

اجتهاد در میان اهل سنت

نویسنده: وب.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 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 هر 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.

نقش اجتهاد در گسترش فقه

به همان ترتیب که تصور می شود سیستم فقهی توانایی ارائه راه حل مناسب برای تمامی مسائلی که جدید مطرح می شود را داراست، همچنین روشن است که تا زمان ابن عقیل و حتی تا مدتها پس از او، فقها توانسته اند به طور شایسته از عهده انجام تکالیفی که بر دوش آنها نهاده شده برآیند. بنابراین نارضایتی مسلمانان از شرایط موجود نمی تواند معلول ناتوانی فقها در ارائه پاسخهای لازم باشد. فعالیت قانونگذاری، چه به صورت نظری و چه به شکل عملی بدون وقفه ادامه پیدا می کرد. حجم زیادی از فتاوا و احکام شرعی که از قرن چهارم هجری به بعد به وجود آمده و استمرار داشته است مثالی گویا از اهمیت فتوا در تصمیمات و جریانات فقهی است. در درون چنین

مجموعه عظیمی از اسناد است که هر کس می تواند به دنبال پیشرفتهای علم فقه بگردد. اما قسالت موجود در این تحقیق علمی به ما این اجازه را نمی دهد که به جستجو و بررسی این موضوع مهم بپردازیم. هنگامی که پیشینه جامعی از نتایج بسند مدت فتاوا در طول یک دوره مشخص زمانی، در دسترس باشد، می توان افزایش اسناد و مواد فقهی



و آرایشان را که ممکن است با پیشرفتهایی در زمینه تفکر فقه اختصاصی توأم شده باشد، قدم به قدم دنبال کرد و این بدین معنا نیست که پیشرفتها و نظریات جدید را نمی توان فریج جای دیگر پیدا کرد. موضوعات جالب و دارای اهمیت بسیار بالا، در کارهای متنوعی از جمله کتابهای «الفنون» ابن عقیل و «احیاء» عزالی مورد بحث قرار گرفته اند. تمامی این منابع در بردارنده تعداد بسیار زیاد از موضوعاتی است که یا برای اولین بار مورد توجه قرار گرفته و منجر به صدور حکم در مورد آنها شده است و یا مسائل قدیمی تری است که با استدلالات جدید فقهی، نظرات استنباطی جدیدی در مورد آنها اسر از گردیده است.^۱ سبکی نیز در «طبقات» خود هزاران مورد از این نظرات جدید و غیر معمول را به ثبت رسانید که قسمت عمده آنها متعلق به قرن چهارم و بعد از آن است.

اگر چه پس از آن پیشرفتهای قابل توجهی در کارهای فروع صورت نپذیرفت ولی یک پیشرفت آشکار در درون این شاخه از ادبیات فقهی به وقوع پیوست و اگر چه مهم ترین تأثیرات ظاهری این پیشرفت به طور ویژه در زمینه تفکر فقه تخصصی نمود پیدا کرده است، با این وجود توسعه ای بود که حداقل موجب گسترش این فرهنگ شد که فقهای قرون بعد در ابراز نظرانی که از دکترینهای پیشینیان فاصله داشت، آزاد باشند.

این عقیده رایج اما تا حدی نادرست است که در طول سه قرن اولیه اسلام، اندیشه فقهی به بالاترین و آخرین حد خود دست یافته بود و بنابراین فرهنگ تفکر فقه تخصصی بعد از این سه قرن به ویژه در طول قرون پنجم و ششم هجری (یازدهم و دوازدهم میلادی) حاصل شد. برای مثال امکان پذیر نیست که تفصیل نظریه فقهی حنبلی قبل از پایان قرن سوم شروع شده باشد و تنها می تواند در آغاز قرن هفتم به نقطه اوج خود رسیده باشد. در کتاب حجیم «المغنی» از «ابن قدامه»^۲ حتی نظامهای قدیمی تر مانند مدرسه حنبلی، در طول قرنهای پنجم و ششم فرصتی برای اصلاح و تکامل پیدا کردند که تا قبل از آن وجود نداشت. احتیاجی نیست که در اینجا به تحقیق دقیقی که مرحوم «شفیک شهاب» انجام داده و ضمیمه آن به وسیله «مرون» نوشته و در آن به پیشرفتهایی که در متون فقهی حنفی پرداخته شده است را مطرح نمایم.^۳ همین مقدار کافی است که بگویم کتابهایی که در فروع توسط قدوری (متوفی ۴۲۸هـ/۱۰۳۷م) و سرخسی (متوفی ۴۹۰هـ/۱۰۹۶م) نوشته شده است، گذشته از آنچه که افرادی چون علاءالدین سمرقندی (متوفی ۵۳۹هـ/۱۱۴۴م) و کسینی (متوفی ۵۸۷هـ/۱۱۹۱م) انجام

داده اند، نشان دهنده پیشرفت عظیمی در کارهای اولیه این مدارس است.^۴

فقه ابتدایی حنفی که از کتابهای افرادی همچون شیبانی (متوفی ۱۸۹هـ/۸۰۴م)، تهوی (متوفی ۳۲۱هـ/۹۳۲م) و ابولث سمرقندی (متوفی ۳۷۵هـ/۹۸۵م) شکل گرفته بود، سیستم پیشرفته مناسب و شایسته ای از اندیشه فقهی را به ما ارائه نمی دهد.^۵ چنین نامرتب موضوعات و بی توجهی به تدوین و دسته بندی پروسه استدلال در مورد هر حکم، علت مهم مبهم و نامفهوم بودن آنها است که از مشخصه های آثار به جای مانده از فقهای اولیه به شمار می رود.^۶ اگر چه تهاری و ابولث سمرقندی

یک قرن پس از شیبانی تألیفات خود را ارائه داده اند، ولی بسه نظر می رسد در آنچه که تا آن زمان به وسیله استادان قدیمی ترشان به دست آمده بود، آنها باید کمتر سهیم باشند.^۷ تنها در قرن پنجم بود که تغییری مهم در تنظیم موضوعات،

اصطلاحات و اندیشه فقه تخصصی شکل گرفت. تعریف دقیق اصطلاحات، تفکیک جنبه های قانونی و عرفی و تنظیم و تدوین دوباره نظریات اولیه، از مشخصه های ویژه و اختصاصی کارهای قدوری و سرخسی و حتی بالاتر از آن کارهای قرن ششم علاءالدین سمرقندی کسینی^۸ به حساب می آید. به طور مشخص، قدوری در تنظیم و ترتیب مطالب فقهی بر گذشتگان برتری دارد. کار او «مارا با تلاشی در جهت نظام بندی آشنا می کند که همواره در تاریخ فقه با قدمی به جلو همراه بوده است».^۹

سرخسی به طور قابل توجهی اقتدار حنفیهای قبل از خود را بهبود بخشید. استنباطها و اندیشه های او از قانون صرف، بیش از آنچه شیبانی و تهوی انجام داده اند شکل یافته، معین و مشخص است.^{۱۰} بنابراین اظهاراتی مبنی بر اینکه «از قرن چهارم هجری (دهم میلادی) به بعد، نقش فقها تنها گزارش کارهایی بود که علمای سلف انجام داده بودند» بعید و غیرموجه است و اینکه «شارحانی همچون قدوری، سرخسی، علاءالدین سمرقندی و کسینی نه تنها در موارد فقهی بلکه در قالب و ترتیب آراء، با تقلیدی کورکورانه به گذشتگان خود خیانت کرده و مطالب آنها را همان گونه که در نوشته های اولیه بوده است استفاده نموده اند»^{۱۱} غیر قابل پذیرش است. مطالعاتی که شهاب و

مرون انجام داده اند، یک بار و برای همیشه، بی اساس بودن چنین اظهاراتی را اثبات کرد.

از آنچه گفته شد مشخص می شود که اجتهاد چه در عمل و چه در تئوری، در دوران مورد بحث قطع نکرده شده است و حتی فراتر از آن اینکه مجتهدین ثابت کردند که در تمام زمانها وجود دارند. این حقیقتی است که با استناد فراوانی از آن زمان به خوبی تأیید می شود. بنابراین جای هیچ گونه تعجیبی نیست که در منابع قرون چهارم و پنجم - که در این تحقیق مورد استفاده قرار گرفتند (بجز کتاب الفنون ابن عقیل که در مورد آن بحث خواهیم کرد) - هیچ ذکری از

اصطلاح «انسداد باب الاجتهاد» یا هر عبارت دیگری که اشاره به اندیشه و فکر بسته شدن این باب داشته باشد به میان نیامده است.

در پرتو استنتاج قبلی که حکایت از استمرار اجتهاد، هم به صورت عملی و هم بطور نظری در پنج قرن اول هجری داشت و اینکه نظریه

بسته شدن باب اجتهاد حتی در میان مسلمانان مطرح نشده است. اکنون می خواهیم به بررسی ادامه تاریخ اجتهاد بپردازیم تا نشان دهیم که فکر بسته شدن باب اجتهاد برای اولین بار بسیار دیرتر از آنچه ادعا می شد، یعنی در پایان قرن پنجم (و به احتمال زیاد اوایل قرن ششم) مطرح شده و مخالفتهایی با آن صورت گرفته است. قابلیت که مجتهدین از آن برخوردار بودند مانع از این شد که مسلمانان در مورد این ادعا به اجماعی قاطع دست یابند. در مباحث قبلی روشن خواهد شد که اجتهاد تا قبل از دوران مدرنیسم ادامه داشت و حق اجتهاد و برتری آن بر تقلید به طور دائم مطرح بود.

ظهور اصطلاح «انسداد باب الاجتهاد» و معنی آن

کلمه «باب» همان طور که معمولاً در مباحث فقهی استعمال می شود به معنی «راه و طریق» است. به همین جهت «سد باب الطلاق» را می توان به «بسته شدن راه طلاق» یا «میسرنبودن طلاق دادن» معنی کرد.^{۱۳} به همین شکل «انسداد باب القیاس»، ممکن است به «راه قیاس بسته شده است» یا «شیوه قیاس به حالت تعلیق رسیده است» ترجمه گردد. انسداد، هفتمین شکل از مضارع عربی و از فعل «انسد» است که دلالت بر فاعل ندارد؛ بنابراین این انسداد باب الاجتهاد هیچگاه در بردارنده کسی که واقعا

اگر اجتهاد افول کند یا برای همیشه متوقف شود، نباید علت آن را در روش اجتهاد بدانیم؛ چرا که این شکست تنها می تواند از عناصری صادر شده باشد که احتمال خطا در مورد آنها وجود داشته باشد و آن هم مجتهدین می باشند.

سبب را ببینند نمی باشد. این معنی از بسته شدن، به طور کامل مطابق معنای بسته شدن در این عقاید اسلامی است که ادعا می شود هیچ کس در هیچ زمانی خواسته است تا به تعلیق

در آمدن اجتهاد نبوده است.^{۱۴} در مقام تئوری، اگر اجتهاد افول کند یا برای همیشه متوقف شود، نباید علت آن را در روش اجتهاد بدانیم؛ چرا که این شکست تنها می تواند از عناصری صادر شده باشد که احتمال خطا در مورد آنها وجود داشته باشد و آن هم مجتهدین می باشند. تنگنا و مشکل احتمال توقف اجتهاد وجود دارد که مجتهدین در ارائه و انجام این عمل کوتاهی کنند و یا اینکه خودشان معترض شوند.

همان طور که قبلاً به صراحت ذکر شد، تا وقتی که اجتهاد یک واجب کفایی به حساب آید و بر مجتهدین واجب باشد، احتمال نابودی آن نیز تنها در حد یک گزینه (فرضی) است. بنابراین انحطاط یا کاهش تعداد فقهای عالم و دانشمندان می تواند تنها علت بسته شدن باب اجتهاد باشد. این دقیقاً همان فکری است که مسلمانان نسبت به موضوع بسته شدن باب اجتهاد دارند. آنها معتقدند افول دانش به خاطر پایان آن نخواهد بود، بلکه بیش از هر چیز همزمان با از بین رفتن علما و دانشمندان چنین حادثه ای می تواند اتفاق بیفتد. برای تأکید بر این دیدگاه، حدیثی از پیامبر وجود دارد که همواره به آن استناد می شود: «خداوند علم را از انسان (تا وقتی که زنده است) دریغ نخواهد کرد ولی هنگامی که علما از دنیا بروند، علم را نیز دریغ خواهد کرد. زمانی که تمام علما از میان رفتند تنها میزان جاهل باقی خواهند ماند؛ کسانی که وقتی از آنها در صیغه مسلمی سؤال می شود، بدون داشتن دانش، حکم خواهند کرد و با این کار در اشتباه می افتند و دیگران را نیز معرکه می سازند.»^{۱۵}

بنابراین چه بسا اجتهاد همواره باز بسوده و چه در هر مای از زمان بسته شده باشد، به وسیله دو عنصر که هر یک مکمل دیگری است و وضعیت آن تقریباً معین و معلوم می شود:

اول، وجود یا انقراض مجتهدین و دوم، اجماع فقها به این مطلب که باب اجتهاد به دلیل انقراض بسته شده یا بسته شده است.



