

بررسی امکان اتّصاف هوش مصنوعی به شرایط معتبره مجتهد در فقه امامیه و مذاهب اربعه اهل سنت

عبدالصمد علی آبادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۹

مهدی رهبر^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۳

مصطفی شاکری گرکانی^۳

چکیده

شرایط تصدی منصب اجتهاد در فقه اسلامی، که اتفاقاً در سالهای اخیر، به جهت بروز هوش مصنوعی، بیشتر مورد توجه قرار گرفته، در نگاه اول، ممکن است بر اوصاف و ویژگیهای انسانی و غیرقابل انطباق بر ماشین تصور شود؛ ولی در نگاه دقیقتر، باید هریک از شرایط را به طور مجزا، نسبت به غرض و مقصود شارع، مورد واکاوی قرار داد. لذا در این پژوهش، با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای و با روش توصیفی تحلیلی، ضمن بررسی شرایط معتبر برای مرجعیت در فقه فریقین، امکان اتّصاف هوش مصنوعی به هریک از این شرایط، مورد سنجش و ارزیابی قرار گرفت و به دست آمد که شروط اتفاقی مشترک، بلوغ، اسلام عدالت و اجتهاد و شروط اختلافی عبارتند از رجولیت، حیات و اعلیّت است. لذا هوش مصنوعی با توانایی پردازش گسترده و اجتناب از گرایش‌های شخصی می‌تواند شروط عقلایی چون اجتهاد، اعلیّت و عدالت نظری را احراز کند، اما فاقد شرایط جسمانی و معنوی بلوغ، حیات، ایمان و ولایت‌مندی است. بنابراین، اگرچه در فقه امامیه اهلیت اجتهادی هوش مصنوعی، بخاطر فقدان ایمان و حیات مرجع، مورد تردید است اما طبق مبانی اهل سنت، فتاوی حاصل از هوش مصنوعی قابل اعتنا و حجّیت شرعی است.

واژگان کلیدی: هوش مصنوعی، اجتهاد، فتوا، شرایط مرجعیت، فقه فریقین.

۱. استادیار، گروه فقه و حقوق امامیه، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران. a.aliabadi@mazaheb.ac.ir

۲. دانشیار، گروه فقه و حقوق امامیه، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران. m.rahbar@mazaheb.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری، رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، «نویسنده

مسئول». msmsbakery@gmail.com

مقدمه

در چند سال اخیر، استفاده از ظرفیت‌های هوش مصنوعی در پیشبرد امور فقهی و شرعی رواج یافته و این فناوری در عرصه‌های مختلف مثل قضاوت، وکالت و پاسخگویی به سؤالات شرعی به کار گرفته شده است. به عنوان مثال، برای نخستین بار در سال ۲۰۱۹ میلادی، اداره امور اسلامی و فعالیت‌های خیریه در دبی، یک پلتفرم فتوای مجازی راه‌اندازی کرد که برای پاسخگویی به سؤالات مذهبی بر هوش مصنوعی متکی است. بدین ترتیب، کاربران می‌توانند سؤالات خود را برای وب‌سایت یا اپلیکیشن هوشمند ارسال کنند تا به صورت خودکار به آن‌ها پاسخ داده شود. اخیراً نیز در کشور ایران از سامانه پاسخگویی به سؤالات شرعی با اتکا به هوش مصنوعی با عنوان «دین‌دان» رونمایی شده است.

همان‌طور که هوش مصنوعی می‌تواند بر اساس فتاوای موجود مراجع تقلید به سؤالات کاربران و مکلفان پاسخ دهد، در صورتی که منابع بیشتری در اختیار داشته باشد، می‌توان کارکردی شبیه مجتهد در استنباط احکام برایش متصور بود؛ چرا که چنین ماشینی قادر است در صورتی که داده‌های بارگذاری شده در آن، همان داده‌ها و دریافت‌های ذهن مجتهد از مجموع ادله و نصوص و قرائن بوده و روش تحلیل آن‌هم بر اساس ضوابط عقلایی و شرعی تحلیل متون دینی باشد، در مسیر اجتهاد، نقش آفرینی عمده یا جزئی داشته باشد.

در این وضعیت، مهم‌ترین پرسش این است که آیا اجتهاد هوش مصنوعی از حجّیت و اعتبار شرعی برخوردار است یا نه؟ به تعبیر دیگر، مکلفانی که به احکام برآمده از استنباط و اجتهاد هوش مصنوعی عمل کنند، آیا تکلیف از عهده‌شان ساقط می‌شود و عملی که بر اساس استنباط هوش مصنوعی انجام شود مجزی است؟

با توجه به اینکه اعتبارسنجی و صحت‌سنجی اجتهاد هوش مصنوعی مسئله‌ای جدید و بی‌سابقه در فقه اسلامی است که نفیاً و اثباتاً مطالبی پیرامون آن در آثار فقهی یافت نمی‌شود، به نظر می‌رسد نخستین گام برای بررسی فقهی این مسئله این باشد که برخی عناوینی که در فقه سنتی موجود است و می‌تواند در حکم این مسئله اثرگذار باشد مورد شناسایی و نسبت‌سنجی قرار بگیرد. یکی از این عناوین که می‌تواند رهیافتی برای پیدا کردن حکم مسئله به شمار آید،

بحث شرایط مرجعیّت است؛ لذا در این پژوهش تلاش می‌شود ضمن بررسی شرایط معتبر در مرجع و مفتی بر اساس فقه مذاهب خمسّه اسلامی، امکان احراز این شرایط توسط هوش مصنوعی سنجیده شود و ظرفیت نظام‌های فقهی اسلامی در مجاز شمردن اجتهاد هوش مصنوعی و دفاع از حجّیت آرا و فتاوی آن معرفی شود.

در ارتباط با پیشینه پژوهش لازم به ذکر است تاکنون پایان‌نامه، رساله یا کتاب مستقلی در این زمینه نگارش نشده است. با این وجود برخی پایان‌نامه‌هایی که در زمینه بررسی حکم شرعی قضاوت هوش مصنوعی انجام شده است مثل «امکان سنجی قضاوت توسط هوش مصنوعی در فقه امامیه» و «اعتبارسنجی استفاده از هوش مصنوعی به عنوان قاضی در فقه و حقوق ایران» می‌تواند با مطالب این مقاله ارتباط داشته باشد. دو مقاله نیز با عنوان «امکان سنجی و نحوه استفاده از هوش مصنوعی در امر اجتهاد فقیه» نوشته محمدجواد سلمان‌پور و مریم طالبی علی، فصلنامه مطالعات حقوق، شماره ۳۴، تابستان ۱۴۰۲، ص ۲۵۳-۲۶۵ و «مهندسی آینده اجتهاد و کاربست هوش مصنوعی در تقنین، توسعه، تضییق و تأسیس احکام شرعی» نوشته علی اصغر طاهری، هجدهمین کنفرانس بین‌المللی مطالعات حقوقی و قضایی منتشر شده است که در آن‌ها حجّیت اجتهاد هوش مصنوعی مورد بررسی قرار نگرفته است و صرفاً ناظر به شناسایی ظرفیت‌های هوش مصنوعی در این عرصه است. نشست‌های علمی متعددی نیز خصوصاً در دو سال اخیر در مجامع علمی حوزوی و دانشگاهی پیرامون بررسی امکان حجّیت اجتهاد هوش مصنوعی برگزار شده و اساتیدی همچون آیت‌الله محمد قائینی، آیت‌الله احمد مبلّغی و حجت‌الاسلام و المسلمین سیدصادق محمدی در این زمینه به ارائه بحث پرداخته‌اند ولی بر اساس جستجویی که صورت گرفت، تاکنون این مسئله از آن جهت که موضوع این مقاله است یعنی امکان اتّصاف به شرایط مرجعیّت، مورد بررسی قرار نگرفته است.

۱- مفهوم‌شناسی

در بحث اعتبارسنجی و حجّیت اجتهاد هوش مصنوعی، سه واژه کلیدی و اساسی وجود دارد که شایسته است در ابتدا درباره آن‌ها توضیح داده شود. این سه واژه عبارت است از «حجّیت»، «اجتهاد» و «هوش مصنوعی».

