

اجتهاد در میان اهل سنت

**

نویسنده: و.ب. حلاق
مترجم: عباس کاظمی نجف آبادی*

چکیده:

نظر غالب این است که باب اجتهاد در میان اهل سنت، در سالهای پایانی قرن سوم بسته شده است. نویسنده این مقاله سعی دارد با تمسک به منابع فقهی و تاریخی و یا استناد بر غیر ممکن بودن کنار گذاشتن اجتهاد در اصول فقه و پیوند آن با فقه نشان دهد که اجتهاد هیچگاه، نه در مقام نظر و نه در مقام عمل، پایان نیافته و مجتهدین اهل سنت در تمامی طول تاریخ وجود داشته اند. به نظر می رسد تمام تلاشی که نویسنده در جهت اثبات استمرار اجتهاد در میان اهل سنت داشته، به طور ضمنی این مطلب را اثبات نموده است که اجتهاد در میان اهل سنت همواره محدود به مدارس فقهی اربعه و در چهار چوب نظرات و آراء صاحبان این مکاتب بوده است و منظور از بسته شدن باب اجتهاد نیز چیزی بیش از این نیست.

انوار اشراق



مقدمه مترجم:

لفظی و جنبه های اعتقادی و کلامی فاقد ارزش علمی بوده و همین امر سبب شده که بسته شدن باب اجتهاد هیچگاه مورد اجماع علماء قرار نگیرد.

نویسنده در ابتدا به تعریف عناصر اصلی مقاله خود یعنی فقه، اصول فقه، منبع فقهی و... و شرح و توضیح آنها پرداخته و ضرورت وجود هر یک از این عناصر، نقش، جایگاه، ارتباط آنها با همدیگر و شرایط لازم برای اجتهاد از نظر علمای اهل سنت را بیان کرده و در مقام پاسخگویی به این سؤال بر می آید که آیا فراگیری مقدمات اجتهاد بر اثر مرور زمان و افزایش ادله و احکام، از توان نوع بشر خارج شده است یا نه؟ سپس به بررسی حرکت های مخالف اجتهاد در قرون اولیه اسلامی پرداخته و از محدثین یا رجال الحدیث را بعنوان بزرگترین مخالفان اجتهاد و طرفداران تقلید یاد می کند و با استناد به متون تاریخی سعی می نماید

اجتهاد یعنی استفاده از نیروی ذهن برای دستیابی به احکام شریعت از میان منابع و دلایل چهارگانه و با کمک اصول فقه، به عنوان متدولوژی و ابزار. نظر غالب این است که باب اجتهاد در میان اهل سنت در سالهای پایانی قرن سوم بسته شده است ولی نویسنده این مقاله سعی دارد با تمسک به منابع فقهی و تاریخی و با استناد بر غیر ممکن بودن کنار گذاشتن اجتهاد در اصول فقه و پیوند آن با فقه نشان دهد که اجتهاد هیچگاه، نه در مقام نظر و نه در مقام عمل، پایان نیافته و مجتهدین اهل سنت در تمامی طول تاریخ وجود داشته اند و آنچه در این باره مورد بحث قرار گرفته بخاطر اشتراکات

اجتهاد یعنی استفاده از نیروی ذهن برای دستیابی به احکام شریعت از میان منابع و دلایل چهارگانه و با کمک علم اصول فقه، بعنوان متدولوژی و ابزار استفاده از این منابع.

اثبات کند که چنین حرکت‌هایی در میان عامه اهل سنت جایی نداشته و سرانجام متروک واقع شده‌اند. پس از این بحث، نویسنده تلاش خود را مبدول به اثبات وجود عینی و عملی مجتهدین در قرون سوم تا دهم هجری و در نتیجه استمرار جریان اجتهاد در این دوران با ذکر شواهد و قرائن مختلف تاریخی نموده و با اختصاص مبحثی به فقه حکومتی، آن را دلیلی بر تداوم جریان اجتهاد دانسته و همچنین اعتقاد به لزوم مجتهد بودن خلیفه را، مدرکی بر وجود تفکر اجتهاد در میان اهل سنت می‌داند.

اینجا همان جایی است که گره کور فقه اهل سنت در بحث حکومت باز دیگر جلوه گر شده و علمای بزرگ اهل سنت مانند غزالی را به توجیه و دوگانگی در قبول و عمل می‌کشاند.

نویسنده در این مبحث با تفکیک مجتهدین به دو دسته مستقل یا مطلق (کسانی که بطور مستقل به اجتهاد می‌پردازند) و محدود یا مقید (کسانی که در چارچوب یک مکتب فقهی اجتهاد می‌کنند)، نظرات علمای گذشته اهل سنت را در مورد وجود یا عدم وجود این دو دسته از مجتهدین بیان می‌کند. سپس باب بحث دیگری گشوده می‌شود و آن نقش اجتهاد در توسعه فقه است؛ یعنی همان طور که فقه راه حل مسائل جدید را بیان می‌کند، این مسائل جدید و مستحدثه نیز باعث رشد و گسترش فقه می‌شوند. بدین ترتیب تقلید از پیشینیان در مسائل مستحدثه امری بعید و غیرقابل پذیرش است.

وی پس از این مباحث، قسمت دوم مقاله خود را به تجزیه و تحلیل دورانی که در آن اصطلاح «انسداد باب الاجتهاد» ظهور کرده، تخصیص داده و به ریشه‌های این بحث در میان فقها و چگونگی ورود آن به کتابهای اصولی اهل سنت می‌پردازد و در این میان بحث تجدید (ظهور یک مجدد و مصلح دینی در ابتدای هر قرن) را به عنوان عاملی در استمرار بدون وقفه اجتهاد و مجتهدین مورد استفاده و استناد قرار می‌دهد. در این قسمت استدلال موافقان و مخالفان در بسته شدن باب اجتهاد بیان و بررسی شده است. همچنین بحث اشتراک لفظی بودن کلمه مجتهد و اختلاط معانی به سبب نبودن معیارهای واحد، عاملی برای افزایش اختلافات و مشاجرات میان فقها و در نهایت از اعتبار علمی افتادن این مباحث تلقی گشته است.

در اینجا نویسنده بیان می‌کند که منظور از نابودی مجتهدین، عدم وجود مجتهدان صاحب مکتب فقهی یا مجتهدان مستقل است که دارای اولین رتبه در میان طبقات مجتهدین می‌باشند. در حالی که اجتهاد در میان شش طبقه دیگر فقها جریان داشته است. در نهایت، بحث به اجتهاد پس از قرن دهم هجری رسیده و نویسنده اذعان می‌دارد که تعداد مجتهدین در این دوران به شدت افول کرده ولی با مثالی

سعی می‌کند نشان دهد که با این وجود، اجتهاد باز هم ادامه داشته است. بنابراین ادعای بسته شدن باب اجتهاد از پشتوانه علمی و تحقیقی برخوردار نیست و مجتهدین در طول تاریخ هرگز از بین نرفته‌اند.

به نظر می‌رسد با تمام تلاشی که نویسنده در جهت اثبات استمرار اجتهاد در میان اهل سنت داشته، به طور ضمنی این

مطلب را اثبات نموده

با تمام تلاشی که نویسنده در جهت اثبات

استمرار اجتهاد در میان اهل سنت داشته،

به طور ضمنی این مطلب را اثبات نموده

است که اجتهاد در میان اهل سنت همواره

محدود به مدارس فقهی اربعه و در

چارچوب نظرات و آراء صاحبان این

مکاتب بوده است

است که اجتهاد در میان

اهل سنت همواره

محدود به مدارس فقهی

اربعه و در چارچوب

نظرات و آراء صاحبان

این مکاتب بوده است و

منظور از بسته شدن باب

اجتهاد نیز چیزی بیش از

این نیست و اثبات این

مطلب که اصطلاح «انسداد باب الاجتهاد» در قرن پنجم برای

اولین بار وارد کتابهای فقهی و اصولی شده چیزی از واقعیت

توقف علمای سنی در آراء و نظرات مدارس اربعه در قرن

سوم نمی‌کاهد. با این حال آشنایی دقیق و نزدیک با اصطلاح

انسداد باب الاجتهاد از زاویه ای علمی و تاریخی و آگاهی از

حدود ظهور و سقوط این معنا و بررسی ریشه‌ها و عوامل

شکل‌گیری و چگونگی استمرار آن در طول تاریخ، مطالب

زیبا و ارزشمندی است که می‌تواند مورد توجه و دقت

علاقه‌مندان به فقه و تاریخ علوم اسلامی و آسیب‌شناسان

حوزوی قرار بگیرد. گذشته از مطالب ماهوی این مقاله، قلم

محققانه و تلاش مجدانه نویسنده در استناد به منابع و

مدارک فقهی و تاریخی و گستره منابع، قابل توجه و

تحسین است و مخاطب با مطالعه آن تا حدود زیادی با

فضای فقهی و اصولی اهل سنت در تاریخ هزار و

چهارصدساله اسلامی و زاویه نگاه فقهای اهل سنت به

مقوله اجتهاد و مسائل و مشکلات مختلف موجود در جامعه

علمی اهل سنت آشنا می‌شود.

مقدمه

همانگونه که فقهای کلاسیک پنداشته‌اند، اجتهاد عبارت است از تلاش نیروی ذهن برای یافتن یک نظر فقهی تا جایی که مجتهد توانایی تلاش بیشتر برای یافتن پاسخ را نداشته باشد. به بیان دیگر اجتهاد حداکثر تلاشی است که مجتهد در

تسلط بر مبانی و قوانین اصول فقه و

شیوه اجرای آنها صرف می‌کند تا

بتواند احکام الهی را کشف نماید.^۱

بسیاری از محققین متأخر چنین

می‌پندارند که انجام اجتهاد در حدود

سالهای پایانی قرن سوم هجری - نهم

میلادی - با توافق خود فقهای

اجتهاد عبارت است از تلاش

نیروی ذهن برای یافتن یک نظر

فقهی تا جایی که مجتهد

توانایی تلاش بیشتر برای یافتن

پاسخ را نداشته باشد

مسلمان، متوقف شده است. جوزف اسکات (Joseph Schacht) این جریان را که به «بسته شدن باب اجتهاد» (انسداد باب الاجتهاد) معروف است، اینگونه توضیح می‌دهد:

«با آغاز قرن چهارم هجری (حدود سالهای ۹۰۰ میلادی) وقتی که علمای همه مکاتب احساس کردند که تمامی مسائل مورد نیاز، به طور دقیق مورد بحث و موشکافی قرار گرفته و برای همیشه حل شده است، این مسأله شکل گرفت و کم کم این اجماع کلی به وجود آمد که از این زمان به بعد وجود مجتهد دارای شرایطی که بتواند به طور مستقل به اجتهاد پردازد غیر قابل تصور بوده و اگر تلاشی در آینده صورت می‌گیرد باید محدود به توضیح، کاربرد و بیش از همه تفسیر نظریاتی که قبلاً ارائه گردیده، باشد. همان طور که از عنوان انسداد باب الاجتهاد مشخص است، این عنوان به معنای تقلید است که در اصل بر نوعی از اجماع به صحابه پیامبر دلالت دارد که در مدارس قدیمی فقه متداول و شناخته شده بوده است و امروزه به معنی پذیرش بی چون و چرای آراء مدارس اربعه و صاحب نظران و مؤسسان آنها است. شخصی که اجازه اجتهاد دارد، مجتهد نامیده می‌شود و شخصی که باید تقلید کند، مقلد.»^۲

جی ان دی. اندرسون (J.N.D. Anderson) همانند بسیاری دیگر خاطر نشان می‌سازد که در حدود سالهای پایانی قرن سوم هجری (نهم میلادی) این مطلب به طور عمومی مورد پذیرش واقع شده بود که باب اجتهاد بسته شده است.^۳ ای. آر. جیب (H.A.R. Gibb) در تأیید این موضوع که بسته شدن باب اجتهاد حقیقی است که قطعاً به وقوع پیوسته ادعا کرده که اولین دانشمندان اسلامی اینگونه باور داشتند که باب اجتهاد «بسته شده و هرگز باز نخواهد گشت.»^۴ به نظر می‌رسد دبلیو. ام. وات (W.M. Wat) از پاره ای بی دقتی‌هایی که در شرح درست مآوق، روی داده آگاه بوده است ولی نتوانسته نظریه جایگزینی مطرح سازد.^۵ بسیاری از محققان، با توجه به موضوع خاصی که مورد مطالعه قرار داده اند باید معتقد باشند که بسته شدن باب اجتهاد، ارتباط بسیار نزدیک و متقابلی با سایر عناصر تاریخ اسلامی داشته است. بعضی، از این موضوع برای توضیح مصونیت شریعت از دخالت‌های حکومت استفاده کرده اند و بعضی دیگر آن را نمونه ای از انحطاط نهادها و فرهنگ اسلامی می‌دانند.^۶ براساس وقایع، حقایق و تجزیه و تحلیل‌هایی که هر یک از این مطالعات داشته اند برخی، زمان بسته شدن این باب را سالهای آغازین قرن چهارم هجری می‌دانند و برخی دیگر آن را تا قرن هفتم پیش می‌برند و براساس همین ادعا بوده که بسیاری از زوایای تاریخ اسلام، به کرات بازسازی شده و مورد تفسیر قرار گرفته است.

یک مطالعه سیستمی و تاریخی در منابع فقهی مرجع،

نشان می‌دهد که تمام تصوراتی که در مورد اجتهاد پس از قرن دوم هجری وجود دارد، بی پایه و نادرست است.^۷ من در صفحات بعدی سعی خواهم کرد نشان بدهم باب اجتهاد نه در مقام بیان نظر و نه در مقام عمل، هیچگاه بسته نشده است. برای انجام چنین کاری در ابتدا به طور مشخص و واضح نشان خواهم داد که اجتهاد در اصول فقه، ضروری و اجتناب ناپذیر است، چرا که

اصول فقه تنها وسیله ای است که فقها را قادر به دستیابی به احکام فقهی ای که توسط خداوند مقرر شده می‌سازد. به منظور قانونمند ساختن روند اجتهاد لازم است فقهای که متمایل به انجام چنین عملی هستند از یک سری صلاحیتها برخوردار باشند. توضیح این صلاحیتها و شرایط، اثبات خواهد کرد که برخلاف تصور موجود، شرط تسلط بر اصول فقه به عنوان یکی از این صلاحیتها، از احراز سایر شرایط لازم، به مراتب آسان تر است و بیش از آنکه بخواهد مانعی بر سر راه اجتهاد باشد، آن را تسهیل می‌کند. این موضوع فرضیه ما را که در مورد رابطه بین اصول فقه (که در آن اجتهاد تکلیف و وظیفه ای توقف ناپذیر است) و عملکرد واقعی فقهای اسلامی است، تقویت می‌کند. چنین بررسی ای نشان خواهد داد که اجتهاد نه تنها در عمل صورت می‌گرفته بلکه همه گروهها و افراد مخالف اجتهاد در نهایت از جامعه اهل سنت حذف شده اند.