حنبلی (ابن عقیل) با دو پاسخ سریع، قاطعانه به او جواب داد. در ابتدا استدلال کرد که «اگر باب قضاوت به این جهت که قاضی باید مجتهد باشد بسته شده است، بنابراین باب اجتهاد نیز بسته شده است چرا که تو ادعا می کنی که احکام قضاوت غیر مجتهد در صورتی فاقد اعتبار خواهند بود که یک مجتهد آنها را امضاء نکرده باشد. اگر ادعا می کنی که مجتهدین از بین نرفته اند و به مجتهدین برای قضاوت احتیاج است و اگر احکام

صادر شده امروزی را بی اعتبار نمی دانی... پس وجود چنین مجتهدی لازم است تا به احکام صادر شده از قضاوت غیر مجتهد اعتبار ببخشد و این مسأله ادعای تو را در مورد عدم وجود مجتهدین بی اعتبار می کند... ادعای مجتهد حنفی به دلیل دیگری نیز باطل است: «آیا اجماع می تواند در یک دوران خاص به طور موقت به حالت تعلیق درآید و تعطیل شود؟ اگر جواب بدهی بله، در این صورت باید یکی از منابع شریعت را لغو کرده باشی و در واقع چنین ادعا کنی که خداوند یک منبع مطمئن و مسلم را از میان منابع شرع کنار گذاشته است. از طرف دیگر اگر پاسخ بدهی که اجماع هنوز دارای اعتبار است باید به این سؤال پاسخ بدهی که آیا امکان دارد در زمانی که هیچ مجتهدی وجود ندارد در مورد مسأله ای اجماع صورت گیرد؟ بنابراین استدلال شما باطل است.»^{۱۷} ابن عقیل در جای دیگری نیز در این مورد سخن می گوید: «امکان ندارد که برهه ای از زمان خالی از مجتهد شود. این پاسخ ادعای مجتهدینی است که می گویند در دوران ما هیچ مجتهدی باقی نمانده است.»^{۱۸} بدیهی است که ابن عقیل در این مناقشات از استدلال صرف عقلی استفاده کرده است و به هیچ عنوان به قرآن استناد نمی نماید. در مقایسه با بحثهای مبسوط و مفصلی که در کتابهای بعد از او منتشر شد و گسترش پیدا کرد، به نظر می رسد مناقشه ابن عقیل، تنها آغاز آن چیزی بوده است که بعد به صورت یک بحث اصولی، نهادینه شد. نوع و ویژگیهای استدلال او می رساند که در آن روزها همه ابعاد این موضوع به طور کامل روشن نشده و از اهمیت کافی برخوردار نبوده است؛ گرچه ممکن است این بحث برای خود ابن عقیل از چنین جایگاهی برخوردار بوده باشد.

مشاجره دربارۀ وجود مجتهدین امیّـسـدی (متوفی

۱- در کتابهای اصول تنها سؤال مطرح این است که آیا امکان دارد روزی مجتهدین منقرض شوند؟ این احتمال می تواند احتمال عقلی یا احتمال شرعی باشد. به سختی می توان مطالبی را یافت که در آن مستقیماً به مسئله «باب اجتهاد» پرداخته شده باشد. شاید به این دلیل چنین وضعیتی وجود دارد که اصولگرایان، به عنوان پاسداران فقه، در مقابل ادله اجتهاد احساس مسؤلیت کرده و در نظریه ای کلی که راجع به این مطلب وجود دارد، مشاهده نموده اند که علت وجودی اصول فقه به عنوان یک علم الهی هرگز از بین نخواهد رفت. ممکن است بپذیریم که بحثهای مربوط به وجود مجتهدین از دوران سلجوق یا به طور دقیق تر مقارن با اواخر قرن پنجم یا آغاز قرن ششم به وجود آمده است. مطالعه آثار فقهی برجای مانده از قرن پنجم در کتابهای اصول عبدالجبار، ابوحسین البصری، بغدادی، شیرازی، جوینی، سرخسی، پرودی و غزالی ما را به هیچ گونه اطلاعاتی که مستقیم یا غیرمستقیم مربوط به این موضوع باشد رهنمون نخواهد کرد. نویسنده ای که برای اولین بار در طول تاریخ اسلامی این بحثها را در کتاب خود آورده کسی نیست جز متکلم و فقیه سرشناس حنبلی، ابن عقیل. کتابچه «الفنون» و گزیده ای از «الواضح فی الاصول» او که در مسوده خانوادگی تهیه و به عنوان نمونه آورده شده است، به مقدار قابل توجهی اسناد لازم درباره شروع این ماجرا را در اختیار ما می گذارد.

به نظر می رسد که بحث در مورد وجود مجتهدین، در ابتدا بیشتر معلول نیازهای واقعی بوده است تا اینکه بخواهد از کنجکاوپهای صرف ذهنی و عقلی ناشی شده باشد. اصولیهای قرن پنجم هجری از جمله ابن عقیل به منظور اطمینان از استمرار حیات و استیلای فقه، آورده اند که در هر دوران باید حداقل یک مجتهد برای فتاوا (صدور احکام فقهی) نشسته و مفتیهایی که توانایی کمتری دارند را رهبری کند. این موضوع نخست، به این دلیل مطرح شد که ابن عقیل اصرار داشت در همه زمانها باید یک مجتهد وجود داشته باشد تا به دنبال مصالح و نیازهای جامعه اسلامی بوده و مسائل و مشکلات جدیدی را که هر روز ظهور پیدا می کند حل نماید.^{۱۹} این اطلاعات و مطالب که نتیجه نظریه اصولی او محسوب می شد، به طور کامل مطابق با جزئیات مجادلانی بود که میان او و یک مجتهد حنفی در بغداد اتفاق افتاد؛ مجتهدی که پیرو مدرسه ابوحنیفه بود گفت: «مجتهدین کجا هستند؟ این موضوع باب قضاوت

با این مبنا شروع می شود که اجتهاد و آموختن فقه از واجبات کفایی هستند؛ بدین معنا که بر تمامی فقهای که دارای این توانایی و صلاحیت باشند فرض و تکلیف دینی است؛ بنابراین، در صورتی که انجام این واجب ترک شود این امر اسلامی حتماً به خطا خواهد رفت و این امری است که به هیچ وجه امکان ندارد. گذشته از همه اینها، در صورتی که دوران اجتهاد به پایان برسد، امت به هرج و مرج کشیده خواهد شد و مبنای عظیم شریعت ویران خواهد گشت؛ چرا که اجتهاد تنها وسیله و یگانه راهی است که از طریق آن مؤمنین می توانند صراط مستقیم الهی را که در هر زمان ممکن است با مسأله‌ای جدید روبرو شوند بیمایند.

امیدی برای پاسخگویی به این دلایل، موضوع را از چند جهت دیگر مطرح می کند. وی در ابتدا پنج حدیث نبوی متعارف را نقل می کند. تعداد احادیث دارای اهمیت است؛ چرا که پنج حدیث بر سه حدیث مورد استناد حنابلیه برتری ندارد. این احادیث تقویت کننده این نظر هستند که در دوره ای از زمان، شریعت رو به زوال خواهد نهاد و مجتهدین نابود خواهند شد. سپس در پاسخ به دلایل عقلی حنابلیه می گوید: زمانی که امکان تکیه بر قوانین گذشته‌نگار، که در طول قرن‌ها بر روی یکدیگر انباشته شده و اولیای آن طریق مرسوم (به وسیله نقل حدیث و فتاوا از سلسله روایان آن) امکان پذیر باشد، دیگر اجتهاد یک واجب کفایی نخواهد بود. بنابراین امیدی احتمال ظهور بهره ای که در آن مجتهدان زوال یافته باشند را قبول می کنند. حنبلیه و گروهی از پیروان مکتب شافعی، تنها کسانی بودند که احتمال نظری زوال مجتهدین را رد کردند. ابن حاجب (متوفی ۶۳۶هـ/۱۲۴۸م) نیز به شکلی خلاصه تر، استدلال و سخنان امیدی را بدون آنکه چیزی بر آن بیفزاید نقل می کند.

سخنانی که توسط امیدی از مواضع حنبلی ذکر می شود، به طور کامل با آنچه که در یک قرن پیش از آن توسط ابن عقیل بیان شده بود کاملاً متفاوت است. همان طور که گفته شد، ابن عقیل از هیچ دلیل نقلی (از متون مذهبی) برای اثبات نظر خود استفاده نمی کند. همچنین او استدلال منطقی ای را که بعداً به وسیله حنبلیه به وجود آمد مطرح نمی سازد و اگر استدلال‌های دیگری را شایسته بدون شک باید آنها را در مجادلات خود با حریف حنفی بیان می کرد. فقدان دلایل حدیثی، در جوابهایی که ابن عقیل به حنفی می دهد، با طبیعت استدلالی که او در مقام پاسخ مطرح می سازد، حاکی از بحال پخته و ابتدایی این مباحثات در آن زمان دارد. چرا

اولین مجتهدی است که بر این مبنا دانسته های ما، بخش مستقلی را به طرح موضوع و بحث مجتهدین و فصل آن اختصاص داده است. خاصیت جدلی و بحث انگیز آنچه او در مورد این موضوع آورده است (که هم شامل استدلالات و هم پاسخهای آنها می شود)، گواه روشنی است بر اینکه موضوع مورد بحث به صورت یک محله در آن اختلاف نهادینه شده و تأثیر خود را بر روی نوع گفتگوها و مناقشات برجای نهاده است. به نظر احتمال دارد که تمام مباحث درباره وجود مجتهدین گرفته شده و یا گسترش یافته به وسیله مسامحت بر اصول حنبلیها بوده باشد که ابتدا به وسیله ابن عقیل بیان شد. داشت در هر زمان باید مجتهدی وجود داشته باشد) شروع شده است. از اینجاست که می توان پی بردن به امیدی در کتاب خود آورده بیشتر دفاع در مقابل اتهامات مطروحه است و بیش از آنکه یک بحث منابلی باشد. قابل و نقض دعوا است. این دیدگاه به صورت یک میراث عمومی برای اکثریت حنفیها، مالکیها و شافعیها باقی ماند، چرا که آنان بردند که به گرایشهای اصلی حنبلیها مخالف و در آنچه امیدی آورده به طور آشکار خلاصه ای است. این بحثها و مشاجره ها^{۱۰} امیدی در استدلال منطقی فروعی که به عنوان دفاعیات به وسیله حنابلیه و شافعیها (مبنی بر لزوم وجود مجتهدین در هر زمان) بیان شده حمایت می کند.

سپس مورد به مورد شروع به کناره گیری از آنها می نماید. آن گروه که امیدی اسرار این حنبلیها و دیگران بیای حفظ جایگاه خود (در مقام بحث) دو گونه استدلال می کنند: یک دسته استدلالات شرعی است (یعنی مربوط به متن و حدیث است) و دسته دیگر حنبلی

در صورتی که دوران اجتهاد به پایان برسد، امت به هرج و مرج کشیده خواهد شد و مبنای عظیم شریعت ویران خواهد گشت؛ چرا که اجتهاد تنها وسیله و یگانه راهی است که از طریق آن مؤمنین می توانند صراط مستقیم الهی را که در هر زمان ممکن است با مسئله‌ای جدید روبرو شوند بیمایند.

است. (یعنی استدلالات محض انسانی است) استدلالات شرعی به سه روایت نبوی استناد می کنند. مضمون و محتوای این روایات تأیید این دیدگاه است که در همه زمانها، افرادی که قبلاً امتحان خود را به نفع داده اند، امت محمد صلی الله علیه و آله و آله را بر حرام کرده و قضاوت عالمانه و صحیح، در همه زمانها و در قیامت، همراه با مسلمانان خواهد بود. استدلال

که این موضوع به تازگی مطرح شده بود. در زمانی که هنوز فرصت کافی برای دقت کامل یا تفصیل دقیق مسأله دست نداده بود و این مطلب تا اندازه ای به این معناست که هنوز فرصت رجوع به احادیث نبوی یا قرآن وجود نداشته است.

با در نظر گرفتن همه این مطالب و همچنین این واقعیت که هیچ مجتهد دیگری در قرن پنجم وجود ندارد که در کنار ابن عقیل، در کتابهای خود ذکری از عبارت «انسداد باب الاجتهاد» یا موضوع زوال مجتهدین کرده باشد - موضوعی که در کتابهای فقهای متأخر آن به صورت یک فصل از اصول درآمد - چنین نتیجه گرفت که منشأ این بحث را باید در پیشانی قرن پنجم هجری (یازدهم میلادی) جستجو کرد. احتمال قوی تر در آغاز قرن ششم هجری (دهم میلادی) است. گذشته از همه اینها به نظر می رسد که این بحث در قرن ششم هجری از اهمیت ویژه ای برخوردار است. دلیل این مطلب، بی تفاوتی ابن عقیل نسبت به این مسأله مهم است. اگر این موضوع در قرن ششم هجری مطرح شده بود، یک مسأله عمومی و از اهمیت ویژه ای برخوردار بود، بدون شک این قداصت و اهمیت آن را برای بحث در مورد آن از سوی ابن عقیل باید به بحث در این موضوع می افزود. این موضوع می تواند تنها فردی باشد که نسبت به این موضوع اهمیت می دهد، معروف بود.

پس از گذشتن قرن ششم هجری می توان دوره ای را تصور کرد که ابعاد وسیعتری در این بحث توضیحات اصلی در این باب را تشکیل می دهد. در این تحقیق، جنبه هایی از این بحث است که ما از این موضوع، (همان گونه که تاکنون ادعا کرده ایم) نقاط اشتراک فراوان دارد. سبب این موضوع در این باب مطلب قابل توجهی است ولی مفروضات و مبانی امیدی و این حاجب را تقویت کرده و به اثبات رسانده است که هر چند نابودی همه مجتهدین امکان پذیر است ولی در عمل چنین امری به هیچ وجه حادث نشده است.^{۲۱} هنگامی که اثنوی (متوفی ۱۳۷۲/هـ ۱۳۷۰م) به ناچار نظر امیدی را می پذیرد، صحبت بیدوی (متوفی ۶۸۵/هـ ۱۲۸۶م) مبنی بر عدم وجود مجتهدین را در آن زمان رد می کند.

اثنوی آن گونه استدلال می کند که: «حداقل از زمانی که اجماع در سیطره مجتهدین قرار گرفت و از زمانی که

می توان گفت بدون اجماع زندگی مختل شده است تا حال (که اجماع ادامه دارد) باید مجتهدین وجود داشته باشند.»^{۲۲} تنفرانی (متوفی ۷۹۰/هـ ۱۳۸۱م) معاصر کم سن و سال اثنوی در نقض استدلالات حنابله، مبنی بر تکلیف بودن اجتهاد بر همه مدارس، با امیدی مشارکت می جوید و می گوید: «در صورتی اجتهاد یک تکلیف واجب و لازم به شمار می آید مجتهدین صاحب صلاحیت وجود داشته باشند. اما معلوم شود چنین علما و افراد صاحب صلاحیت وجود ندارند، مسلمانان از انجام این تکلیف معذورند. بنابراین امت اسلامی با وجود ناتوانی از انجام آن، علمایی که بالقوه توانایی اجتهاد را داشته باشند، خطا و اشتباه بیافتند.