۱-۱. «حجّت»

حجّت، اصطلاحی در علم اصول فقه است که از واژه «حجّت» اشتقاق یافته است. حجّت در لغت به معنای دلیل و برهان است که مقصود انسان را روشن می‌سازد، (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۱۹/۱) در هنگام مخاصمه موجب غلبه و پیروزی انسان می‌شود (فراهیدی، بی‌تا: ۱۰/۳) و طریقی برای به دست آوردن حق است. (رازی، ۱۳۹۹ق: ۳۰/۲) اصولیان شیعه تعابیر مختلفی در تعریف «حجّت» به کار برده‌اند از جمله اینکه گفته شده حجّت هر چیزی است که از نظر شرعی، احتجاج به آن در امور شرعیه جایز است و تعویل به آن در احکام شرعیه صحیح است و شارع می‌تواند به استناد آن علیه مکلف احتجاج کند (آملی، ۱۴۳۰ق: ۳۱۷/۱). عالمان اهل سنت نیز تعاریف گوناگونی برای حجّت به کار برده‌اند. از جمله تعاریفی که در فقه اهل سنت برای حجّت گفته شده است، آن چیزی است که خداوند با استفاده از آن عذر مکلفین را برطرف ساخته و بر علیه آن‌ها احتجاج می‌کند. (دبوسی، ۱۴۲۱ق: ۱۳/۱) همچنین گفته شده حجت آن چیزی است که امری دینی را به نحو علم یا ظن به اثبات می‌رساند. (بجیرمی، ۱۴۱۵ق: ۷/۱)

۲-۱. «اجتهاد»

کلمه اجتهاد از ماده «جهد» گرفته شده و در لغت به معنای تحمل سختی و مشقت و همچنین نهایت تلاش و کوشش برای رسیدن به هدف است. (فیرمی، بی‌تا: ۱۱۲/۱) از جمله معانی و تعاریفی که می‌توان برای اجتهاد ارائه کرد؛ می‌توان به این موارد اشاره نمود: استفاده از تمام وسع و توان برای دستیابی به علم به احکام شرعی؛ (غزالی، ۱۴۱۳ق: ۶۴۰/۱) استفراغ وسع و به کار بردن نهایت سعی و تلاش برای به دست آوردن ظن به حکم شرعی. (آمدی، بی‌تا: ۱۶۲/۴؛ حلی، بی‌تا: ۱۶۷/۵) استفراغ وسع برای استفاده از قواعد فقهی جهت کسب معرفت نسبت به وظایف فعلی مکلفان. (عراقی، بی‌تا: ۲۱۵/۴) اجتهاد، ملکه‌ای است که با اتکا به آن حکم شرعی فرعی استنباط می‌شود. (خراسانی، بی‌تا: ۴۶۳/۱) اجتهاد یعنی به دست آوردن حجّت و دلیل برای حکم شرعی. (خویی، بی‌تا (الف): ۱۰/۱) اجتهاد، عملیات استنباط احکام شرعی از ادله تفصیلیه است. (زحیلی، ۱۴۲۷ق: ۲۳۱) در مجموع، همه این

تعاریف بر معنای واحدی دلالت دارد و آن «نهایت تلاش و کوششی است که برای ظن به احکام شرعی از طریق ادله معتبر تفصیلی انجام می شود».

۳-۱. «هوش مصنوعی»

هوش مصنوعی را می توان آن دسته از دستاوردهای علمی بشر در نظر گرفت که در راستای شبیه سازی کامپیوتر و قادر ساختن آن به انجام اعمال و رفتارهای هوشمندانه انسان ایجاد شده است. (باکویی، کتاب ماه علوم و فنون، «هوش مصنوعی»: ۲۹/۹۹ و ۳۰) در تعریف دیگر، هوش مصنوعی یک رشته تحقیقات در علوم کامپیوتر است که روش ها و نرم افزارهایی را توسعه داده و مطالعه می کند که ماشین ها را قادر می سازند تا محیط خود را درک کنند و از یادگیری و هوش برای انجام اقداماتی استفاده کنند که شانس دستیابی به اهداف تعریف شده را به حداکثر برسانند. (Russell, 2021: 1-4) در این تعریف، هوش مصنوعی به معنای ایجاد قابلیت برای ماشین ها است تا بتوانند اهدافی که برای آن ها تعریف شده است را به انجام برسانند. در مجموع، مقصود از هوش مصنوعی این است که برخی از توانمندی های شناختی و محاسباتی که هوش انسانی عهده دار آن است، توسط الگوریتم هایی برای ماشین ها و کامپیوترها شبیه سازی شود تا آن ها نیز بتوانند عملکردی مشابه هوش انسانی داشته باشند و با استفاده از این هوش، اهدافی را که برای آن ها تعیین می شود به سرانجام برسانند.

۲. شرایط اتفاقی مجتهد در فقه امامیه و اهل سنت

در این بخش ابتدا شروط اتفاقی یعنی شروطی که فقهای امامیه و اهل سنت در آن اتفاق نظر دارند مورد بررسی قرار می گیرد، سپس نوبت به بررسی شروط اختلافی می شود.

۱-۲. بلوغ

فقهای امامیه «بلوغ» را یکی از شرایط اجتهاد می دانند. (طباطبایی، ۱۴۱۸ق: ۸/۱۵؛ انصاری، بی تا: ۵۷/۱) و در این مسئله ادعای اجماع شده است. (عاملی، بی تا: ۳۲۶/۱۳؛ سبزواری، بی تا (الف): ۳۸/۱؛ عاملی، ۱۳۹۸ق: ۶۲/۳) برای اشتراط بلوغ در مرجعیت چهار دلیل عمده ذکر شده است. نخستین دلیل، چنان که اشاره شد، ادعای اجماع در مسئله است. دلیل دوم،

روایاتی است که بیان می‌کند عمد و خطای صبی یکسان است (حر عاملی، بی‌تا: ۴۰۰/۲۹) و از کودکان رفع قلم شده است (همان: ۴۵/۱) یا روایت دیگری معروف به حسنه ابی‌خدیجه که در آن ضمن بیان شرایط قاضی، از تعبیر «رجل» استفاده شده است که در مقابل صبی است. (همان: ۱۳/۲۷) دلیل سوم، این است که صبی بر امور خودش ولایت ندارد و سخن او نسبت به خودش نافذ نیست، چه رسد به اینکه بخواهد نسبت به دیگران ولایت داشته باشد و سخنش در حق دیگران نافذ باشد. (عاملی، بی‌تا: ۳۲۷/۱۳) دلیل چهارم، تلازم عدالت و بلوغ است؛ چراکه لازمه احراز عنوان عدالت این است که شخص به سن تکلیف رسیده باشد و الا اشتراط عدالت، سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود. (فاضل لنکرانی، بی‌تا: ۷۱/۱)

به این ادله اشکالاتی وارد شده است؛ از جمله اینکه سیره عقلا، حاکی از این است که میان بالغ و غیربالغ تفاوتی نمی‌گذارند؛ چراکه ملاک در این مسئله، رجوع جاهل به عالم است؛ اعم از اینکه بالغ باشد یا بالغ نباشد (خویی، بی‌تا (ب): ۲۱۵/۱) در مورد روایات مورد استناد هم باید گفت عدم تکلیف صبی و مؤاخذه نشدن به جهت اعمال و رفتارش تلازمی با حجّیت و عدم حجّیت رأی و نظر او نسبت به دیگران و تقلید آن‌ها از وی ندارد. (فاضل لنکرانی، بی‌تا: ۷۰/۱) حسنه ابی‌خدیجه هم که در آن تعبیر «انظروا إلی رجل منکم» آمده است به جهت بیان مورد غالب است، نه اینکه رجل در برابر غلام و صبی، خصوصیت و موضوعیت داشته باشد. (غروی اصفهانی، بی‌تا: ۶۸/۳) در مورد تلازم عدالت و بلوغ نیز می‌توان این اشکال را مطرح ساخت که گرچه عدالت و بلوغ با هم تلازم دارند و عدالت فقط در مورد بالغین مطرح می‌شود؛ ولی باید توجه داشت احراز عنوان عدالت در جایی لازم و ضروری است که امکان اتّصاف به آن وجود داشته باشد. در مورد غیر بالغین، چون احراز عدالت، سالبه به انتفاء موضوع است، می‌توان نتیجه گرفت که شرط عدالت در مورد آن‌ها لازم نیست. در واقع در اینجا از عدم اشتراط بلوغ، عدم اشتراط عدالت نتیجه گرفته می‌شود، در مقابل دلیلی که از اعتبار عدالت، اعتبار بلوغ را نتیجه می‌گیرد.

در مجموع می‌توان چنین نتیجه گرفت که ادله‌ای که بیانگر جواز تقلید است دلالتی بر اعتبار بلوغ ندارد، مضاف بر اینکه سیره عقلا نیز مؤید عدم اعتبار بلوغ است و استبعاد در این مسئله وجود ندارد؛ بنابراین تنها دلیلی که در این مسئله می‌توان بیان کرد دلیل اجماع

است، به شرط آنکه این اجماع مورد پذیرش قرار بگیرد. (فاضل لنکرانی، بی تا: ۷۱/۱؛ طباطبایی حکیم، ۱۳۹۱ق: ۴۱/۱)

در فقه اهل سنت نیز بر لزوم بلوغ مجتهد ادعای اجماع شده است (ابن حمدان، ۱۳۹۷ق: ۱۳/۱؛ زرکشی، ۱۴۱۴ق: ۲۸/۶؛ نووی، ۱۴۰۸ق: ۱۹/۱؛ خطیب بغدادی، ۱۴۲۱ق: ۳۳۰/۲) علت اشتراط بلوغ در نظر عامه این است که مفتی از حکم شرعی یک مسئله خبر می دهد لذا باید به قول او اطمینان کامل حاصل شود. ازسوی دیگر در شریعت، قول صبی معتبر شناخته نشده و اثری بر آن مترتب نمی شود. بدین جهت، بلوغ جزء شرایط مفتی به شمار می آید. (ابن حمدان، ۱۳۹۷ق: ۱۳/۱؛ زرکشی، ۱۴۱۴ق: ۲۸/۶)

۲-۲. اسلام و ایمان

ازجمله شروطی که فقها برای اجتهاد لازم می دانند «اسلام» و «ایمان» است؛ بدین ترتیب که فقهای اهل سنت، قائل به اعتبار اسلام و فقهای امامیه علاوه بر اسلام، ایمان را نیز در مجتهد، معتبر می دانند.

