



معرفی و نقد کتاب

تاریخ تنویری های حقوقی اسلامی

سیدعلی آقایی

درباره نویسنده

وائل حلاق (متولد ۱۹۵۵) زاده فلسطین اشنغالی^۱ است. کارشناسی خود را از دانشگاه حیفاه و دکتری اش را از دانشگاه واشنگتن اخذ کرده است. وی بیش از دو دهه (از ۱۹۸۵ تا کنون) به عنوان استاد فقه اسلامی در دانشکده مطالعات اسلامی در دانشگاه مک گیل کانادا مشغول به تدریس است. او افزون بر ۷۰ مقاله و کتاب در کارنامه علمی خویش ثبت کرده است. علاقه مندی های اصلی وائل حلاق فقه و اصول اهل سنت، رابطه فقه اسلامی و مدرنیته، و فقه و مسائل زنان است.^۲



درباره ترجمه فارسی کتاب

کتاب حاضر به همت مترجم توانا و دانشمند آقای محمد راسخ به فارسی ترجمه و در سال ۱۳۸۶ توسط انتشارات نی به بازار کتاب عرضه شده است. گذشته از ترجمه شیوا و حروف چینی و چاپ مناسب کتاب که علی‌الاصول از مترجم و ناشر کتاب نیز همین انتظار می‌رفت، پاره‌ای نکات محتوایی ناظر به مقدمه مترجم و ترجمه متن کتاب به نظر نگارنده می‌رسد که در ذیل به آن اشاره می‌شود.

مقدمه نسبتاً طولانی مترجم، بسیار عالمانه تنظیم شده و حاوی اطلاعاتی ارزشمند در باب عنوان فارسی کتاب است: تاریخ تئوری‌های حقوقی اسلامی. مترجم به درستی خواننده را برای آگاهی بیشتر درباره مفهوم «تئوری حقوقی» و «تاریخ تئوری حقوقی» به پیش‌گفتار کتاب دیگری که پیشتر ترجمه کرده،^۲ ارجاع داده و از تکرار مکررات پرهیز کرده است و در عوض به تفصیل به دو پرسش دیگر که مرتبط با محتوای کتاب حاضر به نظر می‌رسد، پرداخته است: چرا تاریخ تئوری حقوقی اسلامی؟ و چرا تاریخ تئوری حقوقی در میان اهل سنت؟ وی در پاسخ به پرسش نخست بر مبنای شواهد تاریخی نشان داده است که از زمان ورود اسلام به ایران به‌طور عام و با روی کار آمدن سلسله صفویه به‌طور خاص، عقاید و آموزه‌های اسلامی از جمله فقه منبع اصلی و انحصاری فکر و نظام سیاسی کشور و ماده و محتوای احکام و مقررات نظام سنتی حقوقی این سرزمین شده‌اند. پس از انقلاب مشروطه با وجود آشنایی ایرانیان با نظام و فرهنگ غربی و اقدام جهت جذب آن در سازمان سیاسی و حقوقی کشور، فکر و فرهنگ اسلامی همچنان در این تحولات نقشی پررنگ داشت و محتوای قوانین و مقررات جدید همچنان از سرچشمه منابع اسلامی سیراب می‌شد. با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران اسلام به‌منزله مینا و منبع رسمی قوانین و مقررات و به‌عنوان مهم‌ترین عنصر مؤلفه نظام سیاسی کشور تلقی شد. در قانون اساسی فعلی بر اسلامی بودن محتوای نظام حقوقی در دو سطح تأکید شده است: تقنین و قضا. وی با این مقدمه چنین نتیجه‌گیری می‌کند که اسلام از بدو ورود به ایران تا دوران حاضر، به‌رغم ورود عناصر مدرن به نظام حقوقی و بروز تحولات ساختاری منبع غالب قانون‌گذاری و دادرسی در کشور بوده است. با این وصف، لزوم بررسی تاریخی تئوری‌های حقوقی اسلامی آشکار می‌شود، چراکه از یک‌سو فهم دقیق حضور دین در نظام حقوقی کشور و سیر تحولات آن در قالب‌های سنتی و مدرن، و از سوی دیگر، هرگونه جرح و تعدیل و تحول بنیادین و کارآمد در این نظام حقوقی، به فهم تاریخی تئوری‌های پشتیبان حقوق دینی وابسته است.

مترجم پس از توضیحات مبسوط پیشین، از چارچوب نظری حاکم بر کتاب حاضر و دقت فلسفی - تحلیلی مؤلف آن خرده گرفته است، چه، به نظر وی، وائل حلاق تئوری حقوقی (legal theory) را معادل اصول فقه گرفته است. حال آن‌که به بیان او، تئوری حقوقی، عبارت است از نظریه‌پردازی (فلسفی یا غیرفلسفی) درباره حقوق و نظام حقوقی که به سطح فراحقوقی یعنی مبانی، فروض، کلیت و مسائل غامض معرفت و نظام حقوقی مربوط می‌شود. در مقابل، در سطح حقوقی مجموعه‌ای از اصول و روش‌ها برای استنباط قواعد حقوقی وجود دارند که به آن فن استنباط یا منطق حقوقی می‌گویند. این مباحث در علم اصول فقه جای می‌گیرند. به عبارت دیگر سه مفهوم در نظام شرع عبارتند از: احکام مستنبطه (فقه)، روش‌های استنباط (اصول فقه) و مبانی استنباط (نظریه فقهی). بنابراین به لحاظ تحلیلی نمی‌توان تئوری حقوقی (مبانی استنباط) را با اصول فقه (روش‌های استنباط) یکی دانست (مقدمه مترجم، صص ۲۴-۲۵). اما آن‌چه مترجم به آن بی‌توجه بوده اختلاف مفهومی فقه و حقوق است. وی این دو مفهوم را یکسان انگاشته است، حال آن‌که موضوع فقه عبارت است از احکام و تکالیف شرعی در حوزه فردی و اجتماعی، ولی حقوق - چنان‌که مترجم خود به به‌خوبی با آن آشناست و در مقدمه خویش نیز به تفصیل بدان پرداخته است - به مسائل مرتبط با دو حوزه قانون‌گذاری و قضا پیوند می‌خورد. بنابراین، رابطه منطقی میان این دو مفهوم عموم و خصوص من وجه است نه تساوی. این اشکال در سراسر کتاب سربیان دارد، چه، مترجم همواره واژه law را (که در متون تخصصی اسلامی به معنای فقه است) حقوق و واژه legal را حقوقی ترجمه کرده است.^۴ به علاوه مؤلف خود آن‌چه را نظریه فقهی (legal theory) نامیده، در ابتدای فصل نخست کتاب تعریف کرده است. به نظر وی، نظریه فقهی منابع و روش‌های گوناگونی را شامل می‌شود که با استفاده از آن‌ها می‌توان احکام شرعی را استنباط کرد. این منابع عبارتند از: قرآن، سنت، اجماع و قیاس (ص ۳۱). بنابراین روشن است که مراد وی از نظریه فقهی اصول فقه است، چنان‌که مؤلف در نام‌گذاری کتاب نیز، این موضوع را در عنوان فرعی یادآور شده است: تاریخ نظریه‌های فقهی اسلامی: مقدمه‌ای بر اصول فقه سنی.^۵ این در حالی است که مترجم آگاهانه یا ناآگاهانه در جای‌جای کتاب نظریه فقهی را به تئوری حقوقی ترجمه کرده است، هرچند در بعضی موارد به‌سبب وضوح بیش از حد خطا در پرناتز اصول فقه را نیز آورده است.^۶ با این توضیحات آشکار می‌شود که چرا آن‌چه مترجم به‌طور مبسوط در مقدمه این کتاب آورده، به‌دشواری با محتوای کتاب پیوند می‌یابد و چه بسا وی

باید این مقدمه را برای کتابی تدارک می‌دید که موضوع آن «تاریخ تئوری‌های حقوقی در اسلام» باشد نه «تاریخ شکل‌گیری اصول فقه در اسلام». به بیان دیگر احتمالاً آن بی‌دقتی تحلیلی بیشتر ناظر به خطای مفهومی مترجم باشد تا کار مؤلف.

صرف‌نظر از اشکال مبنایی فوق که در سراسر کتاب رخ می‌نماید و برای مخاطبان آشنا با موضوع آزردهنده و برای ناآشنایان ابهام‌انگیز و مشکل‌ساز است، ناآشنایی مترجم با متون فنی و تخصصی این حوزه موجب شده در مواردی برخی اصطلاحات و واژگان تخصصی به‌صورت تحت‌اللفظی ترجمه شوند و ارزش علمی ترجمه را کاهش دهند.^۷ همچنین پاره‌ای خطاهای فاحش در ضبط اعلام و کتاب‌ها در متن و پاورقی‌های کتاب و نیز بخش منابع در پایان کتاب، مؤید دیگری بر این موضوع است.^۸

بررسی محتوای کتاب فصل اول: دوره شکل‌گیری

فصل اول کتاب، بحثی فشرده در باب شکل‌گیری اصول فقه است؛ از ابتدایی‌ترین شکل آن تا پایان قرن سوم هجری یعنی زمانی که اصول فقه به‌عنوان یک متدولوژی فقهی کامل به‌منصه ظهور درآمد. مؤلف نشان می‌دهد که تا پایان قرن دوم هجری، اصول فقه به شکلی ابتدایی ظهور یافت ولی مرحله نهایی شکل‌گیری کامل آن به‌عنوان روشی یکپارچه و واحد تا ابتدای قرن چهارم به‌طول انجامید. بدین منظور وی شرایط و پس‌زمینه تاریخی موضوع را در طی سه قرن نخست هجری تحلیل کرده است. از سه قرن بررسی‌شده در فصل یکم، تحلیل قرن دوم به فهم رایج از این حوزه که نخستین بار یوزف شاخت^۹ طرح کرد، بسیار نزدیک است، اما دربارهٔ قرون اول و سوم هجری، تفسیری کاملاً متفاوت ارائه شده است. تحلیل مؤلف دربارهٔ قرن اول نه با دیدگاه سنتی قرابت دارد که بنابر آن آغاز فقه اسلامی به‌عنوان یک نظام کم و بیش بالغ در طول زندگی یا بلافاصله پس از وفات پیامبر اسلام دانسته می‌شود، و نه با دیدگاه نسبتاً متأخر که شروع ابتدایی نظام فقهی را به آخر قرن اول هجری برمی‌گرداند. مؤلف بر پایهٔ تحقیقاتی که انجام داده است، موضعی میانه اتخاذ کرده است. در مورد قرن سوم نیز علیه نظر غالب که بنابر آن اصول فقه - آن گونه که بعدها شناخته شد - محصول قرن دوم و معمار آن ابن‌ادریس شافعی تلقی می‌شود، موضع‌گیری می‌کند.