با تحلیل آنچه در طول تاریخی و از قرن چهارم به بعد در این باب نوشته شده روشن خواهد شد که:

۱- فقهایی که توانایی اجتهاد داشته اند تقریباً در همه زمانها وجود داشته اند.

۲- پس از تشکیل مکاتب اربعه، از اجتهاد در گسترش احکام فقهی استفاده شد.

۳- تا حدود سال پانصد هجری به هیچ عنوان عبارت انسداد باب الاجتهاد یا هر گونه اصطلاحی که دلالت بر مفهوم بسته شدن باب اجتهاد داشته باشد، وجود ندارد.

۴- اختلاف و مشاجره بر سر بسته شدن این باب و انقراض مجتهدین، مانع از این شد که فقها بتوانند در این باره به یک اتفاق نظر جامع و مؤثر دست یابند.

اکنون به بررسی اجتهاد در اصول فقه برمی‌گردیم و صلاحیتهایی را که لازمه اجتهاد در این حیطه هستند مطالعه می‌کنیم.

اجتهاد در اصول فقه (LEGAL THEORY)

در اصول فقه اسلامی، استنباط قانون الهی از اهمیت بسیار

زیادی برخوردار بود، زیرا تنها این قانون بود که انسان را از اعمال مورد رضایت خدا آگاه می ساخت. اصول فقه دقیقاً با هدف فهم قوانینی که خداوند مقرر فرموده، به شکل متدولوژی اصول فقه تأسیس شده است.

قرآن و سنت پیامبر، قوانین را آن طوری که ممکن است در کتابهای مبانی حقوق مطرح شود، به شکل حکم مشخص بیان نکرده اند بلکه تنها در بردارنده تعدادی از احکام و دلالات و امارات می باشند که

قرآن و سنت پیامبر، قوانین را آن طوری که ممکن است در کتابهای مبانی حقوق مطرح شود، به شکل حکم مشخص بیان نکرده اند بلکه تنها در بردارنده تعدادی از احکام و دلالات و امارات می باشند که می توانند به علتی این احکام منتهی گردند. با استفاده از روش قیاس و براساس این علتها می توان در جهت کشف حکم یک مسأله فرعی تلاش کرد. اما مجتهد قبل از مبادرت به این فهم، باید نخست سابقه این موضوع را در کتابهای فقهی مشهور و برجسته مورد بررسی قرار دهد. اگر او در دستیابی به سابقه این موضوع در کتابهای

فقهی ناکام بماند ممکن است به دنبال موضوع مشابهی بگردد که اگر چه از لحاظ ظاهر فقهی متفاوت ولی از نظر ماهیت حقوقی مشابه هستند. در صورت نتیجه نگرفتن، مجتهد باید برای یافتن حکمی که دارای علت یکسان با موضوع مورد بحث است، به قرآن، سنت و اجماع مراجعه نماید. هنگامی که چنین موردی یافت شد، او باید اصول قیاس را به منظور رسیدن به حکم موضوعی که مورد سؤال قرار گرفته به کار برد؛ این حکم می تواند حکم واجب، حرام (محدور)، مستحب (مندوب)، مباح یا مکروه باشد.^۸

بنابراین هدف اولیه از ایجاد اصول فقه، تشکیل یک سیستم دارای ارتباط منطقی است که از طریق آن، مجتهد قادر به استخراج موارد مستحده گردد. از قرن سوم هجری (نهم میلادی) فقها رسیدن به چنین سیستمی را غایت مقدس اصول فقه می دانسته اند.^۹

اصول فقه در تمامی اجزاء خود مورد تأیید مراجع هدف اولیه از ایجاد اصول فقه، تشکیل یک سیستم دارای ارتباط منطقی است که از طریق آن، مجتهد قادر به استخراج موارد مستحده گردد. ذیصلاح دینی قرار گرفته و در واقع حجیت و مشروعیت خود را از منابع (سه گانه) مذکور گرفته است. ولی این، تمام مشروعیت لازم برای اصول فقه نیست و قسمت دیگر آن از آنجا ناشی می شود که انسان موظف است با انطباق با قانون الهی، آفریننده اش را پرستش کند و به همین علت عمل اجتهاد، همواره به عنوان یک واجب الهی (فرض کفایی) برای تمامی مجتهدین صاحب صلاحیت مطرح بوده تا با استفاده از آن به استنباط

احکام مسائل جدید بپردازند.^{۱۰} تا زمانی که اجتهاد به وسیله حداقل یک مجتهد انجام می شود، جامعه اسلامی به وظیفه خود در قبال این امر واجب عمل کرده است.

حداقل به طور تئوریک، هیچ مدرک مستدلی وجود ندارد که نشان دهد اجتهاد در عمل کنار گذاشته شده یا منسوخ بوده است. در جای خود روشن خواهد شد که اصول فقه، نقش نسبتاً مهمی در حمایت از اجتهاد ایفا کرده است. پس اگر هدف نهایی از متدولوژی اصول فقه در سراسر تاریخ اسلامی، همان انجام اجتهاد بوده، جواب این سؤال که چگونه باب اجتهاد بسته شده است چیست؟ حدس زده می شود که دست کشیدن از اجتهاد، بیشتر بدین علت بوده است که شرایط لازم برای اجتهاد آنقدر کامل و دقیق شده و در مراتب بالا قرار گرفته که کسب و احراز آن از توان نوع بشر خارج شده است.^{۱۱} این نظریه با بررسی کتابهای به جای مانده از فقها، قابل ابطال است.

اولین شرح کامل اصولی^{۱۲} که در آن شرایط و صلاحیتهای لازم برای اجتهاد بیان شده کتاب «المعتمد فی اصول الفقه»^{۱۳} از ابو حنین البصری (متوفی ۴۳۶ هجری / ۱۰۴۴ میلادی) است. بصری اولین شرط لازم برای مجتهد را آگاهی نسبت به قرآن، سنت پیامبر، اصول استدلال و قیاس می داند. تحقیق در مورد سلسله روایان احادیث و میزان اعتبار آنها برای ارزیابی ارزش و اعتبار اخبار (روایات پیامبر) ضروری است. بیشتر تأکید بصری به طور خاص بر روی «قیاس» است که به عنوان یک وسیله ضروری در انجام فریضة اجتهاد، به سهم خود، متضمن دانش کاربرد قواعدی است که مربوط به علت، اصل (قسمت فقهی متون)، فرع و حکم باشند.

در روند استنباط علت حکم از اصل، باید متن مربوط با همه تناقضات نهفته و پیچیدگیهای لغوی و فقهی که دارد، مورد تجزیه و تحلیل قرار بگیرد. برای حل این تناقضات و رسیدن به نتیجه، مجتهد باید شناخت دقیقی از اصول «مجاز، استثناء و نسخ» داشته باشد. آشنایی با ادبیات عرب، مخصوصاً عام و خاص، شرط لازم است. عجیب اینکه آشنایی با عرف را به عنوان یکی از شرایط لازم اجتهاد به شمار می آورد و اینگونه استدلال می کند که برای تشخیص قانون الهی، در نظر داشتن ضرورتهای زندگی انسان لازم است. به همین ترتیب او تأکید زیادی دارد بر اینکه یک مجتهد باید خود را با خصائص و صفات الهی آراسته سازد؛ چرا که تهذیب اخلاقی و ایمان قلبی تنها ضمانت برای رسیدن به فهم درست از مقاصد خداوند است (همان طور که خود خداوند در قرآن کریم ابراز می دارد). آن چیزی که از نظر اهمیت در سطح موارد قبلی است، اعتقاد به نظریه عصمت امت اسلامی است که پیامبر بر آن صحه گذارده است. اگر چه بصری بر آگاهی مجتهد از قواعد فقهی (فروع) که مورد اجماع قرار گرفته اند اصرار نمی ورزد ولی قاطعانه ابراز می دارد که هیچ

آیه ای را که در قرآن مربوط به مسائل فقهی می شود بداند؛ ولی به ذهن سپردن و حفظ آنها لازم نیست.

۲- روش مراجعه به منابع حدیث را بداند. برای این کار تنها لازم است که فرد یک نسخه قابل اعتماد از مجموعه های «ابوداود» یا «بیهقی» را داشته باشد؛ بجای اینکه بخواهد آنها را حفظ کند.

۳- از محتوای احکام فروع و مسائلی که مورد اجماع قرار گرفته اند آگاه باشد؛ تا به این وسیله از قوانین موضوعه منحرف نشود. اگر فردی از چنین دانشی برخوردار نیست، باید در هر مورد مطمئن گردد حکم فقهی ای را که بدست آورده، هیچگونه مغایرتی با نظرات فقهای بزرگ ندارد.

۴- از روشها و متدهایی که از طریق آنها می توان مدرک حکم را از متون فقهی اخذ نمود آگاه باشد.

۵- با زبان عربی آشنایی داشته باشد. تسلط کامل بر قواعد زبان عربی لازم نیست.

۶- از قواعد حاکم بر دکتربین نسخ آگاه باشد. لازم نیست یک مجتهد تمامی جزئیات مربوط به این نظریه را بداند؛ بلکه همین مقدار بداند که آیه مورد سؤال نسخ شده یا نه، کفایت می کند.

۷- بتواند حدیث را ارزیابی و اعتبار آن را مشخص کند. اگر حدیثی در میان مسلمانان به عنوان حدیث ثقه پذیرفته شده باشد ممکن است دیگر مورد تردید واقع نشود. اگر یک راوی، ثقه شناخته شده باشد، تمامی احادیثی که از طریق او روایت شده مورد قبول است. دانستن کامل علم «التعدیل و التجریح» (علم رجال) لازم نیست.

احراز شرایطی که غزالی به آنها اشاره می کند برای مجتهدانی لازم است که بخواهند در تمامی زمینه های فقهی دست به اجتهاد بزنند. کسانی که مایل به اجتهاد در یک زمینه مثل حقوق خانواده یا حتی یک مورد مثل طلاق هستند، لازم نیست که تمامی این شرایط را کسب نمایند ولی باید از اصول حاکم بر متدولوژی (استفاده از منابع فقهی) و اسناد منابعی که برای رسیدن به حکم آن مسأله بدانها رجوع می کنند، آگاهی کامل داشته باشند.^{۱۸} بر این اساس ممکن است یک مجتهد با استفاده از دانش بسیار محدودی که در حدیث دارد، در زمینه مشروبات الکلی (مسکرات) دست به اجتهاد بزند، با این همه او باید در استفاده از روش قیاس و همچنین (رجوع به) قرآن، متبحر و مسلط باشد، چرا که احکام مسکرات تا حد زیادی مربوط به قرآن و قیاس است.

امیدی (متوفی ۶۳۲هـ/ ۱۲۳۴م)، گذشته از تأکیدی جزئی که بر کسب صلاحیت دینی و مراتب ایمانی توسط مجتهدین دارد و جدای

فقهی اجازه ندارد حکم موضوعی را که پیش از این بدست آمده است مورد بررسی و بازبینی قرار ندهد. سخن او متضمن این نکته است که هر کس تمایل دارد برای حل یک مسأله بخصوص، اجتهاد نماید ابتدا از عدم بررسی قبلی این مسأله اطمینان حاصل کند و در نتیجه لازم است که بر فروع (احکام صادر شده در موضوعات خاص)، حداقل در چهارچوب مکتب خود، تسلط کافی داشته باشد و بالاخره بصری سخت گیریهای را که در مورد شرایط لازم برای اجتهاد در باب قانون ارث وجود داشت تعدیل

بخشید. هر زمان که فقهی توانایی عمل اجتهاد در یک مورد از قواعد ارث را داشته ولی دسترسی به تمام مهارت هایی که در بالا آمد را نداشته باشد، همچنان برای ادامه کار خود مأذون است. بصری این مطلب را این گونه توجیه می کند که اصول روشها و موضوعات مکتوبی که در مورد ارث

وجود دارد مستقل و بدون ارتباط با سایر قسمتهای فقهی است. گذشته از این لازم نیست یک فقیه بتواند در تمامی زمینه های فقهی اجتهاد کند، مگر اینکه صلاحیتهای لازم برای این کار را به طور کامل کسب نماید.

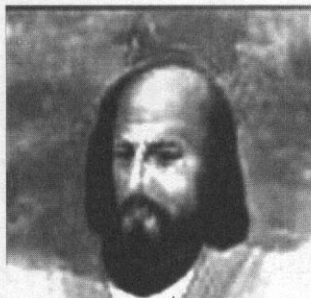
شیرازی (متوفی ۴۶۷هـ/ ۱۰۸۳م) آگاهی از قرآن و سنت را محدود به آن قسمتهایی می داند که در ارتباط مستقیم با شریعت باشند و بنابراین قسمتهای غیر مرتبط مانند ضرب المثله، داستانها و غیره را حذف می کند.^{۱۶} قواعد زبان عربی، نکات مورد توافق و مسائل مورد اختلاف در میان نسلهای گذشته و قیاس، همگی مقدمات معمولی و لازم و متعارف اجتهاد به حساب می آیند. فقیه باید نسبت به متون مختلف تا اندازه ای آگاهی داشته باشد، تا بداند برای استخراج علت (یک مسأله) به کدام یک می تواند مراجعه کند. او همچنین باید بر روشهای این کار نیز تسلط داشته باشد. با در نظر گرفتن این حقیقت که در مورد یک مسأله ممکن است بیش از یک علت استنباط شود، فقیه باید قادر باشد علل مختلف را تمیز داده و علتی را که قاعدتاً باید بر سایر علل مقدم داشته شود مشخص نماید.