ابن امیرالحج (متوفی ۷۹۹م) استدلال امیدی و قضاتی را می پذیرد و حتی می گوید: «این اشکال می کند که یکی از سه حدیثی که حنابله برای تأکید و تقویت مواضع خود به آن تمسک جسته اند ضعیف است. گذشته از این، او اظهارات سویکی مبنی بر اینکه «تاکنون هیچ دوره ای که در آن مجتهد نبوده باشد وجود نداشته است» را رد می کند.

«الرجال الشاهقة» که مجتهدین مستقل در هر نوع مجتهدینی نیستی مطلقاً اعتبار علمی ندارند. این عبارات برده و از آن جهت بدون اینکه آن را مقصود از آن، یک مجتهد مستقل، آن معنی استادی است که فقهی جدید به حساب



غزالی

درجه سوم مجتهدان را که شاید بتوان به چند دسته تقسیم کرد، عبارت خواهند بود از کسانی که نسبتاً خلاق هستند یا کسانی که فقط مقلد به شمار می روند.^{۲۵} این موضوع بعداً بیشتر مورد بحث قرار خواهد گرفت.

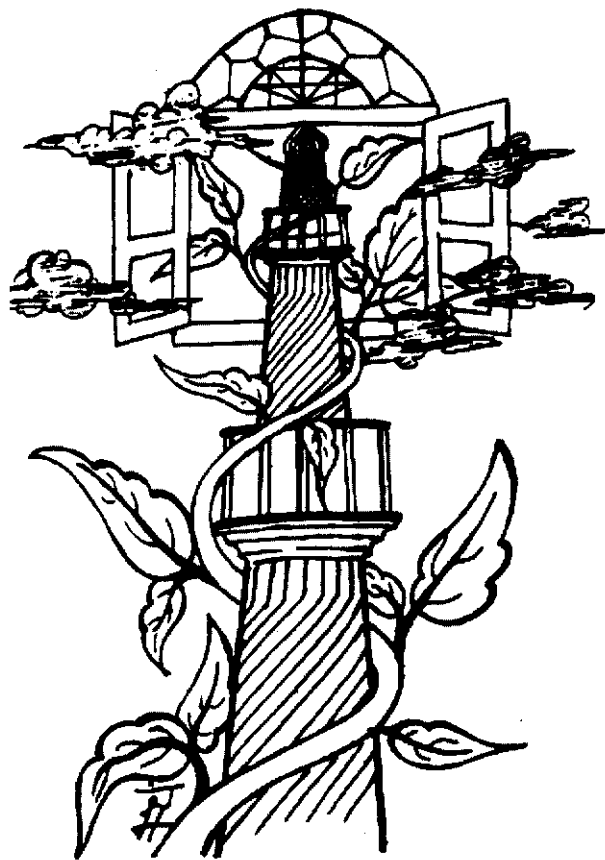
به نظر می رسد از زمانی که ابن امیر به بررسی و تحلیل افکار سبکی می پردازد، در پاسخ دادن به این ادعا که مجتهدین حداقل تا پایان قرن ششم هجری وجود داشته اند ناکام می ماند. به میان کشیدن غفالی و غزالی برای اثبات مجتهدان نیز به همین ترتیب بی نتیجه است؛ چرا که این مطلب جدیدی نیست که کسی بر غیر قابل تکرار بودن پدیده هایی همچون ابوحنیفه، شافعی و دیگر ائمه اربعه و استثنایی بودن آنها تأکید کند و کسی در مورد این ادعا بحثی ندارد. به طور خلاصه، ابن امیر به پاسخی که امیدی به حنفیها داده چیزهایی اضافه کرده است ولی به خاطر عدم تمیز معانی اصطلاحات فنی و تخصصی نتوانسته است منشا اثر واقع شود. در عین حال این مطلب دارای اهمیت است که ابن امیر دو قسمت دیگری از کتاب خود می گوید: باب اجتهاد باید بسته باشد چون مجتهدین نیازمند دانستن پانصد هزار حدیث، به عنوان قسمتی از مقدمات لازم برای اجتهاد هستند (که این امر غیر ممکن است).^{۲۶} همچنین این تعبیر در هنگام بحث از زوال مجتهدین که می گوید اجتهاد در دوران مابعد کیمیا و کبریت قرمز نادرتر است^{۲۷} نیز دارای اهمیت است، هر چند که بیشتر جنبه توضیحی دارد.

به عقیده صدیقی (متوفی ۱۵۶۳/۹۷۱هـ) غفالی و غزالی در بحث پیرامون زوال مجتهدین، تنها بنیانگذاران مکاتب فقها را مدنظر داشته اند و اینکه این بنیانگذاران پدیده هایی غیر قابل تجدید هستند و اکنون زوال یافته و وجود خارجی ندارند، حقیقتی است که از روز روشن تر است. هنگامی که او با نظریه امکان زوال مجتهدین برهه ای از زمان موافقت می کند، ادعای زوال عملی آن در طول تاریخ گذشته را انکار می نماید. در اثبات این مطلب، اسامی تعدادی از مجتهدین را که بدون شک هر یک دارای منزلت عظیمی در فقه و اجتهاد در زمان خود بوده اند بر می شمارد.^{۲۸} مطالب قابل توجهی که صدیقی بیان می کند این است که گرچه نظریات بسیار مختلف و متنوعی در خصوص این موضوع وجود دارد، ولی هیچ کس ادعا نکرده است که وجود مجتهدین یا انجام اجتهاد باید متوقف شود.^{۲۹} تحقیق بسیار دقیقی در این زمینه توسط انصاری (متوفی ۱۱۱۹هـ/۱۷۰۷م) و شارح کتابهای او یعنی ابن عبدالشکور (متوفی ۱۲۲۵هـ/۱۸۱۰م) صورت

گرفته است. انصاری دقت می کند سطوح مجتهدین با یکدیگر خلط نشود، چرا که هر گونه بی توجهی و عدم تمایز میان انواع مختلف مجتهدینی که مورد بحث قرار می گیرند، ممکن است بحث را به یک جدل ناخواسته و بی نتیجه تبدیل کند. انصاری با توجه به این پیش زمینه، احتمال از بین رفتن مجتهدین را قبول می کند. او قاطعانه بر این امر تأکید می کند که فقهای بزرگ، همچون ائمه مذاهب اربعه غیر قابل تجدید و جایگزین هستند. انصاری و عبدالشکور می گویند: اگر کسانی که ادعای وجود مجتهدین را دارند تصورشان این است که مجتهدین، در سطح و با قابلیت افرادی همچون ابوحنیفه هستند، به یقین در حال حاضر چنین اشخاصی وجود ندارند؛ اما اگر نظر آنها، مجتهدینی است که دارای قابلیت‌های پایین تری باشند، وجود چنین مجتهدینی کاملاً امکان پذیر است.

یکی از مهمترین عناصری که به طور گسترده در توضیح این بحث سهیم می باشد سوءاستفاده یا سوءتفاهم ناشی از به کارگیری اصطلاحات فنی است. این امر به خاطر فقدان یک استاندارد مشخص و جامع است که باعث شده مجتهدین نتوانند با به کار بردن اصطلاحات واحد، معانی یکسانی را اراده کنند. با وجود تلاش تعدادی از فقها برای تبیین معانی اصطلاحات مختلف و ارائه تعاریف جامع و مابعد تمایز میان سطوح و طبقات مختلف مجتهدین، اکثر علما هنوز حیران و سردرگم هستند. در مقطعی از زمان حیرانان این آشفتگی در ادبیات فقهی به طور مرتب در حال افزایش بود. مثلاً تعریف واژه «مجتهد مطلق» در زمان غزالی با آن تعریفی که پس از او برای آن ارائه شد کاملاً متفاوت بود. برای غزالی مجتهد مطلق عبارت از فقیهی بود که توانایی تفسیر، تبیین، تجزیه و تحلیل در تمامی فروع در چارچوب قواعد یک مدرسه خاص فقهی را دارا باشد و نمی توان او را مؤسس یک مدرسه جدید فقهی دانست.^{۳۰} برای مجد الدین ابن تیمیه (متوفی ۶۷۲هـ/۱۲۵۴م) و ابن الصلاح (متوفی ۷۴۳هـ/۱۲۴۵م) واژه های «مطلق» و «مستقل»، مترادف بودند. ولی برخلاف غزالی، آنها بیش از آنکه بخواهند این واژگان را برای مجتهدانی که در سطوح پایین قرار داشتند به کار ببرند، عنوان «مجتهد مطلق» یا «مستقل» را برای مؤسسان مدارس استفاده می کردند و آنچه را که غزالی «مطلق» می نامید آنها منتسب (ملحق) می نامیدند.^{۳۱} نووی (متوفی ۷۷۶هـ/۱۲۷۶م) روش ابن تیمیه و ابن الصلاح را دنبال کرد.^{۳۲} سیوطی (متوفی ۹۱۱هـ/۱۵۰۵م) مطلق را برای افرادی چون شافعی و مالکی و مستقل را برای مجتهدانی که در محدوده یک مدرسه خاص فعالیت می کردند، متد ابن سریح و خودش به کار برد^{۳۳} و با این کار السیوحی، از

که «به نظر می رسد همه مسلمانان به این امر توافق دارند که هیچ مجتهدی وجود ندارد.»^{۳۹} آنچه که دقیقاً از کلمه مجتهد مدنظر او بوده را نمی توان از اطلاعات اندکی که از او به ما رسیده استنباط کرد ولی احتمال زیاد وجود دارد که او تنها مجتهدین مستقل را در نظر داشته که قادر به تأسیس مدارس فقهی باشند. این تصور که منظور رافعی از مجتهدین، مجتهدین محدود باشد غیرقابل پذیرش است چرا که چنین فرضی با واقعیات زمان او متعارض است. در زمان حیات رافعی و بعد از آن بسیاری از مجتهدین از جمله خود او به وسیله اندیشمندان و جانشینان آنها به عنوان مجتهدینی که در محدوده مکتب خود به اجتهاد می پرداخته اند شناخته شده اند. اسفراین شاگرد رافعی از استاد خود به عنوان یک مجتهد نام می برد.^{۴۰} به علاوه، رافعی به عنوان یک مجتهد قرن ششم هجری به وسیله انبوهی از مجتهدین انتخاب شده است.^{۴۱} رازی، ابوشماء، ابن عبدالسلام، ابن دقیق العبد، ابن الامام و نصفی و بسیاری دیگر از مجتهدین که نام آنها در اینجا نیامده از مجتهدین مسلم و بسیار مشهور زمان خود به شمار می روند.^{۴۲}



ابن صلاح و ابن تیمیه که خود آنها نیز از غزالی جدا شده بودند، فاصله گرفت. صدیقی نیز همچون ابن صلاح کلمه مستقل را معادل سطحی از مجتهدین می دانست که مؤسس مکاتب فقهی به شمار می رفتند.^{۳۴} او مجتهدینی را که با عنوان منتسب خوانده می شدند در سطحی بالاتر از مجتهدین مطلق قرار داد.^{۳۵} بالاخره لکنوی (متوفی ۱۳۰۴هـ/۱۸۸۶م) عنوان ترکیبی «مجتهد مطلق - منتسب» را برای آن دسته از فقهای که در چارچوبه یک مدرسه به اجتهاد می پرداختند انتخاب کرد.^{۳۶} بنابر این هیچ جای شگفتی نیست که چنین نزاع گسترده ای دربار موضوع مجتهدان و اجتهاد به خاطر سوء تفاهم هایی ایجاد شده

اجماع زمانی حاصل می شود که همه مجتهدان در یک زمان از یک یا چند راه مختلف بر سر حکم موضوع معینی به نتیجه واحد برسند.

باشد.^{۳۷}

اکنون زمان آن فرا رسیده که مباحث مربوط به وجود یا عدم وجود مجتهدین را بررسی کنیم. البته باید به این سؤال توجه کافی داشته باشیم که آیا در صورت بسته شدن باب اجتهاد امکان شکل گیری اجماع وجود دارد یا خیر؟

در ابتدا باید یادآور شد که از نظر تئوری اجماع زمانی حاصل می شود که همه مجتهدان در یک زمان از یک یا چند راه مختلف بر سر حکم موضوع معینی به نتیجه واحد برسند. ولی آنچه در عالم عمل به وقوع می پیوندد این است که زمانی که فقهای مسلمان به آنچه از علمای ما قبل خود باقی مانده مراجعه کرده و با نظر معینی که توسط همه آنها مورد قبول قرار گرفته مواجه می شوند، اجماع حاصل می شود. ضابطه این قبول در پذیرش همگانی، عدم وجود هر نوع صدای مخالف در میان علما در مدت آن دکترین خاص است؛ ولی در صورتی که چنین موردی وجود داشته باشد (که در میان علما بتوان نظر مخالفی با آن پیدا کرد) هر نظری که مطرح گردد مخصوصاً در جایی که مورد حمایت و تأیید اکثریت علما نیز واقع شود، این مسأله از محدوده «اجماع» خارج شده و در باب «اختلاف» مورد بحث قرار می گیرد؛ یعنی این تئوری در کتاب نظرانی که در مورد آنها اختلاف وجود دارد مطرح می گردد. در این باب که مسأله این مورد است در مورد نقد و بررسی ما قبل شوقی می توانیم بگوییم که در این مورد «اجماع» پذیرفته شده است. به بیان دیگر این مسأله حساسیتی پیدا می کند که می توان آن را «وضعیت معلق» نامید.^{۳۸} یک فقه شافعی به نام الرافعی (متوفی ۶۲۳هـ/۱۲۲۶م) این گونه ابراز می دارد

فتوای منسوب به رافعی باعث تعجب فقیه دیگر شافعی یعنی زرکشس (متوفی ۷۹۵ هـ / ۱۳۹۲ م) شده است. او می گوید: چگونه رافعی می تواند بر این ادعا اصرار ورزد که در مورد زوال مجتهدین یک اجماع عمومی صورت پذیرفته است در حالی که کاملاً مشهور است که این مسأله از موضوعات اختلافی میان ما و حنبلیهاست که البته توسط تعدادی از فقهای ما نیز حمایت می شوند.^{۱۴} ابن عبدالسلام جدای از اینکه از مطالب رافعی آگاه بوده یا نه، بیان می دارد که مسلمانان «در خصوص بسته شدن باب اجتهاد، اختلاف نظر دارند. آنها نظرات متفاوتی در این خصوص مطرح کرده اند... ولی همه این نظرها باطل و از درجه اعتبار ساقط است؛ چرا که هرگاه مسأله تازه ای مطرح شود و برای آن هیچ پاسخی در قرآن یافت نگردد، یا مسأله ای به عنوان موضوع مورد اختلاف در میان گذشتگان ما مطرح شود، نیاز به اجتهاد است تا حکم آن مشخص گردد»^{۱۵} این اظهارات که رافعی در آن اقدام به بیان نظرات خود کرده است (مخصوصاً وجود تعداد زیادی از مجتهدین سرشناس در آن زمان)^{۱۶} مدرک محکمی در اثبات این ادعاست که او مجتهدین خاصی را در نظر داشته است، یا این حال، اجماع در مورد فقدان مجتهدین مستقل در آن زمان، یک امر مسلم است. بر اساس چنین نوعی از اجماع است که رافعی چنین موضعی اتخاذ کرده است که به نظر می رسد نظرات او به طور نادرست تفسیر و تبیین شده است.

