

## برآمد علما به صحنہ فقہت

(۱)

هر جامعه که دارای دین و آیین باشد لزوماً عالمان دین و آیین هم دارد. این عالمان به دلیل آگاهی خود از دین و یا به خاطر قداستی که از آن می گیرند به عرصه قدرت [سیاسی] نیز پا می گذارند. شیوه نزدیک شدن آنان به حوزه قدرت و محملی که برای توجیه نقش خود می آورند، اهمیت بسیار در شناخت بنمایه اقتدارشان دارد. در اسلام «علما» عنوان خود را گذشته از قرآن، از آگاهی به احادیث پیامبر و اقوال یاران او به دست آوردند. این سرآغاز پیدایی قشری به نام علما در اسلام بود، پس از درگذشت پیامبر، گزارش سخنان و رفتار او چنان تخصصی شد که مردم خداشناسی و دانش دین را نخست از میان عالمان حدیث جستند. این هنگامی بود که آگاهی از قرآن در سنت شفاهی زمان یک امر بدیهی انگاشته می شد؛ فقه و فقہت هم هنوز مجهز به مبانی قیاس و اصول اجتهاد نشده بود که مجال گسترده تری برای علما و مجتهدان بعدی بگشاید. اینک نگاه نزدیکی به چگونگی برآمد علما و گذارشان از قراءت قرآن و روایت حدیث به مقام قاضی، مفتی و مجتهد می اندازیم.

پیش از پیدایش اسلام دانایان قوم و قبایل حجاز را نوعاً کاهنان، عرفان، قوافان و شاعران تشکیل می دادند. بنای کار و آگاهی آنان، همان طور که از نامهایشان برمی آید، پیشگویی، رمزخوانی، قیافه شناسی و شعرگویی بود.<sup>۱</sup> «علم» به معنای شناخت روشمند اشیاء و عقاید هنوز دانسته نبود. نزد اعراب بدوی واژه علم مفهوم خود را اغلب از دانستن نشانه های ساده چون رد پا و علائم بر روی ریگ بیابان (معالم) وام می گرفت.<sup>۲</sup> این دانستن زود یافت و سطحی بود. اگر توأم با تأمل می شد آن گاه علم در رابطه با «حلم»

قرار می گرفت، که اقتضای تأمل و اندیشه را داشت.<sup>۳</sup> اضافه بر شناخت صحرا آگاهی از سلسله انساب، آشنایی با انواع اسبان و شتران و رسوم و عادات قبایل از دانستنیهای بود که داننده را برای رسیدن به مقام داوری (حکمت) در دعاوی آماده می کرد. به هر حال این داوران که پیامبر اکرم و ابوبکر صدیق نیز از جمله آنان بودند، علما خوانده نمی شدند.

قرآن مفهوم تازه ای برای علم آورد که آن «علم دین» است. علم دین به معنای شناخت آفریننده نامرئی کائنات، اعتقاد بر یگانگی قدرت در او و پرستش برای جلب لطف و قربتش. دانستنیهای دیگر به جای خود، علم دین است که عنصر اصلی آگاهی را می سازد. ندانستن آن نه تنها مستلزم جهل است بلکه مستلزم ظلم شخص نادان به خودش است. کمتر صفحه ای از قرآن را می بینیم که در آن از آگاهی به این مفهوم یاد نشده باشد.<sup>۴</sup> با این همه این دانندگان در قرآن لزوماً علما خوانده نشده اند. آنان در درجه نخست «مؤمنان» هستند، (چون این علم با ایمان به بار می آید)، و در درجه بعد «عالمان» یا دارندگان علم (أولوالعلم) می باشند. در قرآن، عالم به صورت مفرد نوعاً صفت کمالیه است و بر «عالم الغیب و الشهادة» (خدا) اطلاق می شود. علما فقط دوبار در قرآن آمده است: یک بار اشاره به علمای بنی اسرائیل دارد (الشعراء، ۱۹۷)، بار دیگر بر دانندگانی که ترس از خدا دارند (فاطر، ۲۸). این آیه وصف این علما را چنین به دست می دهد: «کسانی که کتاب خدا را تلاوت می کنند و نماز برپا می دارند و از روزیشان به طور نهران و آشکار بخشش می کنند، به امید معامله ای که در آن زیان راه ندارد». به طوری که می بینیم این اوصاف بر مؤمن بیشتر تطبیق می کند تا اهل فقه و روایت.

در حدیث پیامبر «علما» و «اهل العلم» چندین بار آمده و اهمیت علم مکرر گوشزد شده است.<sup>۵</sup> در این جا علم بر هر دو جنبه علم دین یعنی اعتقادات و دانستن احکام اطلاق شده است. کار این عالمان در صدر اسلام قراءت قرآن و روایت حدیث بود. البته از همین زمان، به گفته ابن خلدون (مقدمه، ص ۴۴۶)، صحابه و تابعان آشنایی به ناسخ و منسوخ، متشابهاً و محکّمات قرآن داشتند و در نقل حدیث معیار شهادت را رعایت می کردند.