آنجایی که بحث صلاحیتهای لازم برای اجتهاد مطرح

می شود، غزالی (متوفی ۵۰۵هـ/ ۱۱۱۱م) عنوان می دارد که فقیه برای رسیدن به درجه اجتهاد باید شرایط زیر را داشته باشد:^{۱۷}

۱- پانصد

لازم نیست یک فقیه بتواند در تمامی زمینه های فقهی اجتهاد کند، مگر اینکه صلاحیتهای لازم برای این کار را بطور کامل کسب نماید.



از مقدمه دانستن آگاهی از شرایط زمانی که در آن قرآن نازل شده است (اسباب نزول) شرط دیگری به آنچه دیگران قبلاً گفته اند اضافه نمی‌کند.^{۱۹} تنها نکته قابل توجه این است که او تأکید می‌نماید مجتهد که در مراتب پایین تری از صلاحیت‌هایی که به وسیله بصری، شیرازی، غزالی و خود او معین شد قرار دارد نیز می‌تواند در مسائل اجتهاد کند و تنها لازم است که از ابزار لازم برای حل مسأله‌ای که با آن مواجه شده آگاه باشد.^{۲۰}

به علت طولانی شدن بحث از بررسی آثار فقه‌های بعدی چشم پوشی می‌کنیم ولی برای حصول اطمینان باید بدانیم که، جانشینان غزالی و امیدی مانند بیدوی (متوفی ۶۸۵ هـ/ ۱۲۸۶ م)، سبکی (متوفی ۷۷۱ هـ/ ۱۳۶۹ م)، اسنوی (متوفی ۷۷۲ هـ/ ۱۳۷۰ م) ابن‌الهمم (متوفی ۸۶۱ هـ/ ۱۴۵۶ م)، ابن‌الرحیح (متوفی ۸۷۹ هـ/ ۱۴۷۴ م)، انصاری (متوفی ۱۱۱۹ هـ/ ۱۷۰۷ م)، و ابن‌عبدالله کور (متوفی ۱۲۲۵ هـ/ ۱۸۱۰ م)^{۲۱} از آن چیزی که توسط غزالی به عنوان دکترین فقهی اهل سنت مطرح شد، مگر به مقدار جزئی، عدول نکردند. برخی از این بزرگان همچون بیدوی، بر تسلط کامل بر معارف قرآنی تأکید داشتند و برخی دیگر همچون ابن‌الهمم و ابن‌امیر الحج تعداد احادیثی را که لازمه اجتهاد می‌دانستند تا هزار و

نکته بسیار مهم این است که تجزیه اجتهاد در فقه اهل سنت امری مشروع شناخته شده و بنابراین آگاهی کمی از اصول، کافی است تا به یک فقیه اجازه اجتهاد در موضوعات مشخصی را بدهد.

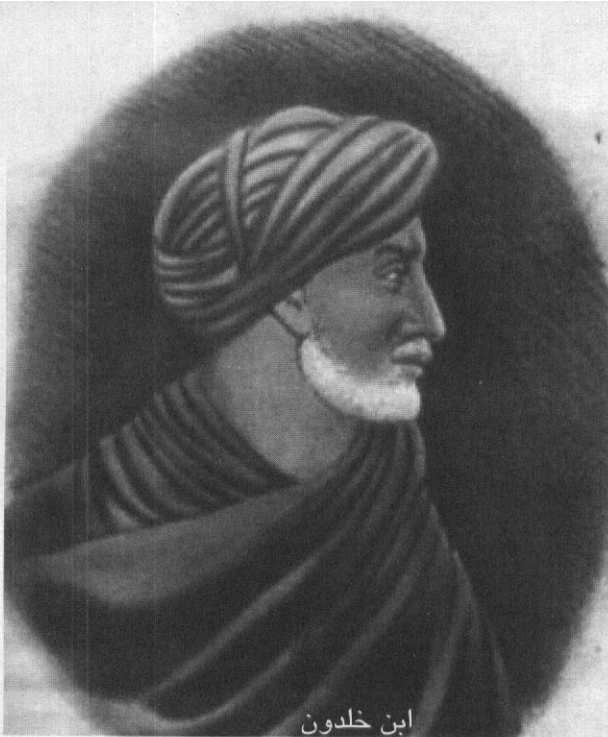
دویست حدیث افزایش دادند.^{۲۲} نکته بسیار مهم این است که تجزیه اجتهاد در فقه اهل سنت امری مشروع شناخته شده و بنابراین آگاهی مختصری از اصول، کافی است تا به یک فقیه اجازه اجتهاد در موضوعات مشخصی را بدهد.^{۲۳} بصری و شیرازی تقریباً تنها افرادی هستند که به جواز تجزیه اجتهاد در همه زمینه‌های فقهی تصریح نکرده‌اند. لذا، اینکه گفته می‌شود احراز شرایط و صلاحیت‌های لازم برای اجتهاد که در کتابهای فقهی مسلمانان آمده اجتهاد را عملاً برای فقها غیر ممکن ساخته است، غیر قابل پذیرش و مردود است. همان‌طور که بعداً خواهیم دید، دانش کلی‌ای که از طرف فقها برای اقدام به اجتهاد لازم شمرده شده است بسیاری را قادر ساخته تا در یک یا چند مبحث فقهی به اجتهاد بپردازند. اجتهاد زمانی آسان‌تر شد که اگر مجتهدی (در استنباط حکم) اشتباه می‌کرد، هیچ‌گونه مسئولیت (شرعی) متوجه او نبود و حتی این تلاش وی (هر چند که به نتیجه‌ای نادرست انجامیده بود) او را شایسته دریافت یک حسنه در عالم دیگر می‌نمود و در موردی که اجتهاد به نتیجه صحیح می‌انجامید معین شده بود که او دو حسنه دریافت می‌دارد.^{۲۴} با این استدلال، اگر بخواهیم با انصاف و اطمینان نظر بدهیم، به سختی می‌توان اصول فقه

را، به دلیل ارائه و تبیین پیش شرط‌ها و صلاحیت‌های لازم برای اجتهاد، عامل محدودتر شدن دامنه اجتهاد و مانع گسترش آن به شمار آورد. بنابراین به طریق اولی بحث درباره اینکه اصول فقه باعث بسته شدن باب اجتهاد شده باشد، بحثی غیر قابل قبول خواهد بود. تحقیق بیشتر در مورد نقش اجتهاد و مجتهدین در تاریخ فقه اسلامی بعد از قرن دوم هجری (هشتم میلادی) نشان خواهد داد که اجتهاد همواره به عنوان جزء سازنده و حیاتی‌ترین فقهی اهل سنت باقی مانده و کسانی که به نوعی با آن به مخالفت برخاسته‌اند پس از مدتی از جامعه اهل سنت جدا شده و طرد گردیده‌اند.

حرکت‌های ضد اجتهادی و جدایی آنها از اهل سنت

در خلال قرون سوم، چهارم و پنجم اسلامی، اجتهاد به عنوان تنها محور توسعه فقهی به وسیله عناصر مختلفی طرد شد. در این میان گروه‌ها یا فرقه‌های افراطی فقهی و سیاسی مذهبی بودند که خواستار تقلید بوده و اصول قیاس را محکوم می‌کردند (اصولی که ستون فقرات اجتهاد را تشکیل می‌دهد). این گروه‌ها در اغلب موارد از میان «مردان حدیث» یا «محدثین» بر می‌خواستند؛^{۲۵} کسانی که بیشتر به مطالعه منابع روایی و تفسیر تحت اللفظی آنها کفایت کرده و از پذیرش هرگونه حقی برای عقل انسانی در انجام عمل اجتهاد یا استفاده از روش‌های اصول فقه خودداری می‌ورزیدند. البته ضروری است در زمانی که طیف ناهمگون و وسیع محدثین از گروه‌های مختلفی تشکیل می‌شد. میان این گروه‌های مختلف مدافع حدیث تفاوت قائل شویم. طیف محدثین، از علمای معتدلی که گهگاه خواستار همزیستی با «مردان رأی» (استفاده کنندگان از قیاس) بودند تا گروه‌های افراطی که صرف روند قیاس را، حتی در جایی که تنها و تنها براساس قرآن شکل گرفته بود رد می‌کردند، گسترده شده بود. داوود الظاهری (متوفی ۲۷۰ هـ/ ۸۸۲ م) و پیروان او، حشویها و دیگر بزرگان مستقل حدیث، متعلق به گروه دوم بودند.^{۲۶}

این گروه‌ها به خاطر دیدگاه خصمانه‌ای که نسبت به اجتهاد داشتند، هیچ جایگاهی در درون مرزهای اهل سنت پیدا نکردند. بلافاصله بعد از مرگ داوود، موجی از تألیفات در حمایت از قیاس و در جواب نظرات داوود که به روش قیاس حمله کرده بود به رشته تحریر درآمد. شوکتی که خود یکی از ترک کنندگان مدرسه ظاهری بود، به همراه جریر نهروانی رویه‌هایی را علیه کتاب داوود که «کتاب فی ابطال القیاس» نام داشت نوشتند.^{۲۷} بیش از دو قرن بعد، پس از آنکه برنامه‌های فقهی به خوبی تبیین و نهادینه گشت، نوردی، فقیه شافعی (متوفی ۴۵۰ هـ/ ۱۰۵۸ م) منزلت و شأن این گروه افراطی محدثین در مقابل سنی‌گری را این گونه شرح می‌دهد:



ابن خلدون

«دو دسته از مردم قیاس را نمی پذیرند. گروهی آن را رد می کنند در حالی که متون را کلمه به کلمه اجرا می کنند و اگر آنچه به آنها رسیده با متنی که به آن مراجعه می کنند تناقض نداشته باشد بر آنچه پیشینیانشان گفته اند راه می پیمایند. آنها کاملاً با اجتهاد مستقل مخالفت می کنند و اندیشه های فردی و استنباطهای آزاد را رد می نمایند. تا زمانی که این افراد روشهای استنباط احکام فقهی را به طور ناقص بکار می برند، نمی توان هیچگونه قضاوتی را بر عهده آنان نهاد. گروه دیگری از مردم قیاس را رد می کنند اما خود از متد مستقلی در استنباط احکام که بر معانی (روح) کلمات و برداشت و درک مخاطب تکیه دارد، استفاده می کنند. اهل الظاهر به دسته دوم تعلق دارد. پیروان شافعی به دو دسته تقسیم شده اند که یک دسته آنها موافق با واگذاری قضاوت و اصرار حکم به اصولین و دسته دیگر آنها مخالف آن هستند.»^{۲۸}

با وجود این به نظر می رسد که بعدها این فکر رواج پیدا کرد که در هیچ زمانی در مورد مسائل فقهی ای که در میان اهل سنت مطرح می شود نباید به افکار و آراء ظاهری مراجعه کرد. این تفکر در یکی از فتاوای بسیار مهم ابن الصلاح (متوفی ۶۴۳هـ / ۱۲۴۵م) انعکاس یافته که در آن نامشروع بودن این نحله فکری از دیدگاه اهل سنت به روشنی قابل استنباط است. مهمترین انتقاد ابن الصلاح به این نحله فکری این است که مکتب ظاهری نسبت به قیاس به عنوان یک اصل، شک کرده است.^{۲۹}

اگر چه داوود نسبت به تقلید ناراضی بود و ادعا می کرد که اگر کسی بتواند از منابع دینی استفاده کند احتیاج ندارد که از نظر یک انسان دیگر پیروی کند ولی تا زمانی که از روش قیاس احتراز می کرد، اجتهادهای او از طرف اهل سنت مردود بود. با وجود این تا نیمه اول قرن چهارم، مکتب داوود به عنوان یک مکتب سنی همانند دیگر مکاتب مهم آن دوران باقی ماند. اما پس از آنکه سرانجام اصول فقه نهادینه شد و به عنوان تنها دکتترین اهل سنت رواج پیدا کرد، آرام آرام تفکر ظاهری نیز به خارج از قلمرو اهل سنت رانده شد. این مسأله در جریانی که برای یکی از طرفداران سرسخت ظاهری به نام «اندلوسین بن هزم» اتفاق افتاد کاملاً مشخص و هویدا است، بطوری که او مجبور شد به خاطر افکار نامتعارف خود از کشورش فرار کند.^{۳۱} هنگامی که در قرن پنجم هجری، (دوازدهم میلادی) دانشمند بزرگ، غزالی، یک یک نحله های سنی زمان خود را بر می شمرد، تنها مکاتب ابوحنیفه، ابن حنبل، مالک، شافعی و سفیان الثوری^{۳۲} را نام می برد. در کتابهای «اختلاف» در قرن چهارم و پنجم که در مورد مسائل فقهی اختلافی بحث می کنند، آراء ظاهریها در باب مسائلی که مورد اجماع بودند به طور کلی حذف شد.^{۳۳}

ابن خلدون در قرن هشتم هجری (چهاردهم میلادی)

می نویسد: «مذهب ظاهریه امروزه در نتیجه انقراض رهبران دینی آنها و طرد شدن طرفدارانشان به وسیله توده مسلمانان، زوال پیدا کرده است.»^{۳۴} بنابراین کاملاً منطقی و واضح است که هیچ مکتب یا گروهی که توانایی مخالفت با اجتهاد به عنوان یک اصل را داشته باشد در جامعه اسلامی اهل سنت وجود نداشته است. این ادعا ممکن است اشکالاتی را در پی داشته باشد، زیرا ممکن است گفته شود حشویه که به نظر می رسد شاخه ای از بین رفته از حنبلیها بوده اند در حمایت از تقلید، با اجتهاد مخالفت می کرده اند.^{۳۶} لائوست (Laoust) حشویه را یک گروه از مذهب حنبلی می داند.^{۳۷} در حقیقت حشویه یک نام نکوهدیده ولی نامفهوم است که بسی هیچ تمیزی علیه گروه های مختلفی که قائل به عدم توانایی و حجیت استدلالهای عقلانی و طرفدار تکیه فراوان بر قرآن بودند، استفاده شده است.^{۳۸} متون فقهی قرن پنجم هجری (یازدهم میلادی) را می توان به عنوان قسمتی از شواهد و مدارکی که در مورد حشویه وجود دارد بررسی کرد و نشان داد که حشویه از یک گروه رادیکال غیر حنبلی از محدثین که دارای دکتترین فقهی ناقصی هم بوده اند تشکیل می شده است. گرایش آنها بیش از آنکه به فقه باشد به «اصول الدین» بوده است.^{۳۹} آنها تنها در صورتی که رابطه ضروری بین اصول دین و یک مسئله فقهی پیدا می شده، به آن مسئله اشاره مختصری می کرده اند. منابع سنی، حشویه را با هیچ یک از مکاتب فقهی مرتبط ندانسته اند. غزالی با حالتی تحقیرآمیز بیان می کند که حشویه «عقیده دارند که همواره تسلیم محض ضابطه های صاحب اختیار انسان (یعنی خداوند) و (تحت امر) معانی تحت اللفظی آنچه از طرف او نازل شده است، هستند.»^{۴۰} سبکی صراحتاً می گوید: آنها یک گروه متحجر حدیثی بودند.^{۴۱} صحت عملکرد چنین گروههایی حتی توسط محافظه کاران حنبلی مانند ابن

جوزی (محدث و تاریخدان) مورد تردید قرار گرفته است.^{۴۲} به هر حال ابن عقیل حنبلی هنگامی که اعلام می کند یکی از مهمترین اصول حشویه مخالفت با اجتهادهای بشری است، عملاً آنها را از جمع اهل سنت کنار می گذارد. او اظهار می دارد: «آنها اعتقاد دارند چیزی در اجتهاد بشری وجود دارد که شریعت را نفی می کند.»^{۴۳}

اینکه حشویه را نمی توان به عنوان یکی از شاخه های حنبلی به شمار آورد از این جهت که مکاتب حنبلی و حشویه نسبت به ضرورت اجتهاد دارای دیدگاههای متفاوتی بوده اند، کاملاً بدیهی است. در حالی که دلایل فراوانی وجود دارد که نشان می دهد مذهب حنبلی موضع قاطع و محکمی نسبت به ضرورت همیشگی اجتهاد و وجود مجتهدین دارد.^{۴۴} حشویه ها مصرانه حق اجتهاد یا هر نوع استنباط بشری را برای فقهای اسلامی نفی می کردند.