در توضیح دیدگاه اهل سنت لازم به ذکر است عموم فقهای عامه «اسلام» را از شروط مفتی برشمردند (ابن صلاح، ۱۴۲۳ق: ۸۶/۱) و در این مسئله ادعای اجماع شده است (ابن حمدان، ۱۳۹۷ق: ۱۳/۱) روایاتی نیز از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این زمینه وارد شده است که بر عدم حجّیت قول اهل کتاب دلالت دارد؛ ازجمله اینکه حضرت فرمودند: «لَا تَسْأَلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ». (عسقلانی، ۱۳۷۹ق: ۳۳۴/۱۳)

چنان که اشاره شد، فقهای امامیه نه تنها اسلام را جزء شروط مجتهد برمی شمارند؛ بلکه بر اشتراط ایمان نیز تأکید دارند و برای اثبات آن به روایاتی استناد کردند؛ ازجمله روایتی که در آن، امام به یکی از یاران خود می فرماید: «لَا تَأْخُذَنَّ مَعَالِمَ دِينَكَ عَنْ غَيْرِ شِيعَتِنَا»، (حر عاملی، بی تا: ۱۵۰/۲۷) یا روایت امام عسکری علیه السلام که ضمن بیان صفاتی برای مرجع تقلید، می فرماید: «وَذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْضُ فَقَهَاءِ الشَّيْعَةِ». (همان: ۱۳۱/۲۷)

یک بحث مهمی که در اینجا قابل طرح است این است که آیا مراد از اعتبار ایمان این است که مجتهد باید شیعه باشد یا مراد این است که مجتهد بر اساس فقه اهل بیت علیهم السلام فتوا دهد، هرچند خودش شیعه نباشد. (فاضل لنکرانی، بی تا: ۷۲/۱) قدر متیقن روایاتی که در

آن‌ها اهل بیت علیهم‌السلام پیروان خود را از مراجعه به عالمان غیر شیعه نهی کردند، جایی است که آن‌ها بر اساس رأی شخصی و مکتب فقهی خود اقدام به صدور فتوا کنند؛ اما در مورد اینکه آیا این روایات، عمومیت دارد یا خیر، ابهام وجود دارد.

با توجه به اینکه در عصر حضور ائمه علیهم‌السلام، اجتهاد در مکتب تشیع به شکل امروزی خود نبوده است و عموماً فقها به نقل اخبار و روایات اهل بیت علیهم‌السلام اکتفا می‌کردند و آن‌ها را بر مصادیق تطبیق می‌دادند و فقیه، کار کردی همانند محدث داشته است. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸ ش: ۳۶-۳۷) اگر این مقدمه مورد پذیرش قرار گیرد، آن‌گاه سرنوشت این مسئله همانند سرنوشت پذیرش «حدیث موثق» خواهد بود و همان اختلاف نظری که در مورد قبول احادیث موثقه وجود دارد، در اینجا نیز تکرار خواهد شد. برخی فقها خبر موثق را به طور مطلق و بعضی دیگر تنها موثقاتی که مشهور به آن‌ها عمل کردند را معتبر می‌دانند. در مقابل، برخی به دلیل عدم احراز شرایط ایمان و عدالت در راوی غیر امامی مذهب، برای حدیث موثق اعتباری قائل نیستند. (باقری و رحمان ستایش، دوفصلنامه حدیث پژوهی، «حدیث موثق و اعتبار آن نزد دانشمندان امامی»: ۱۸۵/۶-۲۲۰) آنچه این ادعا را تقویت می‌کند این است که در برخی روایات تصریح شده است سخن کسی که احادیث ما را روایت می‌کند و بر اساس احکام ما حکم می‌کند قبول کنید. (حر عاملی، بی تا: ۳۴/۱ و ۱۳/۲۷) براین اساس، علت اینکه در برخی روایات اعتبار ایمان، تأکید شده است که قاضی و مفتی باید شیعه باشند می‌تواند این مسئله باشد که فقهای اهل سنت در آن عصر، نوعاً به روایات اهل بیت علیهم‌السلام استناد نمی‌کردند، بلکه بر اساس روایاتی که نزد خودشان معتبر شمرده می‌شد استناد می‌کردند. به همین جهت در برخی روایات، ائمه علیهم‌السلام شیعیان خود را از مراجعه به آن‌ها نهی فرمودند. (خویی، بی تا (الف): ۱۸۱/۱) به همین جهت سید خویی بعد از بحث مفصل در نقد ادله اعتبار ایمان، تأکید می‌کند اطلاق ادله و همچنین سیره عقلا مبنی بر عدم اعتبار ایمان و حتی اسلام است؛ (همان: ۱۸۳/۱) ولی مرتکز اذهان متشرعین این است که شارع راضی نیست کسی که بهره‌مند از عقل و ایمان و عدالت نیست عهده‌دار زعامت و مرجعیت شود که از بزرگ‌ترین مناصب الهی بعد از ولایت است. (همان: ۱۸۵/۱) براین اساس، به نظر می‌رسد تنها دلیل اعتبار ایمان در اجتهاد، اجماع باشد. (طباطبایی حکیم، ۱۳۹۱ ق: ۴۲/۱؛ فاضل لنکرانی، بی تا: ۷۵/۱)

۳-۲. عدالت

یکی از شرایط اجتهاد در فقه مذاهب خمسّه، «عدالت» است. تعاریف مختلفی برای عدالت بیان شده است؛ ولی در تعریف مشهور، عدالت، ملکه‌ای است که موجب اتیان واجبات و ترک محرمات می‌شود و حُسن ظاهر، کاشف از آن است. (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷ق: ۲۶/۱) قدر متیقن از اعتبار عدالت در اجتهاد، وثاقت است و به اعتقاد برخی فقها، بیش از وثاقت از ادلّه لفظیه و سیره عقلی برداشت نمی‌شود، چراکه عقلاً در رجوع جاهل به عالم، میان عالم عادل به معنای عام و غیرعادل فرقی نمی‌گذارند؛ زیرا هدفشان رسیدن به واقع است که با فرض وثاقت عالم، محقق می‌شود. (خویی، بی تا (الف): ۱۸۳/۱؛ غروی اصفهانی، بی تا: ۷۰/۳؛ فاضل لنکرانی، بی تا: ۷۵/۱)

برخی فقها برای اثبات اعتبار عدالت در اجتهاد به روایاتی استناد کردند که در آن‌ها صفاتی برای مجتهد ذکر شده که بازگشت به عدالت دارد. (حر عاملی، بی تا: ۱۳۱/۲۷) ازسوی دیگر، مرجعیّت یکی از شئون الهی و مادون ولایت و امامت و مافوق امامت جماعت است. همان طور که در ولایت و امامت شرط عصمت لازم است و در امامت جماعت، شرط عدالت لازم است، به طریق اولی در مرجعیّت نیز عدالت لازم است و کسی که عنوان فاسق بر او صدق کند، شایسته تصدی این منصب نیست؛ (خویی، بی تا (الف): ۱۸۵/۱) خصوصاً اینکه از نظر برخی فقها، فاسق صلاحیت ولایت بر ایتام را ندارد، بنابراین به طریق اولی نمی‌تواند عهده دار منصب مرجعیّت باشد که ولایت بر عموم مؤمنین است. (نجفی جواهری، ۱۳۶۲ش: ۱۳/۴۰)

چنان که اشاره شد، یکی از شرایط مهم مفتی در فقه اهل سنت، عدالت است و فقها در اشتراط عدالت در مفتی و اینکه فاسق اهلیّت تصدی این منصب را ندارد، اجماع و اتّفاق نظر دارند (خطیب بغدادی، ۱۴۲۱ق: ۳۳۰/۲؛ ابن حمدان، ۱۳۹۷ق: ۱۳/۱؛ نووی، بی تا: ۴۲/۱) و برای اثبات این امر، ادلّه‌ای برشمردند، از جمله اینکه فاسق نسبت به آنچه می‌گوید، امین شمرده نمی‌شود و نمی‌توان به سخن او اعتماد کرد. (بهوتی، بی تا: ۳۰۰/۶)

۴-۲. اجتهاد

یکی دیگر از اموری که در فقه امامیه برای تصدی منصب مرجعیّت و افتاء شرط شده، اجتهاد (عاملی، ۱۳۹۸ق: ۶۲/۳) و طبق دیدگاه مشهور، اطلاق در اجتهاد و عدم تجزّی در آن

است. (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷ق: ۲۴/۱؛ نجفی جواهری، ۱۳۶۲ش: ۱۵/۴۰) عموم فقهای امامیه، تجزّی در اجتهاد را ممکن می‌دانند با این حال در جواز تقلید از مجتهد متجزّی اختلاف وجود دارد. (خراسانی، بی‌تا: ۶۷/۱) قائلان به عدم جواز تقلید از مجتهد متجزّی چنین استدلال می‌کنند که عناوینی چون «العارف بالأحكام»، «فقیه» و «اهل الذکر» که در ادله جواز تقلید قید شده است تنها شامل مجتهد مطلق است و مجتهد متجزّی را شامل نمی‌شود. (خویی، ۱۴۲۲ق: ۵۳۱/۲) در مقابل، گروهی از فقها تقلید از مجتهد متجزّی، در ابواب و مسائلی که در آن‌ها به مرتبه اجتهاد رسیده است را جایز می‌دانند و استدلال می‌کنند که ادله جواز تقلید، شامل مجتهد متجزّی نیز می‌شود، خصوصاً اگر در آن مسائل، نسبت به مجتهد مطلق اعلم باشد، (عراقی، بی‌تا: ۲۲۵/۴؛ سبزواری، بی‌تا (الف): ۴۰/۱) و سیره عقلا نیز مؤید این دیدگاه است و ردع و منعی از جانب شارع نسبت به سیره عقلا به اثبات نرسیده است. (خویی، بی‌تا (الف): ۱۹۰/۱؛ طباطبایی حکیم، ۱۳۹۱ق: ۴۴/۱؛ فاضل لنکرانی، بی‌تا: ۸۷/۱)