وائل حلاق سرآغاز شکل‌گیری مباحث فقهی را به دوران حیات پیامبر و آیات قرآن برمی‌گرداند. روشن است که پاره‌ای از آیات قرآن متضمن مفاهیم و موضوعات فقهی‌اند که فقهای مسلمان و محققان معاصر آن را حدود پانصد آیه می‌دانند.^{۱۰} شاهد دیگر بر این مدعا سند معروف به عهدنامهٔ مدینه است که پیامبر به محض ورود به مدینه آن را تنظیم کرد. حضور پیامبر در مقام حکم در مدینه و اتکا بر قرآن

به‌عنوان حکم الهی علاوه بر سنت‌ها و عرف حاکم میان قبایل عرب، مؤیدی دیگر بر شکل‌گیری ابتدایی فقه و قانون اسلامی در دوران حیات آن حضرت است. البته وائل حلاق تأکید می‌کند که مدعی نیست قرآن یک نظام فقهی تکامل‌یافته را در اختیار مسلمانان قرار داد، اما دست‌کم می‌توان چنین گفت که پیامبر بر آن بود تا جامعهٔ نوپای اسلامی طبق قانون و حکم الهی اداره شود و نمایندهٔ خدا نیز کسی جز شخص پیامبر نبود. البته پیامبر بر آن نبود تا برای یکایک مسائلی که با آنها مواجه می‌شود، راه‌حل تازه‌ای ارائه کند. برعکس، جز موارد معدودی اصلاحات قرآنی، پیامبر در کل مطابق سنت‌های عربی موجود عمل می‌کرد و همین امر پیاده‌سازی حکم الهی به دست پیامبر تلقی می‌شد.

در طول چند دهه پس از وفات پیامبر، زمانی که هنوز پایتخت دولت اسلامی مدینه بود، دو دسته از قواعد و احکام وجود داشتند که رهبران جامعه نوپای مسلمانان براساس آن‌ها حکم می‌راندند: احکام سنتی عرب پیش از اسلام و قرآن. آنان با این که به‌طور کلی به توصیه‌های قرآنی وفادار بودند، ولی از آن‌جا که ورای اوامر و نواهی محدود قرآنی، تجربه یا راهنمای فقهی اندکی در اختیار داشتند، به اجتهادات شخصی روی می‌آوردند.^{۱۱} وائل حلاق مسأله جمع و تدوین قرآن در زمان عثمان را نیز شاهد دیگری بر اهمیت فزاینده قرآن به‌عنوان سند دینی و فقهی تلقی می‌کند، زیرا بدین وسیله متن مرجع واحدی برای فقها فراهم می‌آمد. به نظر وی این کار آغاز رویکرد متن‌گرا به قرآن بود که در دوره‌های بعدی به اوج رسید. از جمله مسائلی که حاکی از فرایند شکل‌گیری فقه مبتنی بر آیات قرآن در قرن اول هجری است، پیدایش نظریهٔ نسخ در میان فقهای مسلمان است که در واقع در پاسخ به لزوم جمع میان آن دسته از آیات فقهی قرآن بود که از نظر مسلمانان متقدم متعارض می‌نمودند. وائل حلاق معتقد است که بسط نظریهٔ نسخ در شرایطی بود که برخی از دستورات قرآنی با واقعیات بیرونی و سنت‌های جامعه در تعارض قرار گرفتند و این امر موجب شد تا فقهای مسلمان برای رفع تعارض میان این آیات ناسازگار با آن دسته از آیات که با سنت‌های رایج هم‌خوانی بیشتری داشتند، دست به کار شوند.

مؤلف تأکید می‌کند، با این که قرآن نقش محوری در شکل‌گیری اولیه فقه اسلامی در قرن نخست هجری داشته است، اما این مدعا که تمامی قوانین و احکام از قرآن نشأت گرفته‌اند، اغراق‌آمیز است.^{۱۲} به نظر وی منبع دیگری در کنار قرآن برای استنباط احکام فقهی لازم بوده که همان سنت نبوی است.^{۱۳} وائل حلاق نشان می‌دهد که مفهوم سنت بلافاصله پس از وفات پیامبر در میان مسلمانان رواج یافت.^{۱۴} به‌ویژه که در قرآن نیز آشکارا و به‌کرات مسلمانان به تبعیت از پیامبر امر شده‌اند و اطاعت از وی اطاعت از خدا تلقی شده است. با این که هستهٔ اصلی سنتی که پیامبر عملاً پایه‌گذار آن بود، ملهم

از مسائل بنیادین طرح شده در قرآن بود، اما به آن‌ها محدود نمی‌شد و از سنت و عرف رایج جدا نبود. چنان‌که پیامبر در مواجهه با آن دسته از سنت‌های عرب پیش از اسلام که از نظر وی با دین نوپای اسلام مخالفتی نداشت، با روی باز برخورد می‌کرد.^{۱۵} در واقع در این موارد پیامبر احکام را از محیط جاهلی به حوزه الهی انتقال می‌داد. به گفته مؤلف، بعدها با انتقال پایتخت خلافت به دمشق، و گسترش وسیع سرزمین‌های اسلامی، عنصر سومی نیز به سنت نبوی افزوده شد که همان رویه‌های اداری و حقوقی غالب در سرزمین‌های فتح شده بود.

وائل حلاق در فصل نخست از کتاب خویش نشان می‌دهد که برخلاف نظر غالب در میان محققان معاصر، فقه اسلامی حدود سال ۱۰۰ هجری پایه عرصه وجود نگذاشته است، بلکه وضعیت موجود در آغاز قرن دوم هجری خود مرحله‌ای دیگر از فرایند توسعه فقه است که مدت‌ها پیش در قرن نخست شروع شده بود. در این دوره، فعالیت فقهی بر پایه قرآن، سنت پیامبر، صحابه و تابعین و نیز رویه‌های اداری و قضایی حاکم در ولایات مختلف اسلامی صورت می‌گرفت. از آن‌جا که این رویه‌ها از منطقه‌ای به منطقه دیگر تفاوت می‌کرد، به پیدایش مکاتب مختلف فقهی در مناطق مختلف و به تبع آن رقابت میان آموزه‌های فقهی متفاوت انجامید. بنابراین برای اعتباربخشی به آموزه‌های فقهی فرایندی رواج یافت که طی آن این آموزه‌ها به مراجع پیشین یعنی صحابه و تابعین و نهایتاً شخص پیامبر انتساب می‌یافتند. این فرایندی بسیار طولانی بود که از حدود پایان قرن نخست هجری آغاز شد و تا مدتی در قرن سوم ادامه یافت. درحالی که استناد به روایات نبوی در بیان احکام فقهی از فقهای متقدم نظیر ابوحنیفه و اوزاعی بسیار اندک بود ولی این امر به مرور فزونی یافت تا جایی که ابن‌ادریس شافعی (متوفی ۲۰۴) به گونه‌ای سازگار و نظام‌مند استدلال کرد که منابع شرعی منحصر در قرآن و سنت پیامبرند.

مؤلف بر این رأی است که نظریه فقهی شافعی زمانی طرح شد که دو گفتمان فقهی افراطی رواج داشت. در یک سو اهل حدیث قرار داشتند که معتقد بودند تمامی رفتارهای انسان باید براساس متون معتبر دینی نظام یابد و در این بین عقل و استدلال هیچ جایگاهی ندارد. در سوی دیگر اهل رأی حضور داشتند که سعی در بی‌اعتبار ساختن متون مذکور داشتند و معتقد بودند قرآن برای توضیح هرچیزی کافی است. آنان صرف وجود تعارض در روایات را برای رد آنها کافی می‌دانستند و در عوض بر استدلال عقلی اتکا می‌کردند. شافعی نظریه فقهی خود را همزمان با اختلاف شدید میان اهل حدیث و اهل رأی صورت‌بندی کرد و از این‌رو در زمان خود به هیچ‌روی مقبولیت نیافت. شافعی در اثر مشهورش از رساله کوشید تا نظریه‌ای فقهی ارائه کند تا روش‌های استنباط احکام را تبیین کند.

این اثر در حقیقت واکنشی بود به جریان‌های فقهی غالب در قرن دوم هجری. رساله شافعی در درجه نخست عمدتاً به دنبال موجه‌ساختن مبانی حجیت سنت و سپس اجماع و قیاس بود. دفاع وی از سنت در واکنشی به کسانی بود که سعی در کم‌رنگ کردن نقش فقهی سنت داشتند (اهل رأی)، و دفاعش از قیاس پاسخی بود به اهل حدیث که عقل را به‌عنوان وسیله بیان حکم شرعی قبول نداشتند.