هر چند هالکین (Halkin)، اصول اعتقادات دینی و سیاسی حشویه ها و حنبلیها را مشابه یافته است،^{۴۵} اما مسلمانان این تشابه و در اصول دین تنها در قرن سوم هجری (نهم میلادی)

وجود داشته است. شاید در آن زمان حشویه از حنبلیها به شمار می رفته و گروه واحدی بوده اند، اما از زمانی که حنبلیها بخاطر دیدگاههای سرسختانه خود در اصول فقه، به ویژه در مورد قضایای قیاس مشهور و متمایز شدند، راه دیگری در پیش گرفتند و همان طور که از دیگر گروههای متعصب حدیثی جدا شدند، خود را از حشویه نیز کنار کشیدند. تا پایان قرن سوم هجری (اوایل قرن دهم میلادی) فقه حنبلی در افکار عمومی به صورت یک مکتب فقهی شهرت پیدا نکرده بود و تنها تا حدی به عنوان یک نحله اعتقادی - حدیثی شناخته شده بود. طبری، به عنوان کسی که منازعات دنباله داری با حنبلی ها داشته است و صلاحیت های فقهی ابن حنبیل را مورد تردید قرار داده، معروف است.^{۴۶} بنابراین طبیعی است که در کتاب «اختلاف الفقها» به دیدگاههای ابن حنبیل

توجهی ننموده است. تعداد زیادی از دیگر علما نیز به حنبلی به عنوان یک متخصص مسائل فقهی نگاه نمی کنند.

در اواخر قرن سوم هجری (اوایل قرن دهم میلادی) به

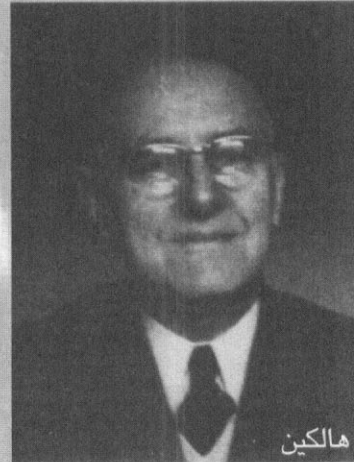
بعد، حنبلی گرایی همپای مسائل اعتقادی حرکتی را در جهت کسب صلاحیتها و ویژگیهای لازم برای حوزه های فقهی، آغاز کرد. ظهور و اعتلای حنبلی گرایی به عنوان یک مکتب فقهی با اوایل دوران رواج اصول فقه اهل سنت که پیشتر از آن نمایندگان آن را بطور عمده، شافعی ها و حنفی ها تشکیل می دادند مقارن گشت. در نتیجه فقه حنبلی تحت تأثیر این روند قرار گرفت و فقهی شدن مذهب حنبلی در سایه این نظریه که پس از کشمکشهای بسیار میان مردان رأی و مجتهدین، مورد اقبال عمومی اکثریت جامعه سنی قرار گرفته بود به وقوع پیوست. در نتیجه حنبلی ها باید مبنای بنیادی اصول فقه را که شامل پذیرش قیاس به عنوان یکی از منابع فقهی بود (و تقریباً از نظر قدرت همسان با قرآن، سنت و اجماع بود) می پذیرفتند. خوب است یادآوری کنیم که ابن حنبیل هیچگونه سیستم فقهی از خود ابداع نکرد اما در جوابهایی که به پرسشهای شاگردانش می داد، فتاویی در مورد برخی مسائل فقهی خاص صادر کرده است. ابن حنبیل استفاده از استنباط و استدلال شخصی را تنها تحت شرایط کاملاً اضطراری و در جایی که امکان هرگونه برداشت فقهی از قرآن غیرممکن باشد جایز می شمارد.^{۴۷} سه قرن بعد، ابن عقیل به سادگی قیاس را پذیرفت؛ همان طور که هر مجتهد شافعی یا حنفی آن را می پذیرد. ابن تیمیه (حنبلی معروف) نه تنها قیاس را تأیید کرد بلکه از استحسان صحیح^{۴۸} نیز دفاع نمود. مکتب حنبلی برای باقی ماندن در محدوده اهل سنت یک جریان اعتدالی را تجربه می کرد و از یک گروه اعتقادی متعصب، به یک مدرسه فقهی معتدل و ویژه و منحصر به فرد تبدیل می شد، در حالی که در همان زمان، گرایشات اعتقادی خاص خود را نیز حفظ می کرد. از طرف دیگر حشویه گرایشات تعصبی خود را همچنان ادامه داد تا در نهایت منجر به حذف آنها از جامعه اهل سنت شد.^{۴۹}

علت اینکه چنین گروههایی حشوی از وارد کردن کوچکترین صدمه به اصول و مبانی اجتهاد ناتوان بودند، بیش از همه به خاطر نهادینه شدن علم اصول فقه به عنوان یکی از عناصر حیاتی اجتهاد بود. پذیرش چنین مطلبی مشکل است که در زمانی که علم اصول نهادینه شده - در حدود اوایل قرن چهارم هجری (دهم میلادی) - مسلمانان تصمیم به «بستن باب اجتهاد» گرفته باشند. در حقیقت بررسی آثار بجای مانده از فقهای قرن سوم هجری (نهم میلادی) و بعد از آن، آشکار خواهد ساخت که اجتهاد بدون هیچ وقفه ای (در طول تاریخ) همواره اعمال می شده است.

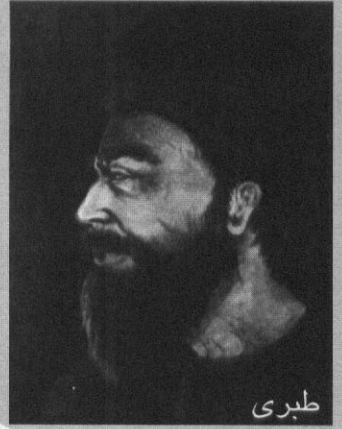
اجتهاد در عمل

مجتهدین در قرن چهارم هجری (دهم میلادی)

در خلال قرنهای سوم و چهارم (دهم و یازدهم میلادی) مجتهدین چه به طور مستقل و چه ملحق به مکاتب فقهی،



هالکین



طبری

نظریات بسیار بدیعی در فقه ابراز کردند. ابن سریع (متوفی ۳۰۶هـ/ ۹۱۸م)، طبیری (متوفی ۳۱۰هـ/ ۹۹۲م)، ابن خزیمه (متوفی ۳۱۱هـ/ ۹۲۳م) و ابن فندر (متوفی ۳۱۶هـ/ ۹۲۸م) نمونه های بارزی از مجتهدین مستقل هستند.^{۵۰} به اعتراف سوبکی، فقیه قرن هشتم هجری (۱۴ میلادی) این چهار مجتهد هر چند در اصل شافعی هستند ولی از نظرات شافعی بسیار فاصله گرفته اند.^{۵۱} همان طور که

می دانیم طبری شروع به تأسیس یک مدرسه جدید فقهی برای خود نمود.^{۵۲} آثار اندکی که از قرن چهارم هجری (۱۰م) باقی مانده است برای تعیین دقیق اینکه در طول این مدت چه وقایعی روی داده ناکافی است ولی از منابع متأخرتر می توان استنباط کرد که عملکرد علما در این دوران هر چند ابداعی و جدید، در چارچوب دکترین یک مکتب خاص قرار می گیرد و در اصل همه آموزه ها را باید نشأت گرفته از یکی از ائمه چهارگانه یا مانند آن ها دانست. علمای مبتکری همچون ابویوسف (متوفی ۱۸۲هـ/ ۷۹۸م)، شیبانی (متوفی ۱۸۲هـ/ ۱۸۰۴م) و سوزانی (متوفی ۲۶۴هـ/ ۸۷۷م) در قرن چهارم نظریات خود را به استادان بزرگ نسبت می دهند. با انجام چنین کاری آنها توانستند از حملاتی که عکس العمل طبیعی در برابر این گونه گرایشات به حساب می آمد در امان بمانند و کاملاً موفق شدند به یک باره، تصدیق سریع نظرات خود را با حمایت فقیه بزرگی چون شافعی بدست آورند. تجربه حنبلی، نمونه خوبی از این نوع گرایش می باشد. همان طور که قبلاً ذکر شد ابن حنبل هیچ گونه نظام حقوقی و فقهی ایجاد نکرد. با این همه در پایان قرن چهارم دکترین مسوطی از حنبلی قابل تشخیص است. بنابراین ثابت می شود که فقه مدرسه حنبلی پس از مرگ ابن حنبل و توسط مردان بزرگ بعد از او همچون «خلال»، «خراقی» و افراد دیگری که دکترینهای خود را برگرفته از او می دانستند شکل گرفت. در این زمان با وجود اینکه پیوستن به یک مدرسه فقهی و نسبت دادن نظرات جدید به بزرگان گذشته هنجاری متداول شده بود، تعدادی از علماء آشکارا با دکترینهای نهادینه شده در این مکاتب مخالفت می کردند. به مطلب زیر توجه فرمائید:

۱- ابن حسن التنوخی (متوفی ۳۱۸هـ/ ۹۳۰م): فقیه مشهور حنفی که تا اندازه ای از تعالیم ابوحنیفه، ابویوسف و شیبانی فاصله گرفت.^{۵۳}

۲- علی بن الحسین ابن هربویه (متوفی ۳۱۹هـ/ ۹۳۱م): یکی از فقههای مشهور شافعی که در شمار مخالفان شافعی به

حساب می آید.^{۵۴}

۳- ابوسعید الاستخری (متوفی ۳۲۸هـ/ ۹۳۹م): فقیه شافعی که تعدادی از مسائل فروع را شرح داده که نه تنها با نظریات شافعی در تضاد می باشد بلکه با تمامی دکترینهای مکاتب دیگر نیز مغایرت دارد. (۵۵)

۴- ابوعلی ابوحریره (متوفی ۳۴۵هـ/ ۹۵۶م): یکی از بزرگترین شافعیها^{۵۶} که آراء فقهی خود را که بیشتر مربوط به موضوعاتی چون طلاق، قانون مجازات، امام جماعت، برده داری و... بود تدوین نموده است.

۵- ابن حداد المصری (متوفی ۳۴۵هـ/ ۹۵۶م): یکی از مجتهدین برجسته شافعی به حساب می آید. وی نظریات مستقل خود را در خصوص مسائلی که مربوط به ازدواج، لعان، رضاع و... می باشد داراست.^{۵۷}

۶- ابوحسن الدرکه (متوفی ۳۷۵هـ/ ۹۸۵م): نوی (Nawawi) ابراز می دارد که الدرکه بیش از سایرین از مکتب شافعی فاصله گرفته است. هنگامی که از او سؤال می شد، «او تفکر عمیقی می نمود و معمولاً فتوایی می داد که نه تنها با تعلیمات ابوحنیفه مغایرت داشت بلکه با شافعی نیز در تضاد بود. وقتی از راه حل رسیدن جواب مسأله از او سؤال می شد می گفت: در این باب روایتی از مرد «الف» از فرد موثق «ب» از فرد موثق «ج» (به همین ترتیب بالا می رفت تا به پیامبر می رسید) وجود دارد، بهتر است براساس این روایت عمل کنیم تا اینکه از آنچه ابوحنیفه و شافعی گفته اند پیروی نمائیم.»^{۵۹}

با اطمینان می توان گفت که از زمان طبری به بعد، در مورد اعتبار مکاتب اهل سنت و حجیت آنها یک حرکت اجماعی آغاز شد (به جزء مکتب ظاهری که کم کم از نظام حقوقی و فقهی اهل سنت حذف گردید) به نظر می رسد که در سه یا چهار دهه اخیر قرن چهارم هجری یک توافق و اجماع همگانی و یک سویه در مورد عدم مشروعیت و حجیت مکاتب جدید و هرگونه حرکت «جدایی طلبانه» شکل گرفت. بنابراین در می یابیم که همه فقها از قرن پنجم به بعد به طور رسمی از یکی از مکاتب فقهی اربعه پیروی می کرده اند و هیچ حرکت نادری در تلاش برای پایه گذاری مکاتب جدید فقهی انجام ندادند، هر چند عملیات بدست آوردن احکام مسائل جدید برای مدت نامحدودی ادامه پیدا کرد.