از قرآن و سنت که بگذریم در نوشته های نخستین دسته از نویسندگان مسلمان چون واصل بن عطا، ابن اسحاق (در ابن هشام)، ابن مقفع و یعقوبی ما به کار برد «عالم» و «علما» و «اهل العلم» برای آگاهان از حدیث و احکام فقهی برمی خوریم که خبر از ظهور علما به صورت یک قشر در جامعه مسلمان می دهد. واصل بن عطا (م ۱۳۱) در رساله اهل العلم والجهل سنگ نخستین «طبقات» علما را پایه می گذارد. به نظر او علما کسانی هستند که حق روایت درست حدیث و تشخیص دین حق را داشته باشند.<sup>۶</sup> ابن اسحاق (م ۱۵۱) آن

گونه که ابن هشام (م ۲۱۳) در سیره خود نقل می کند، مطالبی به عنوان «حدثنی بعض اهل العلم» (برخی از آگاهان به من گفتند) آورده که نشان از غلبه اطلاق «عالم» بر اهل حدیث و روایت دارد.<sup>۷</sup> این اشخاص البته اهل خبر و ادب و تاریخ هم بوده اند. از یاد نمی بریم که به موازات قرآن مجید، روایت خبر و تاریخ یعنی شرح رفتار و پیروزیهای حضرت محمد و خلفای راشدین جاذبه سازترین عامل گسترش اسلام بوده است. معمولاً در لابه لای شرح حدیث آگاهی از احکام حلال و حرام نیز به دست می آمد.

تفاوت کاربردهای علم و فقه در منابع نخستین، علی حسن عبدالقادر مؤلف معاصر عرب را بر آن داشت که فقه و علم را در برابر هم قرار دهد و مدعی شود که علم بیشتر به آگاهی از اخبار و احوال پیامبر و صحابه اطلاق می شد؛ حال آن که فقه بر برداشتهای به دست آمده از این اخبار یا فتاوی و استنباطات مستقل اندیشگران ناظر بوده است. مثلاً در میان یاران پیامبر و پیروان آنها ما به اشخاصی بر می خوریم که عالم نامیده شدند، نه فقیه. مانند ابن عمر که خوش حدیث (جید الحدیث) خوانده می شد ولی نه خوش فقاقت.<sup>۸</sup>

ابن مقفع (م ۱۴۲) در نوشته های خود به ویژه در ادب الکبیر از علما در ربط با فقه، حدیث، رأی و اخلاق سخن می گوید.<sup>۹</sup> ابن مقفع که از پیشگامان نثر فنی عربی ست، اصلاً از مردم فارس بود و مترجم نامه تنسر، کیله و دمنه، خداینامه، آیین نامه و غیره از پهلوی به عربی می باشد. در آثار ابن مقفع، به ویژه در رساله در صحابه سلطان، روح قانونگرایی و طبقه بندی قشرهای مردم، آن گونه که رسم ساسانیان بوده، به چشم می خورد. ابن مقفع علما و فقها را به صورت یک قشر مشخص با وظایف معین می بیند که برای جامعه زمانش این وظایف چندان روشن نبوده است. وی پیشنهاد می کند که مصاحبان خلیفه از مردانی باشند که به خاطر خصلت اخلاقی و آزمودگی و شرافت خانوادگی به درگاه خلیفه راه یافته اند. اینان عبارت از اشخاصی هستند که یا شرف و رای و عملشان آنان را در خور صحبت و رایزنی خلیفه کرده؛ یا کارسازانی هستند مستعد و خوشنام که از سپاهیگری به مصاحبت خلیفه رسیده اند؛ و یا فقیهان مصلحت اندیشی که مردم از آگاهی و دوراندیشی شان سود می برند.<sup>۱۰</sup> ابن مقفع در جای دیگر می گوید:

ای بسا رأی امیر مؤمنان بر این قرار گیرد که دستور دهند قضایا و روشهای گوناگون [فقهی] در کتابی، به همراه دلائلی که هر دسته به استناد سنت (پیامبر) یا از روی قیاس می آورند، به وی عرضه شود. پس امیر مؤمنان بر آن نظر کنند و در هر قضیه رأی را که خداوند به وی الهام کرده و او را بدان استوار ساخته امضاء نمایند، و [مردم را] از داوری به خلاف آن منع کنند؛ بدین ترتیب کتاب جامعی بنویسند مرکب از احکام درست و نادرست. امید بریم که خداوند رأی امیر مؤمنان

را به صورت یک حکم صواب در آورد. امید بریم که جمع روشهای مختلف ما را به وحدت روش طبق رأی و بیان خلیفه زمان نزدیک کند و خلفای بعدی آن را به همین ترتیب ادامه دهند.<sup>۱۱</sup>

به طوری که می بینیم ابن مقفع از وحدت روش به عنوان یک ضرورت حقوقی سخن می گوید. مضافاً برای این کار مرجع مشخصی را پیشنهاد می کند. این کار در روش فقهی آن زمان محسوس نبوده است. پیداست که او دارد آموخته هایش از حقوق ساسانی را در روش حکومت زمان پیاده می کند و به شیوه آنان خلیفه را در مقام تشخیص و توحید رویه می بیند و او را به این کار می خواند. جایگاه علما را در حلقه مصاحبان خلیفه قرار می دهد. برایشان شوون قاضی، فقیه و صاحب رای و قلم و قیاس قائل می شود ولی برای رأی و تدبیرشان منزلتی بیش از مشورت نمی شناسد.<sup>۱۲</sup>

