

ریشه‌های بحث درباره وجود مجتهد و باب اجتهاد

نوشته وائل حلاق

ترجمه احمد کاظمی موسوی

در مقاله‌ای که چندی پیش منتشر شده، سعی کرده‌ام نشان دهم که برخلاف عقیده جاری، باب اجتهاد در اسلام هیچ وقت مسدود نبوده است، و تا پایان قرن پنجم هجری هیچ اشاره‌ای به توقف عمل به اجتهاد در منابع اسلامی نیست.^۱ اولین اطلاعی که درباره این بحث در دست داریم مربوط به سال ۵۰۰ هجری است که در مناظره علمی بین فقیه حنبلی ابن عقیل (م. ۵۱۳ هجری) و یک فقیه گمنام حنفی، مستقیماً انعکاس یافته است. در این مباحثه ابن عقیل نظر طرف مقابل را دایر بر بسته بودن «باب القضاء» - چون دیگر مجتهدی وجود ندارد^۲ - رد می‌کند. از اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری همه مجموعه‌های مربوط به اصول الفقه بابی به بحث درباره امکان خالی بودن عصر از مجتهد (خلو الزمان عن المجتهد) اختصاص دادند. در این بحثها کلیه فقهای حنبلی و عده‌ای از علمای برجسته شافعی به استناد عقل و شرع مدعی ضرورت وجود مجتهد در همه زمانها شده‌اند. از طرف دیگر، حنفیها و دیگر شافعیان بر این

۱. وائل حلاق، «آیا باب اجتهاد بسته بود؟»، مجله بین‌المللی مطالعات خاورمیانه ص ۱۶، ۱.

The International Journal of Middle East Studies (۱۹۸۴)

۲. ابوالوفاء محمد بن عقیل، کتاب الفنون، چاپ جرج مقدسی (بیروت: دارالمشرق ۱۹۷۱)، جلد ۲،

عقیده رفتند که به سر رسیدن عصر مجتهدان نزدیک است.^۱ این مقاله به این مسأله می پردازد که چرا موضوع ادامه اجتهاد و وجود مجتهدان در اسلام (در فقه اهل سنت) مطرح شد. ژوزف شاخنت در کوششی برای پاسخ به این مسأله می گوید که فقه اسلامی تا آغاز قرن چهارم هجری بسیار تفریع یافته بود و بالاخره فقها به این نتیجه رسیدند که دیگر همه مسائل اساسی مشروحاً مورد بحث قرار گرفته و قطعاً حل و فصل شده است. از نظر شاخنت طرح این سؤال که چه کسی صلاحیت اجتهاد دارد و چه کسی چنین صلاحیتی ندارد، دلیل قول به بسته شدن باب اجتهاد تلقی می شود.^۲ اینک باید در این بحث که به دلایل مختلف از آن پس مورد قبول بسیاری از محققین معاصر واقع شده است^۳، تأمل و تجدید نظر کرد.

زیرا نخست آنکه مدتها پیش از قرن چهارم و محققاً پیش از شکل گرفتن نهایی احکام هر یک از مذاهب اهل سنت، این مسأله مورد بحث واقع شده بود که چه کسی صلاحیت اجتهاد دارد. شافعی (م. ۲۰۴ هـ.) در الرسالة به این مسأله پرداخته بود^۴ و در زمان اشعری (م. ۳۳۰ هـ.) این موضوع به مثابه يك مسأله فقهی جا افتاده، طرح و بحث می شد.^۵

دیگر این که نظر محققین معاصر با يك اصل اساسی که از دوره میانین

۱. سیف الدین آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ۳ جلد (قاہرہ: محمد علی صبیح ۱۹۶۸) جلد ۳، ص ۲۵۳-۲۵۴. برای مطالعه بحث متأخرتری که درباره احتمال به سر رسیدن عصر مجتهدان شده — ابن نظام الدین انصاری، فواتح الرحموت با حواشی ابن عبد الشکور، ۲ جلد (قاہرہ: بولاق، ۱۳۲۴ هجری) جلد ۲، ص ۳۹۹ و پس از آن.

۲. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*. مقدمه ای بر حقوق اسلامی (اکسفورد: کلارندون ۱۹۶۴)، ص ۶۹-۷۱.

۳. مثلاً — Liebesny, H.J. «تحول تکاملی نظامات قضایی و تجدید حیات اسلامی در خاورمیانه و نزدیک»، *The Middle East Journal* ۳۷، ۲ (بهار ۱۹۸۳)، ص ۲۰۲-۲۰۳؛ و جان اسپوزیتو، زن در حقوق اسلامی *Women in Muslim Family Law*, Esposito, J. (سیراکوز ۱۹۸۲) ص ۱۰-۱۱. برای دیگر نقل قولها — وائل حلاق، «آیا باب اجتهاد...؟»، ص ۳۴، پانویسهای شماره ۴ و ۶.