با وجود این باید متذکر شد که تا دوران جدید فقههای اسلامی، در مباحثی که به طور عمومی مطرح شده، هیچ تلاشی برای توضیح این حقیقت به عمل نیامده است که چرا مکاتب جدید پس از سال سیصد هجری (۹۱۲ میلادی) به وجود نیامدند. همچنین کسی در صدد این برنیامده که اجماع و اراده همگانی در ممنوعیت و تحریم مدارس جدید فقهی را امری منطقی و مستدل جلوه دهد.

تنها موردی که من اطلاع دارم که در آن به این پدیده اشاره شده، کتاب التقرير والتحجیر ابن امیر و بعد از آن کتاب رسائل ابن عابدین است. ابن امیر خاطر نشان می‌سازد که وجود یک سیستم فقهی جدید یعنی یک سیستم کلی، شامل اصول و فروع در چارچوب شرایط عمومی حاکم بر مذهب مسلمانان به سختی قابل مشاهده است، چرا که علمای قدیم با صرف تمامی مساعی و استفاده از متدهای موجود و به دست آوردن تمامی راه حل‌های احتمالی، هیچ جایی برای مکتب فقهی جدید باقی نگذاشته‌اند.^{۶۰} این مطلب تا حدی قابل توجه است که نه ابن امیر و نه ابن عابدین هیچ کدام وجود اجماع در تحریم تأسیس مکاتب جدید را ادعا نکرده‌اند و این حقیقت بسیار مهم است که آنان از «بسته شدن باب اجتهاد» برای توجیه این پدیده استفاده نکرده‌اند.

اجتهاد در فقه و حکومت در قرن پنجم هجری (دوازدهم میلادی)

به نظر می‌رسد فقهای قرن پنجم هجری در پیروی از اسلاف خود اجتهاد را امری مسلم و بدیهی می‌دانسته‌اند. این مطلب در آثار تمامی فقهای این دوره کاملاً مشخص است. عبدالجبار (متوفی ۴۱۵هـ/۱۰۲۱م) و شاگرد او ابو حسین البصری عقیده داشتند که اجتهاد یک عنصر حیاتی در فقه است. آنها بیشتر قیاس را، که به خودی خود تنها یک روش در اجتهاد است به عنوان رکنی از اجتهاد می‌دانستند که اگر نبود، فقه قابلیت رشد و گسترش خود را از دست می‌داد. برای آنها، تقلید باید تنها توسط افراد عامی (عامه) و کسانی که انجام اجتهاد برایشان غیرممکن بود صورت می‌گرفت.^{۶۱} دیدگاه‌های عبدالجبار و بصری در مورد اجتهاد و تقلید و همچنین ضرورتاً معتزله، دکترین استاندارد اسلامی سنی را به نمایش می‌گذارد. ابن عبدالبر (متوفی ۴۶۳هـ/۱۰۷۰م) یک باب کامل را به نفی تقلید اختصاص داده است. او می‌نویسد براساس تعداد زیادی از آیات قرآن بزرگان دین بر این باورند که تقلید هیچ ارزشی ندارد.^{۶۲} الخطیب البغدادی (متوفی ۴۶۳هـ/۱۰۷۰م) و النوردی (متوفی ۴۵۰هـ/۱۰۵۷م) دیدگاه‌های مشابهی را بیان می‌کنند.^{۶۳} کارهای این دانشمندان، اعتقاد و باور فقهای مسلمان در خصوص مسائل مذهبی و اعمال فقهی را به خوبی منعکس می‌کند. برای مثال ابن عبدالجبار کاملاً از این حقیقت آگاه است که فروع و موارد جدید پایان پذیر نیستند و تنها راه برای یک فقیه در تسلط بر تمامی شاخه‌های فقهی که شامل مواردی که در گذشته ممکن است حل شده یا حل نشده باشد، مهارت کامل در علم اصول است.^{۶۴} این گفته عبدالجبار بسیار در خورتوجه است که «فقه اسلامی باید با موضوعات جدید درگیر شود و می‌تواند از عهده این کار به خوبی برآید.» او استدلال می‌کند که از طریق قیاس و اجتهاد است که شریعت

می‌تواند پاسخگوی نیازهای جامعه اسلامی باشد.

اهمیت اجتهاد از حدود فقه نیز فراتر رفت و به افکار سیاسی در اسلام قرون وسطی تسری پیدا کرد. بحث در مورد سیاستهای متغیری که در قبال اجتهاد در قرن پنجم اتخاذ شده نشان خواهد داد از آنجا که علما نقش چشمگیری در نهاد سیاسی ایفا کرده‌اند، اجتهاد (در این زمان) عنصری حیاتی بوده است. این بحث همچنین مشخص خواهد کرد در

آنجایی که تئوری سیاسی (که برگرفته از نظرات فقهی بود) نقاط ضعف خلفا در مواجهه با اقتضات شرعی به دلیل عدم توانایی آنها در اجتهاد می‌دانست، فقها از چه موقعیت کلیدی به عنوان مفسران فقهی در زمان ناتوانی سلطان که در حالت

فقه اسلامی باید با موضوعات جدید درگیر شود و می‌تواند از عهده این کار بخوبی برآید. او استدلال می‌کند که از طریق قیاس و اجتهاد است که شریعت می‌تواند پاسخگوی نیازهای جامعه اسلامی باشد.

ایده آل رئیس شریعت نیز بود برخوردار بودند. زیرا هر چند تئوری سیاسی نتیجه گسترش مبانی اساسی فقه اسلامی بود ولی در حقیقت، این مسأله یک موضوع نظری و تئوری نبود بلکه بیشتر امری مصلحت جویانه و واقع‌گرایانه بود. این تئوری در واقع توصیفی از گذشته در قالبی ساختگی بود که با هدف القای یک نظام معنوی و اخلاقی با موقعیت زمانی خود انطباق یافته بود و رد حقیقت کوششی بود در جهت ادامه اتحاد و یک پارچگی جامعه اسلامی. بنابراین تئوری سیاسی باید به اجرا گذاشته می‌شد چرا که پیدایش و توسعه آن به دلیل خواست و آرزوی بازگشت به سالهای طلایی امپراطوری اسلامی بود.^{۶۵}

بغدادی (متوفی ۴۲۹هـ/۱۰۳۷م) در مبحثی که در آن به بررسی صلاحیت‌ها و ویژگی‌های امام پرداخته است توانایی انجام اجتهاد را یکی از چهار شرط لازم برای امام یا خلیفه می‌داند تا خلیفه بتواند با کفایت به اداره صحیح جامعه بپردازد.^{۶۶} شرایط مشابهی توسط «نوردی» بیان می‌شود. او توضیح می‌دهد که اجتهاد باید یکی از مهارت‌های امام باشد زیرا آگاهی از علم فقه و ابزارهایی که به وسیله آنها مسائل جدید (نوازل) باید حل گردد، بخش مهمی از وظایف او را تشکیل می‌دهد.^{۶۷} تنها امام نیست که باید در چارچوب نهاد سیاسی اجتهاد کند بلکه مسئولینی که از طرف حکومت تعیین می‌شوند نیز باید از عهده این کار برآیند. براساس نظر نوردی همه بدنه حکومت و مسئولین به دو گروه تقسیم می‌شوند که عبارتند از مجریان (عمال التنفيذ) و نمایندگان (عمال التفویض). گروه دوم این قدرت را دارند که آراء خود را که براساس مبانی شریعت صورت گرفته برای حل مشکلاتی که ممکن است

در سیستم حکومت بوجود آید، بکار برنند. نوردی تأکید می کند که مسؤلانی که نماینده حکومت به حساب می آیند باید نتایج اجتهادهای خود را اعمال کنند، حتی اگر استنباطها با (نظریات) امام ناهماهنگ باشد.^{۶۸} نوردی با استفاده از مبانی فوق العاده مهم اصولی که در زمان او به عنوان یک اصل مطرح بود خواستار آن است که مفتی همانند قاضی، دارای تمامی صلاحیتهای لازم برای اجتهاد باشد.^{۶۹} نوردی با این درخواست خود ناخواسته آنچه را که در دوران طلایی رواج داشته و آنچه را که در زمان حال و آینده باید رواج داشته باشد بیان می کند. او تمام قضات رسمی را که از زمان قاضی القضاتی ابویوسف تا زمان خود او وجود داشته و مجتهد بوده اند و خود او را نیز شامل می شوند از نظر می گذراند. نوردی که خود یک مجتهد محسوب می شود به وسیله خلیفه به عنوان قاضی تعیین شده بود. او توانست عنوان قاضی القضاتی را نیز بدست آورد.^{۷۰} دکترین سیاسی او این باور را کاملاً آشکار می سازد که فقها و بزرگان آن زمان می توانستند تمام شرایط لازم برای اجتهاد را که در نظریه او تجلی یافته است احراز نمایند. اما اصرار نوردی بر اینکه خلیفه باید قادر به اجتهاد باشد اثبات می کند که او همانند بغدادی هنوز امیدوار بوده که بتواند قدرت نهاد خلافت را که تا قرن چهارم هجری دائماً در حال افول بود به آن اعاده کند.

همان انگیزه ای که موجب شده تا فقهای سرشناس خواستار ادامه استحکام و اقتدار دستگاه خلافت باشند، جوینی (متوفی ۴۷۸هـ/۱۰۸۵م) را بر آن داشت تا رساله ای در مورد رفتار سیاسی - فقهی خطاب به وزیر نظام الملک بنویسد؛ احتمالاً در دوران حکومت مقتدی،^{۷۱} جوینی به دنبال بغدادی و نوردی، توانایی اجتهاد را به عنوان پیش شرط لازم برای امام ایده آل و بهبود وضعیت جامعه می دانست. جوینی ادعا می کرد که اگر امام مقلد باشد، مجبور خواهد شد با فقهای سرشناس به مشورت بپردازد. این روشی است که در عمل قدرت تصمیم گیری او را نابود ساخته و او را با نظریات متناقضی مواجه می سازد. بنابراین تقلید امام، در شأن مقام او به عنوان رهبر جامعه اسلامی نیست. با این همه، او به قدر کافی واقع بین بوده که ناتوانی خلیفه زمان

اگر امام مقلد باشد مجبور خواهد شد با فقهای سرشناس به مشورت بپردازد، روشی که عملاً قدرت تصمیم گیری او را نابود ساخته و او را با نظریات متناقضی مواجه می سازد، بنابراین تقلید امام در شأن مقام او به عنوان رهبر جامعه اسلامی نمی باشد.

لازم برای اجتهاد را احراز کند این است که او باید با علما مشورت کند ولی به نحو مطلوب و عاقلانه؛ چرا که «آنها سلاطین واقعی» و «رهبران و حاکمان جامعه هستند».^{۷۲} «اگر سلطان به درجه اجتهاد نرسیده باشد باید از فقها پیروی نماید و با کمک قدرت و حمایت خویش در خدمت آنها باشد».^{۷۳} پس معلوم می شود که جوینی هنگامی که تلاش می کند این تئوری را از تجربه های دور و نزدیک گذشته به دست آورد، همه مسؤولیت را بر عهده فقها می گذارد.

اما چه اتفاقی می افتاد اگر فقهای مسلمان و یا شریعت کاملاً منقرض می شدند؟ جوینی در تلاش برای پاسخگویی به این سؤال حکایتی را ذکر می کند که در تحقیق، بیشترین اهمیت را دارد. آنچه خواهد آمد حاکی از فضا و وضعیت سؤالاتی است که در نیمه دوم قرن پنجم هجری متداول بوده است: «اگر دورانی بیاید که از مفتیان و فقهای مجتهد خالی شود ولی محدثینی وجود داشته باشند که نظریات درست ائمه اربعه را بدانند، این تصویری که تقریباً با این دوران و مردم آن مطابقت می کند...»^{۷۴} اما این تصویر با شرایط آن زمان به طور کامل تطبیق نمی کند. در قسمتهای کتاب هنگامی که جوینی دوران فرضی انقراض مفتیها (کسانی که بنابر تعریف باید مجتهدین جامع شرایط باشند) و مجتهدین را تصور می کند به مخاطبان خود توصیه می نماید که برای تصور این وضعیت غیر واقعی تلاش کنند.^{۷۵} نیازی به گفتن نیست که جوینی به عنوان کسی که حرفهایش در این باره قابل اعتماد است عقیده دارد که مجتهدین در زمان او وجود دارند. این مطلب وقتی کاملاً قطعی می شود که بدانیم خود جوینی نه تنها یک متکلم و شاعر بوده بلکه یک مجتهد شناخته شده به

شمار می رفته است.^{۷۶}

جوینی در جریان بحثهای خود، سعی در یافتن راه حلهایی برای شرایط غیر واقعی تر از انقراض مجتهدین دارد. او درباره امکان نابودی مجتهدین می گوید:

«من نابودی شریعت، انقراض کسانی که مسؤولیت آن را بر عهده دارند و بی اعتنایی مردم به



این مسأله را در ذهن خود تصور کردم. همچنین فرض نمودم که بنیانگذاران بزرگ مکاتب فقهی ای که منسوخ می شوند، هیچ جانشینی نداشته باشند و کسانی که به دنبال علم می روند با دانشی سطحی و کم عمق ارضاء شوند... فهمیدم که اگر وضعیت موجود ادامه پیدا کند علمای شریعت به زودی منقرض خواهند شد و پس از آنها چیزی جز کتابهایشان وجود نخواهد داشت.^{۷۷}

علمایی که در نظر جوینی است، کسانی هستند که مسؤول امور به شمار می روند. هنگامی که خود امام یا خلیفه راهی به اجتهاد ندارد و نظرات فقها تعیین کننده و سرنوشت ساز است، هر چند مخالف با نظرات ائمه اربعه باشد، باید پذیرفته شوند. جوینی هنگام بحث در مورد مجتهدین گذشته و مجتهدین حاضر استدلال می کند تصور این مطلب که اجتهاد مجتهدین بعدی باید همواره با آنچه که رؤسای مدارس گفته اند مطابق باشد بسیار مشکل است. چراکه راههای اجتهاد و

اجتهاد یک صلاحیت فقهی صرف است که تنها از طرف شارع برای تأمین مصالح عمومی لازم شمرده شده است

روشهای استدلال بی شمار است و نتایج چنین اجتهادی نیز می تواند متفاوت باشد.^{۷۸} غزالی که خود یکی از شاگردان جوینی است اجتهاد را شرط لازم و ضروری ای که احراز آن به وسیله امام اجتناب ناپذیر باشد نمی داند و بیان می دارد که فکر جوینی، یک گام به جلو، برای قبول ضعف سیاسی دستگاه خلافت است. اجتهاد یک صلاحیت فقهی صرف است که تنها از طرف شارع برای تأمین مصالح عمومی لازم شمرده شده است.^{۷۹} غزالی اظهار می دارد که اگر هدف از خلافت پیروی از شارع باشد، چه تفاوتی می کند که امام یک نظریه فقهی را با استنباط خود بدست آورد یا از طریق استنباط یک مجتهد دیگر. غزالی برای توجیه این مطلب، وضعیت سیاسی و وضعیت فقهی را مانند دو خط موازی ترسیم می کند. بنابراین تا هنگامی که خلیفه از قدرت سیاسی و نظامی ای که به عنوان سلطان (صاحب الشوکه) به او «واگذار شده» است در عمل و مطابق قانون برخوردار است اعتبار قانونی ای که به مجتهد اعلم جامع الشرایط داده می شود نیز باید به همین سبب موجه باشد.^{۸۰} البته این مجتهد، باید اعلم فقها باشد و «دانش و علم بسیار گسترده» یکی از شرایط ضروری برای کسب این مقام است که از توان هر کسی خارج است. غزالی در تلاش برای نشان دادن این مطلب که تکیه به مجتهدین همواره امکان پذیر است، ابراز می دارد که بغداد از فقهایی که دانش فقهی آنها بسیار گسترده است به ندرت خالی می گردد.^{۸۱} اگر چه غزالی در اینجا کلمه مجتهد را به کار نمی برد، اما با توجه به متن و

مضمون مباحث او به آسانی می توان پی برد که او از یک مجتهد صحبت می کند، چرا که بحث اصلی اجتهاد است که در همه این موضوعات خوابیده است.