این مطلب را باید مورد توجه قرار داد که اکثر افرادی که درباره بسته شدن باب اجتهاد اظهار نظر کرده اند، چنین جرأتی به خود نداده اند که ادعا نمایند در مورد فقدان مجتهدین، یک اجماع مطلق و نهادینه شده وجود دارد. عبارتی که معمولاً توسط مقلدین و پیروان تقلید استفاده می شود این است که: «به نظر می رسد مسلمانان

به این توافق رسیده اند که امروزه هیچ مجتهدی وجود ندارد» (الناس کالمجموعین (کالمتفقین) علی انه لا مجتهد الیوم). واژه «توافق کردن» به ندرت بسندون پیشوندی مانند «ک» یعنی «مثل» یا «شبهه» به کار رفته است که حاکی از یک موافقت غیر قابل اعتماد است.^{۱۷} کاربرد چنین اسلوسی دارای اهمیت است؛ چرا که اگر مسأله ای مورد اجماع قرار بگیرد دیگر قابل چون و چرا نخواهد و ادعای بدون دلیل فقدان مجتهدین نیز موضوع یک اجماع قطعی قرار داده شده است. فقها باید دقت نمایند که حرف اضافه «ک»

بصرف فاعلی معلوم «مجموعین» وارد شده است. ناکامی این دسته از فقها در به دست آوردن یک اجماع در فقدان مجتهدین را باید ناشی از آن دانست که تعدادی از خود آنها کسانی بوده اند که بدون شک مجتهد بوده و در مسائل مختلف اجتهاد کرده اند.^{۱۸}

ادعاهای سیوطی درباره اجتهاد و تجدید:

تا پایان قرن هشتم هجری (چهاردهم میلادی)، هیچ نظر مخالفی در اعتراض به ادعای مجتهدین که در چارچوب مدرسه خود دست به اجتهاد زده اند وجود نداشته است؛ ولی با گذشت زمان دکترین تقلید توانست آرام آرام حمایت توده فقها را بدست آورد. افزایش این حمایت، حرکت قدرتمندی را ایجاد کرد که در زمانی کمتر از یک قرن و نیم آثار آن ظاهر شد.

اولین موردی که در آن، مقلدین آشکارا ادعاهای مجتهدین را انکار کردند در مصر و در زمان حیات سیوطی (۹۱۱-۸۴۹ هـ / ۱۵۰۵-۱۴۴۵ م) اتفاق افتاد. سیوطی فردی بود که متکبرانه برای خود درجه اجتهاد را ادعا می کرد و در کتاب جنجال بسر انگیز «الرذعی من اخلد السی الارض و جهل ان الاجتهاد فی کل عصر، فرض» ابراز نمود اجتهاد یک واجب کفایی است که باید به وسیله امت اسلامی برآورده شود و در صورتی که هیچ مجتهدی وجود نداشته باشد بدین معنا خواهد بود که امت با انجام گناهی موافق بوده و بر آن رضایت داشته است و این چیزی است که مطمئناً به توسع نخواهد پیوست. هنگامی که همه فقهای مسلمان مقلد باشند، اجتهاد متوقف خواهد شد و در این شرایط، شرح ناپسود خواهد گردید. سیوطی می گوید: «بنابر این اجتهاد ستون

هرگاه مسأله تازه ای مطرح شود و برای آن هیچ پاسخی در قرآن یافت نگردد، یا مسأله ای به عنوان موضوع مورد اختلاف در میان گذشتگان ما مطرح شود، نیاز به اجتهاد است تا حکم آن مشخص گردد.



فقرات شرع است و بدون آن هیچ حکم شرعی را نمی‌توان بدست آورد^{۴۲}

چنانچه سبوطی می‌نویسد است یک مجتهد باشد؟ پاسخ به این سؤالات را با مسأله دیگری مواجه می‌سازد که دقیقاً با عنوان وجود سبوطی در ارتباط است. هدف اصلی سبوطی این بود که سبوطی قرن دهم شناخته شود. سبوطی اظهار کرده بود با توجه به درجه اجتهاد که شرط لازم برای مقام الاجلیه به حساب می‌آمد، صلاحیت اجرائی این عنوان را کتب کند^{۴۳}

۴۱

نظریه سبوطی تا اواخر قرن پنجم حکم فرما بوده است. این نظریه بر اساس حدیثی نبوی توجیه شده است که فرموده اند: «لا یحلل امر قرون (علی رأس کل عهد) مردی زنی فرستد که امور دینی امت را از نو تجدید نماید»^{۴۴} این مطلب مورد تامل عمومی واقع گشته است که دو مجتهد قرن نهم و سوم اسلامی، علیه همین حدیث العزیز و سبوطی بوده اند^{۴۵} هرچند سبوطی معتقد بود که در یک زمان و چه در زمانهای مختلف نظریه سبوطی اجرائی شده است؛ ولی مطلقاً در هر قرن بسته به صورت متعارف یک نظر وجود دارد؛ پس

سریخ و اشعری متکلم هر دو برای قرن چهارم هجری ذکر شده اند در این مورد سبوطی این سریخ را ترجیح می‌دهد؛ چرا که هم تاریخ ولادت او نسبت به اشعری به ابتدای این قرن نزدیک تر است و نیز او توانست احکام فقهی سرعته را منحوی سازد. در حالی که اشعری بیشتر از اصول دین دفاع می‌کرد^{۴۶} برای قرن پنجم انتخبات از مسلمانان ابو حمید الانسفرایی و ابوسهل السطکی بیرون بیست^{۴۷} غزالی مجتهد قرن ششم و دوازدهم مجتهد قرن هفتم و این دقیقاً الفید انساب مشهور قرن هشتم به شمار می‌روند^{۴۸}

اجتهادی که سبوطی از آنجا می‌گردد فایده انجام آن است

بسیار از این درجه اجتهاد در مدرسه فقهی به حساب می‌آید و به آن اجتهاد مطلق اطلاق می‌کنند^{۴۹} این مطلب را دوستانه تکرار می‌کنم که برای سبوطی مجتهد مستقلاً بسته به معنی بالاترین درجه اجتهاد است که مختص به مسلمانان

مکاتب می‌باشد و این گروه کثیری از علماء بسراجه بالاترین درجه اجتهاد از کلمه مطلق استفاده می‌کنند^{۵۰} به خاطر وجود چنین اصطلاحاتی، سبوطی خود را در موقعیت دشواری قرار داد و در تلاش برای توضیح این مطلب که مستقل به درجه ای اطلاق می‌شود که آن وجود خارجی ندارد در حسابی که مطلقاً هنوز هم در دسترس است، زحمات فراوانی متحمل شد^{۵۱} از در مورد خود این گونه اظهار می‌دارد: «خدا فقط و فقط به تنهایی وظیفه اجتهاد را بر این

عبارتی که معمولاً توسط فقهاء برای پیروان تقلید استفاده می‌شود این است که: به نظر من و صد مسلمانان به این توافق رسیده‌اند که امروزه هیچ سبوطی وجود ندارد»

این مطلب را باید مورد توجه قرار داد که اکثر افرادی که درباره بسته شدن باب اجتهاد اظهار نظر کرده‌اند، چنین جرأتی به خود نداده‌اند که ادعا کنند در مورد فقدان مجتهدین، یک اجتهاد مطلق و نهایی شده وجود ندارد.

باب را به من تعلق داده است^{۵۲} ادعای سبوطی در مورد بسراجه پیش هم عصران محمود، اهانت آشوب بود و موجب ناراحتی آنها شد^{۵۳} او برای توجیه این ادعا استدلال می‌کرد که تلاش و کوشش فراوانی در جهت احراز این

واجب کفایی مبذول داشته است تا بتواند این وظیفه سنگین را از دوش اجتماع بردارد. هر چند او تأکید داشت مسئولیت انجام این وظیفه را بر عهده گرفته است، معاصرین وی چنین حقی برای او قائل نبوده‌اند. نباید از آنچه برای سبوطی پیش آمد این گونه برداشت کرد که جامعه مستلزمین در قرن نهم هجری به طرف یک اجتماع کلی و یک پارچه علیه اجتهاد و وجود مجتهدین حرکت کرده است. در ارزیابی دیدگاه مخالفان سبوطی نسبت به ادعاهای او نباید شخصیت وی را نیز در نظر داشت. مخالفان بیشتر در مقابل «تکبر سبوطی» و «خود پسنندی» بیش از اندازه او موضع گرفتند. سبوطی مصیوب واقع نشد؛ چرا که خود را می‌ستود به طوری که در همان زمان نظرات او مورد انتقاد شدید قرار گرفت و گفتند که این



سبوطی برای توجیه ادعای برتری بر هم عصران خود استدلال می‌کرد که تلاش و کوشش فراوانی در جهت احراز واجب کفایی اجتهاد مبذول داشته است تا بتواند این وظیفه سنگین را از دوش اجتماع بردارد.

در قرن نهم رقابتی میان سراج الدین البلقینی و ناصرالدین الشصنیلی وجود دارد.^{۶۲} سپس نوبت به سیوطی می رسد که او نیز مانند افراد قبلی توسط اکثر نویسندگان معرفی شده است.^{۶۳} بعد از او احمد السرهندی به عنوان مجتهد هزاره دوم شناخته شده است؛ چرا که او در ابتدای هزاره دوم هجری ظهور کرده

است.^{۶۴} اگر چه بعد از سرهندی، به نظر می رسد که تلاش برای انتخاب مجتهدین اهمیت خود را از دست داده است ولی این امر تا قرن گذشته هجری ادامه داشت که در آن الحراقی الجورجای انتخاب شد.^{۶۵}

بنابراین به اعتراف بزرگان اسلامی، احیاگرانی که داخل دایره مجتهدین هستند، حداقل در هر قرن وجود دارند. در مقطعی از زمان، امکان وجود بیش از یک مجتهد در یک قرن بوده است. اکنون ممکن است کسی سؤال کند: فقهای که زوال مجتهدین را یک امر قطعی و مسلم می دانند چه کسانی هستند؛ در حالی که کاملاً مشخص است که مجتهدین به طور پیوسته وجود داشته و حاضر بوده اند؟ در زمان سیوطی، این افراد را حنفیها، مالکیها و گروهی پیروان مدرسه شافعی تشکیل می دادند. با وجود این، بیشتر مغزهای رهبری کننده مدرسه شافعی، نظریه امکان زوال مجتهدین را رد کرده اند. در حقیقت تقریباً همه فقهای که وظیفه تجدید به آنها نسبت داده شده است شافعی هستند^{۶۶} کاملاً آشکار است کسانی که نظریه مجد دین را ترویج می کردند، اجتهاد را نیز گسترش داده اند و باره امکان

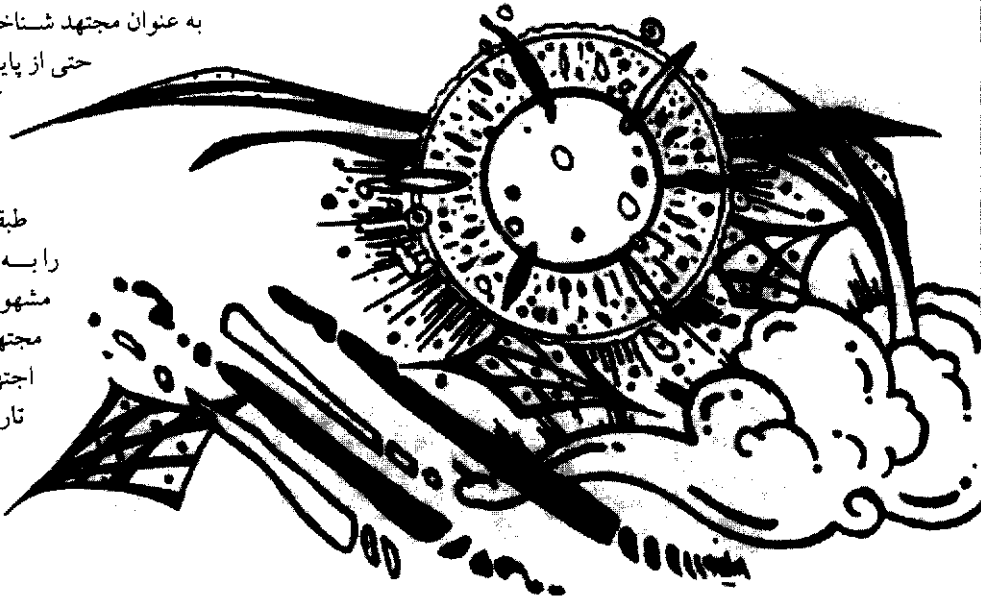
نظریه تجدید براساس این حدیثی نبوی توجیه شده است که فرمود: «خداوند در آغاز هر قرن (علی رأس کل مئه) مردی را می فرستد که امور دینی امت را از نو تجدید نماید.

اضمحلال مجتهدین از آنان حمایت می کردند. (هر چند برخی از فقها این موضوع را تنها به صورت تئوری پذیرفته اند؛ حنفیها و مالکیها بر احکام و عقاید خود بسیار پایبند و مقید هستند و هرگز در مسابقه تجدید شرکت نکردند.)