وائل حلاق در ادامه به تحلیل ساختار و محتوای رساله شافعی پرداخته تا نقش و جایگاه وی در نظریه‌پردازی فقهی و شکل‌گیری اصول فقهی مقدماتی تبیین شود و نهایتاً چنین جمع‌بندی می‌کند که شافعی در پایه‌گذاری اصول استدلال فقهی اصرار دارد که از هیچ حکمی نمی‌توان دفاع کرد مگر این‌که نهایتاً بر کتاب خدا یا سنت نبی مبتنی باشد. بنابراین به جرأت می‌توان گفت که هدف شافعی از نوشتن رساله تعریف نقش سنت نبوی در شرع و تأسیس روش‌های استدلال و تفسیر برای استنتاج احکام شرعی از سنت بوده است.

در بخش پایانی این فصل، وائل حلاق به نقد این دیدگاه رایج می‌پردازد که بنابر آن شافعی مؤسس علم اصول فقه و کتاب الرساله وی نخستین اثر در شرح و بسط این موضوع پنداشته می‌شود. به گفته مؤلف این طرز تلقی از شافعی به عنوان «اولین معمار» اصول فقه، متضمن این معناست که با شرح و بسط نظریه وی اصول فقه به منصف ظهور رسید و نویسندگان بعدی صرفاً از او تقلید کرده‌اند و آثار بعدی اصول فقه تداوم تاریخی کار وی بوده است. اما به نظر وی، چنین تداومی هرگز وجود نداشته و ادعای مؤسس بودن شافعی نیز بعدها طرح شده است.^{۱۶} بنا به تحقیق مؤلف تا پایان قرن سوم هیچ اثر مستقلی در اصول فقه بدان صورت که اکنون می‌شناسیم نوشته نشده است و در آثار متعلق به آن قرن نیز به ندرت ذکری از رساله شافعی به میان آمده است و همچنین نوشته وی هیچ شرح و ردی از سوی نویسندگان آن دوره را برنمی‌انگیزد. مؤید دیگر دیدگاه وی تحلیل محتوایی رساله است که نشان می‌دهد موضوعات اصول فقه در آن به‌طور تصادفی و عرضی بحث شده‌اند و دلمشغولی اصلی شافعی در رساله حدیث بوده و تعداد معدودی از اصول را پیشنهاد کرده است. این در حالی است که با مقایسه اجمالی میان موضوعات رساله و موضوعات مندرج در آثار اصول فقه بعدی، روشن می‌شود که شماری از مسائل بنیادین و غیرقابل اجتناب در اصول فقه به‌طور کلی در رساله مغفول مانده‌اند. توجیه وائل حلاق برای این‌که رساله شافعی توجه علمای پس از وی را جلب نکرد، این است که او برای نخستین بار سعی کرد میان دو نظریه فقهی رقیب در آن زمان، یعنی اهل رأی و اهل حدیث آشتی دهد ولی نظریه ترکیبی شافعی مورد پسند هیچ‌یک از دو گروه واقع نشد. به نظر مؤلف لازمه مقبولیت نظریه شافعی بلافاصله پس از طرح، آن بود که اهل رأی

و اهل حدیث هر دو برای همیشه از آموزه‌های خود دست بردارند.^{۱۷} اما این امر یک دهه به طول انجامید و مصالحه میان این دو گروه اواخر قرن سوم هجری بروز یافت که به بیانی پذیرش عمومی اصول اولیه نظریه شافعی بود. با پدیدار شدن اصول فقه در ابتدای قرن چهارم تصویر شافعی به عنوان طراح و بنیان‌گذار اصول فقه شروع به شکل‌گیری کرد. در حالی که در قدیمی‌ترین متن در دسترس در مناقب شافعی از ابوحاتم رازی (متوفی ۳۲۷) تنها از تخصص شافعی در اصول فقه سخن گفته شده و هیچ‌ذکری از کتاب او و اشاره‌ای به مؤسس بودن وی در این علم نیست، یک قرن بعد، بیهقی (متوفی ۴۵۹) در اثری که در مناقب شافعی نگاشت نه‌تنها او را نابغه اصول فقه که مؤسس بلامنازع این فن نیز برشمرد. دیگر نویسندگان مناقب پس از آن نیز شافعی را مؤسس اصول فقه معرفی کرده‌اند.^{۱۸}

فصل دوم و سوم: بسط نظریه فقهی

فصل‌های دوم و سوم کتاب گزارشی اجمالی از موضوعات اصلی اصول فقه در بستر تاریخی آن یعنی تا پایان شکل‌گیری کامل آن در پایان قرن پنجم است. وائل حلاق در مقدمه تصریح کرده است که از این گزارش دو هدف را تعقیب می‌کند: نخست ارائه تصویری از نظریه‌های گوناگون که هم‌زمان با هم ظهور یافتند، و دیگری آماده کردن زمینه برای بحث از گوناگونی‌های موجود در اعصار بعدی که در فصل چهارم و پنجم کتاب به آن پرداخته شده است. مؤلف در این فصل بر آثار عمده اصول فقه که در قرن پنجم تألیف شدند، تکیه کرده است، چراکه اولاً آثار اصول فقه در دو قرن پیش از آن به ندرت به دست ما رسیده‌اند و آن‌ها که امروزه در دسترس‌اند نیز غالباً ناقص یا آن قدر فشرده‌اند که نمی‌توان بر مبنای آنها تصویری از بسط اصول فقه در قرون سوم و چهارم به دست داد. ثانیاً از قرن پنجم آثار متعددی در اصول فقه در دست است که توسط خلاق‌ترین و سرشناس‌ترین علمای اصول فقه تألیف شده و حاوی عمده مسائل اصول فقه در آن دوره‌اند،^{۱۹} که همین موضوع امکان تحلیل‌های پیچیده و ظریف از موضوع را فراهم می‌آورد. از آن‌جا که دامنه مباحث اصول فقه بسیار گسترده است، مؤلف این مباحث را در دو فصل گنجانده است. در فصل اول علاوه بر برخی مباحث مقدماتی از جمله مبانی معرفت‌شناختی گزاره‌های علمی و ظنی و یقینی بودن آن‌ها و بحث درباره احکام پنج‌گانه شرعی (واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام)، به سه منبع از منابع استنباط احکام شرعی، یعنی کتاب، سنت و اجماع و قواعد و اصول مربوط به آنها پرداخته شده است و بحث از قیاس و اقسام آن (تمثیل، برهان اولویت، و برهان خلف) و حجیت آن و نیز مسأله استحسان، مصالح مرسله و اصل استصحاب به فصل سوم وانهاده شده است. همچنین در پایان فصل سوم مباحثی درباره اجتهاد و مجتهدان، تقلید و فرق مجتهد و مفتی طرح شده است.

آن‌چه که در این گزارش نسبتاً مفصل مؤلف از مباحث اصلی اصول فقه در کتاب‌های اصلی اهل سنت جلب توجه می‌کند، طرح اختلاف‌نظرها و دیدگاه‌های گوناگون ذیل هریک از مسائل و موضوعات است که به خواننده این امکان را می‌دهد علاوه بر کسب شناخت تاریخی از موضوعات، از تنوع و در موارد زیادی تعارض نظریه‌های فقهی در میان اصولیان و فقیهان اهل سنت نیز آگاه شود. در واقع مؤلف با این سبک گزارش مباحث کوشیده است مبانی نظری هریک از مسائل اصلی مطرح در علم اصول فقه را که به ظاهر مورد اتفاق و اجماع علمای اصول است، واکاوی کند و قوت و ضعف این نظریه‌ها را در مقایسه با هم نشان دهد. برای نمونه می‌توان به اختلاف نظر علما ذیل بحث از دلالت صیغه امر اشاره کرد؛ اینکه صیغه امر دلالت بر وجوب دارد، یا استحباب یا اباحه.^{۲۰} همچنین بر فرض که صیغه امر دلالت بر وجوب داشته باشد، مسأله دیگر تعداد وجوب انجام فعل است؛ این که آیا یک بار انجام فعل کافی است یا باید آن فعل مستمراً تکرار شود. به فرض که امر مستلزم انجام فعل برای یکبار است، مسأله دیگر آن است که در چه زمانی پس از دریافت امر باید بدان عمل کرد.