۴. ابن ادریس شافعی، الرسالة، چاپ م. کیلانی (قاہرہ: مصطفی بابی الحلبي ۱۹۶۹)، ص ۲۲۱-۲۲۲. ۵. ابوالحسن اشعری، مقالات الإسلامیین، زیر نظر محمد محیی الدین عبد الحمید (قاہرہ: مکتبة النهضة، ۱۹۶۹).

اسلامی پذیرفته شده بوده، تعارض می‌یابد. فرانتس روزنتال در اثر والای خود دانش پیروزمند محوری بودن مفهوم «علم» را در فرهنگ اسلامی به نحوی قانع کننده نشان داده است.^۱ نزد فقهای سنی «علم» ستون فقرات دین اسلام را تشکیل می‌داده است. نزد آنان علم به معنی دانش بود؛ اما نه دانش پزشکی و ستاره‌شناسی،^۲ بلکه دانش حصول به رفتاری که مورد رضای خدا و موجب نزدیکی انسان به خالق متعال باشد. حقوق در اسلام با واژه «فقه» تعریف شده که به معنای فهمیدن یا فرا گرفتن بوده است. فقها اغلب علم را با فقه یکسان گرفته‌اند.^۳ به نظر شافعی علم دو نوع است: یکی آنچه در قرآن و سنت ابتداء یافت می‌شود و مسلمانان از آن آگاهند، مثل ادای فریضة نماز، روزه ماه رمضان و حرمت دزدی و زنا. دوم، چیزهایی است که فقط فقیه می‌تواند از متون استنباط کند. این نوع علم ناظر به نکات فنی و تخصصی شریعت است^۴ در جای دیگر شافعی علم را به عنوان دانش احکام الهی تعریف می‌کند که می‌شود آن را از راه قیاس استنباط کرد.^۵ جانشینان شافعی نیز علم را با فقه یکی گرفته‌اند.^۶ امام الحرمین جوینی تا آنجا پیش می‌رود که صریحاً بگوید خداوند مؤمنین را

۱. F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, .۱ دانش پیروزمند: مفهوم علم در دوره میانین اسلام (لیدن: بریل ۱۹۷۰).

۲. این دانشهای دنیوی در تعریف علم داخل می‌شدند ولی در رده پایین تر و در حاشیه علم شرع قرار داشتند. ← ابوحامد غزالی، احیاء علوم الدین، ۵ جلد (قاهره: مطبعة سجل العرب ۱۹۶۷) جلد ۱، ص ۲۷.

۳. ابن عبدالبر، جامع بیان العلم، چاپ ا.م. عثمان، ۲ جلد (مدینه: مکتبة السلفیة ۱۹۶۸) جلد ۱، ص ۱۲؛ الخطیب البغدادی، الفقیه و المتفق، (قاهره: دار احیاء السنة ۱۹۷۵) جلد ۱، ص ۱۰، ۳۵، ۲۲، ۱۱.

۴. شافعی، الرسالة، ص ۱۵۴ و بعد از آن؛ نیز ← ص ۲۵ که در آن شافعی علم را باز با دانش قرآن، سنت، اجماع و قیاس برابر می‌کند.

۵. شافعی، الرسالة، ص ۲۰۶، بندهای ۱۳۲۸-۱۳۳۳. در واژه‌شناسی شافعی قیاس و اجتهاد مترادف‌اند.

۶. بطور مثال ← البغدادی، الفقیه و المتفق، جلد ۱، ص ۲۷-۲۹؛ ابن عبدالبر، جامع بیان العلم، جلد ۱، ص ۱۱ به بعد، و ۳۸-۳۹؛ امام الحرمین جوینی، غیث الامم، چاپ ف. عبدالمنعم و م. حلمی (اسکندریه: دارالدعوه ۱۹۷۹)، ص ۳۷۷، غزالی، احیاء، جلد ۱، ص ۲۲، ۲۳، ۲۷ و ۲۹.