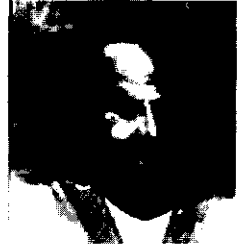
حتی اگر این گونه فرض کنیم که تا زمان سیوطی زوال مجتهدین به صورت یک امر مسلم و قطعی بوده است چرا سیوطی یا افراد نظیر وی (به شرط اینکه از صلاحیت لازم برخوردار باشند) نمی توانند مجتهد باشند؟ همه تلاش او این نبود که واجد صلاحیت لازم (برای این فرض کفایی که به عنوان یک وظیفه دائم و همیشگی مطرح است) بشود. اگر برای یک دوره زمانی هیچ مجتهدی وجود نداشته است، این مقرر شده بود که جامعه بدون آنها برای همیشه به زندگی خود ادامه دهد، حتی اگر آنها می توانستند دوباره ظهور پیدا کنند. اینها مجموعه سؤالاتی است که با وجود تحقیق و تفحص بسیار نمی توان هیچ گونه جوابی برای آنها در آثار فقهی به جای مانده از قرون وسطی یافت.

اجتهاد بعد از قرن دهم هجری (شانزدهم میلادی)

تلاش سرسختانه سیوطی برای کسب مقام تجدید، بیانگر روند دائمی و بدون وقفه اجتهاد است. به بیان دیگر می توان سیوطی را آخرین مجتهد سرشناس سنی که در طول زنجیره نه قرنی مجتهدین ظهور کرد به شمار آورد. بعد از مرگ او به ناگاه تعداد فقهای سرشناسی که توانایی اجتهاد داشتند کاهش یافت. کسانی که بعد از او به عنوان مجتهد شناخته شده اند بسیار کم هستند و حتی از پایان قرن دهم به بعد، تعداد فقهای که ادعای صلاحیت اجتهاد را دارند بسیار کمتر می شوند. این واقعیت، آشکارا در طبقه بندی ای که از فقها شده و آنان را به درجات مختلف تقسیم کرده مشهود است. هر چند ایده طبقه بندی مجتهدین بیش از آنکه به فهم تاریخ اجتهاد کمک کند باعث انحراف تاریخ اجتهاد شد ولی گسترش ظاهری این طبقه بندی، مهمترین شاخص درباره اعتقاد مسلمانان متأخر به انحطاط مجتهدین است.



قبل از قرن پنجم هجری هیچ نشانه‌ای از تلاش برای طبقه بندی مجتهدین به گروه‌های مشخص (طبقات) به چشم نمی‌خورد. هر چند این مطلب نمی‌تواند دلیل بر عدم شناخت طبقات در آن دوران باشد ولی باید قبول کرد که فعالیت منظم و سازمان یافته برای طبقه بندی پس از این دوران و شاید در خلال قرن پنجم آغاز شده باشد.^{۶۴} همان گونه که گذشت، غزالی میان دو طبقه از مجتهدین تفاوت قائل شد، مطلق و مستقل. به طور کلی می‌توان فهمید که غزالی نماینده علمای قرن پنجم، سه گروه از مجتهدین را از یکدیگر جدا کرده است: اولین گروه کسانی هستند که به اعتراف صریح خود غزالی، برای همیشه از بین رفته‌اند. طبقه دوم از مجتهدینی تشکیل شده است که توانایی اجتهاد در محدوده یک مدرسه معین را دارند و گروه سوم را همان مقلدین تشکیل می‌دهند.^{۶۵} حدود دو قرن بعد، تعداد این طبقات به پنج طبقه رسید. اولین طبقه کسانی بود که تصور می‌شد دیگر وجود ندارند، دومین و سومین طبقه گروه‌های از مجتهدین بودند که می‌توانستند در سطح‌های مختلف به اجتهاد بپردازند، با این تفاوت که گروه سوم در چهارچوب بسیار محدودتری قادر به اجتهاد بودند.^{۶۶} چهارمین طبقه فقهایی را شامل می‌شد که بر دکتربندی و نظریات مدرسه خود مسلط و صاحب نظر بودند و از منابع و مدارکی که این مدارس بر اساس آنها پی ریزی شده بود آگاه بودند، ولی از توانایی لازم برای اجتهاد و استنباط برخوردار نبودند. طبقه پنجم را دیگر گروه‌های مختلف مجتهدین تشکیل می‌دادند.



در قرن دهم، هفت طبقه از فقها قابل تمایز بودند، سه طبقه بالا همانهایی بودند که در طبقات پنجگانه قبلی بیان شد؛ یعنی همان مجتهدینی که در دوره‌های مختلف قرار داشتند. اما چهار گروه پایین‌تر در واقع، از تقسیم دو گروه آخری که در طبقه بندی پنج تایی وجود داشت شکل می‌گرفتند.^{۶۷} مثلاً در قرن ششم و هفتم، آخرین طبقه از مقلدین تشکیل یافته بود. کسانی که دکتربندی مدارس را «از بر داشتند» و جزئیات آن را نیز می‌دانستند ولی قادر به استفاده از روش بنیانگذاران هم دیگر نبودند. آن مدرسه به منظور دستمبایی به حکم مسائل نبودند.^{۶۸} به همین ترتیب هر یک از آخرین طبقه (طبقه ششم) در قرن دهم توانایی می‌شد بسیار متفاوت بود: «این طبقه از فقهایی بود که با هیچ یک از گروه‌های پیشین طبقه بالای برابری نمی‌کردند و به تبعیت از افرادی بودند که

نمی‌توانستند میان چاق و لاغر تمیز دهند»^{۶۹} جدا نکردن چنین طبقه‌ای از فقها در سیستم پنج طبقه‌ای، به معنای عدم وجود چنین دسته‌ای از فقها در آن دوران نیست. تفکری که در آن زمان به سرعت در حال گسترش و مورد اقبال بود این بود که تعداد کمتری از علما می‌توانستند اجتهاد نمایند و اکثریت فقها مقلدانی بودند که تنها تعداد افرادی را که در طبقات مختلف جای می‌گرفتند افزایش داده بودند و باعث زیاد شدن طبقات از سه به پنج وهفت شده بود. این اعتقاد

بیش از هر چیز دیگری در افزایش طبقات جدید مقلدین که از نظر تئوری قبلاً وجود نداشتند نقش داشت؛ در حالی که طبقات قدیمی مجتهدین از همان زمان ابتدایی تا آن روز بدون هیچ تغییری باقی مانده بود.

در دوران بعدی هر یک از این هفت طبقه را با عنوان

خاصی مورد خطاب قرار می‌دادند: طبقه اول را با نام پدران مذاهب اربعه می‌شناختند (به استثنای شیعیانی و ابویوسف که بنیانگذاران واقعی مذهب حنفی هستند) و هر چند این خنبل فقیه نبود او را در این طبقه قرار می‌دادند.^{۷۰} شیعیانی، خصاف، فرانی و کسانی که هم سطح آنها بودند، زیر مجموعه گروه دوم قرار می‌گرفتند. در طبقه سوم مجتهدینی همچون کرخی، تهاوی و شمس الدین سرحسی قرار داشتند. طبقه چهارم و پنجم را افراد غیر مجتهدی مانند ابن عباسی و رازی تشکیل می‌دادند.^{۷۱} در حالی که طبقات ششم و هفتم مخصوص کسانی بود که کاملاً مقلد حساب می‌شوند، گفته می‌شود که از پایان قرن ششم هجری به بعد تمامی فقها متعلق به دو طبقه آخر هستند.

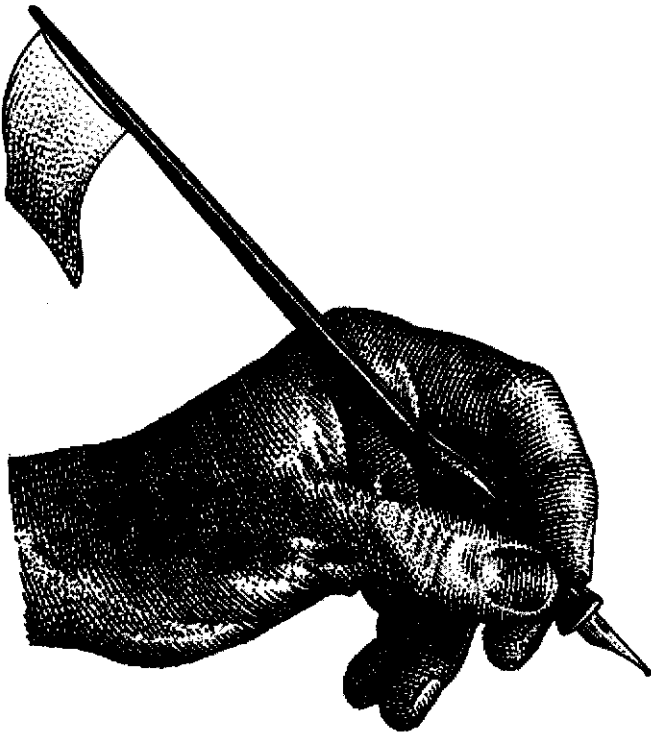
اولین طبقه بندی به وسیله مدافعان تقلید که معتقد به زوال مجتهدین بودند رواج یافت. کاملاً آشکار بود که طبقه بندی هفت گانه که آنچه طرفداران اجتهاد ادعا داشتند اینطابق نداشت. مثلاً



رازی

فقهایی بزرگی مثل رازی را در حد مجتهدینی که مجدداً به خصاف می‌آیند قسبول می‌کنند، ولی بنا بر این وصف در طبقه بندی هفت گانه، او در گروه چهارم جای

تفکری که در آن زمان به سرعت در حال گسترش و مورد اقبال بود این بود که تعداد کمتری از علما می‌توانستند اجتهاد نمایند و اکثریت فقها مقلدانی بودند که تنها تعداد افرادی را که در طبقات مختلف جای می‌گرفتند افزایش داده بودند



می گرفت که از ویژگیهای افراد این طبقه، تقلید بود. به علاوه به نظر می رسد این حقیقت که لزوماً مجتهدی (یا اگر بسخواهیم کلی تر بگوییم، مجددی) در ابتدای هر قرن ظهور خواهد کرد (و مسلماً هم ظهور کرده است) با این ادعا که فقهای قرن هفتم و شاگردان آنها در قرون بعدی در آخرین طبقات و درجات اجتهاد قرار دارند، در تضاد است. این تناقض آشکار را این گونه می توان توضیح داد که تفکر آن عده از فقها که اجتهاد رازی را معتبر شناخته اند و ظهور مجتهدین مجدد در هر قرن را تخلف ناپذیر می دانستند با عده ای که اقدام به دسته بندی مجتهدین کرده اند و این سیستم را گسترش داده بودند اساساً متفاوت بود. همان گونه که قبلاً گفته شد گروه اول را حنبلیها و شافعیها تشکیل می دادند؛ در حالی که دسته دوم کاملاً متفاوت و متشکل از حنفیهایی بود که به وسیله گروه های کوچک و بزرگ مالکی حمایت می شدند. همچنین تعدادی از شافعیها از این دسته به شمار می روند. بنابراین رسیدن به این نتیجه که حنفیها مخصوصاً در دوره اخیر، بیش از دیگران در طبقه بندی فقها به درجات مختلف علمی در نظر قرار گرفته اند به هیچ وجه تعجب آور نیست. به همین علت است که کامل ترین و مبسوط ترین کتابها در زمینه طبقه بندی فقها (متفاوت با طبقه بندی آنها براساس تاریخ زندگیشان) در کارهای حنفیها انعکاس یافته است.

حنفیها و پیروان آنها برای اثبات این مطلب که مجتهدین دیگر وجود ندارند نه تنها حق اجتهاد را برای علمای بعدی انکار کردند، بلکه در حالی که خودشان اجتهاد می نمودند آن را نیز رد می کردند.^{۷۷} یک نمونه قابل توجه از این موضع گیری را می توان در کتاب «عجائب الآثار» جبرتی که در ابتدای قرن سیزدهم نوشته

حنفی ها و پیروان آنها برای اثبات این مطلب که مجتهدین دیگر وجود ندارند نه تنها حق اجتهاد را برای علمای بعدی انکار کردند، بلکه در حالی که خودشان اجتهاد می نمودند آن را نیز رد می کردند.

شده است پیدا نمود. به نظر می رسد جبرتی در آوردن تعداد زیادی از زندگی نامه هایی که در مورد فقهای که در قرون دوازدهم در گذشته اند بسیار دقت نموده است تا عنوان مجتهد را برای هیچ یک از آنها به کار نبرد؛ گرچه در پاره ای از موارد ناچار به استفاده از واژگان مترادف اجتهاد شده است. جبرتی، ابن تقیب (متوفی ۱۱۸۳هـ/۱۷۶۹م) را این گونه معرفی می کند: «او به استنباط احکام، با تکیه بر علم و

هوش و حافظه بسیار عالی خود می پرداخت»^{۷۸} در حقیقت آنچه فقها برای انجام عمل اجتهاد احتیاج دارند عبارت است از دانش و آگاهی از روشهای قیاس که آن نیز نیازمند داشتن اطلاعات و ذکاوت می باشد. این تخصص (آشنایی با قیاس) به اندازه آشنایی و آگاهی از قرآن و سنت دارای اهمیت است و هر دوی اینها نیز نیازمند داشتن حافظه قوی هستند. جبرتی در مورد فقهای دیگری مانند العقدی (متوفی ۱۱۳۴هـ/۱۷۲۱م) المتوفی (متوفی ۱۷۲۲هـ/۱۱۳۵م) و ابن علی البشیشی (متوفی ۱۱۳۴هـ/۱۷۳۰م) بیان می کند: «آنها علم جدال می خواندند، در فقه سرآمد بودند و فقهای ماهری به حساب می آمدند». با وجود این به نظر نمی رسد که جبرتی آنها را مجتهد می دانسته است؛ اگرچه او اعتراف می کند بشیشی آراء غیر متعارفی را در مسائل فقهی ابراز داشته است.^{۷۹} از این گذشته گفته می شود پدر جبرتی تقلید را رها کرده (ارتفع عن حضيض التقليد) و در میان دیگران در علوم فقهی متمایز بوده است.^{۸۰}

موقعیت علمی یگانه او و توانائیش در استنباط احکام (کان لیستنبط الفقه) عنوان استاد بزرگ را برای او به ارمغان آورد. در میان کتابهای فراوان تخصصی او رساله ای وجود دارد که در آن به بررسی احکام وسایل و ابزارهایی که به تازگی ابداع و اختراع شده بود می پردازد.^{۸۱} با وجود همه اینها، جبرتی از اینکه حتی از

