرد، اما علی (ع) و سپاهش منزلگاههای طی را تصرف کردند و بت فلس منهدم شد و دو شمشیر به نامهای میخْذَم و زَسوب که حارث بن ابی شمر غسانی پادشاه غسان به بت فلس هدیه کرده بود، به دست علی (ع) افتاد که به نزد پیامبر (ص) برد و حضرت یکی از آن دو را به علی (ع) بخشید. سپاهیان علی (ع) عده‌ای از قبیله طی و از جمله خواهر عدی بن حاتم طائی را اسیر کردند. خواهر عدی بن حاتم مسلمان شد و با اجازه پیامبر (ص) نزد برادرش عدی رفت و با توصیه او عدی نیز نزد پیامبر (ص) آمد و مسلمان شد (کلبی، ۶۱-۶۲؛ واقدی، ۹۸۴/۲-۹۸۹؛ ابن هشام، ۸۹/۱؛ خطیب، ۱۸۹/۱).

از شخصیت‌های معروف اجأ و سلمی می‌توان ابوسلیمان دارود بن نصیر طائی زاهد معروف، ابوتمام حبیب بن اوس طائی شاعر معروف، حاتم طائی سخاوتمند معروف عرب، فرزند ری عدی بن حاتم طائی و نوه‌اش طرماح بن عدی بن حاتم طائی را نام برد (قزوینی، ۷۴-۷۷). ذکر اجأ و سلمی در اشعار دوره جاهلی و در صدر اسلام بسیار آمده است، از جمله در دیوان زهیر بن ابی سلمی (ص ۴۸، ۶۴، ۹۰)، امرؤ القیس (ص ۱۴۶)، لیبید بن ربیع عامری (ص ۱۳۵)، فرزذق (۲۱۶/۱، ۲۳۹، ۳۱۶/۲، ۱۲۷، ۲۸۸) و همچنین کسانی چون زید بن مهلهل طائی، عیزار ابن اخفش طائی، حیص بیض، عجاج و دیگران نیز در اشعار خود به اجأ و سلمی اشاره کرده‌اند (بستانی، ۱۲/۷-۱۳).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خلدون، المعبر؛ ابن هشام، عبدالملک، السيرة النبوية، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵/ق ۱۳۳۶م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش م. رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومي؛ امرؤ القیس، دیوان، بیروت، دارصادر؛ باوزیر، سعید عوض، معالم تاریخ الجزيرة العربية، عدن، ۱۳۸۵/ق ۱۹۶۶م؛ بستانی، حتی، فیلیپ خلیل، تاریخ غرب، ترجمة ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۵۰/ق؛ دائرة المعارف الاسلامیة، به کوشش ابراهیم زکی خورشید و دیگران، قاهره، ۱۹۳۳م؛ زهیر بن ابی سلمی، دیوان، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ طبری، تاریخ، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱م؛ فرزذق، هام، دیوان، بیروت، دارصادر؛ قدامة بن جعفر، «الخراج»، همراه المسالك و الممالك ابن خردادبه، بغداد، مکتبة المتن؛ قزوینی، زکریا، انوار البلاد، بیروت، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴م؛ قلقشنندی، احمد، نهاية الارب، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۴م؛ کلبی، هشام، الاصلام، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۳۴۲/ق ۱۹۲۴م؛ لیبید بن ربیع عامری، دیوان، بیروت، ۱۳۸۶/ق ۱۹۶۶م؛ میرد، محمد، الکامل، به کوشش محمد اقبال دالی، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جوتز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، بلدان.

اجتماع امرؤ و نهی، نک: امر.

اجتهاد، اصطلاحی است فقهی که بر کوشش فقیه در به دست آوردن حکم شرعی از منابع فقه دلالت دارد. فقهی که احکام را با اجتهاد خود

که فاصله هر یک از این کوهها با دیگری یک روز راه است. سلسله جبال سره با ارتفاع ۱۰۰۰ پا از سطح دریا، حسمه، مبارک، مویلح و کوه رَضوی با ارتفاع ۲۰۰۰ متر در شرق ینبع پس از این دو رشته کوه واقع شده و جزیره العرب را در بر گرفته‌اند (ابوعبید، ۱۰۳۳/۳؛ یاقوت، باوزیر، حتی، همانجاها). سرزمینهای اطراف این دو رشته کوه دارای آب و هوایی خوش و آبی بسیار و درختان خرماس (نک: ابوعبید، ۱۱۴/۸، ۲۰۵؛ یاقوت، ۸۳، ۱۷/۲؛ قزوینی، ۷۴).

در مورد ساکنان اصلی اجأ و سلمی پیش از ورود قبیله طی اختلاف است. در برخی از روایات آمده است که از ساکنان اصلی این ناحیه مردی از قبیله جدیس به نام اسود بن عباد و یا اسود بن غفار بن صبور بوده است که پس از کشتن عملیق پادشاه قبیله طسم به اجأ و سلمی پناهنده شد و در آنجا می‌زیست، تا اینکه قبیله طی به این ناحیه آمدند و پس از کشتن اسود وارث اجأ و سلمی شدند (ابوالفرج، ۱۶۷/۱-۱۶۹؛ یاقوت، ۱۲۷/۱، ۱۲۹، ۱۰۳۰/۴-۱۰۳۱؛ ابن اثیر، ۳۵۳/۱-۳۵۴). در روایت دیگری آمده است که مردی از بقایای صحار با همسرش به نام سلمی در اجأ و سلمی می‌زیسته‌اند و چون قبیله طی به این ناحیه آمدند، در این سرزمین شریک مرد صحاری شدند و پس از مرگ او و همسرش بر اجأ و سلمی دست یافتند (یاقوت، ۱۲۶/۱-۱۲۷). روایت سوم بیان می‌کند که قبیله بنی اسد ساکنان اصلی اجأ و سلمی بوده‌اند و چون قبیله طی به این ناحیه رسیدند، آن را از جنگ بنی اسد بیرون آوردند (ابن خلدون، ۶۶۲/۳) ۱۳/۱۶، ۱۳/۱۶؛ قلقشنندی، ۴۸).

دستیابی به کوههای اجأ و سلمی به سبب ارتفاع زیاد دشوار بوده است، از این رو در برخی از منابع از این رشته کوهها با صفت متاع و ممنوع یاد شده است (طبری، ۳۰۴/۱، ۳۰۸/۶). با این حال به روایت کلبی حارث بن قیس بن صیفی بن سبا پادشاه یمن مشهور به رایش بر این دو کوه دست یافته و از آنجا به شهرهای انبار و موصل حمله کرده است. فرد دیگری که بر این کوهها دست یافت، پادشاه دیگر یمن ابوکرب بن ملکیرب تبع یا ثیان بود و او نیز از همان راهی به جَبَلَا طی حمله کرد که قبل از او رایش حمله کرده بود (ابن اثیر، ۱۶۷/۱-۱۶۸، ۲۷۶-۲۷۷).

بر اساس روایت کلبی (ص ۵۹-۶۲) در این کوهها برآمدگی سرخ رنگی وجود داشت به هیأت و شکل یک انسان که آن را فلس می‌نامیدند و قبیله طی آن را مانند بتی پرستش می‌کردند و به آن هدایایی تقدیم می‌داشتند و هر فراری که به آن پناه می‌برد، به او کاری نداشتند. نگاهبانان آن بنویولان بودند و بُولان گویا نخستین کسی است که این بت را پرستیده است.

از دیگر حوادثی که در منابع تاریخی راجع به اجأ و سلمی آمده، این است که نعمان بن منذر از ترس کسری به اجأ و سلمی رفت و از قبیله طی تقاضا کرد که او را پناه دهند، اما قبیله طی از ترس کسری به او پناه ندادند (طبری، ۱۰۲۷/۲-۱۰۲۸). پس از ظهور اسلام، پیامبر اکرم (ص)، حضرت علی (ع) را مأمور فتح اجأ و سلمی و انهدام بت فلس

به دست می‌آورد، «مُجْتَهِد» و آن کس را که از وی پیروی می‌کند، «مُقَلَّد» گویند.

ریشه‌های تاریخی اجتهاد: در نگارشی تاریخی به شکل آغازین اجتهاد در فقه اسلامی هرگز نباید عنصر «رأی» را امری تفکیک شده از اجتهاد تلقی کرد، چه تعبیر «اجتهاد الرأی» به‌سان یک اصطلاح برای معرفی روشی نظری در پاسخ‌گویی به پاره‌ای از مسائل فقهی در سده‌های نخستین هجری در سطح گسترده‌ای مطرح بوده است، بدون اینکه «کاربرد رأی» چیزی فراسوی «اجتهاد الرأی» بوده باشد. در عهد صحابه نمونه‌هایی از کاربرد رأی برای پاسخ‌گویی به پرسشهای فقهی از سوی برخی از اصحاب، ثبت گردیده که در آثار مدون بعدی بر آنها نام «اجتهاد» نهاده شده است. هرچند بهره‌گیری از اجتهاد الرأی به منطقه و بوم خاصی محدود نمی‌شد، اما نقش اساسی فقیهان عراقی و به‌ویژه کوفی در تبیین و استوار ساختن پایه‌های اجتهاد، همواره پیوندی ناگسستنی میان اجتهاد الرأی و مکتب کوفه برقرار ساخته است.

از همان عهد صحابه، گزارشهای پراکنده‌ای برجای مانده است که نشان می‌دهند چگونه فقیهان عراقی و حجازی در پاره‌ای از مسائل اجتهادی فقه، در مقابل یکدیگر قرار گرفته بوده‌اند (برای نمونه‌ها؛ نک: عبدالرزاق، ۲۲۵/۲؛ مالک، ۱۹). از همین رو بود که اصحاب حجازی با نقد «فتیای عراقی»، در حقیقت رأی‌گرایی عراقیان را به انتقاد می‌گرفتند (مثلاً؛ نک: عبدالرزاق، ۵۷۵/۱).

در دهه‌های پایانی سده ۱ق، بخش قابل ملاحظه‌ای از وجوه تمایز میان فقه عراق و حجاز به «اجتهاد الرأی» باز می‌گشت. بدون پرداختن به علل مسأله، باید به این نکته تاریخی اشاره کرد که مکاتب فقهی عراق، بیش از حجاز به اجتهاد الرأی گرایش داشت و فقه را به سوی پیچیده‌تر شدن و نوگرایی سوق می‌داد. در واقع باید مراحل پیچیده شدن و روند رو به تدوین فقه را به ۳ مرحله تقسیم کرد: نخست، مرحله‌ای که در آن رخدادهای روزمره به فقیه ارجاع می‌شد و فقیه تنها آن مورد را پاسخ می‌گفت و گاه از پاسخ صریح طفره می‌رفت و راهی قرین احتیاط یا میانه در پیش می‌گرفت (فقه آغازین)؛ دوم، مرحله‌ای که در آن سؤالات فرضی نیز در محافل فقهی طرح می‌گردید و پاسخ لازم بدانها داده می‌شد (فقه تقدیری)؛ و مرحله سوم که در آن علم فقه به صورت مدون درآمد (فقه مدون). اگرچه این ۳ مرحله را نمی‌توان جز به گونه‌ای نسبی نگرست، ولی چنین می‌نماید که اجتهاد الرأی در هریک از این مراحل مفهومی خاص خود داشته است.