ما اینک ترجمه آیین نامه و کتاب التاج ابن مقفع را در دست نداریم تا چگونگی کاربرد آیین ساسانی را در فرهنگ اسلام بهتر بینیم. ولی طبق تحقیق دانشمند معاصر شادروان احمد تفضلی بخشهایی از این دو کتاب که توسط ابن قتیبه در عیون الاخبار، مسعودی در التنبیه، ثعالبی در عززالسیر و جاحظ در المحاسن و الاضداد نقل شده، حاکی از محتوای حقوقی و دادورزی این سه کتاب می باشد.<sup>۱۳</sup> ما می دانیم از آغاز سده دوم هجری به ویژه از دوره حکومت هشام بن عبدالملک (م ۱۲۵) ترجمه آثار بازمانده از دوره ساسانی به عربی افزایش یافت و در عصر مأمون عباسی (م ۲۱۸) به اوج خود رسید. نوشته های ابن مقفع جزئی از این فرآیند است. تعداد رساله های ساسانی در زمینه کشورداری (آیین نامه ها، تاج نامه ها، کارنامه های سیاسی - تاریخی اردشیر و انوشیروان)، روایت های شایست و نشایست، مجموعه حقوقی مادیان هزار دادستان به معنی «مجموعه هزار فتوی»<sup>۱۴</sup> به اندازه ای است که به نظر معقول می رسد که برداشت دانشمند آلمانی فن گرونه بام را با شرایطی بپذیریم. او نوشت: «فقط ناآشنایی از حقوق ساسانی باعث می شود که ما از یافتن ریشه های فقه باز بمانیم».<sup>۱۵</sup> و به عبارت دیگر نمی توانیم تأثیر حقوق ساسانی را در رشد نهادهای اسلامی نادیده بگیریم. البته از بسیاری از این رساله ها اینک جز نامی و نقل مختصری باقی نمانده، ولی این نافی شناخته و مؤثر بودن آنها در زمان خود نمی شود. دانشمندان فارسی دان سده های دوم تا چهارم هجری چون ابن مقفع، جاحظ، ابن قتیبه، ثعالبی و مسعودی متن کامل این نوشته ها را دیده و یا در دست داشته اند. به طوری که خواهیم دید مناصبی چون قاضی القضاة و دیوان مظالم به پیروی از روش ساسانیان توسط خلفای عباسی دایر گردید.

تأثیر حقوق ساسانی (و همچنین حقوق رم به میزان کمتر) در رشد نهادهای حقوقی

اسلام این معنی را نمی دهد که حقوق اسلام برگردان یا برگرفته از این دو حقوق یا آیینهای دیگر می باشد. اسلام بزرگترین دگرگونی را در جامعه و نظام حقوقی منطقه پدید آورد. با این همه خود نیز از تمدن و حقوق سرزمینهای تازه مسلمان شده تأثیر بسیار پذیرفت. همین مفهوم «علم دین» پس از برخورد با منطق و فلسفه یونان از مفهوم قرآنی خود فاصله گرفت و به صورت «کلام»: یک حربه بیانی برای اثبات خدا و دین حق درآمد. این زمانی بود (اوان قرن دوم هجری) که علم فقه نیز از مفهوم قرآنی خود (شناخت آیات خدا) دور شد و به شکل بررسی قرآن و حدیث برای «شناخت احکام خدا» درآمد. بدین ترتیب عنوان علما در آستانه قرن دوم دو کاربرد مضاعف یافت. فقها و متکلمین.

گفتیم که در کهنترین نوشته های اسلامی که از نیمه اول قرن دوم هجری به دست ما رسیده (مثل نوشته های واصل بن عطا، ابن اسحاق، و ابن مقفع) کاربرد فقها پایه پای علما برای فقیهان و عالمان نیمه قرن اول به چشم می خورد. در آثار نویسندگان بعدی سخن از هفت فقیه از بین «تابعان» به میان آمده که به عنوان حاملان علوم از صحابه به نسلهای بعد شناخته شده اند. در راس این فقیهان سعید بن مسیب (م ۹۴) عالم سرسخت و کناره جواز سیاست زمان قرار دارد. سعید بن مسیب همان کسی است که حضرت امام باقر از قول پدرشان (امام سجّاد) نقل کردند: «او از همه مردم به اخبار و آثار رسیده عالمتر است و فقیه ترین آنها به رأی و بینش است».<sup>۱۶</sup> چگونگی کاربرد علم درباره خبر و اثر، و اطلاق فقه نسبت به رأی و بینش در این روایت گویای تمایز این دو اطلاق در عصر خود است.

کناره گیری سعید بن مسیب از سیاست نشانگر آغاز دوره ای است که اهل فقه و حدیث از حکومت فاصله گرفتند. دولت اموی از نیمه قرن اول حساب حکومت را از علم و دیانتی که لازمه آن بود جدا کرد. حکام اموی که اغلب اطلاع چندانی از فقه و حدیث نداشتند خود را نیازمند به عالمان امور دینی و قضایی می دیدند. علما از این زمان، خواه با پذیرفتن مقام قضا، خواه با دوری از آن و اکتفا کردن به اظهار رأی و سپس فتوی، به صورت یک قشر مشخص و وزنه جداگانه درآمدند. هر دو مقام قاضی و مفتی در برآمد این وزنه تازه تأثیر بسیار داشتند. در این جا ما نگاه کوتاهی به چگونگی پیدایش و مسیر رشد این دو جایگاه در اسلام می اندازیم.