در میان عوامل مختلف زوال خلافت —خاطر ضعف خلیفه، که چهره واقعی این نهاد را آشکار می ساخت، مسأله بغرنجی را برای علما بوجود آورد که به شکل جدی و گسترده، ولی بدون اینکه نتیجه ای در پی داشته باشد، در انبوه آثار و نوشته هایشان انعکاس یافت. به علاوه تأکید فقها بر لزوم اجتهاد، سوای از اینکه به وسیله خود خلیفه و یا دیگران صورت پذیرد این حقیقت را روشن می سازد که تا زمانی که اجتهاد در مسائل فقهی یک عنصر ضروری بوده، به همان نسبت در مسائل سیاسی نیز نقش بسیار تأثیر گذاری ایفا کرده است. از آنجایی که در آن زمان تاحدی از اهمیت اجتهاد کاسته شده بود، غزالی از شرط دانستن اجتهاد برای خلیفه یا کارگزاران وی استتکاف ورزید. این عمل باید با طیب خاطر و به منظور توجیه این حقیقت تاریخی که هیچ یک از خلفا مجتهد نبوده اند صورت گرفته باشد.

گذشته از دکترینهای نوردی، بغدادی و دیگران، از تئوری سیاسی جوینی و غزالی می توان نتیجه گرفت که اجتهاد تا اواخر قرن پنجم هجری همواره به عنوان یک عنصر بسیار ضروری در طول تاریخ حیات سیاسی و فقهی اسلام مطرح بوده است و همانطور که بعداً خواهیم دید این روند تا مدتهای مدیدی پس از آن نیز ادامه پیدا کرد.

در حقیقت هیچ دلیلی وجود ندارد که باور کنیم فقها می توانستند از مواجهه با مشکل بسته شدن باب اجتهاد یا سؤال درباره انقراض مجتهدین به دور باشند، در حالی که در همان زمان با مسئله مشابهی به عنوان ضعف فقهی خلیفه، که البته از اهمیت کمتری برخوردار بوده است مواجهه بوده اند. این ادعا که آنها در دوره های بعد با مسأله «بسته شدن باب اجتهاد» درگیر بوده اند، بیش از هر چیز نظر ما را تأیید می کند که تا زمان غزالی این مشکل هنوز مطرح نشده بوده است، زیرا اگر مطالبی که درباره بسته شدن باب اجتهاد نوشته شده سانسور نشده است و مدرکی دال بر این مطلب وجود ندارد،

پس چرا چنین موضوعی در زمانی که ادعای قطعی شدن این موضوع در آن زمان می رود مورد بحث قرار نگرفته است؟

اجتهاد جوینی، غزالی و ابن عقیل

جوینی، غزالی و ابن عقیل، همانند بسیاری از فقهای معاصر خود، نه تنها تقلید را در حمایت از اجتهاد نمی دانسته اند بلکه خود را به عنوان مجتهدین صاحب صلاحیت مطرح کرده و بدنبال آن به عنوان یک مجتهد کامل و واقعی مورد پذیرش قرار گرفته اند.

برترین نظریات فقهی جدیدی که در قرن پنجم هجری ارائه شد محصول فعالیت‌های فقهی مجتهدین است. یک مثال از کارهای جوینی، غزالی و ابن عقیل نشان خواهد داد که این فقها، همانند بسیاری از فقهای معاصر خود، نه تنها تقلید را در حمایت از اجتهاد نمی‌دانستند بلکه خود را به عنوان مجتهدین صاحب صلاحیت مطرح کرده و به دنبال آن به عنوان یک مجتهد کامل و واقعی مورد پذیرش قرار گرفته‌اند.

جوینی به داشتن دانش و علم فراوان در زمینه‌های مختلف، مخصوصاً فقه و کلام مشهور است. به نظر می‌رسد که تحصیلات او تحت نظر و هدایت پدرش و علمای سرشناس دیگر، این شجاعت را به او داد که دیدگاه‌های تند خود را در باب فقه شافعی و کلام اشعری مطرح سازد؛ یعنی مدارسی که خود غزالی از پیروان آنها به حساب می‌آمد. به نظر می‌رسد او در کتاب اصولی خود یعنی «البرهان» از نظریه شافعی در اصول فاصله گرفته و نظرات جدیدی را مطرح کرده باشد که در قرون بعد مخالفت‌هایی را با وی در پی داشته است.^{۸۲} سبکی یکی از تذکره نویسان بسیار دقیق، پیوسته جوینی را در حد «مجتهد فی المذهب» (مجتهدی که در چارچوب و حدود یک مدرسه فقهی است) بالا برده و در فن اصول و فروع، او را از گذشتگان خود برتر می‌داند.^{۸۳}

سبکی تنها اشکال البرهان را اینگونه بیان می‌دارد: «کتابی درباره اصول فقه است که برخلاف سایر کسانی که در این زمینه کار کرده‌اند، بر هیچ یک از نظرات بزرگان قبل از خود تکیه ندارد.»^{۸۴} ابن خلدون نیز همین ویژگی را به النهایه نسبت می‌دهد و نشان می‌دهد که چنین کاری در تاریخ اسلام بی سابقه است.^{۸۵} سبکی به صراحت اعتراف می‌کند که جوینی در «البرهان» هیچ یک از اصول نظریه شافعی را پیروی نکرده و تنها استدلال و اجتهاد خود را بکار برده است.^{۸۶} وی جوینی را یک مجتهد مستقل (مجتهد مطلق) و مؤسس یک سیستم جدید می‌داند و معتقد است که کار او در مقایسه با مکتب شافعی، حداقل به اندازه آنچه طبری انجام داده است تفاوت دارد. بنابراین اظهارات سبکی مبنی بر اینکه جوینی فقیهی مبتکر و بسیار عالی بوده است و به مقام مجتهد فی المذهب رسیده، متناقض است، چرا که فقهای مسلمان همواره بحث کرده‌اند که مجتهدین فی المذهب نباید از حدود تعالیم آن مذهب یا فراتر بگذارند. از این زاویه دیدگاه‌های ابوعلی مزه (متوفی ۷۳۳هـ/۱۳۳۱م) و الذهبی (متوفی ۷۴۸هـ/۱۳۴۸م) را باید مد نظر قرار داد تا حسابی که سبکی برای جوینی باز کرده است متعادل تر شود. ابوالفداء بیان می‌کند که جوینی برای خود مقام مجتهد مستقل را ادعا

کرد چرا که او توانست شرایط لازم را احراز نماید. ولی اضافه می‌کند که او یعنی جوینی سرانجام تصمیم به رها کردن این موقعیت و پیروی از شافعی گرفت.^{۸۷} بنابراین بر طبق گفته‌های سبکی که می‌گوید، جوینی در سنین جوانی از این که دکترین مذهب شافعی را دنبال کند سرباز زد بیانگر حالتی از جوینی است که ناشی از تعلیمات پدر او و دیگر استادان معاصر با پدر او بوده که در جوینی تجسم یافته است. این فرضیه همچنین با این حقیقت که مبانی اصول شافعی نتوانستند به عنوان راهنمای جوینی باشند نیز مطابقت دارد.

الذهبی استاد سبکی که یکی از سنت‌گرایان متعصب ضدکلامی نیز به شمار می‌رود، اشاره دارد که جوینی در کتاب البرهان خود از مسیر مستقیم سلف خود منحرف شد. ابوالفداء و ذهبی گرایش را که سبکی بطور محرمانه و ضمنی، در نوشته‌های تاریخی خود در مخالفت با جوینی مطرح کرده است آشکار نموده‌اند، زیرا سبکی همیشه اعتقاد درست جوینی را تأیید می‌کرد و ادعا می‌نمود که او راه گذشتگان خود را ادامه داده است.^{۸۸} و علیرغم این حقیقت که او مجموعه‌ای از دیدگاه‌های غیر سنتی را اشاعه داد، در طول زندگی خود همواره به عنوان یکی از پیروان شافعی باقی مانده است. این مطلب که جوینی غیر سنتی، ولی ادامه دهنده راه پیشینیان خود بود، تناقض آشکاری است که سبکی نمی‌تواند خود را از آن رها سازد. این که جوینی یک مجتهد بوده غیر قابل تردید است اما او چه نوع مجتهدی بود؟ اگر چه جوینی این جسارت را به خود نداد که مدرسه جدیدی بنیان گذارد، ولی به نظر می‌رسد که ادعای مجتهد مطلق بودن را (همانطور که ابوالفداء آورده) حداقل برای دوره‌ای از زمان داشته است. سبکی برای دفاع از اشعری‌ها و به خاطر حملاتی که اشعری‌ها به منظور خارج ساختن آنان از محدوده اهل سنت انجام می‌دادند، این مطلب را انکار می‌کند.^{۸۹} اصراری که سبکی بر مجتهد فی المذهب بودن جوینی دارد، به طور خاص در مورد موقعیت کلامی وی دارای اهمیت است، ولی در مورد جایگاه فقهی او به سختی می‌توان آن را پذیرفت. این حقیقت وجود دارد که به اعتراف همه بزرگان، جوینی یک فقیه فوق العاده خلاق و مجتهدی با بالاترین حد استعداد بود. اگر بخواهیم به طور منصفانه قضاوت کنیم باید بگوئیم که حتی بخشی از

ابتکارات ستودنی غزالی را می‌توان به معلم برجسته او - جوینی - نسبت داد. احتمال دارد این مطلب با مطالعه دقیق کارهای فقهی و سیاسی جوینی اثبات

به اعتراف همه بزرگان، جوینی یک فقیه فوق العاده خلاق و مجتهدی با بالاترین حد استعداد بود.

شود و از زوایای خاصی از ابتکارات او که تاکنون به غزالی نسبت داده شده بوده اند پرده برداشته شود. حداقل ما مطمئن هستیم که نظرات بنیادی غزالی در علم اصول در

کتاب «المنحول» یافت شده و به نظر می‌رسد که آثار سیاسی او از آرای که در کتاب غیث جوینی و دیگر تألیفات او انعکاس یافته تأثیر پذیرفته باشد.

این مطلب لزوماً مستلزم این نخواهد بود که نقش خرمندانه و متفکرانه او در علوم مذهبی (در هر جهتی که قابل تصور باشد) از ارزش و اهمیت کمتری برخوردار باشد. اگر چه نظریاتی که در مورد تاریخ زندگی او وجود دارد به کمیت اجتهاد غزالی توجه خاصی نشان نمی‌دهد، ولی همان طور که در مورد جوینی گفته شد، کاملاً مشخص است که غزالی به درجه مجتهدی فی المذهب رسیده بود. جدا از بحثهایی که خود او در این باره مطرح کرد و خود را مجتهدی دانسته که از تقلید دست کشیده است.^{۹۰} وی اولین دانشمند مشهوری به شمار می‌رود که ادعا شده به وسیله خداوند برای احیای دین اسلام انتخاب گردیده است.^{۹۱} به این علت که او در طول پنج سال اول قرن ششم هجری می‌زیسته است، فقهای مذهب شافعی همانند دیگران او را مجدد قرن ششم هجری (دوازدهم میلادی) می‌دانند. این حقیقت که شافعی همانند دیگران دارای شرایط لازم بوده، باعث شده که حتی تذکره نویسانی که هیچ گاه به صراحت مجتهد بودن غزالی را نپذیرفته اند، بی چون و چرا به این مطلب اذعان داشته باشند که او یکی از احیایران (مجدیدن) بوده است. ابن النجار از این مسئله دفاع می‌کند که همه اجماع دارند که غزالی مجتهد زمان خود بود.^{۹۲} همچنین سبکی در یک موضع گیری موجه، غزالی را به عنوان مرد مجدد قرن ششم هجری معرفی می‌کند که توانسته است علم اصول فقه را تکامل ببخشد، فقه مذهب شافعی را از نو احیا نماید و «علم خلاف» (اختلاف نظرات فقهی) را مدون سازد.^{۹۳}

هیچ مشکلی وجود ندارد که از نظر غزالی، اجتهاد تنها از طریق مطالعه زیاد، بکارگیری هوش و حافظه و غرق شدن در مباحث علمی و مناظرات بدست می‌آید.^{۹۴} او از بین رفتن مجتهدانی که قدرت پی ریزی مدارس جدید فقهی را داشته باشند قبول دارد؛ اما بدون شک این قضیه را تنها شامل آن دسته از فقهایی که توانایی رهبری جامعه را داشته باشند و

از نظر غزالی، اجتهاد تنها از طریق مطالعه زیاد و جدی، بکارگیری هوش و حافظه و غرق شدن در مباحث علمی و مناظرات بدست می‌آید.