تا میانه سده ۲ق، دانش فقه این مراحل را پشت سر نهاده بود و آنچه راه را برای گذار از مرحله‌ای به مرحله دیگر هموار می‌ساخت، چیزی جز باز نگری در کاربرد اجتهاد الرأی نبود. بررسی منابع، آشکارا نشان می‌دهد که شتاب عراقیان در گذار از این مراحل به مراتب بیش از حجازیان بوده است. مدارکی در دست است که نشان می‌دهد فقیهان کوفی در نیمه دوم سده ۱ق به کاربرد اجتهاد الرأی عنایتی خاص می‌دول داشته‌اند؛ اگرچه این مدارک روایاتی چند است که پیشینه سخن را به

زمان پیامبر (ص) و اصحاب آن حضرت باز می‌گردانند، اما با بررسی اسناد روایی آنها، به‌سان یک منبع تاریخی می‌توان با استناد به این منابع، رواج کاربرد اجتهاد الرأی را در صورت نیافتن حکمی از منابع نقلی و طرح آن به صورت یک نظریه، در نیمه دوم آن سده به اثبات رسانید. از جمله این اسناد روایت عمارة بن عمیر، فقیهی از طبقه دوم تابعین کوفه، به نقل از ابن مسعود است که چهارچوب کلی ادله فقهی را نشان می‌داد و برپایه آن در صورت یافت نشدن حکم مسأله‌ای در کتاب و سنت، باید به آراء صالحان (صحابه) رجوع می‌شد و در صورت نیافتن حکمی از آنان باید به اجتهاد الرأی عمل می‌گردید (نک: نسایی، ۲۳۰/۸؛ دارمی، ۶۰/۸؛ نیز نک: خوارزمی، ۱۱۲/۲-۱۱۳). همچنین عامر شعبی فقیه نامدار کوفه، نامه‌ای را از عمر بن خطاب به شریح قاضی روایت می‌کرد که مضمونی همانند را در برداشت و در آن ضمن توصیه به احتیاط در فتوا، از اجتهاد الرأی سخن رفته بود (نسایی، دارمی، همانجاها). روایت کوفی سومی به نقل ابو عون ثقفی از حارث بن عمرو و تداول داشت که در آن، مضمون گفتار منتسب به ابن مسعود، به معاذ بن جبل نسبت داده می‌شد و در روایت تأیید پیامبر (ص) را نیز بر اجتهاد الرأی همراه داشت (ابوداود، ۳۰۳/۳؛ ترمذی، ۶۱۶/۳).

در کنار این دسته از روایات، تعلیماتی دیگر بسیار رواج داشت که در قالب احادیثی به نقل از صحابیانی چون عمرو بن عاص و ابوهریره از پیامبر (ص) روایت می‌شد، به این مضمون که اگر فقیهی اجتهاد کند، در صورت «اصابت» دو پاداش، و در صورت «خطا» دست کم اجری واحد به دست خواهد آورد (نک: بخاری، ۱۵۷/۸؛ مسلم، ۱۳۴۲/۳). این حدیث که بعدها مبنای نظریه «تصویب» (نک: بخش بعدی مقاله) قرار گرفت، در مراحل آغازین شکل‌گیری فقه نیز می‌توانست تأییدی مناسب بر شیوه اجتهاد گرایان بوده باشد.

ابن مسعود و شاگردان مکتب او در کوفه نمایندگان مرحله آغازین فقه کوفی بودند که اجتهاد الرأی را تنها برای پاسخ‌گویی به رخدادهای کار می‌گرفتند، درحالی که از رویارویی با مسائل تقدیری فقه اجتناب می‌ورزیدند و دیگران را نیز از پرداختن بدانها برحذر می‌داشتند (مثلاً؛ نک: دارمی، ۴۶/۱-۴۸، ۵۴؛ خوارزمی، همانجا). در کنار آنان شماری از جویندگان مسائل تقدیری که «اصحاب آرایت» نام گرفته بودند، به رغم مخالفت‌های سنت‌گرایان (اصحاب اثر) در محافل فقهی، حضوری فعال داشتند (مثلاً؛ نک: دارمی، ۶۵/۱-۶۶). ابراهیم نخعی و عامر شعبی، دو فقیه برجسته کوفه از اصحاب اثر، در نیمه دوم سده ۱ق، برپایه مستندات روایی، در حد پاسخ‌گویی به رخدادهای مورد سؤال به اجتهاد الرأی تمسک می‌جستند، حال آنکه با عمل به قیاس و نیز گسترش تقدیری فقه مخالفت می‌ورزیدند (نک: همو، ۵۲/۱-۶۵، ۶۷). همزمان در بصره نیز فقیهان بزرگ این دوره چون حسن بصری و ابن سیرین در عین مخالفت‌هایی که در برابر قیاس نشان می‌دادند، در چارچوب محدودی، کاربرد اجتهاد الرأی را پذیرا بودند (نک: همو، ۶۵/۱؛ برای نمونه، نک: ابن ابی داود، ۱۷۸). حتی قیاس‌ستیزی فقیهان

جایگزینی میان اجتهاد و عنصر عقل در این نظریه بسیار حائز اهمیت است، در عین اینکه عملاً از اجتهاد نامی به میان نیامده است. در آغاز دوره تدوین در فقه کوفی، به طور خاص باید به جایگاه ابوحنیفه اشاره کرد. وی به شیوه معمول در آن عصر میان کوفیان، در صورت فقدان ادله نقلی، راه اجتهاد و کاربرد رأی را به روی خود باز می‌دید و این روش را سلوک بزرگان تابعین می‌دانست. در دیدگاه او هدف از اجتهاد به دست آوردن نزدیک ترین حکم به حکم واقعی یا «صواب» بود؛ به عنوان توضیح باید افزود که اجتهاد الرأی در زمینه احکام تبعیدی، کاربردی بسیار محدود داشت و بیشترین کاربرد اجتهاد در آنگونه از احکام شریعت بود که به موضوعات روزمره زندگی مربوط می‌گردید و حکمت اصلی وضع آنها نه تعبد و تقرب، بلکه ایجاد یک نظام حقوقی و جزایی سالم در جامعه بوده است (نک: ه، د، ۳۹۷/۵). آنچه اجتهاد الرأی را در فقه ابوحنیفه میان معاصرانش به طور ممتازی مطرح می‌ساخت، نظام یافتگی و قانونمندی در روشها و تدوین نسبی اصول نظری اجتهاد بود (نک: همانجا). اگرچه ابوحنیفه خود هرگز کتابی در این باره تألیف نکرد، اما از شاگردان او، محمد بن حسن شیبانی نخستین بار در تألیفی با عنوان «اجتهاد الرأی» (ابن ندیم، ۲۵۷)، به تبیین مبانی نظری اجتهاد پرداخت و در نسلهای بعد این حرکت از سوی دیگر پیروان ابوحنیفه، چون عیسی بن ابان و علی بن موسی ققی با نگارش آثار مستقلاً در همین باب پی گیری شد (نک: همو، ۲۵۸، ۲۶۰).

اجتهاد حنفی در اواخر سده ۲ق از سوی برخی جناحها مورد نقد قرار گرفت. از سویی شافعی با تدوین کتاب *الرساله*، در یک چارچوب غیر حنفی به تبیین اصول استنباط فقهی پرداخت و در همین اثر، با تأکید بر حجیت قیاس، هرگونه رأی فقهی را فراسوی قیاس مردود دانست و «اجتهاد» را واژه‌ای مترادف قیاس به شمار آورد (نک: ص ۴۷۷). اما در تاریخ فقه اسلامی، گاه اصطلاح «اهل القیاس» به عنوان نقطه مقابل «اهل الاجتهاد» به کار رفته (نک: ابو هلال، ۶۱) و در واقع جدایی باور دارندگان به محدودیت اجتهاد به قیاس را از قائلان به تعمیم اجتهاد می‌نمایانده است.

اجتهاد حنفی همچنین از سوی معتزلیان متقدم - که در فقه به نوعی اصالت ظاهر گرایش داشتند - به شدت مورد حمله قرار گرفت و متفکرانی چون بشر بن معتمر، ثمامه بن اشرس، ابوموسی مردار و جعفر ابن مبشر با تألیف آثاری در رد مکتب حنفی، اجتهاد را حتی در محدوده قیاس مورد نقض قرار دادند (نک: خیاط، ۸۱؛ ابن ندیم، ۱۸۵، ۲۰۷، ۲۰۸؛ ابن ابی الحدید، ۳۱/۲۰). البته از نیمه دوم سده ۳ق، در پی تغییر مسیری کلی که در نظام فقهی معتزله پدیدار شد، آنان نیز درباره اجتهاد الرأی دیدگاهی مثبت یافتند و ثمره آن در کتاب *الاجتهاد ابو هاشم جایی* نمایان شد (نک: ابن ندیم، ۲۲۲). ابن راوندی، متفکر پیچیده‌ای که تعالیم آغازین خود را از مکتب معتزله داشت و بعد با مکتب امامیه ارتباط یافت، نیز کتابی در زمینه «اثبات اجتهاد الرأی» به تحریر آورد (نک: همو، ۲۲۵).

اهل اثر نیز در عمل تخلف ناپذیر نبود، چرا که نمونه‌هایی از عمل به قیاس را گاهی می‌توان در آراء فقهی کسانی چون سعید بن جبیر کوفی و حسن بصری باز یافت (مثلاً نک: عبدالرزاق، ۸/ ۳۱۰، شه ۱۱۸۷، ۱۲۶۷).

با اینهمه، به اقتضای شرایط تاریخی و اجتماعی، «اصحاب رأیت» که در گذشته از قدرتی برخوردار نبوده‌اند، در دوره سوم تابعین، خود نامدارترین فقیهان عراق بودند. قاسم بن عبدالرحمان نواده ابن مسعود که از فقیهان کوفه در عصر نخعی و شعبی بود و به جهت اشتغال به قضا (ابن سعد، ۲۱۲/۶)، شاید عملاً با مسائل بدون پاسخ بیشتر برخورد داشت، شاگرد خود محارب بن دثار را به «انبساط» (گسترش طلبی) در فقه برمی‌انگیخت (نک: المرشد بالله، ۲۱۹/۱). به هر تقدیر بارزترین شاخص این تحول، حماد بن ابی سلیمان استاد اصلی ابوحنیفه در فقه است که در دوره تحصیل خود کوشش می‌کرد تا با لطایف الحیل، سوالات تقدیری گوناگونی را از ابراهیم نخعی پاسخ گیرد (نک: دارمی، ۵۲/۸). حماد که بعدها به عنوان یکی از فقیهان مهم مکتب «اهل رأی» شناخته شد، پس از درگذشت ابراهیم نخعی (۹۶ق) محل رجوع هواداران او گردید (نک: ابن سعد، ۲۳۲/۶) و فقیه همتایش حکم بن عتیبه که او نیز از استادان ابوحنیفه به شمار می‌رود، پس از درگذشت شعبی (۱۰۴ق) بر جای او تکیه زد (نک: همو، ۲۳۱/۶) و این دو که در عصر خود مهم‌ترین مدار صدور فتوا در کوفه بوده‌اند (نک: همو، ۲۲۳/۶)، در واقع پیشوایان دو حلقه کوفی منسوب به نخعی و شعبی تلقی می‌شدند. این جایگزینی به روشنی نشان می‌دهد که وارد شدن اجتهاد الرأی به مرحله‌ای جدید، تنها پیروزی اصحاب رأیت بر سنت گرایان، در قالب غلبه یک اقلیت بر محیط فقهی کوفه، نبوده است، بلکه در واقع باید آن را یک تحول طبیعی در تعالیم حلقه‌های سنتی فقه کوفی به شمار آورد.

در دو دهه نخست سده ۲ق فقه تقدیری و اجتهاد الرأی جایگاه خود را در مکتب کوفه استوار گردانیدند و رأی ستیزی در آنرا قرار گرفت. به عنوان نمونه باید از عبده بن ابی لبابه، فقیهی از اهل اثر در آن عصر، یاد کرد که از «اصحاب رأیت» به تنگ آمده بود و آرزو می‌کرد تا او را به حال خود واگذاشته، پرسش از او نکنند (دارمی، ۶۷/۱). در این برهه حتی حجاز نیز بر فقه تقدیری و شکل نوین اجتهاد الرأی گردن نهاد، چنانکه در مکه عطاء بن ابی رباح مفتی آن دیار مسائل تقدیری فقه را مورد توجه قرار می‌داد و به صراحت عنوان می‌کرد که نظریاتش پاره‌ای بر اثر و پاره‌ای بر اجتهاد الرأی استوار است (نک: ابن سعد، ۳۴۵/۵؛ عبدالرزاق، ۸/۲، ۹، جم)؛ در مدینه نیز ربیع بن عبدالرحمان با عرضه فقهی بر پایه اثر و رأی به «ربیع الرأی» نامور شد. به عنوان دیدگاهی در خور توجه نسبت به اجتهاد در این دوره، باید به نظریه منتسب به اصل ابن عطاء بنیان‌گذار معتزله نیز اشاره کرد که بر پایه آن در صورت فقدان دلیلی از کتاب و سنت، فقیه می‌باید راه «عقل سلیم» را در پیش گیرد (قاضی عبدالجبار، ۲۳۴، ۲۳۶). اگرچه ارائه یک نظام روشن برای کاربرد عقل سلیم در آن دوره به دور از انتظارات است، اما رابطه

از سوی دیگر عالمان اصحاب حدیث، مخالفان سنت‌گرای اصحاب رأی، به رغم انتقادهای همیشگی بر اجتهاد حنفی (نک: ۵، ۴۰۶/۵، جم)، هرگز بنیاد اجتهاد را مورد تردید قرار نمی‌دادند. مقایسه بین آراء فقهی ابوحنیفه و سفیان ثوری، برجسته‌ترین نماینده اصحاب حدیث کوفه، نشان می‌دهد که اختلاف بین این دو مکتب، در بنیاد اجتهاد نبوده، و بیشتر به جوانب کاربردی آن باز می‌گشته است (نک: ۵، ۳۹۳/۵؛ نیز نک: ۵، د، اصحاب الحدیث). به‌طور کلی عالمان اصحاب حدیث همواره در آثار خود، بنیاد اجتهاد را مورد تأیید قرار داده‌اند و گشایش بابی با عنوان «اجتهاد» و ذکر روایاتی در تأیید آن در صحیح بخاری (۱۵۰/۸) و سنن ابوداود (۳۰۳/۳)، از صحاح سته، بهترین گواه بر این نکته است. ابوالحسن ابن منادی، از عالمان اصحاب حدیث در سده ۳ق، نیز در اثری با عنوان تفصیل الفقهاء المستنبطین علی المحدثین، به روشنی فقیهان اهل اجتهاد را بر بسنده‌کنندگان به روایت برتری نهاده است (نک: و تشریحی، ۳۱۵/۱۲).