فقهای اهل سنت نیز اجتهاد را جزء شرایط مفتی برشمردند و فتوای غیرمجتهد را جایز نمی‌دانند. (رافعی، ۱۴۱۷ق: ۴۲۰/۱۲؛ نووی، بی‌تا: ۴۲/۱؛ آمدی، بی‌تا: ۲۲۲/۴؛ شوکانی، ۱۴۱۹ق: ۲۴۰/۲؛ ابن عابدین، ۱۴۱۲ق: ۶۹/۱) اگرچه عموم فقهای اهل سنت بر لزوم اجتهاد مفتی تصریح کرده‌اند ولی در ارتباط با اینکه مقلد و کسی که به درجه اجتهاد نرسیده است می‌تواند بر اساس مذهب امام مجتهد فتوا دهد که از آن به اجتهاد در تخریج یاد می‌شود، اختلاف نظر دارند. در این مسئله، دو حالت قابل فرض است؛ حالت اول، جایی است که امام مجتهد در قید حیات باشد، حالت دوم، جایی است که امام مجتهد در قید حیات نباشد. در حالت دوم، بحث از امکان اجتهاد در تخریج، فرع بر این مسئله است که تقلید از مجتهد میّت جایز است یا جایز نیست. قطعاً فقهایی که قائلند قول مجتهد میّت حجّیت ندارد و تقلید از مجتهد میّت جایز نیست، فتوا بر اساس آرا و نظرات او را جایز نمی‌دانند. (رازی، ۱۴۱۸ق: ۷۲/۶)

در مورد حالت اول، یعنی جایی که امام مجتهد زنده باشد، سه دیدگاه عمده وجود دارد. طبق دیدگاه اول، فتوادادن مقلد بر اساس مذهب امام مجتهد جایز است. (رازی، ۱۴۱۸ق: ۷۲/۶؛ اسنوی، ۱۴۲۰ق: ۴۰۲/۱) استدلال قائلان به این دیدگاه این است که عنوان

«اهل الذکر» که در قرآن بیان شده، بر کسی که به مبانی اجتهادی امام یک مذهب آگاهی داشته باشد صدق می‌کند، لذا رجوع به او صحیح است. (زحیلی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۵۸/۲) دلیل دیگر در این مسئله این است که مفتی در این حالت صرفاً ناقل آرای مجتهد است و همان‌طور که نقل حدیث جایز است، نقل روایت نیز جایز است. (اسنوی، ۱۴۲۰ق: ۴۰۲/۱)

بر اساس دیدگاه دوم، افتاء مقلد مطلقاً جایز نیست، چرا که اگر فتوادادن غیرمجتهد جایز باشد، عامی نیز حق فتوا خواهد داشت؛ چون تفاوتی میان عالمی که توانایی اجتهاد نداشته باشد و فرد عامی وجود ندارد. (بصری، ۱۴۰۳ق: ۳۵۹/۲) طبق دیدگاه سوم، افتاء غیرمجتهد در صورتی جایز است که مقلد، اهل علم باشد و توانایی تخریج و استنباط احکام جدیدی که صاحب آن مذهب در آن فتوایی نداده است را، بر اساس اصول آن مذهب داشته باشد و الا افتاء مقلد جایز نیست. (ابن حاجب، ۱۳۲۶ق: ۲۳۴؛ آمدی، بی‌تا: ۲۳۶/۴؛ ابن امیر حاج، ۱۴۰۳ق: ۳۴۶/۳؛ امیر بادشاه، بی‌تا: ۲۴۹/۴) برای این دیدگاه ادعای اجماع شده است. (زحیلی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۵۸/۲)

۳. شروط اختلافی مجتهد در فقه امامیه و فقه اهل سنت

۱-۳. رجولیت

رجولیت نخستین شرط اختلافی مرجعیت است؛ بدین ترتیب که فقهای امامیه شرط دانسته‌اند که مجتهد باید از رجال باشد و مرجعیت زنان اعتبار ندارد. (عاملی، ۱۳۹۸ق: ۶۲/۳؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷ق: ۲۴/۱) برای اثبات اعتبار رجولیت در مرجع تقلید ادله‌ای بیان شده است از جمله اینکه در برخی روایات، زنان از تصدی چنین مناصبی منع شده‌اند. (حر عاملی، بی‌تا: ۱۶/۲۷ و ۲۲۰/۲۰) در حسنه ابن خدیجه که پیش‌تر به آن اشاره شد نیز عنوان «رجال» ذکر شده است. (همان: ۱۳/۲۷) به استناد این روایات، زنان از تصدی منابعی چون مرجعیت، قضاوت و حتی برخی مناصب سیاسی در جامعه منع می‌شوند.

در مقابل، گروهی از فقها با استناد به سیره عقلا در رجوع جاهل به عالم و عدم تفاوت نهادن بین مردان و زنان در این رابطه و ایضاً اطلاقات و عمومات حجّیت قول مجتهد، در اعتبار و دلالت این احادیث خدشه می‌کنند و بر جواز تقلید از زنان و همچنین افراد خنثی

تصریح می‌کنند. (غروی اصفهانی، بی‌تا: ۶۸/۳؛ نجفی جواهری، ۱۳۶۲ش: ۲۲/۴۰؛ طباطبایی حکیم، ۱۳۹۱ق: ۴۳/۱)

برخلاف فقهای امامیه، فقهای اهل سنت، ذکوریت و رجولیت را در اجتهاد شرط نمی‌دانند و فتوای زن نزد آنها همانند خبر و روایت او صحیح است. (زرکشی، ۱۴۱۴ق: ۳۵۹/۸؛ نووی، ۱۴۰۸ق: ۱۹/۱؛ بهوتی، بی‌تا: ۳۰۰/۶؛ ابن قیم، ۱۴۱۱ق: ۱۶۹/۴) علت این مسئله این است که زنان در برخورداری از شرایط لازم افتاء همانند علم، عدالت، اسلام و عقل با مردان برابر هستند (نووی، ۱۴۰۸ق: ۱۹/۱) و شریعت نیز زنان را از تصدی این منصب منع نکرده است. مضاف بر آن، در تاریخ اسلام زنانی بوده‌اند که نام آنها به‌عنوان فقیه و مفتی ثبت شده است. (ذهبی، ۱۴۰۵ق: ۲۶۴/۱۵)

۲-۳. حیات

یکی دیگر از شرایط اختلافی مرجعیت «حیات» است. در این زمینه سه قول مشهور میان فقهای امامیه وجود دارد؛ (خویی، بی‌تا (ب): ۹۵/۱؛ قمی، ۱۴۳۰ق: ۵۶۴/۴؛ سبزواری، بی‌تا (ب): ۱۳۶/۲) برخی فقها همانند میرزای قمی تقلید ابتدایی از میّت را جایز می‌دانند. برخی از اخباریان همانند استرآبادی و فیض کاشانی نیز تابع این دیدگاه هستند. (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۲۹۹/۱؛ فیض کاشانی، بی‌تا: ۵۲/۲) بعضی از فقها، تقلید ابتدایی از مجتهد میّت را جایز نمی‌دانند ولی بقای بر تقلید از میّت را جایز می‌دانند. (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷ق: ۲۴/۱؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۴۲۲/۱) دیدگاه سوم، تقلید از میّت را مطلقاً جایز نمی‌داند، چه تقلید ابتدایی و چه بقای بر تقلید از میّت. (عاملی، ۱۴۰۹ق: ۳۰۵/۱؛ وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق: ۵۰۰/۱) قول مشهور در میان فقها همین قول سوم است که بر آن ادعای اجماع شده است. (همان)

دو گروه موافقان و مدافعان شرط حیات در اجتهاد، برای اثبات مدعای خود دلایلی اقامه کرده‌اند. قائلان به جواز تقلید از میّت در مرتبه نخست به بنای عقلا استناد می‌کنند که مهم‌ترین دلیل برای اثبات جواز تقلید به شمار می‌رود. بنای عقلا بر این است که برای کسب آگاهی در یک مسئله میان اقوال عالمی که در قید حیات باشد و عالمی که در قید حیات نباشد تمایزی قائل نمی‌شوند. (فاضل لنکرانی، بی‌تا: ۱۵۵/۱) دلیل دوم، استصحاب است. زمانی که مجتهد در قید حیات است سخن او حجّیت دارد. از طرفی، ما دلیلی نداریم

که گفته باشد تقلید از مجتهد میّت جایز نیست؛ بنابراین جواز تقلید از او را در هنگام موت استصحاب می‌کنیم. (انصاری، بی‌تا: ۶۰/۱؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۴۲۱/۱) دلیل دیگر، سخنان شیخ صدوق در مقدمه «من لایحضره الفقیه» و همچنین شیخ کلینی در مقدمه «الکافی» است که بر جواز عمل به قول میّت دلالت دارد. (انصاری، بی‌تا: ۶۰/۱؛ طباطبایی مجاهد، بی‌تا: ۶۲۴/۱)