### پیدایش مقام قاضی و اندیشه الزام به قانون

مقام قاضی در زمان پیامبر اسلام همراه با منصب والی به وجود آمد یعنی شخصی را که مأمور حکومت (تعلیم قرآن و گرفتن زکاة) در ناحیه ای می کردند، وظیفه دادرسی را نیز

به عہدہ او می گذاشتند. ولی به هنگام خلافت عمر بن خطاب، این مقام شکل مشخصی به خود گرفت. عمر برای مدینہ، کوفہ، بصرہ و مصر قاضیان جداگانه تعیین کرد، و امور والیگری را به ندرت به عہدہ قضاة می گذاشت. اندیشہ دادرسی و قضاوت بر اساس قانون نیز از زمان پیامبر آغاز شد، هرچند این کار هم در ایام عمر مؤکد گردید. همان طور که پیشتر اشاره کردیم، اعراب عصر جاهلی شناختی از قانون همه شمول و دادرسی بر اساس متن مشخص نداشتند. رسیدگی و دادورزی بر مبنای عرف و رسوم پراکنده و برآورد شخص داور بود. پیامبر اسلام پس از برخورد با دعاوی یہودیان مدینہ که در اجرای احکام توراہ اختلاف داشتند،<sup>۱۷</sup> اصل پر اهمیت «دادرسی بر اساس احکام از پیش نازل شده» را در سال پنجم ہجرت پایه گذاشتند. اصل «احکم بینہم بما أنزل اللہ» (بین خود طبق دستورات خدا دادرسی کنید) در آیات ۴۴ تا ۴۹ سورہ مائدہ آمده است. به علاوه رفتار پیامبر (به استثنای مواردی) پیوستہ مبتنی بر احساس قانونمندی و مراعات اصل تساوی بوده است. خاورشناسان نوعاً عصر پیامبر و صحابہ را دنبال حقوق عرفی زمان جاهلیت می انگارند که در آن داوری بر اساس رسوم و عادات صورت می گرفت. دلیل آنان استعمال واژه حکم و «تحکیم» (داوری کردن) در قرآن و عدم کاربرد «قضاء» به معنای دادرسی در آن است. مهمتر آن کہ - از نظر این خاورشناسان - فقہ و رویہ قضایی در شرق نیز باید مانند غرب از کارکرد حقوقی حقوقدانان نشأت گرفته باشد. به نظر آنان قضاة و فقہای دورہ اموی (چون ابراہیم نخعی، م ۹۵ ہجری) در ایجاد فقہ و رویہ قضایی سهم اصلی را داشته اند و کارکردهای خود را به سنت پیامبر نسبت داده اند.<sup>۱۸</sup> اخیراً ظفر اسحاق انصاری در مقالہ مستدل خود نقش قرآن و پیامبر را در پایه گذاشتن اندیشہ الزام به قانون و دادرسی بر مبنای احکام نازل شده باز نموده است.<sup>۱۹</sup> انصاری بر این باور است کہ قرآن و سنت به اندازہ کافی حکم و رسم به جا گذاشته اند کہ اندیشہ الزام به رعایت قانون را در میان مسلمین پدید آورند. با توجه به این احکام و نمونہ ہا، رده بندی پنج معیار حلال، حرام، مستحب، مکروہ و مباح، و بہ کار بردن چهار سنجہ صحیح، مکروہ، فاسد و باطل توسط علمای چند نسل بعد چندان دشوار نبوده است.<sup>۲۰</sup>

عامل مهم دیگری کہ در گذار علما از قراءت قرآن و روایت حدیث به فقہ و فقاہت مؤثر بود، رواج «رأی» و «قیاس» اندکی پس از برآمد و اشاعہ حدیث است. آشنایی مسلمین با «رأی و قیاس» بہ دنبال شناخت قرآن و حدیث حاصل شد. رأی و قیاس میدان تازه ای از بینش و سنجش برای حل مشکلات بہ روی مسلمین گشود. ابن خلدون گذار از مرحلہ قاری بہ فقہا و علما را در گرو اہل حدیث و اہل رأی و قیاس ہر دو می بیند.

پس از چندی شهرهای اسلامی توسعه یافت و به عظمت و ترقی نائل آمد و بیسوادى (وامیت) در نتیجه ممارست در کتاب (قرآن) از میان عرب رخت بر بست و استنباط امکان یافت و فقه کامل شد. در زمره فنون و علوم به شمار آمد و آن وقت نام حافظان قرآن تغییر یافت و به جای قاری آنان را فقیه یا علما خواندند و فقه در میان آنان به دو طریقه منقسم شد: یکی شیوه اهل رأی و قیاس که در میان مردم عراق متداول بود و دیگر شیوه اهل حدیث که به مردم حجاز اختصاص داشت.<sup>۲۱</sup>

به طوری که می بینیم ابن خلدون از استنباط به عنوان فنی یاد می کند که در میان اعراب پیشینه نداشته است. چیزی که در بین اعراب و نومسلمانان بی سابقه بوده قیاس است. قیاس یک واژه اصلاً عبری از ریشه آرامی است که در قرآن نیامده است.<sup>۲۲</sup> اما درنمایه آن به عنوان «رد» در آیه ۵۹ سوره مائده و به نام «اجتهاد» در حدیث معاذ بن جبل آمده است. چنین پیداست که در طلیعه اسلام مسلمین میدان تازه ای به کاربرد آن داده اند. در نامه عمر خلیفه دوم به ابوموسی اشعری قاضی بصره به صراحت آمده است:

بهوش! بهوش! از آنچه به اندیشه ات می گذرد تو را سرگردان می سازد درباره آنچه نه کتاب خدا و نه روش پیامبر - بر او درود باد - آن را به تومی رساند [نصی در این دونیست]، نمونه ها و ماندهایش را بشناس و کارها و مسائل را با آن بستج! [قیاس کن] و حکمی را بپذیر که خدا را بیشتر خوش می آید و حق و راستی از دید تو، بیشتر همانندی دارد.<sup>۲۳</sup>

اصالت این نامه به خاطر وجود واژه «قیاس» مورد تردید ابن حزم ظاهری (م ۴۵۷) قرار گرفت؛ با آن که متن این نامه در کهنترین متون فقهی چون الموطأ نوشته مالک بن انس (م ۱۷۹) و الخراج قاضی ابویوسف (م ۱۸۲) آمده است. شک ابن حزم دستمایه انتقاد خاورشناسانی چون D.S. Margoliuth و E. Tyan در درستی انتساب این نامه به عمر گردید. آنچه مسلم به نظر می رسد این است که در نسل راویان این نامه که استادان مالک بن انس بوده اند، اصطلاح و عملکرد «قیاس» وجود داشته است.<sup>۲۴</sup>

### ظهور مذاهب و پیشگامان اجتهاد

در چنین محیطی ابوحنیفه (م ۱۵۰) و شاگردانش کار برد قیاس را به بالاترین حد خود رسانیدند و با این کار مجال تازه ای برای شیوه استنباط علما پدید آوردند. قیاسی که ابوحنیفه و شاگردانش پر و بال دادند در واقع یک نوع گسترش استنباط بود که از راه شناخت علت حکم [شرعی] و کاربرد آن در مصادیق تازه دیگر صورت می گرفت. حسنی که این کار داشت در این بود که نیاز به کند و کاو همه احادیث یا پرس و جوی نظر فقها برای یافتن حکم قضیه طرح شده نداشت. بلکه حکم قضیه دیگر از راه علت مشترک بر

موارد تازه پیش آمده جاری می شد. این کار را یک فقیه به تنهایی در ولایات دور از مدینه (مرکز حدیث) هم می توانست انجام دهد.

این شیوه کار مورد پسند همه مسلمین قرار نگرفت. مالک بن انس عمل و عرف اهل مدینه را راه حل مسائل دانست؛ و در کتابش الموطأ از آن به عنوان الأمر المجمع علیه عندنا<sup>۲۵</sup> (امری که ما بر آن همداستانیم) یاد می کند، که منظورش همان عرف فقهی مدینه است. (اجماع به معنای هم رأیی علما یا امت در یک امر شرعی هنوز شکل نگرفته بود). الموطأ را مالک به خواهش خلیفه عباسی ابوجعفر منصور نوشت. منصور خلیفه فکر یکدست کردن آراء فقهی را از ابن مقفع به طوری که در بالا گفتیم، گرفته بود.<sup>۲۶</sup> مالک از ارج و احترام بسیار برخوردار بود به طوری که گاه از والی مدینه با نفوذتر انگاشته می شد. با این همه در سال ۱۴۶ به اتهام دادن یک فتوای نیمه سیاسی، بر این که سوگند [بیعت] با زور درست نیست (لیس علی مستکره یمین) به دستور منصور خلیفه عباسی تازیانه خورد.<sup>۲۷</sup> تازیانه خوردن فقهای درجه یک که تا قرن سوم هجری بسیار مورد داشته، از این قرن به بعد به علت ضعف خلفا و نیرومندی نهاد علما کمتر می شود.

ابوحنیفه و مالک بن انس هر دو چند زمانی در حلقه درس امام جعفر صادق (م ۱۴۸) حضور یافته بودند. یاران و شاگردان امام محمد باقر (م ۱۱۷) و امام صادق پایه گذار نخستین هسته علمای شیعه هستند. ما برآمد علمای شیعه را در پایان همین مقال خواهیم دید. امام مالک پس از امام صادق کارآمدترین حلقه درس فقه را در مدینه داشت. حلقه درس فقه که از زمان صحابه و تابعان برای شنیدن حدیث و شرح احکام شرع رونق گرفته بود، در نیمه قرن دوم به اوج خود می رسد، و محور پیدایش مذاهب گونه گونه در دین اسلام می شود. عالم نامدار دیگری که روش مشخصی برای فقاها و دریافت احکام شرعی آورد، محمد بن ادریس شافعی (م ۲۰۴) ست. شافعی قدرت قانونی شریعت را در درجه اول در احکام قرآن و سنت پیامبر دانست. یعنی اجماع و قیاس و اجتهاد و حتی عملکرد صحابه را در رده های پایین تر جای می دهد. با این کار در اقتدار دینی یک سلسله مراتب علمی پدید آورد که هدف آن نزدیک به مقصودی می بود که ابن مقفع با بینش اداری خود (به طوری که در صفحات گذشته دیدیم) خواستار آن بود. شافعی سنت را وقتی می پذیرد که مستند به حدیث پیامبر باشد. با این کار، عمل و استنباط صحابه را که به صورت سنت رایج درآمد بود، در درجه دوم اهمیت قرار می دهد. پس از قرآن و حدیث، شافعی اجماع عامه را منبع استنباط حکم قرار می دهد. منظور شافعی از اجماع هم رأیی در گزارش گفته پیامبر و درک کتاب و سنت است،<sup>۲۸</sup> و مرادش از عامه اهل علم و ادراک است. شافعی پس