در نیمه دوم سده ۳ق، به رغم اینکه قاطبه مکاتب فقهی بر اهمیت اجتهاد از جنبه نظری پای می‌فشردند، در عمل، روح تقلید به تدریج بر روح اجتهاد غالب می‌گشت. فقیهانی چون محمد بن جریر طبری، ابن خزمه و ابن منذر (همگی در گذشته بین سالهای ۳۱۰-۳۱۸ق) آخرین بقایای فقیهانی بودند که خود را در اجتهاد آزاد می‌دیدند. در واقع از اواخر سده ۳ق، مکاتب گوناگون فقه اهل سنت، در پی یک سلسله علل اجتماعی به‌طور همزمان به این نتیجه مشترک رسیده بودند که به جای ایجاد مذاهب جدید فقهی، به بسط و تفریع مذاهب موجود بپردازند. مذاهب طبری و دو فقیه معاصر او نیز تا حد زیادی بر پایه مذاهب پیشین بنا شده بودند. غالب فقیهان در همان عصر طبری در ردیف پیروان یکی از مذاهب رایج فقهی شمرده می‌شدند؛ وضعی که در سده ۴ق بیش از پیش تثبیت شد و فقه اهل سنت را در مرحله‌ای جدید وارد ساخت (نک: مبحث اسناد باب اجتهاد در بخش بعدی مقاله).

در زمان حضور امامان (ع) (تا ۲۶۰ق/۸۷۴م)، باید خاطر نشان کرد که «اجتهاد الرأی» و گاه به‌طور مختصر «اجتهاد»، به عنوان گونه‌ای تخطی از سنت، در روایاتی از زبان امامان (ع) مورد نکوهش قرار گرفته است (برای نمونه‌ای صریح، نک: برقی، ۲۱۱)، اما این نکته را هرگز نباید به مفهوم نفی فراگیر شیوه‌های استنباطی و حتی کاربرد رأی در فقه آغازین امامیه تلقی کرد. اگرچه تحقیقات حاضر برای یک شناخت دقیق درباره مکاتب و جناحهای موجود در حوزه‌های فقه امامیه در سده‌های نخستین کاستی فراوان دارد، اما به اجمال می‌توان چند جناح نسبتاً متمایز را مورد توجه قرار داد که در فقه خود اندیشه‌ای تحلیلی فراتر از متون روایات را به کار می‌بستند.

جناح نخست یک مکتب کلامی - فقهی است که نمایندگان آن در نسله‌های بیابی، عالمانی چون هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمان، ابوجعفر سکاک و فضل بن شاذان بوده‌اند (برای این سلسله، نک: کشی، ۵۳۹). در این مکتب دست کم از یونس و ابن شاذان، کاربرد اجتهاد،

حتی تا حد عمل به‌گونه‌هایی از قیاس گزارش شده است (نک: سید مرتضی، «مسأله...»، ۳۱۱؛ نیز نک: ۵، ۵۲/۴). در جناح دوم باید از فقیهان آل اعین یاد کرد که در رأس آنان زرارة بن اعین و پس از او عبدالله بن بکیر به‌گونه‌ای از رأی‌گرایی شناخته شده‌اند (نک: کشی، ۱۵۶؛ طوسی، الاستبصار، ۲۷۱/۳-۲۷۶، ۲۷۲). تا آنجا که رأی‌گرایی زراره از سوی مکتب یونس بن عبدالرحمان به عنوان روشی افراطی مورد نقد قرار گرفته است (نک: کشی، همانجا؛ قس: کلینی، ۱۰۱/۷؛ برای روایاتی حاکی از همسانی زراره با ابوحنیفه، نک: کشی، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹). در جناح سوم می‌توان از رجالی چون هشام بن سالم و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی یاد کرد. اینان نظریه‌ای را درباره استنباط احکام فقهی به نقل از ائمه (ع) مطرح می‌کردند که برپایه آن اللقاء اصول احکام از سوی امامان انجام می‌پذیرد و تفریع و گسترش این اصول بر عهده فقیهان است (نک: ابن ادریس، ۴۷۷، به نقل از جامع بزنطی؛ قس: روایتی مشابه به نقل زراره و ابویصر، مجلسی، ۳۴۵/۲). این جناحها که با قدری تسامح در اصطلاح می‌توان آنها را «اهل اجتهاد» یا دست کم «اهل استنباط» عنوان کرد، به‌طور روشن تا آغاز دوره غیبت (۲۶۰ق) مسیر خود را ادامه دادند؛ اما در مقابل آنان، جوی رأی ستیز در حوزه‌های فقه امامیه ریشه داشت که برپایه تعلیمات آن، حکم هر مسأله‌ای در کتاب و سنت «تعیین شده» تلقی می‌شد و هرگونه اجتهاد و استنباط فراسوی این نصوص ناروا به شمار می‌رفت. این فضا، در جای جای آثار کهن محدثان امامیه، آشکارا احساس می‌شود. بدون اینکه بخواهیم موارد استثنا را نفی کنیم، باید یادآور شویم که با آغاز دوره غیبت، این جوی رأی ستیز بر امامیه غالب شده، و این جهت‌گیری به‌طور مشترک در محدثان و متکلمان امامیه وجود داشته است. درست در زمانی که بجز اقلیتی ظاهرگرا، دیگر مذاهب فقهی و فقهی - کلامی، «اجتهاد الرأی» را به عنوان شیوه‌ای ستوده در پاسخ‌گویی به مسائل فقهی پذیرفته بودند، امامیه مبارزه‌ای پیگیر را در برابر آن داشتند، چنانکه در این دوره رد بر اجتهاد و فروع آن در آثار محدثان امامی بابی خاص داشت (مثلاً نک: صفار، ۳۱۹-۳۲۲؛ برقی، ۲۰۹-۲۱۵؛ نعمانی، ۹۱ به بعد). در واقع تا پایان سده ۴ق، در گامهایی که از سوی فقیهان حدیث‌گرای امامیه در جهت تدوین فقه امامی برداشته شد، شیوه معمول بر آن بود که متون روایات عیناً به عنوان «حکم معمول به» در اختیار فتوایان قرار گیرد؛ در اینگونه آثار، افزوده‌ها و برداشتهایی از مؤلفان به ندرت دیده می‌شود (نک: ابن بابویه، فقیه...، ۵-۳/۱؛ طوسی، المبسوط، ۲/۱). از جمله این آثار می‌توان کتاب بزرگ الکافی از کلینی، کتاب الشرائع از علی بن بابویه و فقیه من لا یحضره الفقیه از محمد بن علی بن بابویه را برشمرد. در توضیحی بر دیدگاه این مکتب باید متذکر شد که فقهی چون محمد ابن بابویه، گام را از نفی اجتهاد آن سوتر نهاده، هرگونه تخطی از متون روایات و اقدام به «استنباط» و «استخراج» در فقه را به انتقاد گرفته است (نک: ابن بابویه، علل...، ۶۲/۱؛ نیز نک: ۵، ۶۴/۳-۶۵).

عق/۱۲م، افزودن «دلیل عقل» بر ۳ دلیل نقلی از سوی ابن ادریس حلی (ص ۲)، طلایه دار تحولی بود که قریب یک قرن بعد در مکتب جله آغاز شد. محقق حلی با ارائه تعریف جدیدی از اجتهاد که می توانست قیاس را شامل نشود، آن را امری مقبول تلقی کرده و شیعه را از «اهل اجتهاد» شمرده است (ص ۱۷۹). حرکت محقق حلی را در تعریف اجتهاد از آن جهت می توان دنباله مسیر مکتب بغداد تلقی کرد که وی در مقام تعریف، اجتهاد را مبذول داشتن کوشش تام برای «استخراج» احکام شرعی دانسته است (قس: کاربرد «استخراج» در مکتب بغداد).

مأخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمد، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن ابی داود، عبدالله، المصاحف، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ ابن ادریس، محمد، السرائر، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن بابویه، محمد، علل الشرائع، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ هوم، فقیه من لایحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خراسانی، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ ابن براج، عبدالعزیز، شرح جمل العلم و العمل، به کوشش کاظم مدیرشانه چی، مشهد، ۱۳۵۲ش؛ ابن زهره، حمزه، «غنیة النزوع»، الجوامع الفقهیة، تهران، ۱۲۷۶ق؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبری، به کوشش زاخار و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م؛ ابن قیة رازی، محمد، «نقض الاشهاد»، ضمن کمال الدین ابن بابویه، قم، ۱۴۰۵ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محی الدین عبدالحمد، قاهره، دار احیاء السنت النبویه؛ ابوهلال عسکری، حسن، الفروق الفقهیة، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ الايضاح، منسوب به فضل بن شاذان، بیروت، ۱۲۰۲ق/۱۹۸۲م؛ بخاری، محمد، صحیح، قاهره، ۱۳۱۵ق؛ برقی، احمد، المحاسن، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، قم، ۱۳۷۱ق؛ پاکچی، احمد، الآراء الفقهیة و الاصولیة للشیرف الرضی، تهران، ۱۴۰۶ق؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷/۱۳۸۸م؛ به بعد؛ خوارزمی، محمد، جامع مسانید ابی حنیفة، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ خیاط، عبدالحجیم، الانتصار، به کوشش نیرنگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ دارمی، عبدالله، سنن، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ سید مرتضی، علی، الانتصار، نجف، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ هوم، الذریعة، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هوم، «مسألة فی ابطال العمل باخبار الآحاد»، رسائل الشریف المرتضی، مجموعه ۳، قم، ۱۴۰۵ق؛ شافعی، محمد، الرسالة، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ صفار، محمد، بصائر الدرجات، تهران، ۱۴۰۴ق؛ طوسی، محمد، الاختصار، به کوشش حسن موسوی خراسانی، نجف، ۱۳۷۵-۱۳۷۶ق؛ هوم، عدة الاصول، به کوشش محمد مهدی نجف، قم، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ هوم، الفهرست، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ هوم، البسوط، تهران، ۱۳۸۷ق؛ عبدالرزاق صنعانی، المصنف، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ قاضی عبدالجبار، (فضل الاعتزال)، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ کراجکی، محمد، کنز الفوائد، تبریز، ۱۳۲۲ق؛ کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۹ش؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مالک بن انس، الموطأ، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ محقق حلی، جعفر، معارج الاصول، قم، ۱۴۰۳ق؛ المرشد بالله، یحیی، امالی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۴م؛ مسلم، ابن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، به کوشش واعظ جرنیدی، تبریز، ۱۳۷۱ق؛ هوم، التذکره باصول الفقه، قم، ۱۴۱۳ق؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نسایی، احمد، سنن، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نعمانی، محمد، «تفسیر»، ضمن ج ۹۰ بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ونشترسی، احمد، المعیار المعرب، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م.