مثال دیگر از همین مباحث مناقشه‌آمیز در اصول فقه اهل سنت بحث درباره اجماع و حجیت آن است. در اصول فقه سنی اجماع پس از قرآن و سنت سومین منبع فقهی تلقی می‌شود که خطاناپذیری احکام شرعی و اصول استنباط مورد اتفاق نظر علمای سنی را تضمین می‌کند. وائل حلاق نشان می‌دهد که علمای اصول برای اثبات حجیت اجماع و یقین‌آوری آن راهی بس طولانی و ناهموار را طی کردند. اولاً بدیهی بود که خطاناپذیری جامعه یا مجتهدان برجسته را نمی‌شد با عقل تضمین کرد، بلکه برعکس ادله عقلی بر نادرستی آن وجود دارد، چراکه هم مسیحیان و هم یهودیان مکرراً به‌طور جمعی بر بسیاری از امور نادرست و کاذب مانند آموزه تثلیث و به صلیب کشیده شدن عیسی (ع) توافق کرده‌اند. بنابراین نظریه اجماع که جامعه را خطاناپذیر می‌داند، باید بر مبنایی غیر از عقل یعنی بر وحی بنا می‌شد. فقها مدعی بودند که قرآن و سنت شواهدی دال بر حجیت اجماع به‌دست می‌دهند. مربوط‌ترین آیه‌ای که در حجیت اجماع بدان استشهد شده آیه ۱۱۵ سوره نساء است^{۲۱} که مستقیماً هیچ سخنی از اجماع نمی‌گوید. به نظر مؤلف همین خود نشان‌گر راه طولانی است که فقها برای ربط دادن آیه یادشده با اجماع طی کرده‌اند. هدف آن بوده تا این آیه را به‌گونه‌ای تفسیر کنند که انحراف از راه مؤمنان - به‌عنوان تشکیل‌دهندگان جامعه - مستلزم عذاب آتش است. از سوی دیگر هیچ روایت متواتر لفظی در تأیید حجیت اجماع وجود ندارد. فقط تعدادی اخبار واحد هست با این مضمون که جامعه نمی‌تواند بر یک امر خطا توافق کند.^{۲۲} اما مشکل این روایات

آن است که خبر واحد موجب علم یقینی نمی‌شود و نمی‌توان بر مبنای آنها اصلی قطعی را بنیان نهاد. راه‌حل در این‌جا آن است که این روایات با این‌که خبر واحدند ولی نه تنها بی‌شمار و فراوانند، بلکه به‌رغم تنوع لفظی همگی بر موضوعی یکسان دلالت دارند. این موضوع اخبار مزبور را از واحد به متواتر معنوی بدل می‌کند و در نتیجه مفید علم یقینی خواهند بود. وائل حلاق هوشیارانه یادآوری می‌کند که هیچ‌یک از ادله قرآنی و روایی مربوط به حجیت اجماع خود متکی بر اجماع نیستند، در اثبات اجماع به‌عنوان یک منبع شرعی دور منطقی لازم نمی‌آید.^{۳۳}

فصل چهارم: متن فقهی، جهان و تاریخ

مؤلف در این فصل در پی شناساندن شرایط زمانی و مکانی است که مباحث اصول فقه در آن شکل گرفته‌اند. وی این موضوع را متغیرهای اصول فقه نامیده که وجه تمایز نظریه‌های حقوقی از یکدیگر و وجه تمایز نظریه‌پردازان اصولی است که آن‌ها را ذیل چند عنوان فرعی معرفی می‌کند. از جمله این موارد محتوا و ترتیب موضوعات اصول فقه است. وائل حلاق اظهار می‌دارد که به‌ندرت می‌توان دو اثر متقدم اصول فقه را یافت که موضوعات مورد بحث در آن‌ها یکسان باشد. این امر تا حد زیادی تحت تاثیر اندیشه غالب نویسندگان کتاب و شرایط اجتماعی-سیاسی که در آن می‌زیسته‌اند، بوده است. برای نمونه غزالی در مستصفی در بحثی مبسوط به نظریه اهل‌التعلیم پرداخته و با حرارت بسیار از آن‌ها انتقاد کرده و دیدگاهشان را رد کرده است. تأثیر محیط دینی و سیاسی غزالی در طرح این مسأله بسیار روشن است، چنان‌که با تعبیر فضای سیاسی و فروکش کردن تهدید اسماعیلیان بحث مزبور از نگاه اصولیان بعدی بی‌ربط جلوه کرده است.

این تفاوت‌ها در ترتیب و چینش موضوعات نیز خود را نشان داده است. باز به ادعای مؤلف به‌ندرت پیش می‌آید که دو عالم اصول از یک طرح در ترتیب موضوعات پیروی کرده باشند. این در حالی است که می‌دانیم ترتیب موضوعات به‌هیچ روی امری تصادفی یا ترجیحی شخصی نیست بلکه این امر از درک خاص نویسنده از روابط درونی اجزای یک موضوع و ارتباط موضوعات با هم حکایت دارد. این درک نیز به نوبه خود بیانگر کیفیت خاص و منحصر به فرد دیدگاه هر نظریه‌پرداز نسبت به چستی نظریه و چگونگی اعمال آن است.

موضوع دیگری که وائل حلاق در این فصل بدان توجه کرده است، تحولات نظری است که در جهت سامان‌دهی نظام روش‌مند و سازگار برای مباحث فقهی در طی قرون رخ داده است. میراث فقهی قرن دوم هجری مجموعه‌ای از احکام شرعی و فاقد یک روش‌شناسی نظام‌مند و منسجم بود و در اغلب موارد معیارهای دقیق

اصولیان دوره‌های بعد را تأمین نمی‌کرد.^{۳۴} از آن‌جا که اصلاح احکام فقهی اولیه براساس اقتضائات نظام‌مند نظریه‌های بعدی اصول فقه ممکن نبود، چراکه انجام این کار در سطح قابل‌ملاحظه به نقض عمده اجماع می‌انجامید، لازم بود تا روش‌های استنباط پیشین به یکی از طرق نظری موجه می‌شدند. به بیان دیگر، تمام مواردی که استدلال حامی آنها بعدها با روش قیاس هم‌خوانی داشت، باید تحت روشی دیگر با معیارهای جداگانه وجودشناختی و معرفت‌شناختی مربوط به علت حکم طبقه‌بندی می‌شد. نمونه آن استحسان در مذهب حنفی و استصلاح در مذهب مالکی است.

یکی دیگر از تحولات تأثیرگذار بر نظریه‌پردازی‌های اصولی، ورود مباحث منطق یونانی به دایره علوم اسلامی بود. منطق صوری یونانی دو قرن پس از ورود به علوم اسلامی جذب اصول فقه شد و این کار را برای نخستین بار غزالی انجام داد. مقدمه وی بر مستصفی شامل شرحی نسبتاً مفصل بر منطق است. اصولیانی که مجهز به این دانش جدید شده بودند، این امکان را یافتند تا در نظریه‌پردازی‌های اصولی به‌ویژه در بحث علیت شرعی، تغییراتی پدید آورند. وائل حلاق برای نمونه اصل استقراء موضوعی را مثال می‌زند که از اوایل قرن پنجم هجری به این سو جای خود را در قلمرو مباحث فقهی باز کرد. به نظر وی، این اصل که برگرفته از منطق یونانی بود، نقشی حساس و اساسی در حل مسأله حجیت اجماع بازی کرد که قریب به سه قرن لاینحل باقی مانده بود.^{۳۵}

یکی دیگر از حوزه‌هایی که از نگاه مؤلف بر شکل‌گیری و صورت‌بندی پاره‌ای از مباحث اصول فقه اثرگذار بوده، حوزه کلام است. چه معرفت‌شناسی غالب در ادعاهای رایج اصول فقه بسیار وامدار کلام است. هم‌چنین اصولیان همواره بخشی از توان خویش را صرف رد و انکار برخی از آموزه‌های کلامی (عمدتاً معتزلی) کرده‌اند.

از جمله ظرایفی که وائل حلاق در کتاب خویش بدان توجه داده است، نقش شروح در تحولات بعدی اصول فقه است. به نظر وی علمای معاصر غالباً از این نقش غافل مانده‌اند و شروح را به‌عنوان مطالبی ملال‌آور، تکراری و در نتیجه بی‌ارزش به‌طور کامل کنار گذاشته‌اند. در حالی که مؤلف یادآور می‌شود که شروح بعدی در واقع ابزار اصلی تغییرات در آموزه‌های نظری بودند. چراکه شارحان غالباً از آموزه‌های علمایی که بر نوشته‌هایشان شرح می‌نوشتند، فاصله می‌گرفتند یا آن را تغییر می‌دادند.^{۳۶} علاوه بر این که شارحان نظریه‌های قدیمی را برای انطباق با اقتضائات جدید نظری و واقعیات رایج کنار می‌گذاشتند، برای موجه ساختن انحراف خویش از آموزه‌های قدما، عمدتاً به آرای متأخرانی استناد می‌کردند که از پیش در موضوع تغییراتی به‌وجود آورده بودند.

در ادامه وائل حلاق به دو نظریه فقهی که شامل تغییرات هنگفتی در اصول فقه می‌شدند، پرداخته است: نظریه قرافی مالکی، و طوفی حنبلی. به گفته وی هر دوی این نظریه‌ها منحصر به فرد و انقلابی‌اند و شاید به همین دلیل تأثیر اندکی بر نظریه‌های فقهی علمای بعدی گذاشتند. به بیان دیگر عدم توفیق این دو نظریه در ظرف زمانی خود به تغییرات شگرفی که اجرای این نظریه‌ها در نظام‌های روبنایی و زیربنایی ایجاد می‌کرد، برمی‌گشت.

در نظریه قرافی، گونه‌شناسی تازه‌ای از روایات نبوی عرضه شد که پیامدهای گسترده‌ای به دنبال داشت. از نظر وی پیامبر در چهار مقام عمل می‌کرد: پیامبر، مفتی، قاضی و رئیس حکومت. بنابراین اثر شرعی هر یک از روایات صادره از پیامبر به شیوه شکل‌گیری آن به‌عنوان یک فتوا، یک حکم قضایی، یا یک اقدام سیاسی بستگی دارد. در واقع قرافی یک روش تفسیر زمینه‌گرا^{۳۱} را مطرح کرده است؛ روشی که کاملاً در تقابل با رویکرد تفسیری غالب در میان اصولیان بود و به همین جهت به همان اندازه که بدیع بود، عمری کوتاه داشت.