به استعمال لغت علم برای دانش فقه مکلف فرمود.^۱ تعیین اینکه فقه چیست، يك مسألة استنباطی نبود. احکام هر مورد خاص و مشخصی بایست از طریق اِعمال يك سلسله ضوابط بسیار پیچیده به نام اجتهاد معلوم گردد. این ضوابط که به طور کامل در کتابهای اصول فقه تشریح شده‌اند، تنها راه استنباط احکام الهی - رسیدن به علم - را تشکیل می‌داد. بنابراین، بقای علم و تبعاً شریعت وابسته به تداوم کار اجتهاد بود. به عبارت دیگر، سدّ باب اجتهاد نزد مسلمین به معنای تحصیل ناقص علم و در نتیجه دستیابی ناکامل به شریعت تلقی می‌شد.^۲ ناتوانی در اِطلاق یا اِعمال اصول شریعت نسبت به فروع تازه نیز می‌توانست این شبهه را پیش آورد که شاید اسلام جامعیت نداشته باشد. بحث محققین معاصر بر سر این که فقهای قرن چهارم هجری موضوع بسته شدن باب اجتهاد را به علت گسترش زیاد فقه و تفریع کلیه مسائل و تعیین حکم شرعی آن دانسته‌اند، در واقع این معنی را می‌دهد که مسلمین در این دوره مرز و محتوای فقه را محدود فرض کرده‌اند؛ و اینکه در شرع اسلام راه حل مسائل قانونی جدید ناشی از رویدادهای تازه پیش بینی نشده است.^۳ شواهد بسیاری دایر بر بی اعتباری این نظر در سراسر آثار فقهی اسلامی وجود دارد و در واقع، گفتار و کردار مسلمین خلاف آن را ثابت می‌کند.

فقهای قرن چهارم و پنجم هجری در خصوص لایتناهی بودن موارد فقهی که دارای اقتضای اجتهاد و افتاست، شکی نداشتند.^۴ به رغم امکان وجود يك

۱. امام الحرمین جوینی. الکافیة فی الجدل، چاپ ف. محمود (قاہرہ: مطبعة باب الحلبي، ۱۹۷۹) ص ۲۶ و ۲۷ به ویژه ص ۲۶ خطوط ۶-۹.

۲. آمدی. الاحکام، جلد ۳، ص ۲۵۴.

۳. N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, تاریخ حقوق اسلامی (ادینبورگ: انتشارات دانشگاه ادینبورگ، ۱۹۶۴)، ص ۸۱. کالسن می‌گوید که بسته شدن باب اجتهاد «محملاً بیشتر ناشی از فشار خارجی بود تا عوامل داخلی. این امر زمانی اتفاق افتاد که منابع مادی ارادة الهی - که محتوای آن اینک مسجل شده بود - تماماً استفاده شده و نه کشیده بود.» (تأکید بر بخش اخیر این جمله از نگارنده این مقاله است.)

۴. بغدادی. الفقیه والمتفقہ، جلد ۱، ص ۱۸ و ۱۹؛ علی بن محمد الماوردی، ادب القاضی، چاپ م. ح. سرحان، ۲ جلد (بغداد: مطبعة الارشاد، ۱۹۷۱) جلد ۱، ص ۴۹۱؛ جوینی، البرهان، چاپ دیب، ۲ جلد (قاہرہ: دار الانصار، ۱۴۰۰ قمری) جلد ۲، ص ۷۴۲، ۱۳۳۲، ۱۳۴۹؛ همین مؤلف.

اجماع ضمنی مبنی بر این که دیگر جایی برای يك^۱ مکتب فقهی تازه (اضافه بر مذاهب اربعه) باقی نمانده، مسلمین صریحاً پذیرفته‌اند که برای همه مسائل تازه احکام شرعی وجود دارد که یافتن آن بر فقهای جامع الشرائط واجب است.^۱

بی اعتباری بحث جاری که به وسیله ژرف ساخت عرضه و خلاصه شده، هنوز جای این سؤال را باقی می‌گذارد که: اگر کاربرد اجتهاد و حضور مجتهدان مدت‌ها پس از قرن چهارم ادامه داشت،^۲ چرا مؤلفین اسلامی موضوع باب اجتهاد وجود یا عدم وجود مجتهد را به میان آورند؟ پیش از آن که ما به پاسخ این سؤال بکوشیم، يك نکته مهم بایست روشن شود. لازمست که تمایزی بین دو موضوع تلویحاً مرتبط قائل شویم؛ نخست سد باب اجتهاد، و دوم امکان خالی بودن عصری از مجتهد. این دو موضوع متفاوت و متمایز را باهمه اهمیتی که دارند، به‌ویژه در دوره‌های نخستین - نمی‌توان کاملاً به جای یکدیگر گذاشت. در مقاله سابق الذکر خود، من این دو عبارت را بدانسان که بشود هر یک از آن دو را به جای دیگری گذاشت، بکار بردم، با این فرض که بحث آغازین درباره وجود مجتهدان نشانه پیدایش بحث راجع به سد باب اجتهاد بوده است. این نحوه برداشت اینک نیاز به تعدیل دارد. از جهت زمانی بحث راجع به وجود مجتهدان دست کم دو قرن جلوتر از طرح موضوع «بسته شدن باب اجتهاد» ظاهر شده است. حتی وقتی هم که این عبارت اخیر پیدا شد، بیش از سه قرن به صورت يك قول نامتداول و نادرالظهور در نوشته‌های فقهی باقی ماند.^۳ در حالی که بحث و جدل درباره وجود مجتهد تا حوالی سال ۶۰۰ هجری جزء لایتجزای

→

غیاث‌الأمم، ص ۲۹۱، ۳۰۵، ۳۱۲ و غیره.