مهم‌ترین دلیل برای اثبات حجّیت قول مجتهد میّت، دلیل انسداد باب علم و علمی است. فقهای مانند میرزای قمی که از حجّیت قول مجتهد میّت دفاع کرده‌اند مشرب انسدادی دارند و بر همین اساس، بر حجّیت مطلق ظن حکم می‌کنند. (خویی، بی‌تا (ب): ۹۶/۱؛ فاضل لنکرانی، بی‌تا: ۱۵۰/۱) براین اساس، هر دلیلی که ما را به واقع نزدیک سازد حجّیت دارد و روشن است که در این حالت، تفاوتی میان مجتهد زنده و مجتهدی که در قید حیات نیست وجود ندارد. میرزای قمی در تبیین این دلیل تأکید می‌کند اگر مکلف رجحان پیدا کند که قول مجتهد میّت به حکم الله نزدیک‌تر از قول مجتهد زنده است، بر وی لازم است که از قول مجتهد میّت تبعیت کند و به آن عمل کند زیرا معیار تقلید، حصول ظن به حکم الله است. (قمی، ۱۴۳۰ق: ۵۶۳/۴)

دلیل آخری که توسط برخی اخباریان بیان شده است این است که فتاوی علمای اخباری، برگرفته از متن صریح روایات یا لازم بین متن روایات است و به همین جهت، با مرگ مجتهد، حجّیت فتاوی او از بین نخواهد رفت. باید توجه داشت اخباریان، نه تنها اجتهاد را ممتنع می‌دانند؛ بلکه تقلید را نیز ممنوع می‌دانند و ملاک آن‌ها مراجعه به متن روایات و عمل به آن‌ها است. (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۳۰۰/۱) همین نحوه استدلال را فاضل تونی، از فقهای معاصر بیان کرده است. بدین صورت که اگر مجتهدی، فتاویش بر اساس منطوق روایات و دلالات صریح روایی است، تقلید از وی در حالت حیات و ممات جایز است. (تونی، ۱۴۱۲ق: ۳۰۷/۱)

مهم‌ترین دلیل فقها برای اثبات ممنوعیت تقلید از میّت، دلیل اجماع است. (انصاری، بی‌تا: ۵۸/۱) این اجماع از طریق حدس، کاشف از قول معصوم در این مسئله است. (فاضل لنکرانی، بی‌تا: ۱۵۰/۱) مضاف بر آن، ظهورات آیاتی همانند آیه نفر (توبه: ۱۲۲) و آیه اهل الذکر (نحل: ۴۳) که در باب تقلید به کار می‌رود، بر تقلید از عالم زنده دلالت دارد.

(همان) حکم عقل نیز بر حجّیت قول مجتهد زنده دلالت دارد؛ چراکه هنگام دوران امر بین مجتهد زنده و مجتهد میّت و در جایی که میان آن دو در مسئله‌ای اختلاف نظر وجود داشته باشد، به حکم عقل، با تقلید از مجتهد زنده، به نحو یقینی برائت ذمه حاصل می‌شود. براین اساس، تقلید از مجتهد زنده واجب است (غروی اصفهانی، بی‌تا: ۲۰/۳) باید توجه داشت که دلیل تقلید از مجتهد زنده در این دیدگاه، اقربیت آن نسبت به واقع نیست، چراکه اگر چنین بود، با فرض اعلمیّت مجتهد میّت، به جهت آنکه قول او اقرب به واقع است، تقلید از او متعیّن می‌شد؛ بلکه علت تقلید از مجتهد زنده این است که با تقلید از او، برائت یقینی حاصل می‌شود ولی با تقلید از مجتهد میّت، برائت یقینی حاصل نمی‌شود. گرچه عموم فقها دلیل اشتغال را در شمار ادله اعتبار حیات در اجتهاد ذکر نکرده‌اند ولی این احتمال وجود دارد که علت اجماع آن‌ها در اعتبار شرط حیات، دلیل اشتغال بوده است. (سبزواری، بی‌تا (ب): ۱۰۴/۱)

در فقه شیعه، برای نخستین بار علامه حلی ممنوعیت تقلید از میّت را ذکر می‌کند و پس از او، این دیدگاه رواج پیدا می‌کند و رساله‌های مستقّلی در این زمینه نوشته می‌شود. به نظر می‌رسد علامه و برخی از اصولیان شیعه که برای نخستین بار به این بحث پرداختند، تحت تأثیر فخر رازی بودند؛ چراکه وی تقلید از میّت را با این استدلال که «لا قول للمیّت»، جایز نمی‌داند (رازی، ۱۴۱۸ق: ۷۱/۶) و مباحثی که امثال علامه و شهید اول در این باب ذکر کرده‌اند عیناً همان مطالبی است که پیش‌تر فخر رازی بیان کرده است. (جعفریان، فصلنامه علوم سیاسی، «تاریخ اجتهاد و تقلید از سید مرتضی تا شهید ثانی و تأثیر آن در اندیشه سیاسی شیعه»: ۱۷۱/۲۷)

گرچه فخر رازی اجتهاد از میّت را جایز نمی‌داند؛ ولی در مقام بیان ادله قائلان به جواز تقلید از میّت، به اجماع فقها در این زمینه اشاره می‌کند و ضمن اذعان به اینکه در این زمان مجتهدی وجود ندارد و از سویی، اجماع حجّیت دارد، به این نظر گرایش پیدا می‌کند. (رازی، ۱۴۱۸ق: ۷۲/۶) غیر از اجماع، وی به دو دلیل قائلان به جواز اشاره می‌کند؛ نخست آنکه اگر تقلید از میّت جایز نیست چرا فقهای گذشته آرای فقهی خود را تصنیف می‌کردند. دلیل دوم اینکه عامی با رجوع به اقوال مجتهد میّت که عادل و ثقه است، ظن به حکم الله پیدا می‌کند و عمل به این ظن واجب است. (همان) چنان‌که پیش‌تر اشاره شد،

قریب به همین دو استدلال در آثار فقهای امامیه که تقلید از میّت را جایز می‌دانند وجود داشت که می‌تواند نشان از تأثر آن‌ها از اندیشه فخر رازی در این زمینه باشد.

به هر تقدیر، چهار دیدگاه در میان فقهای اهل سنت پیرامون جواز تقلید از مجتهد میّت مطرح شده است؛ دیدگاه اول؛ تقلید از مجتهد میّت مطلقاً جایز نیست؛ چراکه مجتهد میّت، اهل اجتهاد به شمار نمی‌آید. (رویانی، بی‌تا: ۳۷/۱) غزالی برای این دیدگاه ادعای اجماع کرده است. (غزالی، ۱۴۱۹ق: ۵۹۱/۱) دیدگاه دوم؛ تقلید از مجتهد میّت فقط در صورت فقدان مجتهد زنده، جایز است. (زرکشی، ۱۴۱۴ق: ۳۵۱/۸؛ زحیلی، ۱۴۲۷ق: ۳۵۷) دیدگاه سوم؛ اگر دلیلی که مجتهد میّت به آن استناد کرده است دلیل نقلی باشد تقلید از او جایز است ولی اگر دلیل مجتهد میّت قیاس باشد، تقلید از او جایز نیست. (زرکشی، ۱۴۱۴ق: ۳۵۱/۸؛ زحیلی، ۱۴۲۷ق: ۳۵۷) چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، قریب به همین استدلال از سوی اخباریان شیعه که تقلید از میّت را جایز می‌دانند بیان شده است. دیدگاه چهارم؛ تقلید از مجتهد میّت مطلقاً جایز است. این نظر مشهور فقها است. براین اساس بسیاری از فقهای متأخر اهل سنت بر جواز تقلید از میّت و عدم اشتراط حیات در مجتهد تصریح کرده‌اند و در این مسئله ادعای اجماع شده است. (بیضاوی، ۱۴۲۷ق: ۱۲۶؛ فناری، ۱۴۲۷ق: ۴۹۴/۲)

قائلان به جواز، ادله‌ای برای اثبات مدعای خود برشمردند؛ از جمله اینکه آرای مجتهد با مرگ او از بین نمی‌رود و می‌توان بر اساس آن عمل کرد. (زحیلی، ۱۴۲۷ق: ۳۸۰) همان‌گونه که از شافعی نقل شده است: «الْمَذَاهِبُ لَا تَمُوتُ بِمَوْتِ أَرْبَابِهَا، وَلَا بِفَقْدِ أَصْحَابِهَا». (زرکشی، ۱۴۱۴ق: ۳۴۸/۸) دلیل دیگر اینکه اگر شاهد، شهادتش را نزد حاکم بیان کند، با مرگش شهادتش باطل نمی‌شود. بر همین قیاس، فتوای مجتهد نیز با مرگ او باطل نمی‌شود. (رویانی، بی‌تا: ۳۴/۱) دلیل دیگر این مسئله این است که اگر اقوال مجتهدین پس از مرگ آن‌ها ابطال شود، اجماعات فقها نیز با مرگ مجتعمین باطل می‌شود. (رافعی، ۱۴۱۷ق: ۴۲۱/۱۲؛ نووی، ۱۴۱۲ق: ۹۹/۱۱) همچنین اگر تقلید از میّت جایز نباشد، در شرایطی که مجتهدی در میان مردم حضور نداشته باشد، مردم در احکام شرعی خود دچار حیرت و سردرگمی می‌شوند. (همان) حاصل کلام آنکه در رابطه با تقلید از میّت، دو دیدگاه عمده میان فقها وجود دارد؛ دیدگاه اول، قائل به ممنوعیت تقلید از میّت است و دیدگاه دوم، تقلید از میّت را جایز می‌شمارد. آنچه مسلم است این است که عموم فقهای متأخر پیرو دیدگاه دوم هستند و حیات را جزء شرایط مفتی نمی‌دانند.