نظریه مصلحت طوفی بیشتر عمر کرد. به‌علاوه که از سوی برخی از اصلاح‌گران در دوره معاصر تجدید حیات یافت. لب کلام در نظریه طوفی عبارت است از برتری خیر و مصلحت عمومی در میان منابع شرع. بدین منظور وی برای رفع تعارض میان مفهوم مصلحت و روح و لفظ احکام مندرج در قرآن، سنت و اجماع، ادله‌ای در اثبات برتری مصلحت و حکومت آن بر دیگر منابع شرعی عرضه می‌دارد. با این حال طوفی نظریه مصلحت و قلمرو آن را دقیقاً تعریف نمی‌کند.

فصل پنجم: واقعیت اجتماعی و پاسخ‌گویی نظریه

این فصل که در واقع تکمله‌ای برای فصل پیشین محسوب می‌شود به تفصیل به نظریه فقهی ابواسحاق شاطبی فقیه اندلسی اختصاص یافته است. مؤلف از این بحث مفصل سه هدف عمده را تعقیب می‌کند. اولاً همچون فصل پیشین بر آن است تا نشان دهد چطور شرایط فقهی و اجتماعی حاکم در شکل‌گیری آموزه‌های جدید در اصول فقه تأثیرگذار بوده است که نمونه کامل آن درباره شاطبی مشهود است. از سوی دیگر وی در صدد بوده تا نشان دهد عقیده رایج درباره ماهیت و هدف نظریه شاطبی نادرست است. دلیل سوم انتخاب شاطبی به‌عنوان موضوع فصل پنجم آن است که نظریه‌های وی و طوفی (که در فصل پیشین از آن بحث شده) منبع الهام اصلاح‌گرایان معاصر بوده است. پی‌بردن به این که اصلاح‌گرایان مزبور و همچنین علمای معاصر انگیزه و در نتیجه محتوای نظریه شاطبی را بد فهمیده‌اند، نه تنها به فهم ما از ساختار اصلاح فقهی

معاصر، بل به درک ما از این که چطور تاریخ در خدمت زمان حاضر - ولو به غیر عمد - تحریف شده است، کمک می‌کند.

به ادعای مؤلف کتاب، الموافقات شاطبی نمونه‌ای از آثار اصول فقه است که در ارتباط با یک فرهنگ فقهی خاص و مشکلاتی که نظریه‌پرداز در بخش‌هایی از آن فرهنگ تشخیص داد، تدوین یافت. چه نظریه فقهی شاطبی در واکنش به دو گرایش افراطی فقهی در زمانه او پدیدار شده است: یکی برخوردهای اهمال‌کارانه مفتیان که با صدور فتوایی دور از آموزه‌های مشهور در صدد ارضای هوی و هوس عوام بودند و دیگری نگرش و برخورد افراطی صوفیان، که طرفدار اجرای سخت‌گیرانه احکام بودند. به نظر وائل حلاق شاطبی برخلاف عقیده رایج در پی خلق نظریه‌ای جدید نبود تا پاسخ‌گوی چالش‌های اقتصادی و اجتماعی زمان خود باشد، بلکه به دنبال احیای قوانین حقیقی اسلام بود.

شاطبی شاکله نظریه خویش را بر طبقه‌بندی غزالی از مقاصد شریعت بنا نهاد. به عقیده وی مقاصد شرع را می‌توان در دو مقوله کلی طبقه‌بندی کرد: مقاصد مربوط به قصد شارع و مقاصد مربوط به قصد مکلف، که مقوله نخست خود به چهار مقوله فرعی تقسیم می‌شود و هر کدام از زاویه‌ای متفاوت به قصد شارع می‌پردازد. مقوله فرعی نخست قصد شارع از ارسال قانون است که عبارت است از حفظ مصالح یا منافع (دینی و دنیوی) انسان.^{۳۸} شاطبی در مقوله فرعی دوم از ارائه شرع به زبانی قابل فهم برای دریافت‌کنندگان سخن می‌گوید.^{۳۹} مقوله فرعی سوم بیان می‌دارد که شارع در انزال شرع در پی تضمین وفاداری کامل مسلمانان به فرمان خود بوده است که لازمه آن تناسب دستورات با توانایی‌های مؤمنان است.^{۴۰} و مقوله فرعی چهارم عبارت از آن است که شریعت برای تضمین مصلحت انسان آمده است اما به روشی که از سوی خدا تعیین شده است، نه براساس امیال بشر.^{۴۱} شاطبی در مقوله دوم که مقاصد مکلف مربوط می‌شود، بیان می‌دارد که مقاصد مکلفین باید با مقاصد شارع در صدور دستورات شرعی مطابقت داشته باشد. بنابراین هر کس بخواهد شرع را در مسیرهایی غیر از آنچه خدا قصد کرده به کار برد، برخلاف شریعت عمل کرده است.^{۴۲}

فصل ششم: بحران مدرنیته، به سوی یک نظریه فقهی جدید

وائل حلاق در ششمین و آخرین فصل کتاب خود، گزارشی کلی از رویکردهای اصلاحی معاصر در زمینه بنیادهای نظری و روش‌شناسی فقه اسلامی ارائه کرده است. وی در ضمن این نگاه مروری، مشکلات روش‌شناسانه‌ای را که اصلاح‌گران معاصر با آن مواجه بوده‌اند، و

نیز برخی راه‌حلهایی را که برای صورت‌بندی مجدد از اصول فقه عرضه کرده‌اند، نشان داده است. البته وی معترف است که نوشته‌های معاصر درباره اصلاح فقه بسیار زیاد است و تلاش برای بیان دقیق تمامی مباحث این گفتمان عظیم از حوصله و حدود این فصل از کتاب خارج است. به همین سبب وی با شناسایی دو گرایش اصلی اصلاحی، نمونه‌های شاخص آن‌ها را گزینش و گزارش کرده است.^{۳۳} وی این دو گرایش اصلی را «مصلحت‌اندیشی دینی» و «لیبرالیسم دینی» نام نهاده است. نقطه عظیم هر دو گروه آموزه‌های اصلاحی محمد عبده است و هر دو به دنبال صورت‌بندی دوباره اصول فقه هستند که بر مبنای آن ارزش‌های بنیادین اسلامی با قوانین متناسب با نیازهای جامعه مدرن و در حال تحول امروز ترکیب و تلفیق شود. هرچند روش هریک از این دو دسته اصلاح‌گران برای دستیابی به این هدف متفاوت است.

مصلحت‌اندیشان نظریه خویش را در قالب اصل مصلحت بیان کرده‌اند و آن را به‌طور قابل ملاحظه‌ای توسعه داده‌اند تا مؤلفه اصلی اصول فقه و روش‌شناسی فقهی شود. آنان از پاره‌ای از اصول که توسط فقهای مسلمان پیشین پایه‌گذاری شده، دفاع می‌کنند، هرچند این اصول را در جهت نظرات خود چنان دست‌کاری کرده‌اند که این وجه اشتراک تقریباً صوری و ظاهری شده است. در مقابل لیبرال‌های دینی اصولی را که فقهای سنتی توسعه داده‌اند، به‌طور کلی کنار گذاشته و اصول تفسیری تازه‌ای بنیان نهاده‌اند، هرچند این اصول هنوز به‌خوبی تکامل نیافته است. اینان بیشتر جنبه عقلی و منطقی نظریه عبده و میراث برجای مانده از وی را اقتباس کرده‌اند.

به بیان مؤلف، بذره‌های مصلحت‌اندیشی دینی در نوشته‌های محمد عبده کاشته شد و شاگردش محمد رشید رضا (متوفی ۱۹۳۵) به این اندیشه بالقوه، شکل و محتوا بخشید. رشیدرضا کوشید صورت‌بندی جدیدی از مفهوم مصلحت عرضه کند و آن را به حدی توسعه دهد که جایگزین گفتمان نظری مرسوم و سنتی در اصول فقه گردد. او با اتکای جدی بر نظریات طوفی و شاطبی، در صدد بود تا ثابت کند نظریه مصلحت مبتنی بر متون وحیانی است و مدعی شد که فقه سنتی که فقها آن را از طریق قیاس شرح و بسط داده‌اند، روش پر پیچ و خمی برای رسیدن به نتایجی است که می‌توان از طریق مصلحت نیز به آنها رسید. بدین ترتیب نظریه رشیدرضا به نفی کامل اصول فقه سنتی انجامید. چراکه وی به جز مسائل مربوط به عبادات و مناسک دینی که در قلمرو استنباط از متون وحیانی نگه می‌داشت، از نظریه فقهی دفاع می‌کرد که کاملاً مبتنی بر حقوق طبیعی بود که در آن ملاحظات مربوط به نیازهای انسان، مصلحت و ضرورت در تبیین

احکام حایز مقام نخست‌اند. این بدان معناست که اگر متون وحیانی در تناقض با ملاحظات مزبور قرار گیرند می‌توان آنها را کنار گذاشت. در واقع رشیدرضا به دنبال فراهم کردن زمینه‌ای برای جداسازی کامل دین از امور دنیایی بود. اما این نظریه از ارزش‌های دینی حاکم بر شرع که دنیای مسلمانان به‌راحتی قادر به نادیده گرفتن آنها نبود، کاملاً فاصله می‌گرفت.

نفوذ اصول فقه سنتی و جذابیت مفاهیم ضرورت و مصلحت که رشیدرضا پیشنهاد کرده بود، موجب شد تا برخی از اندیشمندان به ارائه تصویری ترکیبی از میراث سنتی و نیازهای نظری نوین بیاورند. از این میان وائل حلاق به عالم مصری عبدالوهاب خلاف (متوفی ۱۹۵۶) اشاره می‌کند. خلاف با جمع میان قیاس و استصلاح با این توجیه که هدف هر دو ارتقای مصلحت، رفاه و نیازهای جامعه است و افزودن استحسان به منابع استنباط احکام شرعی و نیز تحدید جدی قلمرو تشریحی متون وحیانی کوشید به نظریه‌ای ترکیبی دست یابد. هرچند پروژه وی نیز توفیق چندانی نیافت.