۱. آمدی، الاحکام، جلد ۳، ص ۲۲۲؛ سعدالدین تفتازانی، الحاشیة علی مختصر المنتهی، ۲ جلد (قاهره: ۱۹۷۴)، جلد ۲، ص ۳۰۸؛ شوکانی، ارشاد الفحول، ص ۲۵۳؛ شافعی، الرسالة، ص ۱۶ و بعد. شافعی می‌گوید، پروردگار به مسلمین امر کرد که اجتهاد کنند. همچنین - جوبنی، البرهان، جلد ۲، ص ۷۴۳ و ۸۰۵.

۲. درباره مجتهدانی که در قرن چهارم و پس از آن زیسته‌اند - وائل حلاق، «آیا باب اجتهاد بسته بود؟» ص ۱۰ به بعد.

۳. این اظهار نظر مبتنی بر مطالعه فشرده‌ایست که نویسنده در منابع فقهی، شبه فقهی، تذکره‌ها و تراجم آثار کلامی متعلق به دوره بین ۴۰۰ و ۱۲۵۰ هجری قمری به عمل آورده است.

مباحث اصول فقه در جوامع اصولی اهل سنت شد، عبارت «سدّ باب اجتهاد» تا مدتها بعد از قرن دهم هجری نیز هنوز رواج نیافته بود.^۱ بنابراین تحقیق در دلالتی که مسلمین را به بحث دربارهٔ ادامهٔ اجتهاد کشاند، بایست با عنایت به این واقعیت باشد که این بحث ابتدا بر سر وجود - یا عدم وجود - مجتهدان آغاز شده است؛ مفهوم باب اجتهاد و سدّ آن در فکر مسلمانان اوایل این دوره، وجود نداشته است.

از آنجا که اجتهاد به طور عملی و نظری ادامه داشته و از آنجا که وجود مجتهدان در قرن پنجم و مدتها پس از آن مسلم است،^۲ دلالت طرح سؤال راجع به وجود مجتهدان بایست در خارج از محیط و نظام فقهی زمان جستجو شود. جستجو برای یافتن پاسخی در نوشته‌های قرون چهارم و پنجم نشان می‌دهد که ریشهٔ مسأله در مبانی کلامی قضیه قرار دارد. دگرگونی وضع سیاسی در قرون چهارم و پنجم، بهر حال، در تقویت این عقیده و همچنین در پذیرفته شدن علماء و مجتهدان به عنوان تنها رهبران باقی مانده برای امت و تنها حاملان «علم» نقش اساسی داشته است.

در اواسط قرن پنجم بر مسلمین مسلم شد که بازسازی نهاد خلافت امکان ندارد. خلیفه بیش از یک نماد مذهبی نبود که اقتدار و سلطه‌اش به زحمت به پیرامون بغداد می‌رسید. بی‌ثباتی نظام سیاسی و کشمکشهای سیاسی و اجتماعی دامنگیر دنیای اسلام شده بود. خلاصه آنکه، این شرایط نایمنی زیادی ببار آورد و یک پارچگی امت را به خطر انداخت.^۳ جامعهٔ مسلمین به طور

۱. نخستین اثری که بحث دربارهٔ وجود مجتهدان در آن به طور مشخص طرح گردیده کتاب الاحکام آمدی است، جلد ۳، ص ۲۵۳ - ۲۵۴. در واقع، عبارت «باب اجتهاد» هرگز نمی‌توانست در کارهای اصول فقه طرح شود و خارج از ضوابط فقهی ناب باقی ماند.
۲. این مطلب در مقاله «آیا باب اجتهاد بسته بود؟» نوشتهٔ وائل حلاق نشان داده شده است.
۳. این وضع در اندیشه سیاسی این عصر منعکس شده است. به نظر می‌رسد که دو اندیشمند سیاسی برجستهٔ نیمهٔ دوم قرن پنجم یعنی جوینی و غزالی از وقوع فتنه و جنگی که همگونی و وحدت امت را برهم زند، بیمناک بوده‌اند ← جوینی، غیاب الامم، ص ۱۵، ۱۲۵-۱۲۷، ۱۳۵، ۱۹۵، ا.ک.س. لمبتون، دولت و حکومت در اسلام میانین (اکسفورد ۱۹۸۱)، ص ۱۰۹ - ۱۱۶.