شریعت را در هنگام نیاز اجراء نمایند نمی‌داند.^{۹۵} بنابراین کاملاً اشتباه است که همانند فقهای متأخر بگوییم «غزالی می‌پنداشت که تمامی مجتهدین نابود شده اند». چنین ادعایی نه تنها هیچ پایه و اساسی در آثار غزالی ندارد، بلکه سخنان گوناگون او را که در کتابهای مختلفش وارد شده نقض می‌کند.

از دید غزالی دو نوع مجتهد وجود داشت. مجتهدین مستقل یا مطلق و مجتهدین محدود یا مقید. فعالیت گروه دوم در محدوده مرزهای هر مکتب متوقف می‌شد، بدین دلیل که غزالی به این حقیقت اعتراف کرده که بنیانگذاران مکاتب، منسوخ شده و غیر قابل جایگزین و بازگشت هستند و بدین دلیل که انجام تجدید و احیاء مجدد دین نیازمند وجود فقیهی است که از توانایی و قدرت بالا برخوردار بوده و از کسی تقلید ننماید. با اطمینان می‌توان گفت غزالی تنها مجتهد فی المذهب موجود، به شمار می‌رفته است؛ مخصوصاً اینکه او خود یک مجتهد در مذهب شافعی بود.

غزالی از چنان شهامت و جسارتی برخوردار نبود که خود و پیروانش را در عمل اجتهاد، برتر از اسلاف گذشته بداند. برخلاف ابن عقیل که تنها با قرار گرفتن در یک درجه یا بیشتر از شافعی راضی شد. ابن عقیل از پذیرفتن نقش نسبتاً ناچیزی برای خود و دیگر افراد معاصرش راضی نشد و به شدت اعتراض نمود که فقهای نخستین هیچ گونه برتری بر جانشینان خود نداشته اند و تعداد زیادی از فقهای متأخر، بر اساتید قدیمی خود در علم فقه برتری داشته اند.^{۹۶} او به تقلید دوستان خود از علمای گذشته به شدت انتقاد کرد و آنان را به باد استهزاء گرفت و قاطعانه اعلام نمود که خود ابن حنبل در مقابل تقلید کورکورانه فقهای اولیه پیاخواسته و مردم را به استدلال و استنباط براساس کتاب خدا فراخوانده است. به همین دلیل ابن حنبل از

ابتدا گفته است هرگونه نظریه فقهی، باید بیش از آنکه مستند به سخنان ابن حنبل باشد، باید ناشی از دلیل مربوط به نص باشد.^{۹۷} با در نظر گرفتن این مطلب، جای هیچ تعجبی باقی نمی‌ماند که ابن عقیل با دانش عمیقی که در اصول و فروع داشت از دکترینهای مدرسه خود برداشتهای تازه ای ارائه

دهد و به واسطه نظرات جدیدی که درباره بسیاری از مسائل قدیم و جدید داشت به عنوان یک فقیه شناخته شود. بیش از دو بیست مورد از نظریات فقهی منحصر بفرد او در کتاب «تذکره ابن رجب» به ثبت رسیده است.^{۹۸} افزون بر این

ابن عقیل با دانش عمیقی که در اصول و فروع داشت از دکترینهای مدرسه خود برداشتهای تازه ای ارائه داد و بواسطه نظرات جدیدی که درباره بسیاری از مسائل قدیم و جدید داشت شناخته شد.

مجموعه مقالات تحت عنوان Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam آورده شده است.

۱- علی بن ابی علی الایمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، قاهره، ۱۹۸۶، جلد سوم صفحه ۲۰۴؛ تاج الدین الشبکی، جمع الجوامع، شرح جلال الدین المحلی، بمبئی، ۱۹۷۰، جلد دوم صفحه ۳۷۹ - ۳۸۱؛ محمدبن الشوکنی، ارشاد الفعول الی تحقیق الحق من علم الاصول، قاهره، ۱۹۹۰ صفحه ۲۳۲ - ۲۳۳. در باره معنی اجتهاد مراجعه کنید به:

1- M.M.Bravman, "The Spiritual Background of Early Islam" Leiden, 1972 P.189.

2-J.Schacht, "An Introduction to Islamic Law" Oxford, 1984 P.P.70-71.

3- J.N.P.Anderson, "Law Reform in The Muslem World" London, 1978 P.7

چنین اظهاراتی در باره بسته شدن باب اجتهاد به راحتی و بطور فراوان یافت می شود. برای نمونه مراجعه کنید به:

M.Kaddari, "From Religious to National Law," in I.H.Thompson and R.D.Reischauer, eds, Modernization of The Arab World (Toron to, 1966 P.41, F.Rahman, Islam ehicago, 1966 PP.77 78, H.A.R.Cibb Mohammadnism (New york, 1982) P.104; A.S.Tritton Materids on Muslim Education in The Middle Ages (London, 1964) P.163, N. J.Coulson, A History of Islam Law (Edinburgh, 1964) P.81.

همچنین ببینید مقدمه G.I.Lewis بر کتاب

Katib chelebis The Balance of Truth (London, 1957) P.P 18-19.

برای آگاهی بیشتر به پاورقیهای شماره ۶ و ۷ رجوع کنید.

4- HA.R.Gibb, Modern Trends in Islam (Chieago, 1947) P.13 idem Mohammedanism, P.98

5- W.M.Watto "The closing of the Door of Igtihad" Orientalea Hispanica.I Leiclen, 1974.(675-678)

6- N.M.Watt, Islam and The (Integration of society) Evanston. 1961 .P.P 206-207, 242-243

H.Liebesng, "Stability- and change in

مسائل نادر و بی نظیری در شاهکار علمی او یعنی «الفروغ» - کتابی که نه تنها در آن ابتکارهای بدیع و تحسین آمیز خود را به نمایش گذارده، بلکه اجتهاد معاصران خود را بر آراء گذشتگان ترجیح داده - وارد شده است. در حقیقت به نظر می رسد هدف ابن عقیل از نوشتن کتاب «الفنون» که مملو از آراء و نظرات جدید در مسائل مستحدثه است، ناشی از تمایل او برای اثبات برابری فقهای آن زمان با گذشتگان است^{۱۱} البته اگر نخواهیم آن را تفوق بدانیم.

تمایل جوینی، غزالی، ابن عقیل و دیگر فقها در مطرح ساختن خود در مقابل پیشینیان و انتقاد مؤثر و مداوم آنها از هم عصرانی که به تقلید می پرداخته اند، احتمالاً تا حدی نشأت گرفته از روحیه عمومی آن دوران بوده است.

حالتی که به عنوان یک عامل روانی ناشسی از نگرش مسلمانان باید در قرنهای بعدی ادامه پیدا می کرد، در ایمان عمومی نماد پیدا کرده بود؛ چرا که مسلمانان در حال تجربه سخت ترین دوران ها بودند و از دوران طلایی پیامبر و اصحاب او بسیار فاصله داشتند، یعنی بدترین حالت انحطاط که می توانست وجود داشته باشد.^{۱۲} احتمال

اندکی وجود دارد که بررسی دقیق آثار فقهی برجای مانده از این دوران برای رسیدن به علل این انحطاط به این نتیجه بیانجامد که بعد فقهی مسائل، منجر به ایجاد چنین وضعیتی گشته است. بیش از همه احتمال می رود که فروپاشی نهاد

سیاسی، مهمترین عاملی بوده که در گسترش این اعتقاد نقش داشته است.^{۱۳} بدان حد که شرایط سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن دوران به طور کلی مورد انتقاد واقع شده اند، شریعت در مرکز انتقادات قرار نداشته است. برای مثال

جریان احیایگری ای که توسط غزالی به راه افتاد مستقیماً فقه را (به عنوان عامل اصلی) مقصر ندانست.

مهمترین نظر غزالی در «احیاء» و «منقذ» این است که

ضعف مذهب ناشی از اختلافات سیاسی - مذهبی داخلی و تخلف دین از انجام وظیفه خود بوده است. او همچنین در کتاب «منقذ» نهادها و گروههایی همچون فلاسفه و شیعه امامیه را به باد انتقاد می گیرد. ولی این انتقاد چیزی نیست جز چند نکته گذرا که پس از آن بحث به علوم فقهی و فقها بر می گردد. در حقیقت مطابق نظریه غزالی، فقها در هر تلاشی در راستای تجدید حیات مذهب، مؤثر و مفید هستند.

پی نوشتها:

* دانشجوی کارشناسی رشته معارف اسلامی و

حقوق دانشگاه امام صادق علیه السلام، ورودی ۷۷

** این مقاله یک بار در سال ۱۹۸۴ در مجله International Journal Of Middle Eastern Studies مستقلاً به چاپ رسید و بار دیگر در سال ۱۹۹۴ بصورت

۲۰- همان، ج ۳، ص ۲۰۵-۲۰۶.

۲۱- برای آگاهی از شرایط بیداری و السنوی می توانید مراجعه کنید به... نهایی الاصول فی شرح منهاج الوصول، (قاهره/۱۸۹۹) ج ۳، ص ۳۰۷-۳۱۳ در مورد سوبکی مراجعه کنید به جامع، ج ۲، ص ۳۸۲-۲۹۴ مخصوصاً صفحه ۳۸۳. برای آگاهی از شرایط ابن الهمام و ابن الامیر مراجعه کنید به تقریر، ج ۳، ص ۲۹۲-۲۹۴ برای آگاهی از شرایط انصاری و ابن عبدالشکور مراجعه کنید به شرح مسلم الثبوت فق اصول الفقه، در ۲ جلد (قاهره، ۱۹۰۷) ج اول، ص ۳۶۳-۳۶۴.

۲۲- السنوی، نهایی الاصول، ج ۳، ص ۳۰۸. ابن الامیر، تقریر، ج ۳، ص ۲۹۲.

۲۳- تفکیک مجتهدین به طبقات توسط اکثریت فقها مورد پذیرش واقع شده است. می توانید مراجعه کنید به، شوکتی، ارشاد، ص ۲۳۷.

۲۴- موردی، ادب، ج ۱، ص ۵۳۳: امید. احکام، ج ۳، ص ۲۱۸.

۲۵- شعرانی، اهل الحدیث را اینگونه تعریف می کند، اهل الحدیث به کسانی اطلاق می شود که در آراء فقهی دنباله رو سنت هستند، هر چند که متخصص حدیث و سنت نباشند. مورد استناد در:

G Makolisi, "The Significance of The schools of law in Islamic Religious History," The International Journal of Middle East studies, 10(1979), 4.

26- I. Goldziher, "The Zahinis Their Doctrine and Their History," Trans. W. Behn (Leiden, 1904) P. 34-30.

در مورد حشویه مراجعه کنید به:

Shorter Encyclopaedia of Islaw, s.v. "Hashwiya".

۲۷- ابن الندیم، الفهرست، تصحیح، فلوکل (بیروت، ۱۹۶۴) ص ۲۱۳-۲۳۶.

۲۸- به نقل از Goleziher, Zahiris, P. 35.

۲۹- عبدالرحمن ابن الصلاح، فتاوا (بیروت، ۱۹۷۰) ص ۳۲-۳۳ مربوط به ابواسحاق الفرائینی، ابن الصلاح می گوید: اکثریت مدارس اعتقاد دارند که مخالفان قیاس صلاحیت اجتهاد را ندارند و نباید در قضاوت به آنها اعتماد کرد، پس داوود نمی تواند در هیچ اجتماعی شرکت کند. همچنین می توانید به نظرات مشابهی که ظاهریها در این فتاوا "به ثبت رسانده اند مراجعه کنید.

۳۰- Goldziher, Zahiris, p. 30.

۳۱- Ibid, pp. 156-157.

۳۲- ابوحمید الغزالی، احیاء العلوم، در پنج جلد (قاهره ۱۹۶۷) ج اول ص ۳۸.

Goldziher, Zahiris, p. 36-33

Islamic Law' Midde East Journal, 21
cowlson, History, PP 80-81; 19, (1967)
Schacht, Inurodution, P.75; Rahman, Islam
P.P.77-78

7- Cf. C.L. Obtrorog, The Angore Reform
London, (1927) P.31 Anderson, Law Reform
P.7; C. Pellat, Les etapes de la decadnce
culturells dans les pays Arabes d' Orient. " in
.R. Brunschvig anec Guon Gran ebaum, eds
ellassieesme et declin cultured dans l'histoire
de l'Isism paris, (1957), P.85

۸- برای آگاهی از چگونگی انجام اجتهاد می توانید به منابع زیر رجوع کنید، ابواسحاق الشیرازی، اللمع فی اصول الفقه (قاهره ۱۹۰۸) صفحات ۸۴-۸۳؛ شوکتی، ارشاد، صفحه ۴۲۰، ابن حسین الموردی، ادب القاضی با تصحیح سرهان در دو مجلد (بغداد، ۱۹۷۱)، جلد اول صفحات ۵۵۵-۵۳۵.

B. Weis, "Interpretation in Islamic law: The Theory of Ijtihad," The American Journal of Comparative law, 26, 2 Ispring, 1978, 209 2

۹- برای مثال می توانید مراجعه کنید به: شیرازی، اللمع، صفحه ۲۴؛ امید، احکام، جلد اول، صفحه ۶؛ ابوحمید الغزالی المستضعفان من علم الاصول (قاهره ۱۹۰۷) جلد اول، صفحه ۵؛ شوکتی، ارشاد، صفحه ۳.

۱۰- امید، احکام، جلد سوم، صفحه ۲۲۲؛ سعد الدین التفتازانی، حاشیه علی مختصر المنتهی، در دو جلد (قاهره ۱۹۷۴)، ج ۲؛ ابن الهمام، التحریر فی علم الاصول، شرح "التقریر و التبحیر" از ابن امیرالحج، ۳ جلد (قاهره، ۱۸۹۸-۹۹)، ج سوم، ص ۲۹۲.

۱۱- رحمان، اسلام، ص ۷۸.