تعریف اصطلاحی اجتهاد: واژه اجتهاد در لغت از ریشه «جهد» مشتق شده، و به معنای به کار بستن نهایت کوشش است در انجام دادن

در مقابل فقیهان محدث، فقیهان متکلم مسیری دیگر را در نفی اجتهاد پیموده بودند. اگرچه ردیه های ابوسهل نویختی بر کتاب اجتهاد الرأی ابن راوندی (ابن ندیم، ۲۲۵؛ طوسی، الفهرست، ۱۳) و ابوالقاسم کوفی بر اهل اجتهاد (نجاشی، ۲۶۶)، در دست نیست (نیز نک: هوم، ۲۲۰، اثری مشابه از عبدالله زبیری)، اما نمونه برخورد متکلمان آن عصر با مسأله اجتهاد را می توان در آثاری چون الايضاح منسوب به ابن شاذان (ص ۵۴ به بعد) و «نقض الاشهاد» ابن قیة رازی (ص ۹۹، ۱۰۹، ۱۱۳) باز یافت. ابن قیة در عبارتی، این نکته را به عنوان دیدگاه عمومی امامیه بیان داشته است که احکام همگی منصوص هستند و سخن از علت را - که از پایه های اجتهاد الرأی بود - در فرائض سمعی جای نیست (نک: ص ۱۱۳، ۱۲۲). سرانجام از میان فقیهان متکلم باید از ابن ابی عقیل عممانی نام برده شود که در طول قرن ها، همواره آراء فقهی او مورد توجه قرار داشته است، اما به رغم این شهرت تاکنون درباره ظرایف شیوه فقهی او تحقیق لازم صورت نگرفته است. به طور اجمال می توان فقه او را ادامه مکتب متکلمان و پیش درآمدی بر فقه شیخ مفید و مکتب بغداد تلقی کرد.

استثنایی ویژه در سده ۴ق، ابن جنید اسکافی است که به صراحت حجیت قیاس و اجتهاد الرأی را باور داشته و در این باره آثاری نیز تألیف کرده است (نک: سیدمرتضی، الانتصار، ۲۳۸؛ نجاشی، ۳۸۷-۳۸۸). وی شیوه خود را ادامه شیوه فقهی ابن شاذان می شمارد و در عمل، فقه او با فقه حنفی قرابتی نسبی دارد (برای تحلیل، نک: ه د، ۲۵۸/۳-۲۵۹). دوده پایانی سده ۴ق را باید نقطه عطفی در تاریخ فقه امامی دانست. با ظهور شیخ مفید و پس از او سیدمرتضی و شیخ طوسی حرکتی در عراق برای تدوین فقه امامی و نظام دادن به مبانی آن صورت پذیرفت که خود ادامه حرکت مکتب متکلمان بود و تا قرن ها بعد حوزه های فقه امامی را زیر نفوذ خود قرار داد. با وجود تفاوت های چشمگیری که بین نظام فقهی این سه دانشمند وجود داشت، همگی آنان به طور روشنی برخوردی تحلیلی و نظری با فقه داشته اند. این شیوه برخورد که بعدها با تغییری در مفهوم اصطلاح، «اجتهاد» نام گرفت، در آن هنگام با تعبیری چون «استخراج» (نک: مفید، التذکره...، ۴۳؛ ابن براج، ۵۲۲) و «تفریع بر اصول» (طوسی، المبسوط، همانجا) خوانده می شد. فقیهان مکتب بغداد و حتی شیخ طوسی اصطلاح «اجتهاد» را حاکی از برخوردی غیرمسئولانه با احکام فقهی تلقی می کرده اند (نک: مفید، اوائل...، ۱۵۴؛ زیادات؛ سیدمرتضی، الذریعة، ۱۸۸/۲، ۳۰۸ به بعد؛ کراجکی، ۲۹۶؛ طوسی، عدة...، ۳۹/۱؛ نیز ابن زهره، ۵۴۳-۵۴۴). در این باره حتی شیخ مفید ردیه ای بر کتاب ابن جنید در «اجتهاد الرأی» تألیف کرده بود (نجاشی، ۴۰۲).

اگرچه همزمان با تلاش های مکتب بغداد، فقیهی چون شریف رضی در آثار خود، اجتهاد الرأی و قیاس را با مفهومی نزدیک به ابن جنید مطرح می نمود (نک: پاکچی، ۹)، اما از آن پس، دیگر شاهی در دست نیست که نشان دهد خط پذیرش اجتهاد الرأی ادامه یافته باشد. در سده

کاری یا به دست آوردن چیزی (مثلاً، نک: ابن منظور، ذیل جهد). درباره تعریف اصطلاحی «اجتهاد»، از سوی فقیهان و اصولیان تعبیرات گوناگونی به کار رفته است، لکن چه بسا منظور بیشتر آنان از آن تعبیرات بیش از یک معنی نباشد. برپایه یک تعریف مشترک میان عالمان اهل سنت و امامیه، اجتهاد عبارت است از «نهایت کوشش» (تعبیرات متداول: «بذل جهد» یا «استفراغ وُسع») برای به دست آوردن حکم شرعی از ادله معتبر فقهی. این تعریف که ریشه در سده های نخستین اسلامی دارد (مثلاً، نک: سیدمرتضی، الذریعة، ۱۸۸/۲) با تفاوت هایی در تعبیر، تا دوره های بسیار متأخر رواج داشته است. برخی از صاحب نظران در این تعریف، عامل «ظن» را نیز گنجانیده و اجتهاد را کوشش در جهت تحصیل ظن به حکم شرعی دانسته اند (مثلاً، نک: ابن حاجب، ۲۰۹: علامه حلی، مبادی...، ۲۴۰)، اما آنان که ظن را حجت نمی شمارند، در این مقام به جای تحصیل ظن، از تحصیل «حجت» برای حکم شرعی استفاده کرده اند. علاوه بر این نکته، در دوره اخیر این مسأله مطرح شده است که صرف کوشش، بدون وجود «ملکه» استنباط کافی نیست و از همین رو، در تعریف اجتهاد، آن را عبارت از ملکه ای دانسته اند که انسان را بر استنباط حکم شرعی از ادله قادر می سازد. در تعریف شیخ محمدحسین اصفهانی معروف به کمپانی، با اعتراف به ضرورت وجود ملکه در تعریف اجتهاد، این نکته از نظر دور داشته نشده که احکام شرعی اجتهاد بر نفس ملکه - به تنهایی - نیز مترتب نیست، بلکه غالباً فعلیت استنباط فی الجمله را هم لازم دارد، به عبارت دیگر، علاوه بر ملکه، فعلیت استنباط فی الجمله هم جزء موضوع احکام اجتهاد است. از این رو، در تعریف آن را «تحصیل حجت بر حکم شرعی از روی ملکه» دانسته است؛ یعنی با ملحوظ داشتن قید «ملکه»، اجتهاد را خود ملکه تلقی نکرده، بلکه فعلیت دادن به ملکه را هم در آن لحاظ کرده است (۳۶۳/۵). در واقع، در تعریف او، برخلاف تعاریفی که در آنها «ملکه» جنس قرار داده شده (ملکه یقندر بها...)، «تحصیل حجتی که ناشی از ملکه بوده باشد»، جنس قرار گرفته است.

ادوار اجتهاد: پیشینه اجتهاد به عصر پیامبر اکرم (ص) باز می گردد. آیات و سوره های مکی قرآن کریم، هرچند بیشتر مبین اخلاق و اصول اعتقادی: توحید، نبوت و معاد است، در عین حال، کلیاتی از احکام را نیز چون نهی از رباخواری و می گساری، امر به نماز و زکات که جنبه اخلاقی آنها آشکارتر می نماید، در بر دارند. عمده احکام و اوامر و نواهی الهی در دوران اقامت در مدینه و تشکیل حکومت اسلامی توسط آن حضرت، در قالب آیات مدنی قرآن کریم ابلاغ گردید. به این ترتیب، در زمان حیات رسول خدا (ص) هر دو منبع اصلی استنباط احکام، کتاب و سنت، در کنار یکدیگر شکل گرفتند. در «سنت» که همان قول و فعل و تقریر رسول خدا (ص) است، به نظر علمای اهل سنت، رأی شخصی آن حضرت نیز مداخله داشت و مقصود این دانشمندان از رأی و نظر پیامبر همان اجتهاد به رأی و اعمال قیاس

است، نه شناخت نصوص، زیرا مراد از نصوص برای پیامبر اکرم آشکار بوده، و دشواری فهم مراد از لفظ مشترک، یا تعارض ادله برای آن حضرت بی معنا بوده است (ابن نظام الدین، ۳۶۶/۲). از این فراتر، اجتهاد پیامبر از هر سه جنبه جواز، محل و مورد، و تحقق و وقوع آن، معرکه آراء بوده است. از یک سو، جمهور اهل سنت به جواز عقلی و شرعی، اجتهاد برای پیامبر (ص) قائل شده اند، و حتی در باب جواز عقلی آن، بعضی (نک: شوکانی، ۲۵۵) ادعای اجماع کرده اند. از سوی دیگر، ابوعلی جُبایی، ابوهاشم جبایی و قاضی عبدالجبار، از معتزله، جواز عقلی اجتهاد را منکر شده اند، و ابوالحسن اشعری و پیروان وی جواز شرعی آن را رد کرده اند (ابن نظام الدین، همانجا؛ اسنوی، ۵۲۹/۴ - ۵۳۱؛ علاءالدین بخاری، ۲۰۵/۳). در باب مورد و محل اجتهاد پیامبر نیز اختلاف است در اینکه آیا رسول خدا (ص) حق داشته است که هم در احکام و هم در موضوعات اجتهاد کند، یا فقط در موضوعات چنین حقی برخوردار بوده است. در باب اجتهاد پیامبر در موضوعات از قبیل امور جنگی و قضایی، علمای اهل سنت اتفاق نظر دارند (همانجا)، چنانکه شوکانی (همانجا) ادعای اجماع بر آن کرده است. اما در باب اجتهاد در احکام شرعی و فتوا دادن آن حضرت در احکام، اختلاف است (شوکانی، همانجا؛ اسنوی، ۲۶۴/۳ - ۲۶۸؛ امین، ۱۸۵/۴؛ ابن امیرالحاج، ۲۹۶/۳).

در باب وقوع و تحقق اجتهاد در احکام شرعی توسط پیامبر اکرم (ص) جمهور اهل سنت، از جمله شافعی، مالک، احمد بن حنبل و عموم محدثان بر این عقیده اند که به مجرد وقوع حادثه یا مطرح شدن سؤال، آن حضرت بی آنکه منتظر نزول وحی بشود، بر مبنای قیاس و رأی شخصی خویش پاسخ می داد (امین، ابن نظام الدین، همانجا)، اما حنفیان بر این باورند که پیامبر پس از آنکه مدتی در انتظار وحی به سر می برد و از جانب خداوند حکمی نمی رسید، به رأی خویش اجتهاد می کرد (ابن امیرالحاج، ۲۹۴/۳؛ سرخسی، ۹۱/۲، ۹۶؛ علاءالدین بخاری، ۲۰۵/۳ - ۲۰۶؛ ابن نظام الدین، همانجا) و برخی دیگر در این خصوص تردید کرده اند (شوکانی، ۲۵۶). در این باره غزالی یک جا به توقف گراییده است (المستصفی، ۳۵۵/۲)، و در جای دیگر (المنحول، ۴۶۸) اجتهاد را در قواعد و اصول نفی کرده، آن را در فروع پذیرفته است. علمای امامیه، اجتهاد پیامبر را شرعاً و عقلاً ممنوع دانسته اند (علامه حلی، مبادی، ۲۴۱، نهج الحق...، ۴۰۵ - ۴۰۶؛ کرکی، ۲۹۸). از این میان، برخی چون سیدمرتضی (الذریعة، ۳۱۰/۲) اجتهاد آن حضرت را به شرط وجود مصلحت، عقلاً جایز، اما شرعاً ممنوع دانسته اند. با اینهمه، نوعی از اجتهاد را، حتی درباره احکام، باید برای آن حضرت روا دانست، و چنانکه به یقین درباره موضوعات مورد مرافعه می تواند به موجب بینات و ایمان حکم قضایی صادر کند، در باب احکام هم می تواند از عموم و اطلاق آیات احکام مصادیق موضوعات را به دست آورده، برای مکلفان بازگو کند. چه این نوع اجتهاد امری است عقلایی و قطعی الاعتبار، و به هیچ وجه با رأی و قیاس - که از نظر

صورت می‌پذیرفت و موجه شناخته می‌شد، حتی از این فراتر، گاه خطاهای آشکار صحابه یا عنوان اجتهادات و تأویلات آنان توجیه می‌گردید. عمل صحابی‌ان به قیاس و رأی در مقام اجتهاد و استنباط احکام شرعی، در قضایای متعددی به ثبوت رسیده است (ابن قیم، ۶۱/۸، ۲۰۳، جم)، با وجود این، در میان صحابه کسانی بوده‌اند که به شدت از اجتهاد به رأی و اظهار نظر شخصی در احکام شرعی پرهیز داشته‌اند و جز در چارچوب کتاب و سنت اجتهاد نمی‌کرده‌اند (نک: ابوزهره، تاریخ، ۲۲-۲۱/۲؛ خضری بک، ۱۱۶). در این دوره، هر چند به سبب نزدیکی و سهولت دست‌یابی به دو منبع اصیل تشریع اسلامی، پراکندگی آراء خیلی زیاد به چشم نمی‌خورد، در عین حال، ماحصل اجتهادات صحابه در بسیاری موارد، مختلف بود و با یکدیگر سازگاری نداشت (همو، ۱۱۷-۱۲۴)، اما نه تنها این اختلافات هیچ‌گاه تقبیح نشد و به اصطلاح محکوم نگردید، بلکه برعکس، بعدها این اختلافات علمای امت، بارقه‌هایی از رحمت الهی تلقی شد (شاطبی، الاعتصام، ۱۷۰/۲-۱۷۱؛ ابوزهره، همان، ۲۷/۲).