کلی و جوامع شهری به طور اخص فاقده نوعی سازمان سیاسی یا اقتصادی فراگیر بودند. شهرداری و سازمانهای هماهنگ کننده وجود نداشتند و بهم پیوستگی اجتماعی براساس نوع دیگری از نهادهای اجتماعی قرار داشت که عبارت بود از نهادهای مذهبی به رهبری علماء در قرن چهارم، بویژه در قرن پنجم، علماء به صورت تنها نیروی وحدت بخش جامعه ظاهر شدند. رهبری آنها تقریباً از طرف همه اجزای جامعه پذیرفته شده بود و نفوذشان بر رهبران سیاسی و نظامی اغلب اساسی بود. ایشان به خاطر طبیعت وظایفی که به عهده داشتند، بی شک مهمترین عامل در نگهداری بافت اجتماعی اسلام بودند. آنان علاوه بر آن که مشاور مذهبی و قضائی حکام بودند، مدیران و رؤسای تشکیلات اداری حکومت، و قاضی و سفیر و مفتی و پیشنماز و مدرس و تاجر و قاری و وراق و واعظ و محتسب و نظایر آن نیز بودند. نوشته‌های رسیده از این دوره جای شبهه باقی نمی‌گذارد که علماء در این زمان عامل پیشبرد در زندگی سیاسی - اقتصادی جامعه مسلمین شمرده می‌شدند. کتابها مشحون بود از احادیث نبوی که مضمونش اشاره به وزانت و اهمیت علماء دارد. معدودی از این روایات حکایت از آن دارند که علماء به عنوان وارثان پیامبر و تنها رهبران مورد اعتماد امت محسوب می‌شده‌اند.^۱

در عمل به همهٔ علماء وزن و شأن لازم داده شده بود. اما از دید نظری که به بحث ما در اینجا بیشتر مربوط است، علماء بدون وجود مجتهدان از اعتبار محدودی برخوردار بودند. در حالی که علماء حاملان حقوق و احکام الهی بودند، مجتهدین نه فقط در این مسؤولیت با آنها سهیم بودند، بلکه تنها اشخاص شایسته برای آگاهانیدن جامعه و فرماندهان نظامی اش بودند که - مخصوصاً در موارد پیشآمد یک وضع غیرمترقبه - بگویند چه چیزی روا و قانونی است یا نیست. مبادرت به جنگ، وضع مالیات اضافی، اعطای عناوین به

۱. ابواللیث سمرقندی، تنبیه الغافلین (جده: دارالشروق، ۱۹۸۰)، جلد ۲، ص ۴۶۳؛ غزالی، احیاء، جلد ۱، ص ۱۰۵ - ۱۲، ۱۴ - ۲۴؛ بغدادی، الفقیه والمتفق، جلد ۱، ص ۳۲، ۲ و بعد؛ عبدالکریم شهرستانی، نه‌ایة الاقدام (بغداد: مکتبه‌المثنی، ۱۹۶۴) ص ۴۸۶.

فرماندهان نظامی و بسیاری از مسائل دیگر نیاز به يك کلام تجویزبخش - فتوای مجتهد - داشت. طبق ضوابط اصول فقه مفتیان و قضاة بایست مجتهد باشند.^۱ اصول امامت اهل سنت تأکید دارد که خلیفه، دارای مقام رهبری عالی اسلام از دید نظری، بایست قادر به اعمال اجتهاد باشد.^۲ علمای فاقد ملکه اجتهاد، صرفاً مقلدینی انگاشته می شدند که بزحمت برای مقامی بیش از نقل آرای گذشتگان نشان مورد وثوق قرار می گرفتند. وظیفه حمل احکام شرع با همه مسؤولیتها و عواقبش برعهده مجتهدین بود.^۳

نیازمندی به مجتهد در نهاد دولت به همین اندازه مشهود بود. رساله های سیاسی شاخص از جوینی، غزالی، ابن جماعه و ابن تیمیّه شکی باقی نمی گذارد که مجتهدان در اداره جامعه اسلامی با سلطان انباز شمرده می شدند.^۴ به طور مثال، جوینی آگاه از وزن و شأن فقهاء مقام خلافت را مرگب از قدرت و علم می داند که به ترتیب از آن سلطان و علماء است.^۵

مجتهدان سده های چهارم و پنجم به عنوان امنای جامعه و دین، پیام گذاران اسلام محسوب می شدند که به تنهایی شایستگی نقل پیام رسول الله (ص) پس از رحلت آن حضرت و در مراتب نازله مقام خلافت، را داشتند. اما در همان حال مسلمین بخوبی تشخیص می دادند که پیدایش مجتهدینی چون ابوحنیفه (م).