پدر خود به عنوان یک مجتهد نام ببرد خودداری می کند؛ نه به این دلیل که تمام معاصران جبرتی فاقد توانایی لازم برای اجتهاد بودند و نه به این دلیل که او با کلمه «اجتهاد» آشنا نبوده است، چرا که او از این کلمه برای توصیف زبلی در قرن هشتم استفاده می کند.^{۸۱} آنچه بیشتر احتمال دارد این است که اعتقاد او مبنی بر این که مجتهدین به هیچ عنوان وجود ندارند او را در استفاده از این واژه در تردید قرار داده است. در این مثال جبرتی منعکس کننده دیدگاه مثبت اکثریت فقهای زمان خود نسبت به تقلید است که در این زمان به یک اصل غالب و جا افتاده تبدیل شده است.^{۸۲}

کاهش شدید تعداد کسانی که به عنوان مجتهد شناخته می شدند هیچ گاه با کاهش تعداد و اهمیت مسائل جدیدی که برای حل آنها نیاز به اجتهاد بود، همراه نبود. در این زمان یعنی قرن دهم و یازدهم تعداد زیادی از مسائل فقهی جدید که در اقتصاد و زندگی اجتماع امپراطوری عثمانی نقش بسیار مهم و حیاتی را ایفا می کردند سربرآوردند و تنها علما بودند که می توانستند به این سوالات پاسخ گویند. در زمان سلاطین عثمانی به این سوالات بسیار شدیدی را به رسمیت می توان از انتقال اوقاف، مختصات فقهی قدس، قهوه، موخدر، مخدر، تنباکو، موسیقی... نام برد. در حقیقت این مسائل آن قدر مهم و حیاتی بودند که کتاب شبلی مجبور شد با نوشتن رساله ای حول این مسائل را تعیین و تبیین نماید.^{۸۵}

این مسائل به سبب فقهی مختلفی که مأمئناً هیچ کدام از آنها مجتهد شایسته نبودند مطرح شده د. به هر حال استدلال فقهی بر پایه اجتهاد از کتاب و رساله توسط این فقها بدون اینکه کوچک ترین تردیدی حاصل شود صورت پذیرفت. در امپراطوری عثمانی، قرن دهم، مشاجره بسیار شدیدی بین ائوزش و فقهی بودن پول نقد صورت گرفت از آنجا که هیچ نیمی در قرآن وجود نداشت که به شرعی یا غیر شرعی بودن این مسأله اشاره کند و از آنجایی که در احادیث صحیح نیز چنین مطلبی شاید بسیار کم وارد شده باشد^{۸۶} فقهای عثمانی مجبور به جستجوی راه حلی در میان دکتربینهای تثبیت شده فقهای متقدم قبلی پرداختند. ظفر از شاگردان ابوحنیفه و اولین فرد معتبری بود که وقف نقد را جایز دانسته بود. ولی به دلایلی که در اینجا مجال مطرح کردن آن وجود ندارد پس از مدتی علمای حنفی آراء ظفر را در طبقه آرای که در مقابل ابویوسف و شیبانی از قدرت کمتری برخوردار بود قرار دادند. در نتیجه دکترین ظفر

به کنار نهاده شد و سامانه «نقد و قفی» به ربا ملحق گشت و بنابراین ممنوع گردید. ولی نیاز به مشروعیت دادن به اقدامات دولت عثمانی در این معامله، ابوالسعود و بلی افندی (Bali Efendi) را مجبور به پذیرش دکتربینهای ظفر که برای مدتها به فراموشی سپرده شده بودند نمود.^{۸۷} برای انجام این کار مناسب نبود که

فلاس بر همان تنها طریق استفاده از منابع فقهی باقی ماندند و به همین دلیل آنها از آن استفاده کردند؛ هر چند این استفاده تا اندازه ای ناشیانه بود.^{۸۸} رقبای ابوالسعود به روش مشابه در عین تأکید بر روایی به حمایت از نظریات ابوحنیفه و شیبانی پرداختند.^{۸۹}

در مورد بسیاری از موضوعات دیگر نیز استدلالهای موفق فقهی شکل گرفت که از موارد شاخص آن می توان

نویسندگان مخالف تقلید به شکل فزاینده ای وارد عمل شده و مواضع تنیدی را نه تنها در مقابل کسانی که معتقد به زوال مجتهدین و بسته شدن باب اجتهاد بودند بلکه علیه اصل «تقلید» به عنوان اصلی که در میان توده مردم (و تعداد زیادی از روشنفکران) ریشه دوانیده بود اتخاذ کردند.

بسیار کم داده در مورد مواد فقهی قهوه و تنباکو اشاره کرد. در اصل فقهی که در این قرن استفاده می شد همان گونه که بلا ذکر شده بود فتواها و نظریات فقهی ای بود در آن مورد استفاده می شد. در این فقهی مجال بودی همین فتواها وجود ندارد و شیبانی که قبلاً آورده شد برای اثبات آنچه در

ظفر ماست کفایت می کند؛ چرا که بدیهی است که مطرح شدن مسائل جدید در جامعه ای که به کندی حرکت می نمود اجتناب ناپذیر بود و اجتهاد (جدای از قانون عثمانی) تنها طریقی بود که می توانست به حل این مسائل منتهی شود.

بنابراین، اجتهاد در عمل ادامه پیدا کرد؛ هر چند در اغلب موارد به این عنوان شناخته و مطرح نشد. بسیاری از فقها درک کردند که اجتهاد امری کاملاً ضروری است و واقعاً این گونه بود. ولی در عین حال آنان معتقد بودند هیچ فقهی در این زمان نمی تواند شرایط لازم برای اجتهاد را احراز کند. بسیاری دیگر نیز این گونه می پنداشتند که در این زمان بر عهده گرفتن اجتهاد

مطروح گشته و اجتهاد، هنری بوده که تنها به وسیله علمای قبلی عینیت پیدا کرده است.^{۹۱} به هر حال وجود چنین تفکری، مدافعان اجتهاد در قرن دهم را بر آن داشت که با انبوه نوشته هایی که محور اصلی آن برخورد با تقلید بود، در مقام پاسخ برآیند و مفاصد ناشی از تقلید را متذکر شوند و اجتهاد را یک اصل فقهی ضروری و آسمانی بدانند. نویسندگان مخالف تقلید به شکل فزاینده ای وارد عمل شده و مواضع تندی را نه تنها در مقابل کسانی که معتقد به زوال مجتهدین و بسته شدن باب اجتهاد بودند بلکه علیه اصل «تقلید» به عنوان اصلی که در میان توده مردم (و تعداد زیادی از روشنفکران) ریشه دوانیده بود اتخاذ کردند. برجسته ترین این نویسندگان عبارتند از شاه ولی ...



مقاله در نظر است، کافی است به بحث در مورد شوکتی به عنوان شخصیتی که آثار او شامل گرایشات کلاسیک اهل سنت در حمایت از اجتهاد و شامل اختلاف نظرات شدید میان طرفداران اجتهاد و حامیان تقلید در بالاترین سطح خود است بپردازیم. همان طور که شوکتی تقلیدی را که در اصول فقه برای افراد عادی اجازه داده شده است می پذیرد با تقلید علما که لازمه آن پذیرش بی چون و چرای آراء گذشتگان است (و بدون هیچ تحقیقی در اسناد و مبانی استدلالی آن صورت پذیرد) مخالفت می کند.

او معتقد است هرگاه فقهی به جستجوی آراء فقهی فقیه دیگری می پردازد باید این استدلال را نیز در ذهن داشته باشد که چنین حکمی بر پایه چه مدارک و دلایلی استنباط شده است؛ هر چند که خود او مجتهد نباشد.^{۹۲} شوکتی از انجام تقلید توسط علما، همان طوری که در میان عوام رایج است به شدت اظهار تأسف می کند. تقلیدی که طبق تصور، عرفی رایج است به هیچ وجه قابل تخطی نیست. در زمانهای مختلف هرگاه تلاشی برای مطرح کردن اجتهاد به عمل آمده، همیشه با مخالفت، ممنوعیت و حتی تهمت عمومی مواجه شده است و به همین دلیل است که شوکتی ادعا می کند که ممکن است مجتهدین نابود شوند؛ نه به این علت که آنها واقعاً از بین رفته اند و دیگر صدایشان شنیده نمی شود، بلکه به این خاطر که اگر آنان بر ادعای خود مبنی بر داشتن حق اجتهاد اصرار ورزند مسلماً حیاتشان به شدت مورد تهدید قرار خواهد گرفت.^{۹۳} سیوطی برای اثبات این تضاد، دو مجموعه تذکره ای به نامهای «البدالطالع بمحاسن من بعد القرن السابع» گردآوری کرده و توانسته است در این دو مجموعه نشان دهد که پس از قرن هفتم هجری، مجتهدین هنوز به حیات خود ادامه داده اند.^{۹۴} او پس از آن، این گونه استدلال می کند که اجتهاد در زمانهای متأخر با گردآوری کتابهای مبانی ای که به صورتی استادانه تنظیم شده است و دسترسی به جزئیات و مواد لازم را که ممکن بود برای فقهای متقدم وجود نداشته باشد برای فقهای جدید فراهم کرده است، بسیار آسان تر شده بود. در حقیقت این استدلال برای مقابله با مقلدین بود که تقلید خود را با بهانه هایی همچون دشوار بودن مسؤلیت اجتهاد توجیه می کردند. البته شکی نیست که اجتهاد به معنی مطالعه و تحقیق فراوان در متون فقهی و سعی و تلاش زیاد در استفاده از متدولوژی علم اصول (برای رسیدن به احکام موضوعات مختلف) است.^{۹۵} شوکتی در مقابل دیدگاه مقلدینی که معتقد به شکل گیری یک اجماع کلی در مورد بسته شدن باب

(متوفی ۱۱۷۶هـ/۱۷۶۲م) صنعانی (متوفی

۱۱۸۲هـ/۱۷۶۸م) ابن

عبدالوهاب (متوفی

۱۲۰۲هـ/۱۷۸۷م) ابن

معمّر (متوفی

۱۲۲۵هـ/۱۸۱۰م) شوکتی

(متوفی ۱۲۵۵هـ/

۱۸۳۹م) و ابن علی

السوسسی (متوفی

۱۳۱۳هـ/۱۸۹۵م). برای

رسیدن به آنچه که از این

برای سهولت در اجتهاد حداقلی از دانش فقهی مورد نیاز است و هر مجتهد که در راه بدست آوردن احکام مسائل فقهی تلاش نماید به پاداش الهی آن دست می یابد؛ صرف نظر از اینکه نتیجه عمل او منجر به جواب صحیح یا غلط شود.

اجتهاد و عدم وجود مجتهدین هستند توضیح می دهد که اجماع فقط از مجموعه آراء مجتهدین حاصل می شود و تا زمانی که به طور مسلم افرادی که بر وجود چنین اجماعی درباره بسته شدن باب اجتهاد اصرار می ورزند خودشان مقلد باشند، به نظر می رسد ادعای اجماع مجتهدین در مورد زوال مجتهدین ادعایی بی معنا باشد.

نتیجه

این تحقیق نشان داده است که در اصول فقه اسلامی اجتهاد امری ضروری برای حل مسائل فقهی به شمار می رود؛ چرا که اجتهاد تنها وسیله ای است که مسلمانان می توانند از طریق آن، آنچه را که وسیله تقرب آنها به سوی خداست تشخیص دهند. برای سهولت در اجتهاد حداقلی از دانش فقهی مورد نیاز است و هر مجتهد که در راه بدست آوردن احکام مسائل فقهی تلاش نماید به پاداش الهی آن دست می یابد؛ صرف نظر از اینکه نتیجه عمل او منجر به جواب صحیح یا غلط شود.

نظریه بسته شدن باب اجتهاد و عقیده افول مجتهدین در خلال پنج قرن اول اسلامی هیچ جایگاهی ندارد. این منطقی را می توان به طور کامل از این حقیقت نتیجه گرفت که در خلال این مدت اهمیت اجتهاد چه در مقام نظر و چه در مقام عمل به هیچ عنوان کاهش نیافت. اجتهاد و مجتهد هر دو در محدوده فقه قرار داشتند و در سطوح بالای حکومتی مورد نیاز حاکمان بودند. اهمیت اجتهاد که در واقع ستون فقرات دکتین فقهی اهل سنت را تشکیل می دهد هنگامی که توسط تمامی گروههای اهل سنت که به آن پشت پا زدند، محجور واقع شد، مشخص گشت.

همچنین نشان داده شد که جدال بر سر اجتهاد و وجود مجتهدین، آن هم فقط به شکل ابتدائی، تنها در اوایل قرن ششم شروع شد. در خلال قرنهای بعدی نیز اختلافات میان فقها به واسطه ابهاماتی که در معانی کلمات مورد استعمال و اصطلاحات تخصصی وجود داشت، مانع از به وقوع پیوستن هر گونه اجماعی درباره افول مجتهدین یا بسته شدن باب اجتهاد گشت. این اجماع به دلیل وجود سه دلیل اصلی که به آن اضافه می شود و مستحق توجه می نماید: اولین و مهم ترین عامل پیروان اهل سنت مجتهدین بارز و سرشناس تا قرن ششم هجری (ششصد و نهم میلادی) است. در مورد اجتهاد مجتهدین پس از این دوران به شدت کاهش یافته و ولی

دعوت برای اجتهاد به وسیله اصلاح طلبان جدید با قوت پی گیری شد و ادامه یافت. دومین عامل، عمل مسلمانان در انتخاب یک مجدد در ابتدای هر قرن است. هر چند این عمل حمایت کامل از جامعه فقها به طور کلی نبوده است ولی دلالت بر آن دارد که در هر قرن حداقل یک مجتهد وجود دارد. سومین عامل وضعیت مدرسه حنبلی است که به وسیله فقهای صاحب نفوذ شافعی حمایت می شد. فقهایی که با حمایتهای خود نه تنها ادعای حنبلیها مبنی بر وجود مجتهدین در همه زمانها را تقویت کرده و طرف ترازوی آنها را سنگین کردند بلکه با این حمایت، اتحادی که میان حنفیها و مالکیها در این زمینه وجود داشت را نیز تضعیف نمودند.