از اجماع، قیاس را ملاک رسیدن به حکم شرعی قرار می دهد. اجماع و قیاس پیشتر هم زبانزد فقها بودند، ولی شافعی با تحلیل فقهی و تعریف دقیق به آنها جایگاه قانونی می دهد. کار دیگر شافعی در رساله پیشنهاد سنجه های روشن برای شناخت حکم درست در مسائل است. قواعد «عام و خاص» و «ناسخ و منسوخ»<sup>۲۹</sup> که شافعی برای «ورود» و «ظهور حکم» طرح کرد سنگ اول رشته تازه ای را در فقه اسلام به نام «علم اصول فقه» پایه گذاشت. این رشته - به طوری که خواهیم دید - مایه پیدایش قشر متخصصتری از میان علما به نام «مجتهدان» به ویژه در میان شیعیان گردید. شافعی نیز مانند مالک در روابط خود با خلیفه زمان (هارون رشید) دچار مشکل بود. علت آن نسبت و علاقه شافعی به خاندان پیامبر بود که با دانش وسیع و بیان نیرومندش، کاربرد خطرناکی ایجاد می کرد. او خوشبختانه با پشتیبانی فقیه و قاضی مقتدر بغداد محمد حسن شیبانی (م ۱۸۴) از چنگ هارون رهایی یافت.

### پیدایش قاضی القضاة، دیوان مظالم، سازمان حسبه و جایگاه مفتی

مقام قاضی در زمان هارون رشید سلسله مراتب تازه ای یافت که به افزایش اعتبار علما کمک کرد. آن بر گماشتن قاضی القضاة در بغداد (سپس در قاهره و شهرهای بزرگ دیگر) بود، که مشاور خلیفه در امور دینی و سیاسی و قضایی (به ویژه در نصب قضاة ولایات) شمرده می شد. نخستین بار ابو یوسف انصاری (م ۱۸۴) از سوی هارون به این مقام برگزیده شد. روشن نیست که ضرورت قضایی زمان، هارون را به تأسیس این نهاد واداشت یا اقتباس از نمونه موبد موبدان نظام ساسانی و یا هر دوی اینها. شکی نیست که نمونه ساسانی سرمشق خلافت عباسی در امور وزارت و دادرسی بوده است. نویسندگان عرب زبان وقت نیز چون جاحظ و ابن سعد کاتب واقدی (م ۲۳۰) به ارتباط بین موبد موبدان و قاضی القضاة اشاره کرده اند.<sup>۳۰</sup> اما با توجه به روابط نزدیک هارون با قاضی ابو یوسف و محتوای کتاب الخراج که در مقدمه آن ابو یوسف خلیفه را دارای نور بینایی در امور مردم دانسته،<sup>۳۱</sup> می توان گفت که مهمتر از ضرورت قضایی، نیاز دستگاه خلافت به مشروعیت بیشتر، انگیزه هارون در تأسیس نهاد تازه برای استخدام علما در دستگاه حکومت بوده است. از یاد نمی بریم که ابو یوسف این کتاب را اساساً برای مشروع کردن کار دولت در گرفتن خراج نوشته است. این نخستین کتابی است در اسلام که انگیزه سیاسی پابه پای انگیزه دینی عامل نوشتن آن می شود.

گذشته از نهاد قاضی القضاة، دیوان مظالم و سازمان حسبه نیز دو جایگاه قضایی برای

به کار گرفتن علم فقه و آگاهی علما در همین عصر پدید آوردند. دیوان مظالم هرچند در دوره هایی زیر نظر فقها قرار داشت، اساساً یک دستگاه رسیدگی اداری - قضایی (گاه پژوهشی به معنای رسیدگی ثانوی) به تصدی شخص حکمران یا وزیر یا نماینده اوست. این دیوان نیز از سازمان اداری ساسانی تأثیر پذیرفته است. جاحظ در کتاب التاج خود وصف شگفت آوری از به مظالم نشستن و قصه برداشتن شاهان ساسانی به دست می دهد:

از روشهای پادشاه این بود که یک روز در مهرگان و یک روز در نوروز برای همگان می نشست. در این دو روز هیچ درباری نبود و همه کس - خرد و کلان بالا و پست - بار می یافت. شاه پیش از نشستن در آن روزها، فرمان می داد تا جاززان بانگ زنند و مردم را از آن مظالم آگاه سازند. یکی شکایت آماده می کرد و دیگری دلیل و برگه فراهم می آورد. آن دیگری - متهم و داد خوانده - همین که می دید دادخواه پیش شاه شکایت خواهد برد، با وی از در سازش در می آمد... اگر در آن میانه کسی از شاه شکایت می داشت، بیشتر از رسیدگی به دیگر شکایتها به آن می رسیدند. شاه در آن نشست موبد موبدان، دبیر بد، و رئیس آتشکده ها را فرا می خواند و سپس جاززان بانگ می زد که: هر کس از پادشاه دادخواهی دارد به کناری آید. بدین گونه، شاکیان شاه از دیگران جدا و برجسته می شدند. شاه با دادخواهانش برمی خاست و نزدیک موبد موبدان می آمد و به او می گفت: ای موبد! هیچ گناهی در پیشگاه خداوند از گناه شاهان سنگین تر نیست، خداوند شاهان را برای برکندن تخم ستم از روی زمین برای مردم فرستاده است.<sup>۳۲</sup>