در عصر تابعین، دامنه اجتهاد آزاد، نسبت به دوره صحابه، باز هم گسترده‌تر شد و طبیعی بود که اموری از قبیل دور شدن از زمان نزول وحی، رخ نمودن برخی ابهامات در فهم نصوص، و به وجود آمدن مسائل و مشکلات فراوان که در سیره پیامبر (ص) و عهد کبار صحابه و خلفای راشدین مشابهی نداشتند، به این امر کمک کند. گرچه هنوز در میان تابعین کسانی نیز یافت می‌شدند که از تأویل و اجتهاد آزاد، سخت دوری می‌جستند (نک: ابن قیم، ۷۳/۱-۷۵). در آغاز این دوره، هنوز صغار صحابه وجود داشتند و در بلاد مختلف اسلامی پراکنده شده بودند و به تعلیم قرآن و فقه اشتغال پیدا کرده بودند و هر یک در محل اقامت خویش به موازات شاگردان خود که بعدها «تابعین» نامیده شدند، ملجأ و مرجع علمی و فقهی مردم قرار گرفتند. در این دوره، هنوز مذاهب فقهی شکل نگرفته بودند و تقلید از مذهب خاص و فقیه بخصوصی معنا نداشت، لذا، منابع اجتهاد همان منابع عصر صحابه بود، تنها با این تفاوت که تابعین به اقوال و فتاوی صحابه نیز نظر داشتند و در موارد اجماع صحابه یا اتفاق نظر اکثر آنان دیدگاه فقهی صحابه را معتبر می‌دانستند و یکی از منابع فقه محسوب می‌داشتند (نک: ابوزهره، همان، ۳۴/۲-۳۷).

در اواخر عصر تابعین، در میان شاگردان آنان فقها و مجتهدان بزرگی چون ابوحنیفه، سفیان ثوری، مالک بن انس، شافعی، اوزاعی، احمد بن حنبل، داود ظاهری و طبری پدید آمدند که در زمان حیاتشان هوادارانی پیدا کردند و پس از وفات، پیروانشان افزایش یافتند. در این دوره - که الحق باید آن را مهم‌ترین دوره فقه و اجتهاد اهل سنت محسوب داشت - مذاهب فقهی یک به یک شکل گرفتند و تنوع و گستردگی پیدا کردند. اختلافات فقهی مذاهب به حدی رسید که تنها از اوایل سده ۲ تا نیمه سده ۴ ق، ۱۳۸ مذهب به وجود آمد و هر کدام پیروانی پیدا کرد. اندک اندک، دو مکتب مهم فقهی اهل رأی و اهل حدیث - که

شیعه برای هیچ کس حجیت ندارد - قابل مقایسه نیست.

در باب اجتهاد ائمه معصومین (ع) نیز به همین نحو باید اظهار نظر کرد. صحابه پیامبر (ص) در زمان حیات آن حضرت، به سبب سهولت دست‌یابی به پاسخهای یقینی برای حل مشکلات خود، طبعاً نیاز فراوانی به اجتهاد نداشتند. مع الوصف، در مواردی که به محضر معصوم (ع) دسترسی نداشتند، بر اساس فهم خویش از نصوص و عموماً و اطلاقات و ظواهر دیگر قرآن و سنت استفاده می‌کردند و احکام موضوعات را به دست می‌آوردند، و این خود نوعی اجتهاد ساده و ابتدایی محسوب می‌شد. برخی از نمونه‌هایی را که قائلین به اجتهاد صحابه در زمان حیات پیامبر (ص) نقل کرده‌اند، می‌توان بر این نوع اجتهاد حمل کرد، مانند داوری سعد بن معاذ در حق بنی قریظه در محضر پیامبر اکرم (ص) و تأیید آن حضرت (ابن هشام، ۲۴۹/۳-۲۵۱)، یا اجتهاد یاران و همراهان پیامبر (ص) در برابر دستور آن حضرت مبنی بر اینکه نماز عصر را تا رسیدن به محله بنی قریظه به جا نیاورند و صحابه به دو صورت عمل کردند و هیچ‌یک از دو گروه از طرف آن حضرت توبیخ نشدند (نک: بخاری، ۵۰/۵)، یا پاسخ معاذ بن جبل به سؤال پیامبر (ص) در آن هنگام که وی را به قضای یمن گسیل می‌داشت: «أجتهد رأيي» (به رأی و اجتهاد خویش عمل می‌کنم) که بنا به روایت به تأیید آن حضرت نیز رسید (ابوداود، ۳۰۲/۳). علمای اهل سنت، اجتهاد صحابه در عصر پیامبر (ص) با استناد به آراء شخصی خودشان را غالباً نقل کرده‌اند، اما در عین حال، بین آنان اختلاف نظر فراوان وجود دارد. معدودی از دانشمندان اهل سنت جواز اجتهاد صحابه را مطلقاً رد کرده‌اند (نک: غزالی، المستصفی، ۳۵۴/۲؛ ابن امیر الحاج، ۳۰۱/۳؛ آمدی، ۴۰۷/۴)، اما بیشتر اصولیان قائل به جواز آنند، اعم از اینکه صحابی عملاً به قضا و افتا اشتغال داشته باشد، یا نداشته باشد و نیز خواه در محضر پیامبر اکرم (ص) یا دور از آن حضرت بوده باشد (بدخشی، ۲۶۹/۳؛ امین، ۱۹۳/۴). در برابر آنان گروهی دیگر، غیبت پیامبر (ص) و نیز قاضی و والی بودن صحابی را شرط دانسته‌اند (غزالی، همانجا؛ عطار، ۴۲۷/۲؛ آمدی، همانجا). در باب تحقق و وقوع اجتهاد صحابه در زمان حیات رسول خدا (ص) نیز چند نظر وجود دارد (نک: ابن امیر الحاج، ۳۰۱/۳-۳۰۲؛ ابن نظام الدین، ۳۷۵/۲؛ آمدی، ۴۰۷/۴-۴۰۸؛ غزالی، همان، ۳۵۵/۲).

با رحلت پیامبر اکرم (ص)، نزول وحی نیز پایان پذیرفت و اداره حکومت اسلامی به دست صحابه افتاد و ناگزیر می‌بایست برای مسائل مستحدث و مشکلات جدید پاسخی می‌یافتند. روش جاری و شیوه معمول خلفا و عموم صحابه آن بود که نخست اگر جواب مسأله را در کتاب خدا و سنت می‌یافتند، به آن حکم می‌کردند و در غیر این صورت، گاه به مشورت با دیگر صحابه می‌پرداختند، یا بر پایه تشخیص مصلحت و با اتکا بر نظر شخصی خویش استناد می‌کردند و فتوا می‌دادند. در این دوره اجتهاد به رأی برای یافتن حکم در موارد فقدان نص به قدری رواج گرفته و معمول و معهود شده بود که گاه اجتهاد در برابر نص نیز

قسم اول است. این نوع احکام است که مورد اختلاف است، مصلحت می‌تواند مبنای استنباط آنها قرار گیرد، یا خیر؟ و اما قسم دوم، بدون شک مبتنی بر مصالح جامعه است و بر حکومتها لازم است که از عقلای جامعه افرادی متخصص را برای تشخیص اینگونه مصالح برگزینند و بر حسب تشخیص این افراد در مورد مقررات و احکام عمومی تصمیماتی اتخاذ کنند. همچنین، مالک و احمد بن حنبل «سذ ذرایع» را از منابع فقه می‌شمردند (ابوزهره، همان، ۲/۲۱۹، ۳۴۲-۳۴۳).

سده ۴ ق، سرفصل تعیین کننده‌ای در تاریخ تشریع اسلامی است. مذاهب اصحاب حدیث جز حنبله دوامی نیاوردند. داوود ظاهری که در چند دهه از این سده افکارش رواج و رونقی گرفت، نیز دیری نپایید. از مذاهب فقهی، مذاهب اربعه مشهور اهمیت فوق‌العاده یافتند و دیگر مکاتب فقهی یک به یک رو به انقراض نهادند که موفقیّت و رونق و رواج و گسترش این چند مذهب را می‌توان مرهون میزان انعطاف‌پذیری طرفداران و پیروان با نفوذ و دانشمندان چیره دست، و از همه مؤثرتر، حمایت حکومتها و صاحب منصبان دانست. این دوره را آغاز «عصر تقلید» و «انسداد باب اجتهاد» عنوان کرده‌اند. مقصود از انسداد باب اجتهاد، محال بودن کسب شرایط اجتهاد و رسیدن متفکّهان و فقیهان به مرحله اجتهاد مطلق است که نتیجه آن لزوماً وجوب پیروی از مذاهب چهارگانه است و طرد و نفی مدعیان اجتهاد در هر عصر و زمان، و تشکیک در قدرت اجتهاد آنان. به این ترتیب، در محافل و حوزه‌های فقهی اهل سنت، ابتدا، اجتهاد مطلق، به معنای اجتهاد مستقل از آراء پیشوایان مذاهب چهارگانه، ممنوع شد و تا مدت‌ها پس از وفات ائمه اربعه، مجتهدان منتسب یا مجتهدان در مذهب وجود داشتند، تا اینکه به تدریج، این نوع اجتهاد نیز ممنوع شد و فقه‌های هریک از مذاهب اربعه به ترجیح آراء امام مذهب یا نقل فتاوای وی پرداختند (نک: ابن نظام‌الدین، ۲/۳۹۹؛ اسنوی، ۴/۶۱۷؛ قس: بخیت، ۴/۶۱۳-۶۱۷).