این نتیجه که باب اجتهاد هنوز بسته نشده است مستلزم باز نگری و ارزیابی مجدد از آن چیزی است که به عنوان تاریخ فقه اسلامی در نظر ما قرار دارد. استمرار اجتهاد در طول تاریخ اسلامی که نماد پیشرفت فقه، اصول فقه و نظام قضایی است بدون تردید وجود داشته و تنها از طریق مطالعه متون فقهی تاریخی است که کشف این پیشرفتها و بازسازی تصویری دقیق و صحیح از تاریخ فقه در اسلام امکان پذیر می باشد.

یادداشت نویسنده: بر خود لازم می دانم از پروفیسور «فارهات زیاده» و «نیکلاس هیر» به خاطر کمکهای ارزشمندشان در تهیه این مقاله تشکر نمایم.

منبع:

W.B. Hallaq, "International Journal of Middle Eastern Studies," 16.1 (1984) Connected studies Series, W.B. Hallaq, Law and Legal Theory in Classic and Medieval Islam, Iewblished by vanarom, 1994.

پی نوشتها:

* دانشجوی کارشناسی رشته معارف اسلامی و حقوق دانشگاه امام صادق علیه السلام، رودی ۷۷

۱- غزالی، احیاء، ج ۱، ص ۴۱ و ۱۱۱.

۲- برای آگاهی نگاه کنید به ابن عساکر (موت، ۱۱۷۱-۱۱۷۶)، ج ۲، ص ۳۵۰-۳۵۱، ج ۳، ص ۵۰۱-۵۰۲، ج ۴، ص ۶۵۵-۶۵۶، ج ۵، ص ۶۵۷-۶۵۸.

۳- در نه مجلد به چاپ رسیده (فهرست شماره ۱۹۹۱)

۴- تحقیق دقیق او را در Etude d'etnon Musulman

(paris, 1971) ببینید. نتایج تحقیق شهادت توسط مروان در مقاله "پیشرفت تفکر فقهی در متون حنفی" در مطالعات اسلامی، ج ۳۰ (سال ۱۹۶۹) تکمیل و تقویت شده است. مهمترین منابعی که توسط شهادت و مروان مورد استفاده قرار گرفته در دو پاورقی بعدی آمده است.

۵- ابوالحسن القدوری، المختصر چاپ شده "اللباب فی شرح الكتاب" از غنیمه (قاهره ۶۳-۱۹۶۱)، شمس الدین السرخسی، المبسوط، جلد ۳۰ (بیروت، ۱۹۷۰)؛ علاءالدین السمرقندی، تحفه الفقهاء، (۱۹۶۴)؛ ابوبکر الکسائی، بدایع الصنائع، جلد ۷ (بیروت، ۱۹۷۴).

۶- محمد بن حسن الشیبانی، الاصل، ۴ جلد، (حیدرآباد، ۷۳-۱۹۶۶)؛ احمد بن محمد النهوی، المختصره (قاهره، ۱۹۴۵)؛ ابوالیث السمرقندس، خزانه الفقه، ویرایش، اس، دی، نهی، (بغداد، ۱۹۶۵).

۷- نگاه کنید به:

Chehata, Etudes, pp.21-22

برای بحث جزئیات بیشتر در زمینه توانایی فقه مراجعه کنید و به همان منبع، صفحات ۸۳-۱۰۶. برای آشنایی با پیشرفتهای ایجاد شده در زمینه تفقه زمان مراجعه کنید به

Meron, "Development of Legal Thought" 74-78-84.

'8- Meron, "Development of legal Thought" P74

9- Chehata, Etudes, pp98,100,105,166-167; Meron, "The Development of legal Thought" pp78-84.

10- Chehata, Etudes, p.166.

۱۱- همان، ص ۱۰۵ و ۱۷۰

12- Coulson, A History of Islamic law, pp 81-84.

۱۳- پروفیسور جی، مقدسی در کتاب "The Rise of colleges (Edinburgh, 1981), 290" او به هیچ مطلبی در این باره (بسته شدن باب اجتهاد) در هیچیک از آثار قرون وسطی دست نیافته است... "اگر منظور او از این سخن عدم وجود مدرک کتبی تا اواخر قرن پنجم هجری بوده باشد، اینگونه نیست ولی نتیجه کارها را که از قبل پیش بینی شده بود، تأیید می نماید. پروفیسور نیکلاس هیر نیز به من تذکر داد که او هیچ مدرکی در متون فقهی دوران باستان که مخالف نتایج تحقیق من باشد نیافته است.

۱۴- این اصطلاح در مبحثی از محی الدین النووی، الجمع به شرح المذهب، (قاهره ۷۱-۱۹۶۶)، ج ۱، ص ۷۶ بکار رفته است برای استفاده دقیق تر مراجعه کنید به، غزالی، مستصفا، ج ۲، ص ۳۱۵-۳۱۶؛ سبکی، طبقات، ج ۳، ص ۲۷۶-۲۷۷، ابن عقیل، فنون، ج ۱، ص ۹۲.

۱۵- محمود بکری الصدیقی؛ الاقتصاب فی بیان مراتب

الاجتهاد.

۱۶- ابن کثیر، نهایه، ج اول، ص ۳۰. برداشت دیگری از حدیث مشابه به وسیله گله زیر در «درباره سیوطی»، ص ۸۵ ترجمه شده است.

۱۷- مجدالدین، شهاب الدین و تغى الدین ابسر، تیمیه، المسوده فی اصول الفقه (قاهره ۱۹۶۴)، ص ۷۲ و ۵۴۵.

۱۸- ابن عقیل، فنون، ج اول، ص ۹۲-۹۳.

۱۹- ابن تیمیه، مسوده، ص ۴۱۲، ۵۴۵.

۲۰- در حقیقت رازی (متوفی ۶۰۶ هـ/۱۲۰۹ م) گفته است: "باید با این مسأله مواجه شد". ولی اطلاعات کمی که از دیدگاههای او در دسترس است، هرگونه ارزیابی آراء را غیرممکن می سازد. نگاه کنید به: شوکنی، ارشاد، ص ۲۳۵.

۲۱- امیدى، احکام، ج ۳، ۲۵۳-۲۵۴.

۲۲- ابن الحجاج، مختصه المتهی (قاهره، ۱۹۰۸) ص ۲۳۲-۲۳۴.

۲۳- سبکی، جامع الجوامع، ج ۲، ص ۳۹۸-۳۹۹.

۲۴- انساوی، نهایه ج ۲، ص ۱۳۳۱، ۳۴۹.

۲۵- نغزانی، حاشیه، ج ۲، ص ۳۰۷.

۲۶- ابن الامیر، تقریر، ج ۲، ص ۳۳۹-۳۴۰.

۲۷- غزالی، احیاء، ج ۱، ص ۶۳.

۲۸- در مورد مراتب مجتهدین و درجات اجتهاد مراجعه کنید به:

Mirza Kazim Beg, "Notice sur la march et les progress de la jurisprudenxe," Journal Asiatique 15, ser 4 (Janury, 1850), 181-192, 204-214; Siddigi, Iqtisad, fols, 98a-98b.

۲۹- ابن الامیر، تقدیر، ج ۳، ص ۲۹۳.

۳۰- همان، ج ۳، ص ۳۴۶.

۳۱- لیست صدیقی شامل افراد ذیر می شود: قعال، غزالی، ابن عبداللام، ابن دقیق العید، تقی الدین السبکی، تاج الدین السبکی و حیان الدین السیوطی؛ نگاه کنید به Iqtisad, fols b99-99

32- Ibid, fol, 98b.

۳۳- ابن عبدالشکور، شرح، ج ۲، ص ۳۹۹-۳۴۰.

34- Laoust, "la pedagogie," p.77.

۳۵- ابن تیمیه، مسوده، ص ۵۴۶.

۳۶ نووی، مجمع، ج ۱، ص ۷۱.

37- E.M.Sartain, Jalal al- Pin al- Suguti (cambridge, 1975)p.65.

38- Siddiqi, Iqtisad, fol. 97b.

39- Ibid, fol. 97b.

۴۰- عبدالحی الکنوی، الفوائد البهیه فی تراجم الختفیه (۱۹۶۷)، ص ۸۹.

۴۱- این سوه تفاهم با ذکر داستانی که در زمان ابن عبدالسلام اتفاق افتاده است، ملموس تر می گردد. وقتی ابن عبدالسلام ادعا کرد که می تواند اجتهاد کند، سلطان موسی بن ایوب به او نوشت: "اگر تو ادعای مجتهد بودن می کنی باید آن را (به طور قابل قبولی) اثبات کنی به طوری که در خور چنین ادعای صبورانه ای باشد و پس از آن به ریاست مذهب پنجم نائل آیی" ابن عبدالسلام در جواب نوشت: "ولی در مورد آنچه که درباره اجتهاد و مذهب پنجم گفته شده بود؛ (من می گویم) اصول دین در مفروض تغییر و تحول قرار ندارد (بدین معنا که جایی برای تأسیس مدرسه پنجم وجود ندارد). تغییر و تفاوت تنها در (مسائل) فروع حاصل می شود." نگاه کنید به طبقات سبکی، ج ۵، ص ۹۳ و ۹۵.

۴۲- موردی، آداب، ج ۱، ص ۴۶۳. مثالها را جستجو کنید در ابن الامیر، تقریر، ج ۳، ص ۳۵۱ و غزالی، مستصفا، ج ۲، ص ۳۸۴.

۴۳- ابن الامیر، تقریر، ج ۳، ص ۳۴۰، رافعی متذکر می شود: "والخلق کالمفتقین علی الدلا مجتهد الیوم".

۴۴- سبکی، طبقات، ج ۵، ص ۱۲۰.

۴۵- همان منبع، ج ۱، ص ۱۰۶، باید توجه داشت که مجدد حتماً باید شرایط یک مجتهد را دارا می بود.

۴۶- ابن کثیر، البدایه و النهایه، ۱۴ جلد (قاهره، ۱۹۳۲)، ج ۵، ص ۲۵۰؛ ابن الامیر، تقریر، ج ۳، ص ۳۴۰؛ سبکی، طبقات، ج ۵، ص ۱۸، اس، رضوان علی، ایزد الدین السلمی (استانبول، ۱۹۷۸)، ص ۲۲؛ ابن عبدالشکور، بشرح، ج ۲، ص ۳۹۹، سیوطی، حسن المعاصر فی اضرار مصر و القاهره، ۲ جلد (قاهره، ۱۹۰۴)، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۷.

۴۷- مورد استناد شوکنی، ارشاد، ص ۲۳۵-۲۳۶.

۴۸- مورد استناد زرقاه "دورالاجتهاد و مجال التشریح فی الاسلام" صفحات اصطلاحات جهانی السلامی لندن، ۱۹۶۰، ص ۱۰۷.

۴۹- به شماره ۱۵۴ مراجعه کنید.

۵۰- برای نمونه رجوع کنید به عبدالله السمهودی، العقد الفرید فی احکام التقلید.

ابن الامیر، تقریر، ج ۳، ص ۳۴۰؛ شوکنی، ارشاد، ص ۲۳۵-۲۳۶.

۵۱- مجتهدین ذیر را مدنظر قرار دهید:

سبکی ابراز می دارد امت اسلام بر مجتهد و مجدد بودن ابن دقیق العید توافق دارد. ابن دقیق "مجتهدی بود مطلق، با دانش کافی از علم فقه" (طبقات، ج ۶، ص ۳ و ۶)، ابن الرفعه همانند سبکی اعتراف می کند که "در مورد به درجه اجتهاد رسیدن ابن دقیق العید و ابن عبدالسلام اجماع وجود دارد

معموری، ابن دقیق را این گونه توصیف می کند: "او در استنباط احکام از سنت و قرآن متخصص بود." (سبکی، طبقات، ج ۶، ص ۳-۲). ذهابی و ابن نباته، القاضی الزملکنی را مجتهد می دانند: برای ذهابی، زملکنی یکی از مجتهدین باقی مانده به شمار می رفت و برای ابن نباته او مجتهدی بسود که هیچ مشکلی در نظراتش وجود ندارد." (سبکی، طبقات، ج ۵، ص ۲۵۱، ۲۵۲. سیوطی، حسن، ج ۱، ص ۱۰۶ ابوشما نیز در مدرسه شافعی یک مجتهد تلقی شده است (سبکی، طبقات، ج ۵، ص ۶۱، ابن کثیر، بدایه، ص ۲۵۰) ابن عبدالسلام به صراحت خود را یک مجتهد شافعی می داند این ادعای او برای چنین مقامی با مخالفت جدی روبرو نمی شود. (سبکی، طبقات، ج ۵، ص ۹۳ و ۱۴۴ مراجعه کنید.) ابن تیمیه اگر چه متعلق به مذهب حنبلی است، خود را به طور کامل به این مکتب محدود نکرده است: او خود را یک مجتهد فی المذهب می داند. در بسیاری موارد (که بیست مورد آن را شناخته ایم) ابن تیمیه از آراء ائمه اربعه که شامل ابن حنبل نیز می شوند. فاصله گرفته است. نگاه کنید به کتاب الفتا و الکبرای او در پنج جلد (قاهره، ۱۹۶۶) جلد سوم، ص ۹۵-۹۶ همچنین مراجعه کنید به:

Shorter Encyclopoedia of Islam, s.v. 'Ibn Taymiyya' by M. Cheneb.

ابن قیوم الجوزیه عن رب العالمین، (قاهره، ۱۹۶۹)، ج ۲، ص ۲۳۱.