۱۲- متأسفانه جلد هفدهم از "المغنی فی ابواب التوحید و العدل" عبدالجبار که در ۲۰ مجلد به چاپ رسیده (قاهره ۱۹۶۲) و در مورد اصول فقه بحث می کند دارای کاستی های فراوانی مخصوصاً در فصل اجتهاد می باشد.

۱۳- مراجعه کنید به: محمد بن علی البصری، المعتمد فی اصول الفقه با تصحیح حمید... (دمشق ۱۹۶۲)، ج دوم، ص ۹۳۱-۹۲۹.

۱۴- همان، ج ۲، ص ۹۳۰، خط دوم و ص ۹۳۱، خطهای ۹ و ۱۰.

۱۵- همان، ج ۲، ص ۹۳۲.

۱۶- شیرازی، اللمع، ص ۸۵-۸۶.

۱۷- غزالی، مستصفا، ج ۲، ص ۳۵۰-۳۵۴.

H. Laoust, la poltique de Gazali (paris, 1970)
P.P. 179-190

۱۸- غزالی، مستصفا، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۴.

۱۹- امید، احکام، ج ۳، ص ۲۰۴-۲۰۵.

ص ۸۹، ۹۶، ۱۲۶، ۱۳۱. همچنین ببینید: Goldziher, Zuhiris, p31

۵۱- سوبکی، طبقات، ج ۲، ص ۱۲۶، سوبکی از ابن المنذر نقل می نماید که "او مجتهدی بود که از هیچ کس پیروی نکرد." (وکان مجتهداً لا یقلد احد) همچنین سوبکی، ابن سریج را مجدد قرن چهارم می شناسد. مراجعه کنید به همان منبع، ج اول، ص ۲۴۴. بدون شک برای شافعیهای متأخر، ابن سریج اول نماینده مدرسه شافعی محسوب می شود. به نظر می رسد که او اولین کسی باشد که کلیت فقه شافعی را معرفی کرده است، هنگامی که توانست میان نظرات مختلف و پراکنده آن جمع کند. برای مثال اختلافات میان شافعی و مزانی، در حقیقت او کتابی با عنوان "کتاب التقرب بین الحزنی بین المزنی والشافعی" به رشته تحریر درآورده است.

۵۲- نگاه کنید به: ابن الندیم. او بخش جداگانه ای از کتاب خود را به "جریری ها" اختصاص داده است؛ فهرست، ص ۲۳۴.

۵۳- ابن ابی الوفاء القرشی، الجواهر المضيفه فی طبقات الحنفیه (قاهره، ۱۹۷۸) ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸.

۵۴- سوبکی، طبقات، ج ۲، ص ۳۰۳-۳۰۷.

۵۵- همان، ج ۲، ص ۱۹۳-۲۰۵. برای آشنایی با دیدگاههای او مخصوصاً به صفحه ۱۹۵ مراجعه کنید.

۵۶- همان منبع، ج ۲، ص ۲۰۶-۲۱۰.

۵۷- همان منبع، ج ۲، ص ۱۱۲-۱۲۵. مخصوصاً به صفحات ۱۱۵ تا ۱۱۸ مراجعه کنید. سوبکی خاطر نشان می سازد مسلمانان پذیرفتند که او بخاطر دانش عمیقی که در استنباط پیدا کرده و توانایی بالایی که در استخراج فقه دارد. در این زمینه همتایی ندارد. هیچیک از کسانی که پس از او ظهور کردند نتوانستند در علم با او برابری کنند. او کسی است که به عنوان مردی با شهرت فراوان و دارای مقام اجتهاد از او یاد می شود.

58-Goldziher, Zahiris, p.26.

۵۹- همان، صفحه ۲۶، برای آشنایی با تفسیری دیگر از این روایت مراجعه کنید به: سوبکی، طبقات، ج ۲، ص ۲۴۰.

۶۰- ابن امیر، التقرير، ج ۳، ص ۳۴۵؛ ابن عابدین، الرسائل، در ۲ مجلد (الاهور، ۱۹۷۶) ج ۱، ص ۳۰.

۶۱- بصری، معتمد، ج ۲، ص ۹۳۴.

۶۲- ابن عبدالبر، جامع، ص ۳۸۴-۳۹۷.

۶۳- بغدادی: الفقیه، ج ۲، ص ۶۶-۷۰، موردی، آداب، ج ۱، ص ۲۶۹-۲۷۳.

۶۴- ابن عبدالبر، جامع، ص ۴۶۷-۴۶۸.

۶۵- برای آگاهی از رابطه نظریات سیاسی و آنچه که در عالم سیاست در دوران اسلام قرون باستان عملاً اتفاق افتاده است مراجعه کنید به: I.I.Rosenthd, "The Role of The State in Islam Theory anec neclieval practice," Der Islam, 50, I(1973), 1-28

۳۴- ابن خلدون، المقدمه (بیروت، بی تا) ص ۴۶۶ و ۴۶۷ ترجمه f.Rosenthal, III, 5-6

۳۵- یوسف بن عبدالله، جامع بیان العلم (قاهره، ۱۹۷۵) ص ۳۲۳.

۳۶- درباره این واقعیت که آنها اجتهاد را رد کرده اند مراجعه کنید به: غزالی، مستضعفا، ج ۱۲، ص ۳۸۷.

37-laoust La Politique de Gazali, p.710.

۳۸- الخطیب البغدادی، الفقیه و المتفق، ۲ مجلد (بیرون، ۱۹۷۵) ج ۲، ص ۷۲، ۷۶، ۷۷.

۳۹- مراجعه کنید به: مجرده، کتاب التوحید، به تصحیح ک، فتح الله (بیروت، ۱۹۷۰) صفحات ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۳۱۸، ۳۳۱، ۳۷۸.

40- Cited in A.S.Hallin, "The Haswiya" Journal of The American Oriental Society, 54, I(1934), 12.

۴۱- غزالی، احیاء، ج ۱، ص ۱۳۳؛ تاج الدین السبکی، طبقات الشافیه الکبری (قاهره، ۱۹۰۶) ج ۲، ص ۲۸۷.

۴۲- ابن علی بن جوزی، تامنظم فی تاریخ المولک و الاقعه، ۹ مجلد (?) (خیرآباد، ۱۹۴۰) جلد ۸، ص ۲۶۸.

۴۳- ابوالغاء ابن عقیل، کتاب الفنون به تصحیح ج، مقدسی، در ۲ مجلد (بیروت ۱۹۷۰-۷۱) ج ۲، ص ۲۱۰ همچنین به نظرات مشابهی که توسط محمدبن احمد بن رشد ابراز شده مراجعه کنید در فصل المقال، تصحیح ج، اف هورانی (۱۹۵۹) ص ۸.

۴۴- امیدی، احکام، ج ۳، ص ۲۵۳-۲۵۴.

45-Halkin, "Hashwigya" pp3-20.

می توانید برای آگاهی از دیدگاههای حشویه و اهل احادیث از جمله ابن حنبل در مسائل حکومتی، مراجعه کنید به عبدالله بن محمد، النشیع الاکبر: مسائل الامام و المقطف من الكتاب الاوسط فی مقالات به تصحیح: جی. ون. اس (بیروت، ۱۹۷۱)، ص ۶۵-۶۷.

46- Makidisi, The Significance of The sunni Schools of Law p.6.

47. Shorter Enogclopedia of Islsm, S.O. "Ahmad Ibn Hanbal" by I.Goldziher.

۴۸- استحسان صحیح: استنباطی قیاسی است که براساس روشهای صحیح اصولی صورت گرفته باشد: مراجعه کنید به.

Ibn Taymiyya, "Mas'alat al - Istihsan" in G Makdisi ed., Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamiton A.R.Gibb (Massachusetts, 1965), pp 454-479.

۴۹- ببینید: سوبکی، طبقات، ج ۵، ص ۳۴، هالکین، حشویه، ص ۲۷.

۵۰- ببینید: سوبکی، طبقات، ج ۱، ص ۱۰۵، ۲۲۴ و ج ۲،

۶۶- عبدالقاهر البغدادی، اصول الدین (استانبول، ۱۹۲۸) ص ۲۷۷. توجه کنید این بغدادی با خطیب بغدادی که در سال ۴۰۳ در گذشته است اشتباه نشود.

۶۷- علی بن محمد الموردي، الاحکام السلطانيه (قاهره، ۱۹۴۰) صفحه ۶؛ همچنین

E.I.J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam (Cambridge, 1958) p.26.

۶۸- موردي، احکام، ص ۱۱۶.

۶۹- همان منبع، ص ۶۶، به مقاله اینجانب با عنوان "ملاحظاتى بر عملکرد و کارکرد اصول فقه اسلامى" مراجعه کنید.

۷۰- سوبكى، طبقات، ج ۳، ص ۳۰۳-۳۰۵؛ همچنین.

H.A.R. Gibb, "Al-Mowand Is Theory of The aliphate," in B. Shaw and W. Polk, eds, Studies on The civition of Islam (Boston, 1962), pp.152, 164 n.6, 165 n.10.

۷۱- محمد الجوينی، غیث الامم (اسکندریه، ۱۹۷۹)

۷۲- همان، ص ۲۷۴.

۷۳- همان، ص ۲۷۵؛ این نظر در سراسر کتاب تکرار شده است برای مثال نگاه کنید به صفحات ۲۷۱، ۲۸۲ و ۲۸۳ از همان منبع.

۷۴- همان، ص ۳۰۰، اگر چه آخرین جمله اینگونه خوانده می شود: و نکاد هذه الصوره توافق هذا الزمان و اهله سر کلمه آخر باید اینگونه باشد: هذا الزمان و اهله.

۷۵- همان، ص ۳۰۹.

۷۶- برای نمونه می توانید به گزارش مفصلی که سوبكى در جلد سوم از کتاب طبقات خود در صفحات ۲۴۹-۲۸۲ آورده است. مراجعه کنید و همچنین نگاه کنید به ابوالفداء تاریخ، ۴ مجلد (قسنطنیه، ۱۸۷۰)، ج ۲، ص ۲۰۶؛ ابن الصلاح فتاوا، ص ۳۱ و Shorter Encyclopaedia of Islam, s.v. "Takid," by J. Schacht

۷۷- جوينی، غیث، ص ۳۷۶.

۷۸- همان منبع، ص ۳۹۷-۳۹۸.

۷۹- غزالی، فضایح الباطنیه در

I. Goldziher, ed. Stretischrit des Cozde gegen die Batiniga Selste (Leiden, 1956) p.16.

۸۰- همان، ص ۷۶.

۸۱- همان، ص ۷۸.

۸۲- سوبكى، طبقات، ج ۳، ص ۲۶۴.

۸۳- همان، ج ۳، ص ۲۵۱-۲۵۶.

۸۴- همان، ج ۳، ص ۲۶۴، ج ۴، ص ۱۲۴.

۸۵- ابن خلدون، وفياتالاعیان، تصحیح احسان عباس، ۸ مجلد، (بیروت ۱۹۶۸-۷۲)، ج ۳، ص ۱۶۸.

۸۶- سوبكى، طبقات، ج ۳، ص ۲۶۲.

۸۷- ابوالفداء، تاریخ ج ۲، ص ۲۰۶.

۸۸- سوبكى، طبقات، ج ۳، ص ۲۶۱-۲۶۳؛ جوينی قبل از مرگش می گوید: "با تأکید بر این مطلب که من از نوشتن هر آنچه که مخالف (آراء) پیشینیان بود، فروگذاردم" همان منبع، ج ۳، ص ۲۶۳.

۸۹- درباره اهداف سوبكى از نوشتن طبقات خود، بخصوص دفاع او از اشعریت، مراجعه کنید به،

G. Makdisi, "Ash'ari and Ash'arites in Islamic Religious History" Studia Islamic, 17 (1962), 56-80.

۹۰- غزالی، المنقذ من الضلال، چاپ همراه با کتاب البحوث فی التصوف عن الامام الغزالی نوشته عبدالحلیم محمود (قاهره ۱۹۶۵) صفحه ۶۸؛ در چندین قسمت از این کتاب غزالی به صراحت در مورد مجتهد صحبت می کند. برای نمونه می توانید مراجعه کنید به غزالی، مستصفا، ج ۲، ص ۲۵۳، ۲۷۲؛ غزالی، المنقذ، ص ۶۸، ۷۱، ۷۷، ۱۴۱ و ۱۴۲.

۹۱- غزالی، منقذ، ۱۴۱-۱۴۲، احیاء، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۱۱.

۹۲- سوبكى، طبقات، ج ۴، ص ۱۱۲.

۹۳- همان منبع، ج ۴، ص ۲۰۷.

۹۴- غزالی، مستصفا، ج ۲، ص ۳۷۲.

۹۵- غزالی، احیاء، ج ۱، ص ۶۳؛ منقذ، ص ۱۴۲.

۹۶- برای یافتن چنین نظریاتی مراجعه کنید به: شوکتی، ارشاد، ص ۲۳۵.

97- H. Laoust, "La pedagogie d'al-Gazali dans Le Mustsf a," Revue des Etudes Islamique, 44 (1976) 77-78.

۹۸- ابن عقیل، فنون، ج ۲، ص ۶۴۹-۶۵۰.

۹۹- همان منبع، ج ۲، ص ۶۰۶، عبدالرحمان ابن شهاب

ابن رجب، الذین علی طبقات الحنابلہ ویرایش.

H. Laoust and S. Dahhan (Damascus, 1951) pp.189-190.

۱۰۰- ابن رجب، ذیل، ۱۹۰-۱۹۴.

۱۰۱- ابن عقیل، فنون، ج ۲، ص ۶۰۲-۶۰۷، ۶۴۷-۶۴۹.

۶۵۰-۶۴۹ همچنین نگاه کنید به مقدمه جی برای این کتاب، ج اول.

۱۰۲- این اعتقاد از حدیث نبوی گرفته شده است. نگاه کنید به ابوالفداء بن کثیر، نهایه البدایه و النهایه ۲ مجلد (ریاض، ۱۹۶۸)، ج ۱، ص ۱۸.

103- J. Schacht, "classicisme, traditionallisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam," in R. Brunschvig and G. von Grunebaum, eds., classicisme et Xelin adturd dans L'hlostome de L'Islam (paris, 1975), p.148.