سرفصل زمانی انسداد باب اجتهاد به درستی معلوم نیست و حکایات گوناگونی در این باره نقل شده است که برای هیچ یک نمی‌توان مبنای صحیحی به دست آورد (نک: ابن قیم، ۲/۲۷۵). از همه مشهورتر اینکه گفته‌اند در اواخر سده ۴ ق، انسداد باب اجتهاد و الزام شرعی همگان بر پیروی از مذاهب چهارگانه مالکی، حنبلی، حنفی و شافعی به موجب فرمان القادر بالله خلیفه عباسی انجام پذیرفت. نیز آورده‌اند که شیعی مذاهب به رهبری سید مرتضی، نقیب رسمی شیعیان، درصدد برآمدند تا با پرداخت مال گزافی که دستگاه خلافت طلب کرده بود، مذهب جعفری را نیز رسمی گردانند، اما مبلغ مزبور، با همه کمک‌ها و گشاده‌دستی‌ها، فراهم نگردید و این مهم به انجام نرسید (نک: افندی، ۳۴-۳۳/۴). نیز باید دانست که انسداد باب اجتهاد امری آبی نبود و از سده ۳ ق طلّیعه‌های گرایش به تقلید از بعضی مذاهب عمده، پدیدار شده بود و به مرور زمان، تا آنجا گسترش یافت که قاطبه اهل سنت و جماعت آن را پذیرفتند. از جمله اسناد معتبر تاریخی در این باره اینکه، چون

هر دو تفکر از همان زمان صحابه و تابعین قوام یافته و پی‌ریزی شده بود - در عراق و حجاز رویاروی یکدیگر قرار گرفتند: مکتب اهل رأی به پیشوایی ابوحنیفه نعمان بن ثابت در عراق و مکتب اهل حدیث به رهبری مالک بن انس در حجاز. بدین سان اصطلاحات عمده فقهی و اصولی چون قیاس، استحسان، مصالح مرسله و جز آنها در سده‌های ۲ و ۳ ق وضع شد. منابع اجتهاد نسبت به دوره تابعین از نظر کمی و کیفی گسترش وسیعی یافت. قیاس که آن را از ارکان اجتهاد صحابه و تابعین می‌دانند، به میزان وسیعی در فقه ابوحنیفه کارساز گردید، تا جایی که «قیاس ابوحنیفه» ضرب المثل شد (نک: قلقشنندی، ۱/۴۵۳). شافعی نیز قیاس را به کار می‌گرفت و حتی اجتهاد را با قیاس مترادف می‌دانست (الرساله، ۴۷۷). احمد بن حنبل در نبود دلیل نقلی به قیاس عمل می‌کرد (ابن قیم، ۱/۳۲). و پیروان وی از جمله ابن تیمیّه و ابن قیم جوزیه بسی سرسخت‌تر از وی، از اعمال قیاس در اجتهاد جانبداری می‌کردند (نک: ابن تیمیّه، جم: ابن قیم، ۱/۱۳۰ به بعد). در برابر جمهور فقه‌های مذاهب اهل سنت، ظاهریان به کلی منکر قیاس بودند (نک: ابن حزم، جم).

از دیگر ادله احکام که در این دوره در مقام استنباط احکام کاربرد پیدا کرد، «استحسان» بود که شاید بتوان آن را معادل «ذوق حقوقی» و «شم فقهی» دانست. ابوحنیفه در مواردی که اجرای قیاس را زشت می‌شمرد و یا شم فقهی خود ناسازگار می‌دید، از قیاس صرف‌نظر نموده، به شم فقهی خود روی می‌آورد (نک: مکی، ۱/۸۲). نزد مالک نیز استحسان معتبر بوده، و از منابع استنباط فقه محسوب می‌شده است (نک: شاطبی، المواعقات، ۴/۲۰۶-۲۰۷؛ ابوزهره، مالک، ۳۷۵). وی استحسان را عمل به مصلحت جزئی در مقابل قیاس می‌دانست، اما شافعی سرسختانه با آن مخالفت می‌ورزیده، و رساله‌ای با عنوان ابطال الاستحسان نگاشته است (شافعی، الام، ۷/۲۹۴-۳۰۴، الرساله، ۵۰۳ به بعد)؛ و رود «مصالح مرسله» در منابع فقه از ابداعات مالک است (شاطبی، الاعتصام، ۲/۱۱۱؛ خضری بک، ۲۴۱). «مصالح مرسله» عبارتند از مصلحت‌هایی که شارع مقدس از جعل حکم بر مبنای آنها نفیاً و اثباتاً سکوت کرده است. چنانکه گذشت، مالک اینگونه مصالح را یکی از منابع استنباط خویش قرار داده است و بدیهی است، چنانکه اشاره شد، این در صورتی است که نصی از کتاب و سنت در مورد آن مصلحت وجود نداشته باشد. احمد بن حنبل نیز در مواردی به استفاده از آن پناه می‌برد (ابوزهره، تاریخ، ۲/۳۴۰-۳۴۱). با این حال، ابوحنیفه، شافعی و ظاهریان به آن استناد نکرده‌اند. نکته قابل توجه این است که اهل سنت معلوم نکرده‌اند که مقصود از احکامی که مصالح مرسله می‌تواند مبنای استنباط آنها قرار گیرد، چه نوع احکامی است؟ آیا احکام خصوصی است که در کتب فقهی مسطور است و مکلف به عمل به آنها اشخاص یا افراد خاص هستند، یا احکام عمومی است که متأسفانه چندان در کتب فقهی نیامده است و موضوع آنها جامعه است و ما آنها را «احکام حکومتی» می‌نامیم؟ ظاهر این است که مقصود

شافعی عمل کنند. این نظرگاه علمی محققانه، خود نوعی مخالفت ملایم با انسداد باب اجتهاد و گامی بلند به سوی گشوده شدن باب اجتهاد تلقی می‌گردد که در گذشته، برخی از فقهای بزرگ چون ابن همام و ابن نجیم بر جواز آن اجمالاً صحنه گذارده‌اند و از معاصران نیز محمد منیب هاشمی (د ۱۳۰۷ ق) و محمد طاهر بن عاشور بر آن تأکید ورزیده‌اند، هر چند در شروط و جزئیات تلفیق مجاز با یکدیگر اختلاف نظر دارند. تفصیل آراء مخالف و موافق و مطالب مربوط به این فصل مهم از فصول تاریخ اجتهاد، بیش از همه، در دو کتاب عمدة التحقيق فی التقليد و التلیق، نوشته محمد سعید البانی، و خلاصة التحقيق فی التقليد و التلیق، اثر عبدالغنی نابلسی آمده است. فتوای شیخ محمود شلتوت، مبنی بر عدم تعبد به مذاهب چهارگانه و جواز رجوع به فقه دیگر مذاهب از جمله شیعه اثنا عشری (نک: رساله الاسلام، ۱۰۷-۱۰۹)، می‌تواند آغازگر عصری نو در رشد و بالندگی و آزادی اجتهاد و زوهای آن از قیود دست و پا گیر باشد. در عصر حاضر، همزمان با تحولات سریع و چشمگیر دانش در جنبه‌های گوناگون زندگانی بشر، برخی از دانشمندان معاصر، گشودن کامل باب اجتهاد و استنباط مستقیم از ادله و منابع معتبر را تنها راه پیشبرد جامعه اسلامی و حل معضلات بسیار آن می‌دانند. در دهه‌های اخیر، برخی از اندیشمندان مسلمان نیز نظریه اجتهاد جمعی یا «شورای افتا» را مطرح کرده‌اند. این طرح که ریشه در نصوص معتبر و تاریخ مسلم اسلام دارد، می‌تواند تا حدود زیادی کاستیهای اجتهاد فردی را جبران کند. براساس این طرح، گروهی از مجتهدان مأمور افتا می‌گردند، و این مجتهدان برگزیده در همه زمینه‌های فقهی و اصولی، به‌ویژه در مسائل مستحدث و موضوعات جدید با مراجعه مستقیم به مآخذ احکام و فارغ از پیروی متعصبانه از یک مکتب فقهی خاص فتوا می‌دهند و در موارد اختلاف، طبعاً رأی اکثریت اعضای شورا معتبر خواهد بود (نک: المؤتمر...، ۳۹۴؛ شریف عمری، ۲۶۳-۲۶۷).

ادوار اجتهاد از دیدگاه امامیه مستقلاً درخور بحث است. پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) گروهی از مسلمانان - که بعدها شیعه نامیده شدند - پیروی از ائمه اهل بیت (ع) را بر خویش واجب می‌دانستند و به عبارت دیگر، با حضور آن بزرگواران عصر نصوص را پایان یافته تلقی نمی‌کردند. علمای شیعه، سنت را اعم از قول و فعل و تقریر پیامبر و ائمه معصومین (ع) می‌دانند و معتقدند علوم پیامبر اکرم (ص) نزد ایشان به امانت نهاده شده است (نک: کلینی، ۲۲۳/۱-۲۲۶؛ صفار، ۲۰۱؛ الاختصاص، ۲۷۹) و از این رو، اجتهاد را برای ائمه (ع) همچون پیامبر (ص) جایز نمی‌دانند. هر چند، در میان شیعیان هم‌روزگار معصومین نظریاتی شگفت‌آور راجع به ائمه اهل بیت (ع) مانند انکار عصمت امام (ع) وجود داشت (مثلاً نک: ابن بابویه، الاختصاص، ۳۵۴؛ مفید، ۱۳۵-۱۳۶) و حتی گروهی از پیروان ائمه معتقد بودند که امام نیز به‌روش فقیهان اهل سنت اجتهاد به‌رأی و قیاس می‌کند (الاختصاص، ۲۷۴؛ بحر العلوم، ۲۱۹/۳-۲۲۰؛ کاظمی، ۸۳/۱) و بسیار معمول بود که

مدرسه مستنصریه در ۶۳۱ ق گشایش یافت و نخستین بار مقرر گردید که فقه همه مذاهب اربعه در آن تدریس شود، به موجب فرمانی از سوی خلیفه عباسی مدرسان ملزم گردیدند که تنها بیان‌کننده آراء فقهی مشایخ و امامان مذاهب باشند و از جانب خود هیچ اظهار نظر نکنند (نک: ابن فوطی، ۱۰۸؛ ابن کثیر، ۱۵۰/۱۳-۱۵۱). در یک سخن، فراگیری و شدت اختلاف و پراکندگی و تفرقه شدید در صفوف مسلمانان و حاکم شدن تعصبات مذهبی بر فضای علمی حوزه‌ها و نهادهای آموزشی و حمایت بی‌دریغ و یک جانبه هر یک از صاحب منصبان و فرمانروایان از مذهب معتقد خود را باید از مؤثرترین عوامل تعیین‌کننده گرایش افراطی به تقلید و تن دادن دانشمندان و مصلحان اجتماعی آن روزگار به مبنای انسداد باب اجتهاد دانست (نک: مغنیه، ۹، ۱۴؛ شریف عمری، ۲۱۸-۲۱۹). مؤیدان انسداد باب اجتهاد، ادله‌ای ذکر کرده‌اند که مورد نقد و بررسی مخالفان آنان قرار گرفته است. از رساله‌های تألیف شده در این باره می‌توان الرد علی من اخلد الی الارض... از سیوطی، القول المفید فی ادلة الاجتهاد و التقليد از شوکانی و الانصاف فی بیان سبب الاختلاف از دهلوی را یاد کرد (نیز نک: آقابزرگ، ۱۱۵-۱۲۱).

انسداد باب اجتهاد، پیامدهای ناگوار و دردناک‌تر از همه، رکود و جمود در فقه و اصول را در حوزه‌های علمی اکثر بلاد اسلامی به همراه داشت که دامنه آثار منفی آن، فقه دیگر مذاهب را نیز فرا گرفت و حتی فقه شیعی نیز از تأثیرات منفی آن در امان نماند (نک: صدر، ۶۵-۶۶؛ جعفری، ۲۲۱). ناگفته نباید گذاشت، در عصر تقلید و انسداد باب اجتهاد که تا به امروز همچنان ادامه دارد، هریار فقها و مجتهدانی یافت شده‌اند که کم و بیش با ممنوعیت اجتهاد و الزام به پیروی از مذهب خاص مخالفت کردند، و با وجود آنکه به پیروی از یک مذهب خاص مشهور بودند و گاه به اجتهاد و افتای مستقل دست زدند، در عمل توفیق چندانی به دست نیاوردند و در انتحاح باب اجتهاد چندان مؤثر نیفتادند. فقهایی چون غزالی (د ۵۰۵ ق)، عزالدین ابن عبدالسلام (د ۶۶۰ ق)، ابن تیمیه (د ۷۲۸ ق)، شاطبی (د ۷۹۰ ق)، سیوطی (د ۹۱۱ ق) و شوکانی (د ۱۲۵۰ ق) را می‌توان از این سلسله مجتهدان مستقل به حساب آورد. در سده اخیر، از منادیان فتح باب اجتهاد، محمد صدیق حسن‌خان هندی (د ۱۳۰۷ ق)، سید جمال‌الدین اسدآبادی (د ۱۳۱۵ ق)، محمد عبده (د ۱۳۲۳ ق)، رشید رضا (د ۱۳۵۴ ق)، مصطفی مراغی (د ۱۳۶۴ ق) و شیخ محمود شلتوت (د ۱۳۸۳ ق) نام‌آورتر از دیگرانند.