۳-۳. اعلمیت

«اعلمیت» سومین شرط اختلافی در مرجعیت شمرده می‌شود؛ چراکه برخی فقهای امامیه تقلید از مجتهد اعلم را واجب می‌دانند (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷ق: ۱/۱۸؛ علم‌الهدی، بی‌تا: ۸۰۱/۲) و این نظر به مشهور نسبت داده شده است. (انصاری، بی‌تا: ۷۱/۱) البته طبق این دیدگاه، تقلید از اعلم زمانی واجب است که میان مجتهد اعلم و غیر اعلم در مسئله‌ای اختلاف باشد و الا اگر اختلافی میان آن‌ها نباشد، مکلف در تقلید از ایشان مخیر خواهد بود. (همان؛ عاملی، ۱۴۰۹ق: ۳۰۴/۱)

قائلان به وجوب تقلید از اعلم، ادله‌ای برای اثبات این مدعا اقامه کرده‌اند. دلیل اول در این مسئله، حکم عقل است. هنگام اختلاف دیدگاه دو مجتهد، عقل به تقلید از مجتهد اعلم حکم می‌کند؛ چراکه نظر او به واقع نزدیک‌تر است و احتمال رسیدن به حکم واقعی در این صورت بیشتر خواهد بود؛ بنابراین در اینکه به حکم عقل، تقلید از اعلم واجب و متعین است، تردیدی وجود ندارد. (علم‌الهدی، بی‌تا: ۸۰۱/۲؛ عاملی، بی‌تا: ۲۴۶/۱) علاوه بر این، سیره عقلا مبنی بر رجوع جاهل به عالم که اصل و مبنای جواز تقلید به شمار می‌آید، چنین است که هنگام تعارض قول اعلم و غیراعلم، به نظر اعلم عمل می‌کنند و این سیره مورد تأیید شارع قرار گرفته است. (فاضل لنکرانی، بی‌تا: ۱۱۰/۱)

همچنین در برخی از روایات، نسبت به تقلید از مجتهد اعلم توصیه شده است؛ به‌عنوان مثال، در روایتی پیرامون وظیفه مکلف هنگام اختلاف دو حاکم در مسئله دین و میراث که اختلافشان به اختلاف در روایات برمی‌گردد، آمده است: «الحکم ما حکم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فی الحدیث وأورعهما ولا يلتفت إلی ما یحکم به الآخر» (حر عاملی، بی‌تا: ۱۰۶/۲۷) در روایت دیگری که مشابه همین روایت است، حضرت می‌فرماید: «ینظر إلی أعدلهما وأفقههما فی دین الله، فیمضی حکمه». (حر عاملی، بی‌تا: ۱۲۳/۲۷) تنها اشکالی که در مورد این روایات به نظر می‌رسد این است که روایات ناظر به مقام قضاوت و رفع خصومت است و شاید نتوان از آن‌ها، وجوب رجوع به اعلم در مقام افتاء را نتیجه گرفت. (غروی اصفهانی، بی‌تا: ۵۱/۳؛ طباطبایی حکیم، ۱۳۹۱ق: ۲۹/۱) البته برخی فقها تفصیل میان حکم و فتوا را نمی‌پذیرند و از این روایات برای ترجیح قول مجتهد اعلم بهره می‌برند (فاضل لنکرانی، بی‌تا: ۱۱۴/۱)

به هر تقدیر، از امثال این روایت، پاسخ افرادی که برای نقد وجوب تقلید از اعلم، به سیره متشرعه در عصر معصومین استناد می کنند، فهمیده می شود. ادعای آن ها این است که در عصر حضور معصومین، شیعیان برای یافتن احکام مورد سؤال خود، به هریک از فقها مراجعه می کردند با اینکه آن ها از نظر مرتبه علمی متفاوت بودند. پاسخ این مدعا این است که این سیره در مسائلی بوده که در آن ها اتفاق نظر وجود داشته و گرنه اگر مسئله ای مورد اختلاف بوده، قطعاً مکلفین برای یافتن حکم مسئله به مجتهد اعلم مراجعه می کردند و وظیفه خود را مراجعه به اعلم می دانستند، همان گونه که در روایت مذکور نیز بر آن تأکید شده است. (طباطبایی حکیم، ۱۳۹۱ق: ۲۷/۱) دلیل دیگری که بر وجوب تقلید از اعلم دلالت دارد این است که حجّیت قول مجتهد اعلم یقینی است؛ ولی حجّیت قول مجتهد مفضول و غیر اعلم، مشکوک است. بنابراین عقل به سبب قاعده اشتغال حکم می کند که با عمل به قول اعلم، فراغت یقینی از تکلیف حاصل شود. (خویی، بی تا (الف): ۱۰۷/۱)

این مسئله در فقه اهل سنت به این صورت مطرح شده است که آیا با وجود مجتهد افضل، تقلید از مجتهد مفضول جایز است یا خیر؟ در این رابطه دو دیدگاه مطرح شده است؛ دیدگاه اول که به مشهور فقها نسبت داده شده این است که تقلید از مجتهد مفضول جایز است. (ابن امیر حاج، ۱۴۰۳ق: ۳۴۹/۳؛ بهوتی، بی تا: ۳۰۶/۶؛ زرکشی، ۱۴۱۴ق: ۳۶۵/۸؛ آمدی، بی تا: ۲۳۷/۴) دیدگاه دوم این است که با فرض وجود مجتهد اعلم، تقلید از مجتهد مفضول جایز نیست. (غزالی، ۱۴۱۳ق: ۳۷۴/۱)

گروه اول برای اثبات دیدگاه خود به ادله ای استناد کرده اند. دلیل اول، اطلاق آیاتی است که بر جواز تقلید دلالت دارد مثل آیه «اهل الذکر». دلیل دیگر، تجربه تاریخی مسلمانان در صدر اسلام است که با وجود اختلاف صحابه از نظر علم، فقاقت و فضیلت برخی بر دیگران، مسلمانان به هر کدام از آن ها مراجعه می کردند و به اقوال و فتاوی آن ها عمل می کردند و از سویی هیچ یک از صحابه، مردم را به تقلید از مجتهد افضل تکلیف نکرده است؛ بنابراین عدم منع و ردع این سیره، نشانگر اجماع مسلمین در جواز رجوع به مجتهد مفضول است. (بهوتی، بی تا: ۳۰۶/۶؛ زرکشی، ۱۴۱۴ق: ۳۴۸/۸) علاوه بر آن، روایاتی نظیر «أَصْحَابِي كَالنَّجُومِ بَأْيِهِمْ إِفْتَدَيْتُمْ إِهْتَدَيْتُمْ» نیز این ادعا را تأیید می کند؛ چرا که در میان اصحاب، برخی افضل شمرده می شدند؛ ولی باین وجود، رسول مکرّم اسلام ﷺ مسلمین را

به تمام اصحاب، اعم از فاضل و مفضول، ارجاع داده‌اند. (بهوتی، بی‌تا: ۳۰۶/۶؛ ابن حاجب، ۱۳۲۶ق: ۲۳۴) دلیل آخر در این مسئله نیز صعوبت و دشواری تشخیص اعلم توسط عامی است. به همین جهت، تکلیف عامی به تقلید از اعلم، تکلیف به محال است. (بهوتی، بی‌تا: ۳۰۶/۶؛ ابن حاجب، ۱۳۲۶ق: ۲۳۴)

گروه دوم نیز برای اثبات دیدگاه خود ادله‌ای اقامه کرده‌اند: از جمله اینکه تقلید از مفضول با وجود افضل همانند این است که مجتهد با وجود دلیل ارجح، به دلیل مرجوح عمل کند. (زرکشی، ۱۴۱۴ق: ۳۴۷/۸) دلیل دیگر اینکه اقوال مفتیان نسبت به عامی همانند ادله متعارض نزد مجتهد است و همان‌طور که ترجیح میان ادله متعارض بر مجتهد واجب است، ترجیح میان مفتیان نیز بر عامی واجب است. (همان) علاوه بر این، ظنی که عامی از طریق فتوای مجتهد اعلم نسبت به حکم شرعی پیدا می‌کند، اقوی از ظن حاصل از فتوای مجتهد مفضول است؛ بنابراین تقلید از اعلم و افضل واجب است. (همان)

در پایان، لازم به ذکر است اشاره شود ادله‌ای که بر وجوب تقلید از مجتهد اعلم دلالت دارد اقوی است. ضمن اینکه تقلید از اعلم با احتیاط در امر دین تناسب دارد؛ چرا که با تقلید از او، احتمال دستیابی و عمل به حکم واقعی بیشتر است؛ با این وجود، اجماع مسلمین در صدر اسلام در عمل به مجتهد مفضول مهم‌ترین مانع برای حکم به تعیین تقلید از اعلم به شمار می‌آید. (آمدی، بی‌تا: ۲۳۷/۴؛ زحیلی، ۱۴۲۷ق: ۲۸۳)

۴. امکان‌سنجی اتصاف هوش مصنوعی به شرایط مرجعیت

در مقام انطباق شرایط مرجعیت و اجتهاد با هوش مصنوعی و بررسی امکان اتصاف هوش مصنوعی به شرایط مذکور، بیان چند نکته ضروری به نظر می‌رسد:

نکته اول: برخی از شرایطی که فقها در فقه شیعه و اهل سنت برای مفتی و مجتهد برشمرده‌اند، طریقت دارد و غرضی در پی آن نهفته است که در واقع، اعتبار آن شرط به جهت دستیابی به آن غرض بوده است. این قسم از شرایط، نوعاً مستند و مؤیدی از سیره عقلی دارد و ملاک آن، تقویت امکان دستیابی به حکم واقعی است. شرط عدالت، اجتهاد، اعلیّت و حتی اسلام از این سنخ است و با لحاظ این شرایط، امکان اینکه مکلف به حکم واقعی برسد، بیشتر است. برخی دیگر از شرایط، موضوعیت دارد و به جهت اینکه در نصوص دینی

بر آن‌ها تصریح شده است جزء شرایط مفتی و مجتهد ذکر شده‌اند و الا دلیلی از سیره عقلا نسبت به آن‌ها وجود ندارد. شرط بلوغ، ذکوریت و حیات از این سنخ است.