۱. شیرازی، الممه، ص ۸۵-۸۶؛ ماوردی، ادب القاضی، جلد ۱، ص ۴۶۷؛ بغدادی، الفقیه، جلد ۲،

ص ۱۵۶-۱۵۸؛ آمدی، الاحکام، جلد ۳، ص ۲۵۴؛ جوینی، البرهان، جلد ۲، ص ۱۳۳۲.

۲. وقتی که خلیفه قادر به اجتهاد نبود، آنها اصرار داشتند که یکی از علمای اطرافش به این کار بپردازد ← جوینی، البرهان، جلد ۲، ص ۱۳۳۳ و ۱۳۳۴؛ ایضاً، غیاث الامم، ص ۲۷۵؛ غزالی، احیاء، جلد ۱، ص ۶۱.

۳. جوینی، غیاث الامم، ص ۲۷۴-۲۷۵، ۲۸۲؛ بغدادی، الفقیه والمتفقّه، جلد ۱، ص ۲؛ غزالی، احیاء، جلد ۱، ص ۱۰-۱۴.

۴. در این باره بنگرید به، E.J. Rosenthal، «نقش دولت در اسلام: نظریات و عملکردها در دوره میانین»، *Islam*، ۵۰، ۱ (آوریل ۱۹۷۳)، ص ۱-۲۸؛ وائل حلاق. «خلفاء، فقهاء، و سلجوقیان در اندیشه سیاسی جوینی» *The Muslim World*، ۷۴، شماره ۱ (۱۹۸۴)؛ Lambton, *State & ...* دولت و حکومت، ص ۱۱۵-۱۱۹.

۵. وائل حلاق. «خلفاء، فقهاء و سلجوقیان».

۱۵۰ هـ.) و شافعی (م. ۲۰۴ هـ.) خاتمه یافته است و در برابر فقط مجتهدانی در داخل چارچوب مذاهب فقهای شناخته شده، ظهور می‌کنند. این آگاهی با عقیده یافتن مسلمانان به آنکه تقدیر براینست که رهبران امت ابتدا از حضرت رسول اکرم (ص)، صحابه و بعداً خلفای او جایگزین ناپذیر باشند، مضاعف شد. این امر موجب شد که اندیشه امکان به سر رسیدن عصر مجتهدان تقویت شود.^۱

اما نخستین نشانه‌های این جبراندیشی، در بطن يك زمينه وسیعتر کلامی راجع به ختم شریعت و فرا رسیدن روز حشر ظاهر شده بود. فقط با توجه به اصول اعتقاد به آخر زمان است که کل مسأله به پایان رسیدن عصر مجتهدان توجیه می‌شود.^۲

این عقیده براساس چندین حدیث نبوی و آیات قرآنی توجیه شده است. يك حدیث مشهور مبنی براین است که رسول اکرم (ص) در حالی که انگشت میانه و نشانه خود را بهم چسبانند، فرمودند: «بازگشت من چنان نزدیک به ساعة (روز قیامت) است که این دو انگشت».^۳

۱. نمونه بارز این گرایش جویی است. وی به این دلیل که رسول اکرم (ص) و صحابه از دنیا رفته‌اند و خلافت نیز ضعیف و نازل و بی‌اثر شده، احتمال می‌دهد که «حاملان شریعت»، یعنی مجتهدان نیز از دست بروند. در غیث‌الأمم، جویی به پایان رسیدن اسلام و شرع را قریب‌الوقوع می‌بیند. گرچه وجود مجتهدان را در زمان خویش می‌پذیرد، ولی فصلی را به فقدان مجتهدان و حتی علمای کوچکتر اختصاص می‌دهد. جویی نخستین فقیهی است که بدینسان سخن می‌گوید. به هر حال برداشت سخنش بیشتر کلامی است تا فقهی و شباهتی به گفته‌های فقهای بعدی چون سیف‌الدین آمدی ندارد. ← غیث‌الأمم، جلد دوم، ص ۱۸، ۸۲، ۲۸۱-۲۸۲، ۲۸۴، ۳۷۶-۳۷۹. برای شواهد دیگری که مؤید این امر است ← البرهان، جلد ۲، ص ۹۳۷، ۱۳۴۶ به بعد.

۲. اصول روز قیامت و بازخواست در اسلام اهمیت بسیار دارد، و در قرآن پس از توحید مهمترین اصل شمرده می‌شود. ← مونتگمری وات، مقدمه بی بر قرآن (ادینبورگ ۱۹۷۰) ص ۱۵۸ به بعد.

۳. ماوردی، أعلام النبوة، ص ۳۹: «بُعِثْتُ وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ».