امروزه قرن‌ها پس از انسداد باب اجتهاد، و در پی کوشش‌ها و تلاش‌های فراوان عده‌ای از شیفتگان دانش و بینش اجتهادی، در طول تاریخ علوم و معارف اسلامی، می‌توان گفت «عصر تلفیق» فرا رسیده است. چنانکه در گیر و دار کشمکش موافقان و مخالفان بسته شدن باب اجتهاد، گروهی راه میانه را برگزیده‌اند و قائل به «تلفیق» و عدم التزام به آراء یکی از ائمه اربعه، شده‌اند، به این معنی که مکلفان فی المثل، می‌توانند در مسأله‌ای به رأی ابوحنیفه و در مسأله‌ای دیگر به رأی

برای بیان حکم فقهی از امام (ع) درخواست سند و مدرک کنند (مثلاً نک: کلینی، ۳۰/۳؛ ابن بابویه، علل، ۲۶۴/۱-۲۶۵). در عین حال چنانکه می‌بایست، در موارد اختلاف از ائمه اهل بیت (ع) جواب می‌خواستند و حکم ایشان را حکم خدا می‌دانستند (نک: کشی، ۵۳۹-۵۴۱).

شیعه اجتهاد به معنای اعمال رأی شخصی و قیاس و استحسان را به واسطه روایات فراوانی که از ناحیه ائمه (ع) رسیده است، مردود می‌شمارد (نک: ابونعیم، ۱۹۶/۳؛ ابن حزم، ۷۱) و انکار اجتهاد از طرف علمای شیعه تا زمان محقق حلی ناظر بر همین تعریف از اجتهاد است. اما اجتهاد به معنی استنباط احکام بر پایه نصوص و ظواهر کتاب و سنت در عصر معصومین (ع) در میان اصحاب ایشان رواج داشته است و شیعیان به آنان مراجعه و از آن استفتا می‌کرده‌اند. در این دوره، اجتهاد نسبت به دوره‌های بعدی آسان‌تر بود و اصحاب ائمه (ع) با دسترس داشتن مستقیم روایات، و به کمک اخبار علاجیه، تعارض احتمالی روایات را حل می‌کردند (نک: خویی، ۸۶/۲). بهترین گواه بر وجود و حتی شیوع اجتهاد در این دوره، دستور امامان شیعه به برخی از اصحاب خود مبنی بر افتا و اجتهاد است. امام صادق (ع) با آنکه خود در مدینه می‌زیست، به ابان بن تغلب فرمود: «در مسجد مدینه بنشین و مردم را فتوا ده» (نجاشی، ۱۰). یک بار معاذ بن مسلم صحابی امام صادق (ع)، بدون آنکه از سوی آن حضرت مأذون گردیده باشد، در مسجد جامع فتوا می‌داد، و چون خبر به امام رسید، او را تشویق و تأیید فرمود (نک: حر عاملی، ۱۰۸/۱۸). ائمه (ع) که وظیفه خود را در مقام تبیین مسائل شرعی به عنوان امام، بیان اصول و قواعد کلی می‌دانستند، در پاسخ به سؤال اصحاب، چگونگی استنباط احکام فرعی از اصول کلی را آموزش می‌دادند (مثلاً نک: کلینی، ۸۲/۳-۸۴؛ طوسی، الاستبصار، ۷۷/۱-۷۸).

در دوره معصومین (ع) اصول اربعانه در حدیث تدوین شد و برخی از قواعد فقهی و اصولی چون قاعده «ید»، اصل «طهارت»، «صحت»، «استصحاب»، «برائت شرعی» و «اخبار علاجیه» در قالب روایات ثبت و ضبط شد. با فرا رسیدن عهد غیبت امام (ع) در نیمه دوم سده ۳ تا نیمه سده ۴ ق، محدثان بزرگی پیدا شدند که دنباله‌رو روش سنت گرای دوره معصومین بودند. این محدثان در دوره غیبت صفری (۲۶۰-۳۲۹ ق) کاملاً بر مراکز علمی شیعه تسلط یافتند، چنانکه فقهای قم همگی از محدثان بودند. بزرگ‌ترین خدمت ایشان به فقیهان دوره‌های بعدی، جمع‌آوری و تدوین روایات بود. در این میان، محدثانی بودند که چون ناشیء اصغر، علی بن عبدالله بن وصیف (د ۳۶۶ ق) افراطی‌تر می‌اندیشیدند و به روش ظاهریان سخن می‌گفتند (طوسی، الفهرست، ۱۱۵)، و گروهی دیگر چون علی بن محمد بن بابویه قمی (د ۳۲۹ ق) و ابن قولویه قمی (د ۳۶۹ ق) به گونه‌ای از اجتهاد عمل می‌کردند (نک: مدرسی، ۴۶/۱-۴۷، ۵۲-۵۳). در عصر محدثان، دو شخصیت برجسته

علمی به نام ابن ابی عقیل عمانی و ابن جنید اسکافی (ه م م) استدلال عقلی را نیز در استنباط احکام به کار می‌گرفتند که این دو بعدها به «قدیمین» شهرت یافتند (ابن فهد، ۶۹/۱).

عصر شیخ مفید (د ۴۱۳ ق) و سیدمرتضی علم الهدی (د ۴۳۶ ق) را به راستی باید عصر اجتهاد مطلق و کامل نامید. این دو فقیه متکلم که سخت‌پیر و استدلال عقلی و طرفدار اجتهاد در فقاقت (به معنای شیعی آن) بودند، به شدت با اهل حدیث به مبارزه پرداختند و موجب انقراض مکتب فقهی آنان شدند (نک: عبد الجلیل، ۵۶۸)، چنانکه رد بر اهل حدیث را موضوع بعضی از تألیفات خود قرار دادند (مثلاً تصحیح الاعتقاد و المسائل السرویه از شیخ مفید). در شیوه‌های فقاقت، فقیهان متکلم، تحت تأثیر ابن ابی عقیل بودند. اخبار آحاد را معتبر نمی‌شمردند و در عوض به اجماع یعنی نظریات رایج میان فقهای شیعه عمل می‌کردند (نک: سیدمرتضی، الانتصار، ۶، ۹، جم: طوسی، الخلاف، ۳، ۲/۱، جم). پس از آن، شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق)، معروف به شیخ الطائفه نیز که متکلمی برجسته بود، کوشید تا با حفظ روش استدلالی و عقلی در فقه، حجیت خبر واحد را اثبات کند (عده، ۳۳۶/۱ به بعد). وی مبتکر گسترش و تفریع مسائل فقهی در کتاب المبسوط و بنیان‌گذار فقه تطبیقی و مقارن در کتاب الخلاف بود. او از این طریق، بخش عمده‌ای از میراث فقهی اهل سنت را در فقه شیعی وارد کرد. علاوه بر این، روش کار وی در تدوین دو مجموعه حدیثی التهذیب و الاستبصار در شیوه بدیع وی در جمع میان احادیث متعارض، همگی موجب پیشرفت فقه اجتهادی شد.

شخصیت علمی و فقهی شیخ الطائفه، فقهای پس از وی را چندان تحت تأثیر خود گرفت که تا حدود یک قرن، تنها به شرح آثار شیخ و پیروی از روشها و شیوه‌های ابتکاری او می‌پرداختند (نک: صاحب معالم، ۱۷۹)، چنانکه این دسته از فقها را «مقلد» گویند. از فقیهان بنام این دوره می‌توان از ابن حمزه (د ۵۶۶ ق)، قطب راوندی (د ۵۷۳ ق) و ابوعلی طبرسی (د ۵۴۸ ق) نام برد. ابن ادریس حلی (د ۵۹۸ ق) نخستین فقیه شیعی بود که به مخالفت با روش شیخ طوسی پرداخت. وی در جای جای کتاب السرائر بر نظریات شیخ تاخت و سد تقلید را شکست و فقه را از جمود و رکود رهایی بخشید. ابن زهره (د ۵۸۵ ق) و سدید الدین حمصی (پس از ۵۷۳ ق) نیز از دیگر فقیهان این دوره‌اند که با انکار حجیت خبر واحد به تجدید حیات روش فقهی - کلامی شیخ مفید و سیدمرتضی پرداختند.

از سوی دیگر، در سده‌های ۷ و ۸ ق، دو فقیه بزرگ شیعی، محقق حلی (د ۶۷۶ ق) و علامه حلی (د ۷۲۶ ق) در تدوین و تنقیح و تبیین روش فقهی شیخ طوسی کوششی بسزا کردند و روش فقاقتی شیخ طوسی را به کمال رسانیدند و کتب فقهی علامه حلی به ویژه قواعد الاحکام و دیدگاههای اصولی و رجالی او، بهترین گواه این مدعاست. پس از فقهای بزرگ حله، بار دیگر اجتهاد رو به انحطاط و رکود نهاد و بیشتر فقها به حاشیه و شرح نویسی پرداختند، تا آنکه عصر اخباریان

منسوب کنند (نک: ۵: د، تصویب و تخطئه).

علوم مورد نیاز در اجتهاد: در منابع، برخی علوم به عنوان مقدمه برای اجتهاد لازم شمرده شده است، از جمله: دانستن لغت، صرف، نحو و برخی دیگر از مباحث ادب عربی، مثلاً آگاهی از موارد تقدم و تأخر کلمات که گه گاه می‌تواند تأثیر عمیقی در اجتهاد بگذارد؛ آگاهی به مباحث علم منطق در حد لزوم؛ آگاهی به کتاب خدا در حد شناخت آیات احکام و دانستن تفسیر، آگاهی از حدیث، در حد شناخت و نیز درک و فهم آن دسته از احادیث که به مسائل فقهی ارتباط دارند و آگاهی از علم رجال به منظور نقد سند حدیث؛ شناخت موارد اجماع برای احتراز از حکم بر خلاف آن؛ آگاهی از ادله عقلی که می‌توان از آنها احکام را استنباط کرد؛ دانستن علم اصول و آگاهی عمیق و اجتهادی بر اختلافاتی که در مسائل آن علم پدید آمده است (مثلاً نک: سید مرتضی، الذریعة، ۳۱۵/۲-۳۱۶؛ علامه حلی، مبادی، ۲۴۱ به بعد؛ صاحب معالم، ۲۷۰-۲۷۱؛ نیز نک: کتب فقهی، «کتاب قضاء»).

تجزی در اجتهاد: بر پایه یک تقسیم، مجتهد بر دو گونه است: مطلق و متجزی. هرگاه قوه استنباط مجتهد بر پایه‌ای است که قادر است همه مسائل فقهی را در همه ابواب استنباط کند، او را «مجتهد مطلق» خوانند، اما چنانچه نیروی استنباط فقیه در حدی است که تنها بر استنباط برخی از ابواب قادر باشد، او را «مجتهد متجزی» نامند. بدیهی است، این در صورتی است که متجزی تمام آگاهیها و شرایط لازم برای اجتهاد در آن باب بخصوص را حائز بوده باشد. تجزی از جوانب مختلف مورد بحث قرار گرفته، و حتی اصل امکان آن نیز موضوع گفت و گو واقع شده است؛ برخی از اصولیان بدین جهت که اجتهاد ملکه‌ای است و ملکه امری است بسیط، تجزی در اجتهاد را امری ناممکن شمرده‌اند، اما این استدلال از سوی برخی از محققان چنین پاسخ داده شده که درست است که اجتهاد ملکه‌ای است بسیط، لیکن هر باب، بلکه هر مسأله دارای ملکه‌ای است مخصوص به خود که ممکن است مجتهد برخی از این ملکات را داشته باشد و بعضی را نداشته باشد (برای تفصیل، مثلاً نک: بهسودی، ۴۴۱ به بعد). برخی از بزرگان برای آنکه ظفره (حصول دفعی امری تدریجی) لازم نیاید و نیز برخی از محققان معاصر بر پایه گستردگی بسیار ابواب فقه و ضرورت تفکیک تخصصها، تجزی را امری لازم شمرده‌اند (مثلاً نک: آخوند خراسانی، ۴۶۶-۴۶۷)، اما این نکته شایان توجه است که مجتهد متجزی مانند دیگر متخصصان باید نسبت به همه ابواب فقه کلیاتی را بداند و به اصطلاح، از معلومات عمومی فقه آگاهی داشته باشد (برای نظریات مربوط به تقلید از متجزی، نک: ۵: د، تقلید).