نمونه دیگر از مصلحت‌اندیشی را می‌توان در میان گروهی از اصلاح‌گران یافت که در اصل از حقوق طبیعی دفاع می‌کنند و به‌نحوی پارادوکسیکال مقید به متون وحیانی و روش‌های اصول فقه سنتی نیز هستند. وائل حلاق برای نمونه متفکر مراکشی علال فاسی (متوفی ۱۹۷۳) را ذکر کرده است. او به پیروی از عبده از نظریه معتزلی در باب علت احکام مبنی بر این که عقل قادر به دریافت و تحلیل علل احکام است، دفاع می‌کند. به نظر وی این علل به‌نوبه خود براساس رفاه و مصلحت انسان قابل توضیح‌اند، چراکه هدف شرع زندگی خوب در این دنیا است. با این حال به دلیل وام‌گیری دودلانه و گزینشی او از اصول فقه سنتی، نمی‌توان تصویری روشن و سازگار از نظریه وی دریافت کرد. او از یک‌سو قائل به تجدیدنظر بنیادین در اصول فقه برای پاسخ‌گو ساختن آن به مقتضیات معاصر است، اما از سوی دیگر مایل نیست ابزارهای تفسیری متعارف نظیر قیاس و استحسان را که رویکردی لفظی به زبان تشریح دارند، رها کند. به تعبیر مؤلف در گفتمان فاسی نه‌تنها حقوق طبیعی کاملاً معطل مانده است، بلکه بازتولید اصول فقه نیز ناقص است.

به عقیده مؤلف با گذشت بیش از نیم قرن از نظریه‌پردازی اصلاح‌گرایانه رشیدرضا، توفیقی در شرح و بسط یک نظریه فقهی مبتنی بر مفهوم مصلحت حاصل نشد. وی برای ایضاح نظر خود، متفکر و سیاستمدار سودانی حسن ترابی را مثال می‌زند که داعیه‌دار ادامه راه رشیدرضا است. وی نشان می‌دهد که با اینکه ترابی اصول فقه متعارف را با ادعای کهنه بودن و عدم ارتباط با واقعیات و

مشکلات زندگی مدرن کنار می‌گذارد و با وام‌گیری از مفاهیمی که ریشه در اصول فقه سنتی دارند، اصول فقه تازه‌ای را بنیان می‌نهد، اما تمامی این تلاش‌ها دست‌آوردی فراتر از نظریه‌های رشیدرضا و خلاف در پی نداشته است.

وائل حلاق در پایان به ایراد مبنایی همهٔ مصلحت‌اندیشان اشاره می‌کند و آن این که مفاهیم مصلحت و ضرورت که دو مفهوم اصلی در نظریه‌های آنان است، نهایتاً به ذهن‌گرایی^{۳۵} ختم می‌شود. به نظر او استفاده از این مفاهیم بدون یک روش‌شناسی حاکم بر مقدمات، استدلال‌ها و نتایج آن‌ها به‌طور جدی به نسی‌گرایی خواهد انجامید. گرایش دوم اصلاح دینی، گرایش لیبرال است. گوهر رویکرد لیبرال در فهم وحی باتوجه به متن و زمینه^{۳۶} نهفته است. بنا بر این رویکرد ارتباط میان متون وحیانی و جامعهٔ مدرن را نباید بر یک تفسیر لفظی صرف، بلکه بر تفسیری از روح و مقاصد کلی زبان خاص متون استوار ساخت. به عبارت دیگر، در این رویکرد تفسیر لفظی سنتی نه وفادار به دین و نه قادر به انطباق شرع با شرایط دائماً در حال تغییر معاصر دانسته می‌شود. با وجود این اشتراک کلی، مؤلف تأکید می‌کند که روش‌شناسی اصلاح‌گران لیبرال به‌طور جد با یکدیگر متفاوت است.

به گفتهٔ وائل حلاق در بخش میانه‌رو لیبرالیسم، پیشنهادی بسیار عمل‌گرا و ترقی‌خواه برای صورت‌بندی مجدد اصول فقه وجود دارد که مدافع آن فقیه مصری محمد سعید عشاوی است. نکتهٔ اساسی در نظریهٔ عشاوی تفکیک میان دین و اندیشه دینی است. وی دین را امری فرانسسانی می‌داند که از جانب خدا به‌صورت ناب و خالص برای پیامبران ارسال شده است، که معادل آن در اسلام قرآن و سنت نبوی است. اما در مقابل تفسیر و تأویل این دو متن و نیز نظام تفسیر اسلامی چیزی جز یک نظام اندیشهٔ دینی نیست که امری کاملاً انسانی و به تبع خطاپذیر است. وی با این تفکیک گام اول را در جداسازی فقه سنتی از ابعاد ایده‌آلیستی آن برداشته است.

بنابر گزارش مؤلف از نظریه عشاوی، گام بعدی او در این جداسازی طرح اصول عام شریعت است، که نمایانگر اصولی مؤسس‌اند که عمدتاً براساس قرآن یا شرایط نزول آن موجه می‌شوند. اصل اول آن است که شریعت چیزی فراتر از یک نظام احکام و مجازات‌هاست، زیرا شریعت اولاً و بالذات یک جهان‌بینی است. اصل دوم که به تعبیر عشاوی راه را برای تفسیر درست شریعت هموار می‌سازد، ناظر به این موضوع است که برخلاف عقیدهٔ سنتی رایج که متون الهی را از قبل موجود می‌دانستند (اعتقاد به قدیم بودن قرآن)، میان وحی به‌مثابهٔ متن و واقعیات انسانی که علت نزول وحی بوده‌اند، رابطه‌ای دیالکتیکی برقرار است. اصل سوم عبارت است از اینکه شریعت را در خدمت منافع و مصالح عمومی بدانیم. اصل چهارم

بر این موضوع تأکید دارد که پاره‌ای از آیات و موضوعات قرآنی به شخص پیامبر مربوط‌اند. در اصل پنجم عشاوی میان قرآن و سنت از یک‌سو و واقعیات دنیای پیش از اسلام پیوندی نزدیک وجود دارد. دست‌آخر عشاوی در اصل ششم فرض را بر این می‌گذارد که تنها با ایجاد ارتباطی نظام‌مند و سازگار میان شریعت و اقتضائات دائماً در حال تحول اجتماعی و انسانی است که می‌توان شریعت را به کمال رساند. عشاوی شرح و بسط این اصول را نه بحثی نظری صرف که تأسیس بنیادهای لازم برای نظام فقهی کارآمد و مؤثر می‌شمرد.^{۳۷} فضل‌الرحمان، دانشمند اصلاح‌گر پاکستانی (متوفی ۱۹۸۸) دومین کسی است که مؤلف آرا و دیدگاه‌هایش را تحلیل و بررسی کرده است. به نظر وائل حلاق وی روش‌شناسی منطقی و قانع‌کننده‌تری عرضه کرده که توازن نسبتاً کاملی میان متن و زمینه برقرار می‌کند. فضل‌الرحمان در انتقاد به رویکرد سنتی در مواجهه با متون دینی، عنصر اصلی در فهم این متون را تجزیه و تحلیل آن‌ها در بستر زمینه و پیشینه‌شان می‌داند. به نظر وی باید به جای مواجهه موردی و پراکنده به متون دینی، با آنها به‌مثابه یک کل مواجهه شویم و از آن‌ها اصول کلی را استخراج کنیم که حاکی از علت احکام‌اند و این کار باید با توجه کامل به حوادث و وقایع اجتماعی که موجب بروز احکام شده‌اند، انجام شود.^{۳۸} به گفتهٔ وی کوتاهی فقه‌های سنتی در استنباط این گونه اصول به آشفتگی منجر شده است.^{۳۹} فضل‌الرحمان در پاسخ به این اشکال که فرایند این‌چنینی کشف و استنباط اصول کلی بیش از اندازه شخصی است، مدعی است قرآن از مقاصد و اهداف خود سخن گفته است و این مسأله شخصی شدن را به حداقل می‌رساند. روش‌شناسی نوین فضل‌الرحمان در استنباط اصول کلی و دست‌یابی به احکام متناسب با مقتضیات زندگی معاصر، دو حرکت نظری فقهی دارد: یکی حرکت از خاص به عام (یعنی استخراج اصول کلی از مسائل خاص) و دیگری حرکت از عام به خاص (یعنی اعمال آن اصول کلی بر شرایط فعلی جامعه). به همین سبب فضل‌الرحمان روش‌شناسی خود را «نظریهٔ دو حرکتی»^{۴۰} نامیده است. فضل‌الرحمان تأکید می‌کند که از آن‌جا که شرایط فعلی هرگز با شرایط زمان پیامبر یکسان نیست و ممکن است در پاره‌ای جنبه‌های مهم با آن متفاوت باشد، باید اصول کلی را بر شرایط حاضر اعمال کرد و بر این اساس از جنبه‌های ارزشمند آن دفاع کرد و آن‌ها که باید کنار نهاده شوند، رد کرد. وائل حلاق به‌درستی تصریح می‌کند که فضل‌الرحمان معیار روشنی برای تشخیص این جنبه‌های مهم عرضه نکرده است، چرا که اگر این جنبه‌ها مهم‌اند و در عین حال می‌توان آن‌ها را کنار نهاد، در این صورت هیچ تضمینی وجود ندارد که عناصر اساسی یا حتی اصول کلی قرآن و سنت کنار گذاشته نشوند. در واقع ضعف روش‌شناختی فضل‌الرحمان در حرکت دوم نظریهٔ فقهی وی نهفته است.