نکته دوم: اتّصاف هوش مصنوعی به برخی از این شرایط قطعی است؛ به عنوان مثال: اجتهاد و اعلیّت هوش مصنوعی با توجه به قابلیت‌های موجود در این فناوری که به مراتب فراتر از توانمندی هوش بشری است و امکان بررسی دقیق همه منابع موجود را فراهم می‌سازد امری مسلم است. به تعبیر دیگر، هوش مصنوعی بر اساس الگوریتم‌هایی که برایش تعریف می‌شود، به منابع رجوع می‌کند و پس از طی مراحل‌ی که یک فقیه در عملیات اجتهاد طی می‌کند، به صدور نتیجه یا افتاء اقدام می‌کند.

در رابطه با شرط عدالت آنچه به نظر می‌رسد این است که گرچه تعریف مصطلح از عدالت درباره هوش مصنوعی صادق نیست و سالبه به انتفای موضوع است؛ ولی غرضی که در پی اشتراط عدالت در نظر فقها بوده و بعضاً بدان تصریح کرده‌اند، یعنی وثاقت و پرهیز از هوا و امیال درونی در فرایند استنباط حکم شرعی، در هوش مصنوعی فراهم است و از قضا یکی از مزیت‌های هوش مصنوعی نسبت به هوش انسانی، همین پرهیز از امیال درونی و گرایش‌ها و پیش‌فرض‌های شخصی و عدم دخالت دادن آن‌ها در فرایند فکری است. البته این بیان مبتنی بر این است که در اثر توسعه فناوری هوش مصنوعی، اطمینان حاصل شود ماشین و برنامه‌ای که بر اساس هوش مصنوعی کار می‌کند، از احتمال هرگونه خطا و اشتباه در فرایند استنباط مبرا است و الا این شرط، قابل انطباق بر هوش مصنوعی نخواهد بود.

نکته سوم: برخی از شرایطی که در فقه امامیه و اهل سنت برای مفتی و مجتهد ذکر شده است همانند شرط ذکوریت و بلوغ، اختصاص به انسان دارند و از عوارض هیئت جسمانی و بعد حیوانی وجود او به شمار می‌روند؛ لذا عاقلانه به نظر نمی‌رسد که به جهت اعتبار این شرایط در مجتهد و عدم اتّصاف هوش مصنوعی به آن‌ها، بر عدم اعتبار فتاوی هوش مصنوعی حکم شود؛ مضاف بر اینکه این دو شرط، هم درون گفتمان فقه امامیه محل بحث است و مخالفین جدی دارد و هم اینکه در فضای گفتمانی فقه امامیه و فقه اهل سنت، اختلافات جدی در این زمینه مطرح است و چنان‌که اشاره شد، اجتهاد زنان در فقه اهل سنت امری مسلم و اجماعی است.

نکته چهارم: در ارتباط با شرط اسلام که در فقه مذاهب خمس مطرح است و همچنین شرط ایمان که از اختصاصات فقه امامیه است، اگر غرض از اشتراط این دو امر، ایمنی از احتمال کذب یا پابندی به قواعد فقه اهل بیت علیهم‌السلام باشد که برخی فقها به آن اشاره کرده‌اند، هوش مصنوعی می‌تواند این غرض را تأمین کند؛ ولی اگر اشتراط این دو امر به جهت خصوصیتی باشد که در اعتقاد به اسلام و ولایت اهل بیت علیهم‌السلام نهفته است و رویکرد ایجابی در این مسئله مورد نظر باشد، هوش مصنوعی به جهت عدم بهره‌مندی از این خصوصیت، فاقد اهلیت اجتهاد است.

نکته پنجم: به اعتقاد نگارنده، عمده چالش هوش مصنوعی به شرط «حیات» برمی‌گردد. از نظر فقهای امامیه، مجتهد باید زنده باشد و تقلید از میت جایز نیست. هرچند مجتهد میت، نسبت به مجتهدینی که در قید حیات هستند، علمیت داشته باشد و با فرض علمیت، احتمال دسترسی به واقع بیشتر باشد. براین اساس، بر مبنای فقه شیعی، هوش مصنوعی به جهت آنکه فاقد عنصر حیات است، اهلیت فتوا ندارد. از نظر فقهای اهل سنت، چون تقلید از میت جایز شمرده می‌شود و حیات، شرط تقلید به حساب نمی‌آید، زمینه دفاع از اعتبار شرعی فتاوی هوش مصنوعی فراهم است.

بنابراین، ائصاف هوش مصنوعی به برخی از صفاتی که فقها برای مجتهد برشمردند، همانند اجتهاد و علمیت مسلم است. ائصاف به برخی از شرایط همانند ذکوریت و بلوغ سالبه به انتفای موضوع است. ائصاف هوش مصنوعی به چهار شرط عقل، عدالت، اسلام و ایمان به جهت خصوصیت معنوی که در آن‌ها نهفته است و هوش مصنوعی فاقد آن است، با چالش روبرو است. در مورد شرط حیات نیز بر طبق فقه اهل سنت که تقلید از میت را جایز می‌داند، حجیت اجتهاد هوش مصنوعی قابل دفاع است؛ ولی بر طبق فقه امامیه که مجتهد حتماً باید زنده باشد و تقلید از میت جایز نیست، هوش مصنوعی اهلیت اجتهاد ندارد مگر اینکه به استدلال اخباریان و قائلان به انسداد باب علم و علمی استناد شود و از این طریق، از اعتبار شرعی فتاوی هوش مصنوعی دفاع شود.

نتیجه گیری

یافته‌های این تحقیق نشان داد که در بخش بررسی شروط اتفاقی، چهار شرط مشترک میان فقه امامیه و اهل سنت وجود دارد: ۱. بلوغ که در هر دو مذهب بلوغ برای اعتبار رأی مجتهد شرط شده، هرچند فقهای چون خویی و فاضل لنکرانی اشکال کرده‌اند که سیره عقلا و وجوه دیگر نشان می‌دهد خردسال نیز می‌تواند با تمسک به عالم مستند رأی گیرد. ۲. اسلام و ایمان که اهل سنت صرفاً اسلام را شرط می‌دانند، اما در فقه شیعه علاوه بر اسلام، «ایمان به مکتب اهل بیت» نیز معتبر شمرده شده که برخی آن را ناظر بر التزام فقهی می‌دانند و گروهی آن را ویژه شیعه بودن مجتهد قلمداد می‌کنند. ۳. عدالت که اجماع فقها بر این است که مشروط کردن تصدی اجتهاد به عدالت، به منزله تضمین وثاقت و پرهیز از گناه و هوا و هوس در استنباط است. ۴. اجتهاد که ضروری بودن نیل به مرتبه اجتهاد - به صورت مطلق یا جزئی - بین همه فقها مورد اتفاق است، اگرچه در جواز تقلید از «مجتهد متجزی» میان آنان اختلاف وجود دارد. همچنین نسبت به شرایط اختلافی سه شرط محل نزاع مطرح شد که عبارتند از: ۱. رجولیت. لذا شیعه زنان را از مقام مرجعیت برحذر داشته، اما اهل سنت تصدی افتاء توسط آنان را مجاز می‌شمارند. ۲. حیات که در فقه شیعه به طور مشهور تقلید از مجتهد میت را نامشروع می‌داند، حال آنکه میان اهل سنت روایتی معتبر وجود دارد که فتوای فقهای در گذشته همچنان حجّیت دارد. ۳. اعلیّت: گروهی از فقها (اعم از شیعه و سنی) تقلید از مجتهد اعلم را واجب می‌دانند و گروه دیگر، رجوع به هر مجتهدی را کفایت می‌دانند. بنابراین هوش مصنوعی به طور قطع، واجد برخی شرایط اجتهاد مانند اجتهاد و اعلیّت هست و تطبیق برخی شرایط، همانند ذکوریت و بلوغ نسبت به آن بلا موضوع است؛ در عین حال دفاع از اهلیت هوش مصنوعی برای استنباط حکم شرعی و اعتبار بخشی به فتاوی او، به جهت عدم اتّصاف به سه مورد از شرایطی که برای مفتی و مجتهد اعتبار شده است؛ یعنی «اسلام»، «ایمان» و «حیات»، با چالش روبرو است و از این جهت، نمی‌توان از اعتبار شرعی فتاوی هوش مصنوعی دفاع کرد. در مقام امکان سنجی، فقه اهل سنت نسبت به فقه امامیه، به جهت عدم اشتراط «حیات» و «ایمان» در مفتی، از ظرفیت بالاتری برای اثبات حجّیت هوش مصنوعی برخوردار است و بدین جهت، قول به حجّیت آرای اجتهادی هوش مصنوعی بر اساس مبانی فقه اهل سنت محتمل به نظر می‌رسد.