شگفتی در دادخواهی شاکیان از شخص شاه نزد موبد موبدان، دبیر بد، و رئیس آتشکده ها با حضور پادشاه است. مصداق خارجی چنین رسم یا آیینی را در تاریخ خاورمیانه مشکل می توان یافت. گفته جاحظ گویای محاکمه پذیر بودن پادشاه نزد مقامات منصوب از سوی او چون موبد موبدان و دبیر بد است. این بلندترین گام به سوی موازنه قدرت در نظام سیاسی شرق است. ما در شاهنامه، فارس نامه ابن بلخی، مرزبان نامه، تاریخ بیهقی و غیره که بارها از به مظالم نشستن شاهان سخن رانده اند، شاهدی بر تأیید گفته جاحظ نمی بینیم. این سخن اگر هم ساخته ذهن جاحظ باشد باز هم نشان دهنده امکان پرواز اندیشه در عصر جاحظ است که می توانست به عصر خود پیشنهاد چنین کاری را به صورت آوردن داستان شاهان ساسانی بکند. مهمتر این که موبدان (علمای عصر) و دبیران را در مقام محاکمه شخص حاکم ببیند.

باری، ابوالحسن ماوردی (م ۴۵۷) ضمن اشاره به پیشینه دیوان مظالم در عصر ساسانی، عبدالملک بن مروان را نخستین کسی می شناسد که برای شنیدن مظالم روز ویژه ای معین کرد و به دستگیری قاضی ابوادریس ازدی به شکایات رسیدگی کرد.<sup>۳۳</sup> در زمان مأمون

عباسی قاضی القضاة یحیی بن اکثم رسیدگی به مظالم را بر عهده داشت. فاطمیان مصر نیز معمولاً قاضی القضاة را بر این کار می گماشتند.<sup>۳۴</sup>

برخلاف مظالم، جایگاه مُحْتَسِب ریشه قرآنی دارد و آن مفهوم اخلاقی «حسبه» یعنی دستور به انجام کار نیک و بازداشتن از ناشایست است. این دستور که همدلی و راهنمایی فیما بین مسلمین را در هدف دارد، مایه پیدایش نهادی به نامهای دارالحسبه، عامل، یا صاحب السوق، و سرانجام مُحْتَسِب در سده دوم شد. خاورشناسان گمان برده اند که پیدایش مُحْتَسِب با نهادهای آگورانوموس (Agoranomos) یونانی و وازارید (بازاریان) پهلوی (ساسانی) مرتبط بوده است. این احتمالات تاکنون به جایی نرسیده است.<sup>۳۵</sup> هم چارچوب هشدارهای اخلاقی «حسبه» و هم دیوان مُحْتَسِب میدان تازه ای برای نمایش دانش و اقتدار علما فراهم کردند. در دوره عباسی، نظارت بر «احتساب» اغلب به عهده فقها گذاشته می شد. به هر حال این اصل بازداشتن از ناشایست (نهی از منکر) است که به طوری که خواهیم دید، دروازه دیگری برای گذار به قدرت سیاسی به روی علما گشود.

پایگاه دیگری که به برآمد علما به صحنه فقاقت (و سپس سیاست) کمک مؤثر کرد، مقام افتاء است. فتوی دادن (افتاء) و فتوی خواستن (استفتاء) در قرآن و احادیث پیامبر آمده است. (یستفتونک فی النساء قل الله یفتیکم «النساء: ۱۲۷ و ۱۲۶»). با این همه فتوی دادن به عنوان یک رویه فقهی، به نظر می رسد، به دنبال رواج قیاس (طبق تجویز مذهب حنفی) و شناخت مصالح و استحسانات (بنا به رویه مالک) شیوع یافته باشد. پیداست که در زمان احمد بن حنبل (م ۲۴۱، شرحش خواهد آمد) جایگاه مُفتی شناخته شده بود؛ چون شرایط افتاء و مُفتی به روشنی از آنها نقل شده است.<sup>۳۶</sup> منتها این مفتی مقام رسمی و قضایی وابسته به دولت نداشته است. به طوری که در مورد مقام مُحْتَسِب دیدیم، جایگاه و عناوین غیر رسمی علما مجال وسیعتری برای اعتبار اجتماعی آنان فراهم می کرده است. پاره ای از خاورشناسان (مانند E. Tyan نویسنده مدخل «فتوی» در *Encyclopaedia of Islam*) تمایل به تشبیه مفتی به مقام Prudentes در حقوق رم یا اندرزگر در حقوق ساسانی نشان داده اند. باید در نظر داشت که منصب رسمی مفتی به صورت مشاور سلطان و تعیین کننده سیاست قضایی کشور در دوره میلوک مصر و حکومت عثمانی به وجود آمد. مفتی ای که در این جا منظور است جایگاه غیر رسمی افتاء است که موقعیتی نظیر یک فقیه آزاد ولی صاحب فتوی و متنقد داشته است.<sup>۳۷</sup>

در واقع ما با کار مفتی در سه زمینه روبرو هستیم: (۱) افتایی که قرآن و حدیث بیانگر آنند و با «رأی» تفاوت چندانی نداشته است، (۲) مفتی ای که احمد بن حنبل شرایطش را

تعریف کرد و بایست از روی اجتهاد و علنی فتوی دهد، (۳) سرانجام منصب مفتی که مشاور سلطان و فتواگر رسمی دولت اسلام است. این فتوا دهندگان در هر سه مرحله مفتی خوانده می شدند، ولی حوزه کار و جایگاه اجتماعی شان با هم تفاوت داشت.