Authority, Continuity and Change in Islamic Law
 ((Cambridge: Cambridge University Press, 2001
 Literary Creativity and Social Change in Modern
 Arabic Literature, co-editor (Leiden: Brill, 2000
 Law and Legal Theory in Classical and Medieval
 Islam (Alders hot: Variorum, 1995
 Ibn Taymiyya against the Greek Logicians (Oxford:
 The Clarendon Press, 1993
 Islamic Studies Presented to Charles J. Adams, co-
 editor (Leiden: E.J. Brill, 1991

برای اطلاع بیشتر درباره زندگی و آثار مؤلف کتاب رجوع کنید به:
<http://www.mcgill.ca/islamicstudies/faculty/wael-hallaq>
<http://www.arts.mcgill.ca/islamic/~hallaq/index.html>
<http://www.law.unimelb.edu.au>
http://en.wikipedia.org/wiki/Hallaq_Wael_B

۳. مشخصات کتاب‌شناختی کتاب مذکور از این قرار است: کلی، جان، تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، پیش‌گفتار و ترجمه محمد راسخ، تهران: طرح نو، ۱۳۸۲.

۴. صرف‌نظر از نادرست بودن این معادل‌گزینی در سراسر کتاب، مواردی در کتاب هست که بسیار نامأنوس و نامناسب جلوه می‌کند، زمانی که بحث از مسائل دقیق و جزئی فقهی یا مباحث اصول فقه در میان است. برای نمونه نگاه کنید به: ص ۳۱؛ که مؤلف درحال تعریف اصول فقه است؛ ص ۵۱: درباره اوج‌گیری تلاش‌های فقهی در میان مسلمانان؛ ص ۶۰: بحث درباره اعتبار فقهی احکام؛ ص ۶۱: بحث درباره دانش‌های ضروری فقیه؛ ص ۱۳۲: در خاتمه فصل دوم درباره اختلاف نظر اصولیان درباره مفهوم اجماع؛ ص ۱۳۴: ذیل بحث قیاس؛ ص ۱۷۵: درباره حکم فقهی موضوعات و اعمال پیش از اسلام؛ ص ۲۲۸، ۲۹۶، ۲۹۷: بحث از کار تخصصی فقهات؛ ص ۲۳۰: بحث از حوزه احکام عملی؛ ص ۲۸۹: درباره رویارویی شاطبی با دو دسته از فقهای دوره خود.

5. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

۶. برای نمونه نگاه کنید به: ص ۳۱، ۷۷-۷۸، ۷۹، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۹۵، ۳۶۳. گاهی نیز فقه و حقوق با هم آمده‌اند، مثلاً: ص ۷۱: فقه حقوق اسلامی.

۷. به جز انبوه کاربرد حقوق به جای فقه که پیشتر اشاره شد، برای نمونه می‌توان به مواردی چون: سنت‌گرا (traditionalist) و عقل‌گرا (rationalist) به جای دو اصطلاح مهم و دارای پیشینه مفهومی گسترده در

آخرین کس که نظراتش در ذیل عنوان کلی اصلاح‌گران لیبرال مورد تحلیل قرار گرفته است، محمد شحرور مهندس سوری است. او در الکتاب و القرآن قرائت جدیدی از قرآن و سنت به‌دست داده که به‌نوبه خود منحصر به‌فرد است. بنابر روش‌شناسی فقهی وی دستورات الهی که در کتاب و سنت آمده‌اند، برای اعمال انسان دو حد تعیین می‌کنند: حد پایین که نمایانگر حداقل و حد بالا که بیانگر حداکثر مورد اقتضای شرع در آن مسأله است و کمتر از حداقل و بیشتر از حداکثر شرعاً پذیرفته نیست و تجاوز از این حدود مجازاتی متناسب با تجاوز را موجه می‌سازد.^{۴۱} از دید وی قرآن و سنت لزوماً حاوی موارد خاص تقنینی نیستند، بلکه مدلی روش‌شناختی برای قانون‌گذاری ارائه می‌کنند. بنابراین از دیدگاه او، بخش‌هایی که برای ایجاد روش‌شناسی و نظریه حدود سودمندند، کاملاً مربوط گرفته و بخش‌هایی که چنین نیستند، منحصر و محدود به زندگی شخصی پیامبر تلقی می‌شوند که فقط برای کسانی که در آن دوران می‌زیسته‌اند، الزام‌آور بوده‌اند. شحرور دیگر منابع شرعی به جز کتاب و سنت را به‌عنوان مطالب کهنه و ظالمانه رد می‌کند. او همچنین در مورد آن دسته از مسائل فقهی که در قالب متون وحیانی نمی‌گنجد، معتقد است اگر خداوند می‌خواست این مسائل را تمشیت کند، حتماً این کار را می‌کرد و وقتی چنین نکرده، به این معناست که اختیار آن‌ها را به انسان وانهاده است.

خاتمه کتاب، مروری اجمالی بر مباحث فصول پیشین و جمع‌بندی محتوای کتاب را شامل می‌شود، به‌طوری که پس از مطالعه تفصیلی کتاب، نیاز خواننده را به مراجعه دوباره به مطالب پیشین برای دسته‌بندی مطالب در ذهن مرتفع می‌سازد؛ کاری که در مطالعه کتاب‌های مشابه عموماً ضروری است تا مقصود و نظر نهایی مؤلف دقیقاً آشکار شود.

پی‌نوشت‌ها:

۱. اما در مقدمه مترجم، ص ۲۴ به‌خطا سوری‌الاصیل آمده است.

۲. فهرستی از کتاب‌های وی در ذیل آمده است:

The Origins and Evolution of Islamic Law. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005

The Formation of Islamic Law, ed. (Alders hot: Ash gate Variorum, 2004

Was the Gate of Jihad Closed? The Early Essays on the History of Islamic Legal Theories, ed. and trans. Atsushi Okuda (Tokyo: Keio University Press, 2003).

ادبیات حدیثی و فقهی یعنی اهل حدیث و اهل رأی (موارد فراوان در فصل اول کتاب از جمله صص ۵۶-۵۹، ۷۰-۷۲): اصول حکومت (constitution) به جای عهدنامه مدینه (ص ۳۵، ۳۸): مکتوب و مراسله (epistle) به جای نامه در توضیح معنای رساله (ص ۵۷): احکام قانونی (legal judgments) به جای احکام شرعی (ص ۵۹): مسئولیت‌ها (responsibility) به جای تکالیف (ص ۶۵): اصطلاحات بحث الفاظ در اصول فقه (ص ۸۶-۹۲): جواز (license) به جای رخصت (صص ۲۶۰-۲۶۱) اشاره کرد.

۸. نگارنده موارد زیر را در ترجمه مشاهده و استخراج کرده است:

نادرست

درست

- ص ۳۲، پاورقی ۴: تقی‌الدین علی سبکی، تکملات المجموع
- ص ۴۶، پاورقی ۶: تکملة المجموع
- ص ۵۸، پاورقی ۵: خلیل عبدالکریم، الجذور التاريخية لشرح... لشریعة الاسلامیة
- ص ۷۳، سطر ۴: شافعی، الرسالة، ویراسته محمد سعید کیلانی
- ص ۱۷۶، پاورقی ۱: موزنی (متوفی ۲۶۴)
- ص ۲۰۲، پاورقی ۱: ابن قدامه، روضة الناظر و جنة المناظر
- ص ۲۰۹، ۲۱۱، ۳۷۶: نیز در ص
- ص ۲۰۲، پاورقی ۱: شرح تنقیح... ویراسته ت. عبدالرؤف سعد
- ص ۲۰۹، پاورقی ۳: طه عبدالرؤف سعد
- ص ۲۳۲، پاورقی ۳: الرد علی المنطقیین
- ص ۲۹۶، پاورقی ۱: محمد الحنّاب، مواهب الجلیل لشرح مختصر الحطاب
- ص ۲۹۸، پاورقی ۲: ونشاریسی، المعیار المغرب
- ص ۲۷۰، منابع: شرف‌الدین النوای، المجموع: شرح المهدب
- ص ۲۷۲، منابع: اسقلانی، احمد بن علی ابن حجر
- ص ۲۷۳، منابع: رصاء، ابو عبدالله محمد الانصاری
- ص ۲۷۶، منابع: المعجم المفهرس للالفاظ القرآن الکریم... لالفاظ القرآن...
- همان‌جا: علانی، خلیل ابن کنیکلذی صلاح الدین
- ص ۲۷۶، منابع: ابن فُراک، ابوبکر محمد ابن الحسین

ابن فورک

همان‌جا:

...مرآة الاصول...

حاشیة علی شرح مختصر مرثات الاصول...

9. Josef Schacht

۱۰. البته لازمه چنین برداشتی پیش فرضی است که مؤلف نیز پیش از شروع بحث بدان تصریح کرده است و آن این که قرآن در طول حیات پیامبر ظهور یافته و نمایان‌گر وقایع و عقایدی است که طی حیات آن حضرت رخ داده‌اند. وائل حلاق معتقد است این پیش فرض به دلیل نبود مدرک مخالف جدی، فرضی موجه است.

۱۱. وائل حلاق برای نمونه، مجازات شرب خمر را مثال می‌زند که توسط ابوبکر چهل ضربه شلاق تعیین شد، و بعد در زمان عمر به هشتاد ضربه تغییر یافت.