حکم اجتهاد: در پاسخ این پرسش که آیا همه مکلفان باید در احکام شرع اجتهاد کنند یا نه؟ باید گفت: بدون شک دلیلی بر وجوب اجتهاد فی نفسه وجود ندارد. بلکه حداکثر ادله مطلوبیت تحصیل علم، بر استحباب نفسی اجتهاد دلالت دارد، لیکن چون عمل به احکام، وجوب نفسی دارد و احتیاط در عمل به احکام، مستلزم محاذیر غیر قابل تحمل

(اوایل سده ۱۱ق) و مخالفت با مجتهدان و اصولیان آغاز شد و مکتب اهل حدیث احیا گردید، سر سلسله اخباریان میرزا محمد امین استرآبادی (د ۱۰۳۶ق) بود. وی در کتاب الفوائد المدنیة، حجیت عقل را در کشف حقایق و نیز اصول فقه را که بر استدلالات عقلی استوار شده بود، منکر شمرد. محدثان بزرگی چون نعمت‌الله جزایری، حر عاملی، محسن فیض‌کاشانی و یوسف بحرانی را می‌توان از فقهای بنام این مکتب شمرد. نهضت اخباری‌گری تا نیمه دوم سده ۱۲ق، فقه شیعه را تحت نفوذ داشت، تا آنکه در برابر حملات بی‌امان وحید بهبهانی (د ۱۲۰۵ق) و شاگردان برجسته او به سختی شکست خورد. بهبهانی و شاگردان میرز او در احیای علم اصول و تبیین کاربرد دقیق آن در فقهات و اجتهاد، کوششی درخور ستایش کردند.

شیخ انصاری (د ۱۲۸۱ق)، فقیه و اصولی بزرگ سده ۱۳ق که شاگرد با واسطه وحید بهبهانی بود، در تبیین مسائل فقهی و اصولی طرحی نو در انداخت که تحولات عظیمی در فقه و اصول شیعی پدید آورد. وی با استخراج اصول و قواعد فقهی و مبنا قرار دادن آنها، به بحثهای اصولی موشکافانه و عمیق پرداخت و سپس همه تفاسیل فقه استدلالی شیعی را بر آن اصول، تفریع نمود. از زمان وی تاکنون، فرائد الاصول وی که به رسائل شهرت یافته، و نیز کتاب فقهی وی به نام مکاسب، همواره متون اساسی مورد بحث و درس فقیهان و متفقهان در حوزه‌های علمیه و شیعی بوده است. چنانکه فقیهان و اصولیان بزرگ و نامدار پس از وی، چون آخوند خراسانی، میرزای نایینی، آقاضیاء عراقی و شیخ محمدحسین اصفهانی معروف به کمپانی همگی با واسطه یا بی‌واسطه از شاگردان مکتب فقهی - اجتهادی شیخ انصاری محسوب می‌شوند.

کلیاتی درباره اجتهاد:

تصویب و تخطئه: از جمله کلیاتی که در بحث اجتهاد باید به آن پرداخت، این نکته است که اگر مجتهد در استنباط خود به خطا رود، نزد خداوند معذور، و بر کوشش او ثوابی نیز مترتب خواهد بود. این امر، مورد اتفاق همگان است (نک: صاحب معالم، ۲۳۶) و در حدیث نبوی نیز بر آن تصریح شده است (نک: بخاری، ۱۵۷/۸؛ مسلم، ۱۳۴۲/۳). اما این نکته از دیرباز مورد بحث بوده است که اگر در یک مسأله فرعی، فقیهان مختلف بر پایه اجتهاد خود نظریات گوناگونی ابراز دارند، با قیاس بر دیگر مسائل باید پذیرفت که از میان آراء مطرح شده، بیش از یک رأی «صواب» نتواند بود و دیگر آراء جملگی به «خطا» محکومند. چنانچه بخواهیم به صواب بیش از یک رأی حکم کنیم، باید محمل معقولی دست و پا کنیم. آنچه در این باره به عنوان دیدگاه امامیه مطرح است، این است که حکم خداوند در موارد اختلاف نظر فقیهان، یک حکم معین است و دیگر نظریات، گرچه با اجتهاد به دست آمده باشند، همگی به خطا محکوم خواهند بود (نظریه تخطئه) و آنچه به صاحب نظران اهل سنت نسبت داده‌اند، این است که همگی آراء، محکوم به صوابند (نظریه تصویب)؛ هر چند که به معتزلیان و اشعریان در این باب دو راه متفاوت

قسم دوم، اجتهاد عبارت است از اینکه این نوع احکام را بر مبنای مصالح و مفاسد عمومی، از عرف و بنای عقلا و کلیاتی که از ادله در این باب استفاده می‌شود، به دست آوریم. بدیهی است، این نوع احکام تابع شرایط زمان و مکان و دیگر ضوابط و موازن عقلانی و اجتماعی است. **اجتهاد در تحقیقات جدید:** اجتهاد به عنوان یکی از موضوعات مهم در فقه و به طور عام در فرهنگ اسلامی، از سوی خاورشناسان مورد توجه قرار گرفته است، به طوری که آنان در پژوهشهای خود گاه با تألیف مقالاتی مستقل و گاه با اختصاص دادن بخشی از نوشته‌های خود به این موضوع، آن را مورد بررسی قرار داده‌اند. از جمله نوشته‌های مستقل درباره اجتهاد می‌توان این مقالات را بر شمرد: مقاله‌ای کوتاه با عنوان «اجتهاد» از مک دنالد در ۱۹۲۷م در ویرایش نخست از «دائرة المعارف اسلام»؛ مقاله‌ای درباره مباحثات میان اخباریه و اصولیه که در آن به مسأله اجتهاد توجهی خاص مبذول شده است، از اسکارچا در ۱۹۵۸م در «مجله مطالعات شرقی»؛ مقاله‌ای از مونتگمری وات در ۱۹۷۴م با عنوان «انسداد باب اجتهاد» در «نشریه خاورشناسی اسپانیا»؛ مقاله‌ای از وایس در ۱۹۷۸م با عنوان «نظریه اجتهاد» در «مجله آمریکایی حقوق تطبیقی»؛ و مقاله‌ای در تکمیل کار مک دنالد از یوزف شاخت در ۱۹۷۹م در ویرایش دوم از «دائرة المعارف اسلام»؛ از جمله نوشته‌های غیر مستقل در این باره نیز می‌توان فصلی با عنوان «اجتهاد نوین» در کتاب «تاریخ حقوق اسلامی» از کولسن^۴ را بر شمرد. به آثار یاد شده باید صدها کتاب و مقاله در موضوع اجتهاد را علاوه کرد که از سوی پژوهشگران معاصر مسلمان به زبانهای گوناگون تألیف شده‌اند.

مآخذ: آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، قم، ۱۴۰۹ق؛ آقابزرگ تهرانی، تاریخ حصر الاجتهاد، به کوشش محمدعلی انصاری، قم، ۱۴۰۱ق؛ آمدی، علی، الاحکام فی اصول الاحکام، به کوشش ابراهیم عجمی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن امیر الحاج، التقرير والتحییر، بولاق، ۱۳۱۶ق؛ ابن بابویه، محمد، الخصال، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۲ش؛ همو، علل الشرائع، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابن تیمیه، احمد، «رسالة فی معنى القیاس»، مجموعه الرسائل الکبری، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن حجاج، عثمان، منتهی الوصول والأمل، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حزم، علی، ملخص ابطال القیاس والرأی والاعتساف، به کوشش سعید افغانی، دمشق، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ ابن قوطی، عبدالرزاق، الحوادث الجامعة، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن فهد، احمد، المذهب البارع، به کوشش مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۷ق؛ ابن قیم جوزی، محمد، اعلام الموقعین، به کوشش طه عبدالنوف سعد، بیروت، دارالجلیل؛ ابن کثیر، البدایة والنهاية، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن منظور، لسان، ابن نظام الدین، عبدالعلی محمد، «فوائد الرحمتون بشرح مسلم الثبوت»، همراه المستصفی، (نکته: غزالی)؛ ابن هشام، عبدالملک، البیة النبویة، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویة؛ ابوزهره، محمد، تاریخ المذاهب الاسلامیة، قاهره، دارالفکر العربی، همو، مالک، قاهره، ۱۹۵۲ق؛ ابنزینم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛

است، بنابراین به طور کفایی واجب است عده‌ای بر طلب علم و تحصیل اجتهاد اقدام کنند و در صورت قیام «من به الکفایة» بر دیگران وجوب تعیینی ندارد، بلکه مخیرند تحصیل اجتهاد کنند، یا تقلید؛ در صورت عدم قیام من به الکفایة بر همه واجب است بدان قیام نمایند (مثلاً، نک: شهید اول، الذکری، ۲). بدون شک استنباطات مجتهد مطلق برای خود او حجت است و جایز نیست از دیگری تقلید کند؛ زیرا دلیل اساسی اعتبار اجتهاد و حجیت قول مجتهد برای مقلد، بنای عقلا بر رجوع جاهل به عالم است و رجوع مجتهد مطلق به دیگران از مصادیق آن نخواهد بود. **اجازه اجتهاد:** در سده‌های اخیر این امر تداول داشته است که به هنگام رسیدن طالب فقه به مقام شایسته‌ای از علم، از سوی استاد یا استادان وی، تصدیقی غالباً به صورت کتبی و احیاناً به طور شفاهی صادر می‌گردد که وصول او را به درجه اجتهاد گواهی می‌دهد. این تصدیق را اصطلاحاً «اجازه اجتهاد» می‌نامند. اما، این «اجازه» و رای جنبه تشریفی و بازتاب اجتماعی، از دیدگاه علمی ارزش فراوانی در بر ندارد. مگر از باب قول خبریه یا به احتمال ضعیف، شهادت.

مرجعیت، قضا، حکومت و اجتهاد: یکی از احکام اجتهاد، اعتبار اجتهاد در مرجع تقلید است. پیروی از غیر مجتهد در احکام شرعیه جایز نیست، کسانی که در حد اجتهاد نیستند، جز از کسانی که دارای شرط اجتهاد باشند، نمی‌توانند تقلید کنند (برای تفصیل مطلب، نک: ه، د، تقلید). حکم دیگر از احکام اجتهاد، نفوذ حکم قضایی مجتهد است. قریب به اتفاق فقها بر این عقیده‌اند که در صورت بروز اختلاف بین دو طرف، حکم قضایی کسی نافذ نیست، جز اینکه مجتهد باشد. چنانچه اجتهاد و دیگر شروط قضا وجود داشته باشد، حکم وی در حق هر دو طرف نافذ و لازم الاتباع خواهد بود (مثلاً، نک: شهید اول، الدروس، ۱۶۹). سومین از احکام اجتهاد، نفوذ حکم حکومتی مجتهد جامع الشرایط است. گروهی اجتهاد را در این نوع احکام شرط نفوذ می‌دانند (برای تفصیل، نک: ه، د، ولایت فقیه).

تفاوت اجتهاد در احکام عمومی و خصوصی: احکام از نظر تعلق آنها به فرد یا اجتماع بر دو قسم است: احکام خصوصی و احکام عمومی. احکام خصوصی، احکامی هستند که مکلف به عمل به آنها افرادند، صرف نظر از ارتباط آنان با دیگران و یا با توجه به ارتباط آنان با افرادی خاص، مانند وجوب نماز، روزه و غیره، یا احکام بیع، اجاره و جز آن. احکام عمومی، احکامی هستند که مکلف به عمل به آنها افرادند از لحاظ اینکه جزئی از جامعه‌اند، مانند احکام حکومتی. در اینجا مقصود تفاوت میان این دو دسته از احکام در اجتهاد است. اجتهاد در قسم اول، عبارت است از اینکه این نوع احکام را از نصوص و ظواهر کتاب و سنت و نیز از اجماع و ادله عقلیه قطعیه استنباط کنیم، اما در

1. McDonald, D.B., «Idjtihād», EI¹. 2. Scarcia, G., «Intorno alle controversie tra aḥbārī e uṣūlī presso gli imāmīti di Persia», RSO, XXXIII/211-250. 3. Watt, W. Montgomery, «The Closing of the Door of Ijtihād», Orientalia Hispanica, I/675-678. 4. Weiss, B., «Interpretation in Islamic Law: the Theory of Ijtihād», American Journal of Comparative Law, XXVI/199-212. 5. Schacht, J., «Idjtihād», EI². 6. Coulson, N.J., A History of Islamic Law, 1964, pp. 202-217.