Cf. laust 'L'influence d'Ibn Taymiyya' . p17-20

نقی الدین سبکی، پدر تاج الدین (صاحب طبقات) در سطح عموم مردم به عنوان یک مجتهد شناخته شده است. او در مورد تاج الدین می گوید: "از بهترین مجتهدین است" در حقیقت تاج الدین دوازده مورد را یک به یک بر می شمرد که در آنها پدر او کاملاً از آراء افعی فاصله گرفته است است احکامی که او از آنها پیروی کرده است مورد تأیید مذهب شافعی نبوده اند. (طبقات، جلد ۱، صص ۱۱۳، ۱۴۷، ۱۸۲، ۱۹۶) سفدی و سیوطی نیز تاج الدین السبکی را مجتهدی بی نظیر می دانند (سیوطی، حسن، ج ۱، صص ۱۴۵ و ۱۴۶، همچنین "التحدث بنعمة الله" ویرایش، ای سارتین، (کمبریج، ۱۹۷۵) ص ۲۰۵). همچنین این سخن به تاج الدین السبکی نسبت داده شده است که "اکنون، من مجتهد عالم هستم؛ من این را می گویم و نیازی نمی بینم که برای آن دلیل بیاورم" یک قرن و نیم بعد سیوطی ابراز می دارد که بیانات سبکی هرگز مورد اعتراض واقع نشد. (صدیقی، اقتصاد، ص ۹۹، سیوطی، حسن، ج ۱، ص ۱۵۰)

۵۲- سارتین، جلال الدین، ج اول، ص ۶۳

۵۳- سیوطی، تحدث، ص ۲۰۵

۵۴- مراتب مجتهدین و آشفنگی که نسبت به این طبقه بندی وجود دارد، حتی محققان جدید را نیز دچار سردرگمی کرده است. برای نمونه می توانید مراجعه کنید به:

Snouck Hurgronje, Selected Works, ed.

G.Bousquet and J.Schacht (Ideen 1957 p.282)

که فکر می کند سیوطی ادعا کرده است که از بالاترین درجه اجتهاد برخوردار است و بدینوسیله به رقابت با ائمه اربعه برخاسته است.

۵۵- سارتین، جلال الدین، ج ۱، صص ۶۴ و ۶۵

۵۶- مورد استفاده در

Goldziher, on al-sagati, Muslim world, 68.2 (April 1978), 98

۵۷- سیوطی، تحدت، صص ۱۹۳ و ۲۰۳، استونین، جلال الدین، ج ۱، ص ۶۱، گلریمهر، درباره سیوطی، ص ۹۸.

۵۸- استورین، جلال الدین، ج ۱، ص ۶۱، گلریمهر، صص ۹۸ و ۹۹

۵۹- به فصلی که او به بحث در مورد این موضوع اختصاص داده مراجعه کنید در تحرت، صص ۲۱۵-۲۲۷

۶۰- ابن کثیر، نهایه، ج اول، ص ۳۰، برای دیدن تفسیر دیگری که از این حدیث وجود دارد مراجعه کنید به گلذیهیر، درباره سیوطی، ص ۸۱، سوبکی، طبقات، ج ۱، ص ۱۰۴.

۶۱- سبکی، طبقات، ج ۱، ص ۱۰۴، گلذیهیر، درباره سیوطی، ص ۸۱

۶۲- سبکی، طبقات، ج ۱، ص ۱۰۵، گلذیهیر، درباره سیوطی، ص ۸۲، هر چند ابن عساکر اشعری را ترجیح می دهد. نگاه کنید به ای، خوی، تامجدودن فی الاسلام، ۲ مجلد، (قاهره، ۱۹۶۵) جلد اول، ص ۱۳.

۶۳- سبکی، طبقات، ج اول، ص ۱۰۵، سیوطی، تحدت، ص ۲۲۱.

۶۴- براساس منابعی که گلذیهیر مورد استفاده قرار داده، المقدسی حنبلی (متوفی ۶۱۰/۱۲۰۳م) و نووی شافعی (متوفی ۶۷۶/۱۲۷۷م) انتخاب شده اند (گلذیهیر، درباره سیوطی، ص ۸۳-۸۴)، با وجود این از دیدگاه شافعیها، سبکی، رازی را انتخاب کرده و او را بر رافعی ترجیح داده است (طبقات، ج ۱، ص ۱۰۶).

۶۵- سبکی، طبقات، ج ۱، ص ۱۰۶، ج ۶، ص ۳، سیوطی، تحدت، ص ۲۲۰.

۶۶- سیوطی، طبقات، ص ۲۰۷، ۲۲۵؛ گلذیهیر، درباره سیوطی، ص ۸۴

۶۷- شوکنی، ارشاد، ص ۲۳۶؛ گلذیهیر، درباره سیوطی، ص ۸۴

68- Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., s.v. Ahmad al - sirhindi by sh Inayatullah

۶۹- خولی، المجدودن، ص ۱، برای آگاهی بیشتر از

جزئیات درباره مجتهدین نگاه کنید به صفحات ۱۲-۹۲.

۷۰- تا قرن پنجم هجری تنها شافعیها مجتهد به حساب می آمدند (نگاه کنید به سوبکی، طبقات، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۰۶؛ گلذیهیر، درباره سیوطی، ۸۲-۸۳) تنها استثناء مورد شکی که وجود دارد اشعری است که برخی او را شافعی و برخی دیگر حنفی می دانند (قرشی، جواهر، ج ۲، ص ۵۴۴-۵۴۵) از قرن ششم به بعد نیز مجتهدین شافعی بعنوان اکثریت باقی ماندند. تعداد کمی از دیگر مذاهب مجتهد داشته اند و تا آنجایی که من می دانم، هیچ کاندیدای حنفی یا مالکی برای عنوان مجتهد وجود ندارد.

۷۱- به نظر می رسد اولین کتابهایی که سبکی از آنها به عنوان منابع تذکره دایرالمعارف گونه خود استفاده نموده است، کتابهای طبقات مربوط به قرن پنجم هجری باشد. نگاه کنید به طبقات، ج ۱، ص ۱۱۴، همچنین:

I.Hafsi's bibliographical essay
Recherches sur le genre 'Tabaqat' dans
la littenature Arabica, 23.3 (1976), 8-
12, 17-18,24.

۷۲- laoust, 'la pedagogie d'al - Gazali,
p.77.

۷۳- Kazem Beg, 'voitice sur la marche,'
pp.181- 192, 204ff.

۷۴- ابن عابدین، حاشیه رد المختار، ۸ مجلد (قاهره، ۱۹۶۶)، ج ۱، ص ۷۷؛ همچنین رسائل، ج ۱، ص ۱۱-۱۳؛

M.Suhrawardy, 'The waqf of Moreables'
Asiatie society of bangal, Z n.s (911) pp.
330 - 331.

لکنوی، فتاوا، ص ۸۹-۹۰.

۷۵- Kazem Beg, 'Notice sur la marche,'
pp. 206- 214.

۷۶- نووی، مجموعه، جلد اول، ص ۷۳- ۷۴، ابن تیمیه، مسوده، ص ۵۴۹.

۷۷- ابن عابدین، حاشیه، ج ۱، ص ۷۷.

۷۸- ابن عابدین، رسائل، ج ۱، ص ۱۱.

79- Suhrawardy, 'the waqf', pp.330-337.

۸۰- ابن عابدین، رسائل، ج ۱، ص ۱۲.

۸۱- به نظر می رسد که چنین دیدگاهی از دوران قدیمی تری نشأت گرفته باشد. ابن خلدون، دانشمند مالکی (متوفی ۸۰۸/۱۴۰۵م) در زمانی که با چهار مدرسه فقهی که سرانجام همه آنها در قرن هشتم نهادینه و تثبیت شدند مواجه بوده است، متذکر می شود: پیچیدگی دکترینهای فقهی مدارس اربعه، مردم را از آموختن اجتهاد باز داشته است. به همین علت، علما بر مسلمانان تکلیف کرده اند که تنها از آثار علمای مشهور این چهار مدرسه پیروی کنند. ابن خلدون

مجتهدین جمع کند. پس راحت تر بود که بگوید علمای این زمان ناتوان از اجتهاد هستند که این جمله به طور ضمنی دلالت بر از بین رفتن مجتهدین و عدم دست آورد قابل توجه اجتهادی توسط فقهای آن (زمان با وجود این حقیقت که می توانستند از قیاس و روشهای دیگر استنباطی استفاده نمایند) داشت.

۸۲- عبدالرحمن الجبیرتی، عجائب الآثار فی التراجم و الامور (قاهره، ۶۷-۱۹۵۸) ج ۳، ص ۴۱-۴۲.

۸۳- همان، ج ۱، ص ۱۸۶، ۲۱۸-۲۱۹؛ ج ۲، ص ۲۸.

۸۴- همان، ج ۳، ص ۶۵-۱۰۳، مخصوصاً صفحه ۶۵.

۸۵- همان، ج ۳، ص ۸۸ و در مورد "استنباط" نگاه نید به ابن عابدین، رسائل، ج ۱، ص ۳۱.

۸۶- جبرتی، عجائب، ج ۳، ص ۷۷.

۸۷- شوکتی، القول المفید فی ادله الاجتهاد و التقليد (قاهره، ۱۹۷۴)؛ محمد بن اسماعیل الصناغی، ارشاد النقاد الی تبسیر الاجتهاد (بیروت، ۱۹۷۰)؛ شاه ولی الله، عقد الجید (قاهره، ۱۹۶۵)؛ ابن عابدین، رسائل، ج ۱، ص ۲۸؛

G.H.Jalbani, life of shah waliyullah (Dehli, 1980).

88- Eहेlebi, Balance, p.129; J.E.Mandaville, 'Usurious Piety; The cash of waqf Controversy in The Ottoman Empire,' International Journal of Middle East Syudies 10 (1979), 295-304.

۸۹- حسین بن اسکند الرومی، رساله فی الدخان؛ محمد بن مصطفی الخادمی، رساله فی القهوه و الدخان، در این موضوعات می توانید مراجعه کنید به:

Chelebi, Balance, Chapters II, III, V, VII, XII, XX; Mandaville, 'Usurious piety.'

90- The Balance of Truth.

91- J.Schaht, 'Early Doctrines on Waqf,' in Melange Fuad Koprulu (Istanbul, 1953) 443.

92- Mandavill, 'Usurious Piety,' pp.299-304; Subrawardy, 'The Waqf,' 388.

۹۳- نگاه کنید برای مثال به بحث بلی افتدی در

Mandaville, 'Usurious piety,' pp. 301-303; chelebi, Balance, p.129.

chelebi, Balance, p.129-94

۹۵- برای نمونه مراجعه کنید به بحثهایی که در مورد حلّیت حشیش مطرح شده در

F.Rosenthal, The Herb: Hashish veasus Medieval Muslim Society Leiden, 1971, pp.105-130.

استدلال می کند: "فقه به این معنی است و نه چیز دیگر" که امروزه ادعای اجتهاد می کند نابود خواهد شد و هیچ کس راه او را ادامه نخواهد داد." (المقدمه، ص ۴۴۸ در ترجمه رزنتال، ج ۳، ص ۸-۹) بدون شک ابن خلدون مجتهدین مستقل را مدنظر داشته است چرا که خود او همانند دیگر فقها به خوبی می داند که مجتهد محدود یا مجتهدی که در یک مدرسه فقهی فرار می گیرد، نمی تواند پیروانی داشته باشد. نظر می رسد با توجه به معنی عامی که از کلمه اجتهاد در کتاب مقدمه آمده است. برای ابن خلدون اجتهاد منحصر به معنی نوعی از تقبل مسئولیت برای انجام اعمال فقهی خاصی است که در سه قرن ابتدایی اسلام رایج بوده است. به آنچه که او در جای دیگری از "مقدمه" آورده است دقت کنید. فکترین مدرسه هر یک از ائمه چهارگانه در میان پیروان آنها از نظم علمی خاصی که مخصوص همان مدرسه است پیروی می کند. اصحاب مدارس در موقعیتی قرار ندارند که دست به اجتهاد و قیاس بزنند؛ بنابراین باید به اصول پذیرفته شده (اصول المقدره) پیشوایان خود مراجعه کرده تا بتوانند مسائل جدید را مطابق با آنچه در گذشته وجود داشته است حل نموده و در زمانی که مسائل با یکدیگر مخلوط می شوند آنها را تفکیک نمایند. (تنظیر المسائل فی الاحقاق و تفریقها عند الشتیاه). قابلیت (دانشی) که از عمق زیادی برخوردار باشد برای قادر ساختن افراد در انجام چنین قیاس و تفکیکی (استفاده از دکترینهای مدارسی که باقی مانده از بنیانگذاران آنها هستند). همراه با داشتن بالاترین استعداد و قدرت فزونی، مورد نیاز است. چنین توانایی و قابلیت همان است که امروزه به آن "علم فقه" اطلاق می شود. (المقدمه، ص ۴۴۹) این جمله "تنظیر المسائل ... الاشتیاه" به وسیله روستال به "تجربه مسائل" در متن خاص خود و تمایز آنها در هنگام اختلاط ترجمه شده است. (نگاه کنید به ج سوم، ص ۱۳) بنابراین برای ابن خلدون اجتهاد عملی فقهی است که منجر به ساختن مدرسه جدید می گردد که احتمال بدون پیرو باقی خواهد ماند. اگر چه جریان رفع ابهام از مشکلات و ابهامات دکترینهای ارائه شده و اصلاح قیاس در مسائل جدید در چارچوب مدارس مذکور، فسخی از متدولوژی اجتهادی اهل سنت به حساب می آید، ابن خلدون آنها را مربوط به اجتهاد نمی داند. قیاس و اجتهاد برای او بسیار مهتمتر از این جریانات هستند گذشته از اینکه ابن خلدون اصطلاحات اصولی اهل سنت را بپذیرد یا نپذیرد، آنچه که او ارائه می دهد تصویری محدود از اجتهاد است. شاید تاکید ابن خلدون بر عدم توانایی فقها در اجتهاد در زمانی که او با مجتهدین معروف و متخصص معاصر خود همچون سبکی و بلقینی (دو مجتهدی که در همه جا به مجتهد فی المذهب بودن آنها اذعان شده است) آشنا بوده، به نوعی ننگ نظری به حساب آید. (المقدمه، ص ۴۴۹ ترجمه رزنتال، ج ۳، ص ۱۲ برای آشنایی با سبکی و بلقینی نگاه کنید: به سبکی، طبقات، ج ۶، ص ۱۴۶-۲۱۶؛ سیوطی، حسن، ج ۱، ص ۱۱۸؛ گلذهری، درباره سیوطی، ص ۸۴) برداشت ابن خلدون از این سؤال، مثال خوبی از دیدگاه عمومی مقلدین نسبت به دانستن وجود مجتهدین بوده و تفکر آنها را روشن می کند. او می دانست که بنیانگذاران مذاهب اربعه و افرادی مشابه آنها وجود دارند. همچنین می دانست که ماشین استنباط مسائل فقهی بطور پیوسته در حال کار است، با این وجود به دنبال حل این معما بود که چگونه می تواند این حقیقت را با نظریه اضمحلال