منابع

کتاب‌ها

- قرآن کریم.

۱. ابن امیر حاج، محمد بن محمد، (۱۴۰۳ق)، *التقریر والتحییر*، بی‌جا: دارالکتب العلمیه، دوم.
۲. ابن حاجب، عثمان بن عمر، (۱۳۲۶ق)، *مختصر المنتهی الاصولی*، بی‌جا: مطبعه کردستان العلمیه.
۳. ابن حمدان، احمد، (۱۳۹۷ق)، *صفه الفتوی و المفتی و المستفتی*، بیروت: المکتب الاسلامی.
۴. ابن عابدین، محمد امین بن عمر، (۱۴۱۲ق)، *رد المحتار علی الدر المختار*، بیروت: دارالفکر.
۵. ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن، (۱۴۲۳ق)، *أدب المفتی و المستفتی*، مدینه منوره: مکتبه العلوم و الحكم، دوم.
۶. ابن قیم، محمد بن ابی بکر، (۱۴۱۱ق)، *إعلام الموقعین عن رب العالمین*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. استرآبادی، محمد امین، (۱۴۲۶ق)، *الفوائد المدنیة و بذیله الشواهد المکیه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعه المدرسین، دوم.
۸. اسنوی، عبدالرحیم، (۱۴۲۰ق)، *نهایه السؤل شرح منهاج الوصول*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. امیر بادشاه، محمد امین، (بی‌تا)، *تیسیر التحریر*، بیروت: دارالفکر.
۱۰. انصاری، مرتضی، (بی‌تا)، *الاجتهاد و التقليد*، بی‌جا: بی‌نا.
۱۱. آمدی، علی بن ابی علی، (بی‌تا)، *الاحکام فی اصول الاحکام*، بیروت: المکتب الاسلامی.
۱۲. آملی، میرزا هاشم، (۱۴۳۰ق)، *الاجتهاد و التقليد*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی لجماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.
۱۳. بجیرمی، سلیمان بن محمد، (۱۴۱۵ق)، *تحفه الحیب علی شرح الخطیب*، بی‌جا: دارالفکر.
۱۴. بصری، محمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، *المعتمد فی اصول الفقه*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۵. بهوتی، منصور بن یونس، (بی‌تا)، *کشاف القناع عن متن الاقناع*، بی‌جا: دارالکتب العلمیه.
۱۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۲۷ق)، *منهاج الوصول الی علم الاصول*، بی‌جا: مؤسسه الرساله.
۱۷. تونی، عبدالله، (۱۴۱۲ق)، *الوافیه فی اصول الفقه*، بی‌جا: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۸. حائری اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۰۴ق)، *الفصول الغریبه فی الاصول الفقهی*، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه.
۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن، (بی‌تا)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.

۲۰. حلی، حسن بن یوسف، (بی تا)، *نهایة الوصول الى علم الاصول*، بی جا: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۲۱. خراسانی، محمد کاظم، (بی تا)، *کفایة الاصول*، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۲۲. خطیب بغدادی، احمد بن علی، (۱۴۲۱ق)، *الفقیه و المتفقہ*، سعودی: دار ابن الجوزی، دوم.
۲۳. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۲۲ق)، *مصباح الاصول*، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۲۴. _____، (بی تا) (الف)، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، بی جا: بی نا.
۲۵. _____، (بی تا) (ب)، *کتاب الاجتهاد و التقليد*، بی جا: بی نا.
۲۶. دبوسی، عبدالله بن عمر، (۱۴۲۱ق)، *تقویم الأدلة فی اصول الفقه*، بی جا: دارالکتب العلمیه.
۲۷. ذهبی، محمد بن احمد، (۱۴۰۵ق)، *سیر اعلام النبلاء*، بی جا: موسسه الرساله، سوم.
۲۸. رازی، احمد بن فارس، (۱۳۹۹ق)، *معجم مقاییس اللغة*، بی جا: دارالفکر.
۲۹. رازی، محمد بن عمر، (۱۴۱۸ق)، *المحصول*، بی جا: موسسه الرساله، سوم.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالقلم.
۳۱. رافعی، عبدالکریم بن محمد، (۱۴۱۷ق)، *العزیز شرح الوجیز المعروف بالشرح الکبیر*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۲. رویانی، عبدالواحد بن اسماعیل، (بی تا)، *بحر المذهب فی فروع مذهب الامام الشافعی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. زحیلی، محمد مصطفی، (۱۴۲۷ق)، *الوجیز فی اصول الفقه الاسلامی*، دمشق: دارالخیر للطباعة و النشر و التوزیع، دوم.
۳۴. زحیلی، وهبه، (۱۴۰۶ق)، *اصول الفقه الاسلامی*، بی جا: دارالفکر.
۳۵. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، (۱۴۱۴ق)، *البحر المحيط فی اصول الفقه*، بی جا: دارالکتبی.
۳۶. سبزواری، سید عبدالاعلی، (بی تا) (الف)، *مذهب الاحکام فی بیان حلال و الحرام*، قم: دارالتفسیر.
۳۷. _____، (بی تا) (ب)، *تهذیب الاصول*، بی جا: مؤسسه المنار.
۳۸. شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۱۹ق)، *إرشاد الفحول الى تحقیق الحق من علم الاصول*، بی جا: دارالکتب العربی.
۳۹. طباطبایی حکیم، سید محسن، (۱۳۹۱ق)، *مستمسک العروه الوثقی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چهارم.
۴۰. طباطبایی مجاهد، سید محمد، (بی تا)، *القواعد و الفوائد و الاجتهاد و التقليد (مفاتیح الاصول)*، قم: مؤسسه آل البيت لأحیاء التراث.

۴۱. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، (۱۴۱۷ق)، العروة الوثقی، قم: جماعة المدرسين.
۴۲. طباطبایی، سید علی، (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، قم: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث.
۴۳. عاملی، حسن بن زید الدین، (بی تا)، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۴۴. عاملی، زین الدین بن علی، (۱۳۹۸ق)، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، بی جا: بی نا.
۴۵. _____، (۱۴۰۹ق)، منية المريد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴۶. _____، (بی تا)، مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، بی جا: مؤسسة المعارف الاسلامیه.
۴۷. عراقی، ضیاء الدین، (بی تا)، نهاییه الافکار، قم: مؤسسة النشر الاسلامی لجماعة المدرسين.
۴۸. عسقلانی، احمد بن علی بن حجر، (۱۳۷۹ق)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت: دارالمعرفه.
۴۹. علم الهدی، سید مرتضی، (بی تا)، الذریعة الی اصول الشریعة، بی جا: بی نا.
۵۰. غروی اصفهانی، محمد حسین، (بی تا)، بحوث فی الاصول، بی جا: بی نا.
۵۱. غزالی، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، المستصفی، بی جا: دارالکتب العلمیه.
۵۲. _____، (۱۴۱۹ق)، المنحول من تعلیقات الاصول، بیروت: دارالفکر المعاصر، سوم.
۵۳. فاضل لنکرانی، محمد، (بی تا)، تفصیل الشریعة فی شرح تحریرالوسیله (الاجتهاد و التقليد)، بی جا: بی نا.
۵۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (بی تا)، کتاب العین، بی جا: دار و مکتبه الهلال.
۵۵. فناری، محمد بن حمزه، (۱۴۲۷ق)، فصول البدائع فی اصول الشرائع، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۶. فیض کاشانی، ملا محمد، (بی تا)، مفاتیح الشرائع، بی جا: بی نا.
۵۷. قیومی، احمد بن محمد، (بی تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، بیروت: المکتبه العلمیه.
۵۸. قمی، ابوالقاسم، (۱۴۳۰ق)، القوانين المحکمه فی الاصول المتقنه، قم: احیاء الکتب الاسلامیه.
۵۹. مدرسی طباطبایی، سید حسین، (۱۳۶۸ش)، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۶۰. نجفی جواهری، محمد حسن، (۱۳۶۲ش)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی، هفتم.

۶۱. نووی، محی الدین یحیی بن شرف، (۱۴۰۸ق)، *آداب الفتوی و المفتی و المستفتی*، دمشق: دارالفکر.

۶۲. _____، (۱۴۱۲ق)، *روضه الطالبین و عمدة المفتین*، بیروت: المكتب الاسلامی، سوم.

۶۳. _____، (بی تا)، *المجموع شرح المذهب*، بی جا: دارالفکر.

۶۴. وحید بهبهانی، محمدباقر، (۱۴۱۵ق)، *الفوائد الحائریه*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.

مقالات

۱. باقری، حمید و محمد کاظم رحمان ستایش، (۱۳۹۰ش)، «حدیث مؤثق و اعتبار آن نزد دانشمندان امامی»، *دوفصلنامه حدیث پژوهی*، ۳ (۶)، ۱۵۸-۲۲۰.

۲. باکوئی، فاطمه و ساره زنده روح، (۱۳۸۶ش)، «هوش مصنوعی»، *کتاب ماه علوم و فنون*، (۹۹)، ۲۹-۳۰.

۳. جعفریان، رسول، (۱۳۸۳ش)، «تاریخ اجتهاد و تقلید از سید مرتضی تا شهید ثانی و تأثیر آن در اندیشه سیاسی شیعه»، *فصلنامه علوم سیاسی*، (۲۷)، ۱۵۷-۱۹۲.

منابع لاتین

1. Russell, Stuart J. Norvig, Peter. *Artificial Intelligence: A Modern Approach* (3rd ed.), New Jersey: Prentice Hall. 2009.