* در اینجا نویسنده مقاله به حدیث دیگری نیز به مضمون «جهان هفت هزار سال عمر دارد و من در هزاره آخر آمده‌ام» استناد کرده است. این استناد که موافق با روش متداول حدیث‌شناسی به نظر نرسید و از متن ترجمه حذف شده است. روایت مزبور به علت مخالفت با قرآن از طرف حدیث‌شناسان اسلامی «موضوع» و مردود ارزیابی گردیده است. «با آن که قرآن تصریح دارد که از پایان دنیا کسی جز خدا خبر ندارد (یسئلونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربی) [اعراف ۱۸۷]. ولی افرادی مثل كعب الاحبار و وهب بن منبه روایات اسرائیلی زیادی نقل کرده‌اند

لازم به یاد آوری است که اعتقاد به روز قیامت با این عقیده عمومی همسو شد که روزگار رسول اکرم (ص) و صحابه‌اش، عصر طلایی اسلام بوده و هرچه مسلمانان از این عصر دورتر می‌شوند، وضع بدتر و فروتری نسبت به آن پیدا می‌کنند. حدیث نبوی متواتری که می‌گوید: «بهترین عصر، عصریست که من در آن زندگی می‌کنم؛ سپس عصری که به دنبال آن می‌آید و سپس عصر بعدی...»، مؤید این باور است. پیداست که اسلام زمان حضرت رسول اکرم (ص) را مسلمانان ناب‌ترین نوع دیانت می‌انگاشتند و چنین به نظرشان می‌رسید که پس از آن اسلام بایست نیروی فیاض اصلی خود را از دست داده باشد؛ بخصوص در زمانی که مسلمین می‌دیدند امور سیاسی و مذهبی، و همچنین سطح اخلاق و پرهیزکاری زمانشان سازگار با موازین جاری در عصر پیامبر اکرم (ص) نیست. از آنجا که روز قیامت اجتناب‌ناپذیر بود، این معقول می‌نمود که اسلام که آخرین دین در سلسله ادیان الهی است (از نظر احتوای اصول و فروع دین) به حد کافی نزول یابد تا وقوع قیامت را توجیه کند.

علائم نزدیکی وقوع قیامت (اشتراط ساعة) به کرات (در قرآن و نیز) به وسیله مسلمین بازگو می‌شد و برای اطمینان چند حدیث نیز این علائم را بر می‌شمردند.^۱ یکی از این علائم ناپدید شدن علم است.^۲ ولی علم فقط از رهگذر فقدان علماء می‌تواند ناپدید شود: «پروردگار علم را از میان نوع بشر به یکباره نمی‌گیرد؛ بلکه وقتی که علماء رحلت کردند آن را از میان بر می‌دارد. زمانی که همه علماء از دست رفتند، فقط رهبران جاهل باقی می‌مانند که چون از

→ که عمر دنیا هفت هزار سال بیش نیست و ما اکنون در هزاره هفتم آن قرار داریم...» ← ملا علی قاری، الأسرار المرفوعة فی الأخبار الموضوعه، ص ۲۵۲.

۱. عبدالعزیز مقدسی (زیسته در قرن هفتم) در رساله فشرده‌ای همه احادیث مربوط به علائم ظهور مهدی موعود را به اتکای منابع قرون چهارم و پنجم جمع آوری کرده است. ← عقد الذذذ فی اخبار المنتظر (قاهره: مکتبه عالم الفکر ۱۹۷۹)، بویژه ص ۱۰۳-۴۳، به بعد، ۲۴۵-۳۲۶. ← ا.رحباوی، الیوم الآخر (حلب: دارالبلاغه ۱۹۷۳)، ص ۵۷-۷۵.

۲. ابن عبدالبر، جامع بیان العلم، جلد ۱، ص ۱۸۰: الفقیه والمتفق، جلد ۱، ص ۳۷؛ جوینی، غیاث الأمم، ص ۳۷۷؛ محمد بن ابراهیم ثعالبی، قصص الأنبیاء (قاهره: بولاق، ۱۸۶۹)، ص ۸. مقایسه کنید با علائم قرآنی قیامت در مقدمه بل بر قرآن اثر مونتگمری وات، ص ۱۵۹.

آنها سؤال شود نا آگاهانه فتوا می دهند و بدون داشتن علم لازم قضاوت می کنند و بدین ترتیب خود و دیگران را به راه خطا می کشانند.^۱ بدین ترتیب فرا رسیدن عصر فقدان مجتهدان، یعنی حاملان علوم، یکی از علایم نزدیکی قیامت است. برای نمونه به همین دلیل است که جوینی از امکان خالی شدن زمان از وجود علماء در قالب «خُلُو الشریعة» سخن می گوید.^۲