۱۲. روشن است که قرآن حدود ۵۰۰ آیه فقهی دارد که تعداد محدودی از مسائل فقهی را شامل می‌شوند.

۱۳. وی در مقدمه این فصل پیش فرض دومی را طرح می‌کند که لازمه طرح این نظریه درباب جایگاه سنت در فقه اسلامی در قرن نخست هجری است و آن اعتبار روایاتی است که از قول و فعل پیامبر خبر می‌دهند. وی توجه می‌دهد که خورشناسان (چون گلدتسیهر و شاخ) در گذشته بر این رأی بوده‌اند که روایات نبوی در مراحل بعدی تاریخ اسلام ساخته و به تدریج به پیامبر نسبت داده شده‌اند. اما تحقیقات فزاینده اخیر در مورد خاستگاه روایات نبوی نشان می‌دهند که آنان بیش از حد شکاک بوده‌اند و می‌توان پاره‌ای از روایات را به زمانی پیش‌تر از آن که آن‌ها می‌پنداشته‌اند، حتی به زمان خود پیامبر، بازگرداند. از این رو وائل حلاق تأکید می‌کند که وی روایات نبوی را به نحو پیشینی به مثابه مواد نامعتبر کنار نمی‌گذارد.

۱۴. به گفته وی مفهوم سنت به‌عنوان الگوی رفتاری به زمانی بسیار پیشتر از بعثت پیامبر بازمی‌گردد. در میان عربستان پیش از اسلام هر کسی که به دلیل درستکاری، کاریزما و موقعیت ممتازش مشهور می‌شد، از دید خانواده و طایفه‌اش پایه‌گذار سنت به‌شمار می‌رفت، یعنی پایه‌گذار عرف و هنجاری که باید از آن پیروی کرد.

۱۵. جالب این‌جاست که بسیاری از مواردی که ریشه در سنت‌های عرب پیش از اسلام داشت، بعدها توسط فقها به سنت پیامبر نسبت داده می‌شد.

۱۶. وائل حلاق پیشتر در مقاله مستقلی به این موضوع پرداخته و در این کتاب دائماً به همان مقاله ارجاع می‌دهد که مشخصات کتاب‌شناختی آن به قرار زیر است:

W. b. Hallaq, "Was al-shaāf ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", *International Journal of Middle East Studies*, 25 (1993), 587-605.

۱۷. چون اهل حدیث قیاس را رد می‌کردند و اهل رأی حداقل از قبول این اندیشه که وحی اولین و آخرین معیار تنظیم امور انسانی استف طرفه می‌رفتند.

۱۸. چنانکه فخر رازی (متوفی ۶۰۶) گفته است: «نسبت شافعی با اصول

فقه همچون نسبت ارسطو با منطق است».

۱۹. ابن مؤلفان و کتاب‌هایشان که وائل حلاق در بیان مباحث مختلف اصول فقه به آرای آنان استناد جسته است، عبارتند از: ابوالحسن محمدبن علی بصری (متوفی ۴۶۳)، المعتمد فی اصول الفقه؛ ابوالولید خلف باجی (متوفی ۴۷۴)، احکام الفصول فی احکام الاصول؛ همو، کتاب الحدود فی الاصول؛ ابواسحاق ابراهیم‌بن علی شیرازی (متوفی ۴۷۶)، اللّمع فی اصول الفقه؛ همو، شرح اللّمع؛ همو، النّیصرة فی اصول الفقه؛ امام الحرمین عبدالملک ابوالمعالی جوینی (متوفی ۴۷۸)، البرهان فی اصول الفقه؛ ابویعلی محمدبن حسین بغدادی ابن‌الفراء (متوفی ۴۸۵)، العدة فی اصول الفقه؛ محمدبن احمد ابوسهل سرخسی (متوفی ۴۹۵؟۴۹۰)، الاصول؛ ابوحامد محمدبن محمد غزالی (متوفی ۵۰۵)، المنحول من تعلیقات الاصول؛ همو، المستصفی من علم الاصول؛ احمدبن علی بن برهان (متوفی ۵۱۸)، الوصول الی الاصول؛ موفق‌الدین ابن‌قداامه (متوفی ۶۲۰)، روضة الناظر و جنة المناظر.

۲۰. چراکه صیغه امر در آیه ۴۳ بقره «وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ» دال بر وجوب، در آیه ۳۳ نور «وَلْيَسْتَعْفِفِ...الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا» دال بر استحباب و در آیه ۲ مائده «وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» به معنای اباحه دانسته شده است.

۲۱. «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا».

۲۲. روایاتی از این دست که: «امت من هیچ‌گاه بر خطا توافق نمی‌کند»؛ «هرکس از امت مسلمان اندکی منحرف شود، گویانکه از اسلام خارج شده است» و نظایر آن‌ها.

۲۳. اما همین سخن خود حاکی از آن است که دلالت قرآنی و روایی شواهد مثبت حجیت اجماع دست‌کم در بدو امر از توافق همگانی میان علمای مسلمان برخوردار نبوده‌اند که خود جای تأمل دارد.

۲۴. استنتاج‌هایی که از سوی قدما قیاس نامیده می‌شدند، از نظر اصولیان بعدی استدلال‌هایی دلخواهی و رأی و نظر محسوب می‌شدند. برعکس در پاره‌ای موارد استنباط‌هایی که تحت عنوان رأی و نظر آورده می‌شد، هیچ‌چیز از یک قیاس کامل و نظام‌مند کم نداشت.

۲۵. تفصیل موضوع پیشتر اشاره شد.

۲۶. مثالی که وائل حلاق می‌زند بسیار جالب است. وی از شرح عبادی بر الوراقات جوینی این بخش را انتخاب کرده است: «این عبارت جوینی که «مفتی یعنی مجتهد...» یا بدین معناست که مفتی باید مجتهد باشد، یا اینکه اگر برای او مقدور بود باید مجتهد باشد.» و سپس اضافه می‌کند: «که تفسیر دوم محتمل‌تر است.» به گفته وائل حلاق دیدگاه شارح که در ادامه به تفصیل از آن سخن گفته با تفسیر دوم سازگار بوده است و در حقیقت شارح تفسیر نخست که قول جوینی است به فراموشی سپرده است!

27. contextual

۲۸. این از یک‌سو در مقابل آن دیدگاه افراطی صوفیان است که مقصد شریعت را تنها اصلاح اخروی انسان‌ها می‌دانستند و از سوی دیگر مفتیان

اهمال کار را مدنظر دارد که با فتاوی نامعملوشان می‌خواستند حیاتی مبتنی بر خواسته‌ها و لذات برای مقلدانشان فراهم آورند.

۲۹. در واکنش به آن دیدگاه افراطی که با ارائه تفسیرهای پیچیده و غامض از متون وحیانی، فهم آن را برای مردم عادی ناممکن کرده بودند.

۳۰. ناظر به مفهوم رخصت در قبال عزیمت که خطاب به صوفیان زمان شاطبی عرضه شده است.

۳۱. رجوع شود به سه پانوشت پیش‌تر.

۳۲. شاطبی در این‌جا بحث حیل‌های شرعی را مد نظر دارد که از سوی برخی مفتیان اهمال کار ترویج و توصیه می‌شدند.

۳۳. وی تذکر داده که از طرح مباحث دو گروه به کل صرف‌نظر کرده است: نخست سکولارها که معتقدند اسلام را باید کاملاً کنار گذاشت که نماینده اصلی این دیدگاه در بین ناسیونالیست‌های عرب صادق جلال العزم از سوریه و در شمار روشنفکران عرب فرج فوده از مصرند؛ دوم سنتی‌ها که نماینده آنان وهابیان سعودی‌اند.

۳۴. البته مؤلف از اصطلاح utilitarianism استفاده کرده و مترجم به‌درستی آن از «سود انکاری» ترجمه کرده است. ولی به نظر نگارنده اصطلاح مصلحت‌اندیشی یا روح‌اندیشه این اصلاح‌طلبان دینی سازگارتر است.

35. subjectivism

36. text and context

۳۷. عشماوی به‌طور خاص به برخی موضوعات بحث‌انگیز در دوران معاصر، یعنی حقوق بین‌الملل و رابطه کشورهای مسلمان و کشورهای غیرمسلمان، مسأله ربا در اقتصاد معاصر و موضوع مسکرات پرداخته و با اصول پیش‌گفته راه‌حل‌هایی ارائه کرده است.

۳۸. وی برای نمونه مسأله تحریم شرب خمر را مثال می‌زند و با نقد دیدگاه سنتی که از متون مختلف در این زمینه تحریم تدریجی و ناسخ بودن آخرین آیه نسبت به آیات پیشین را برداشت کرده‌اند، تفسیری کاملاً متفاوت ارائه می‌کند. به نظر او مسلمانان در دوران مکه اقلیت کوچکی بودند که یک اجتماع غیررسمی و نه یک جامعه را شکل می‌دادند. در این اجتماع شرب خمر رایج نبود. با مسلمان شدن افراد برجسته از جامعه مکی که عادت به شرب خمر داشتند، تبدیل اقلیت مزبور به جامعه همراه شد با پدیده شرب خمر و در نتیجه نهی نهایی قرآن.

۳۹. او برای نمونه به تفصیل از اصل حاکم بر مسأله چندهمسری که عدم توجه به آن بدفهمی فقهای سنتی را در پی داشته، پرده برداشته است.

40. the double movement theory

۴۱. شحورر با استفاده از نظریه حدود به موضوعاتی اختلافی چون مسأله ربا و چندهمسری پرداخته و استنباط فقهای پیشین را در این موضوعات نامقبول دانسته است.