در مباحث اصول فقه نیز می توان اشاراتی، البته کم رنگتر، به رابطه بین امکان به سر رسیدن عصر مجتهدان و روز قیامت یافت. حدیث مذکور در فوق راجع به از بین رفتن «علم» بعدها مستمسک عمده‌ای برای توجیه و تأیید مباحث حنفی - شافعی دایر بر نزدیکی فقدان مجتهدان شد.^۳ زمینه‌های کلامی این بحث وقتی آشکارتر می شود که آن را در واکنش حنبلیها ببینیم. حنبلیها، این مدافعان سرسخت تداوم حضور مجتهدان، به منظور مقابله با آرای مخالف خود، احادیث دیگری دایر بر ادامه وجود مجتهدان تا زمان ظهور دجال، که علامت دهنده آخر زمان است، ذکر کرده‌اند.^۴

شایسته تأکید است که مجتهدان لزوماً نباید ناپدید شوند تا عدم وجودشان موضوع بحث قرار بگیرد. امکان فقدان آنها، در قالب قیامت و علایم رسیدن آخر زمان مورد بحث قرار گرفته است. این گونه اظهارات ظنی در اسلام بی سابقه نیست. مسأله فقد خلیفه^۵ نمونه‌ی اعلای چنین مباحث نظری است که در واقع اساس درستی ندارد. به یاد داشته باشیم که در سر آغاز قرن چهارم، زمانی که این بحث به یک موضوع مشخص برای اظهار نظر تبدیل شده بود،

۱. به طور مثال ← سمرقندی، تنبیه النافلین، جلد ۲، ص ۴۶۷؛ غزالی، احياء، جلد ۱، ص ۲۰؛ بغدادی، الفقیه والمتفق، جلد ۱، ص ۳۷، ۴۲-۴۳؛ ابن عبدالبر، جامع بیان العلم، جلد ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱.

۲. جوینی، البرهان، جلد ۲، ص ۱۳۴۸.

۳. آمدی، الاحکام، جلد ۳، ص ۲۵۴؛ کمال بن هماد، التحرير فی اصول الفقه، جلد ۳، (قاهره: بولاق، ۱۳۱۷ قمری) جلد ۳، ص ۳۳۹-۳۴۰.

۴. آمدی، الاحکام، جلد ۳، ص ۳۵۳؛ ابن هماد، التحرير، جلد ۳، ص ۳۳۹-۳۴۰؛ شوکانی، ارشاد، ص ۲۵۳.

۵. اشعری، مقالات، جلد ۲، ص ۱۵۰.

خلیفه نه تنها حضور داشت، بلکه نهاد خلافت هنوز بالنسبه نیرومند بود و سخن از امکان فقد خلافت فقط يك فرض کلامی صرف بود. عین همین امر در تفصیل موضوع فقدان مجتهدان نیز مصداق دارد.

اینک ببینیم چرا يك موضوع کلامی از این دست، باید در اصول فقه مطرح شود. پاسخ شاید در تاریخ تحوّل علم اصول فقه نهفته باشد؛ علمی که يك نظام فکری گسترده در چندین رشته را در بر می گیرد. مواد اصلی این علم نخست بر اثر توسعه عملی احکام فقه پیدا شد. اما يك قسمت از مصالح دست دومش از مباحث کلامی متناسب با رویه قضائی - فقهی زمان أخذ شده است؛ چون در نهایت این علم کلام بود که برای اعتبار «معرفت شناختی» حقوق اسلام، در هردو شکل نظری و عملی آن، مبانی منطقی لازم را فراهم کرد.

اعتقاد بر به سر آمدن عصر مجتهدان، گو اینکه اصالتاً يك امر کلامی بود، در علم اصول فقه بسیار مناسبت یافت؛ چون مجتهدان وسیله حرکت نظام حقوقی شناخته می شدند. علم اصول نه به بحث کلامی صرف درباره مسأله فقدان مجتهدان توجه داشت، و نه به صورت و محتوای این مباحثات. چون اجتهاد و شرایط کاربرد اجتهاد جزء اساسی این علم بود، اصول فقه فقط مسأله امکان فقدان مجتهدان را قطع نظر از زمینه های کلامی اش أخذ نمود و آن را چنان باز پرورید که فراخورد شیوه های خاص خودش باشد.

این واقعیت که ریشه های بحث فقهی درباره وجود مجتهدان و تداوم اجتهاد بیشتر در علوم کلامی قرار دارد تا در فقه، بسیار چشمگیر است. چون از يك طرف می تواند دامنه نفوذ و غنابخشی علم کلام در اصول را نشان دهد، و از طرف دیگر، بیش از پیش ثابت کند که باب اجتهاد نمی توانسته مسدود باشد. اینکه انسداد باب اجتهاد در قالب وجود یا عدم وجود مجتهدان طرح شده، ماهیت نظری مسأله را قطع نظر از مسائل عملی حقوق مثبتة اسلامی که در دوره های میانین طرح گردیده است، تأیید می کند.