### سر راست اندیشی حنبلی و اشعری

احمد بن حنبل آخرین فقیهی ست که شیوۀ فقاہتش پیروان پایدار تا به امروز یافت. این شیوۀ فقاہت مبتنی بر بازگشت به ارزشهای اصیل اسلامی و درک سر راستی از قرآن و سنت بود. عصر ابن حنبل، عصر برخورد اسلام با اندیشۀ فلسفی یونان بود که رابطه انسان و خدا را در رشته نوبیادی به نام «علم کلام» مورد بحث قرار می داد. این رشته به علت اهمیت ویژه ای که ایده «انسان در برابر قادر متعال» در قرآن دارد، به آسانی می توانست به عنوان «فقه اکبر» دائر مدار علوم اسلامی گردد. این در زمانی بود که احکام حرام و حلال را هنوز می شد در عنوان «فقه اصغر» فرو نشانند، و از پیشروی آن جلوگیری کرد. اما علم کلام از چگونگی رابطه انسان و خدا نیز بحث کرد، و این با اصل تسلیم و تعبد محض تفاوت داشت؛ و ذهن سر راست بین متعبدان آن را برتافت. از جمله دستاوردهای اندیشگران علم کلام بحث آفریده بودن قرآن در بیان انسانی اش بود. مغز توحید گر قدرت در خدای قهار - آن طور که ابن حنبل آن را در عصر مأمون عباسی نمایندگی کرد - اندیشۀ انسانی بودن قرآن را با اصل قدمت قدرت (وصفات قدرت) در پروردگار ناسازگار یافت. ابن حنبل در برابر گرایش معتزلی خلیفۀ زمان (مأمون) به جان ایستاد و با درگذشت مأمون و دیگر گونی اوضاع دوباره در بغداد سر برافراشت.

پیروزی ابن حنبل بر سیاست دینی دولت آغازگر فرآیندی شد که در آن سر راست اندیشی اشعری (م ۳۲۴) به بار آمد. هدف این سر راست اندیشی کنار گذاشتن دانشهای تازه (چون فلسفه، منطق و ریاضیات) که به خدمت اسلام درآمده بودند، از صحنۀ دانشوری بود. با کنار زدن فلاسفه و متکلمین، فقها گام بزرگی در جهت آن که به عنوان تنها نماینده علمی اسلام شناخته شوند، برداشتند؛ و با حربۀ شریعت شناسی توانستند که در تعیین سیاست دینی با حکومت وقت در دوره های بعد شریک شوند.

شریعت به مفهوم دربرگیرنده کلیۀ نهادها و راهبردهای اسلام در قرآن چندان جایی ندارد. البته شرع، منہاج، کیل، میزان، و قسطاس به تفاریق در قرآن آمده که کمابیش دلالت بر همان مفهوم دارند. اما پیام اصلی اسلام با این مفاهیم گذاشته نمی شود. چیزی که

در سراسر قرآن موج می زند و قرآن خود را به آن می نامد نور، هدی، علم (به ویژه علم آیات)، وایمان است. اینها نشان از انفجار آگاهی می دهند ولی هیچ یک «نهادینه» نیستند. نشان و آیتی هستند از عظمت آگاهی. عظمتی که همه وجود و کائنات را در بر می گیرد و نمی تواند در قالب بیان نهادین شود. اما وقتی که به فرد انسان و رابطه اش با اجتماع می رسد به صورت «شریعت» نهادین می شود. این شریعت فقط بخش کوچکی از سوره های مدنی قرآن و سنت پیامبر در مدینه را تشکیل می دهد. با این همه چون مربوط به زمانی است که دیانت به مرز اقتدار رسیده، کاربرد اجرایی می یابد، و همه پیام کیهانی قرآن را به صورت ضمانت اجرایی خود در می آورد. در عصر اموی که اقتدار مرکز دیانت شد علما به عنوان کارشناسان شریعت به صحنه فقاها رسیدند و آگاهی را منحصر به دانستن نهادهای حقوقی اسلام انگاشتند.

بیان فقه در آغاز عصر اموی به شکل اظهار رأی و فتوی یا صدور حکم دادرسی بود، و حالت نوشتاری نداشت. نوشتن کتاب فقه آن گونه که از چگونگی تألیف الموطأ و کتاب الخراج و رسالات محمد حسن شیبانی بر می آید، به درخواست فرمانروایان وقت آغاز گردید. علت سیل خودجوش کتابهای فقهی را که از نیمه قرن سوم رو به افزایش نهاد، گذشته از رواج کاغذ چینی در جهان اسلام در این زمان، باید در واکنش فقها نسبت به ترجمه دانشهای جدید از یونانی، فارسی و هندی دانست. در این راستا فقها بازشناسی و بیان شریعت را به عنوان یک تکلیف شرعی به عهده گرفتند. درونمایه این کتابها طبقه بندی اعمال انسان نسبت به خدا و انسانهای دیگر است که عمده به عبادات و معاملات بخش می شود. سنجه ارزیابی همان بخشبندی حلال و حرام، صحیح و باطل است که پیشتر دیدیم.<sup>۳۸</sup> مسلمین سده سوم چنان به حقیقت کیهانی این بخشبندی ایمان داشتند که نخستین مجموعه های حدیثی چون صحیح بخاری و صحیح مسلم را بر اساس عناوین و ابواب فقهی نوشتند. حال آن که درونمایه بیشتر احادیث رویدادها و چگونگی برخورد پیامبر با یاران و دشمنانش بود، و طبقه بندی زمانی را می طلبید. اما شیوه دید زمان فقهی نگری بود که در پشت هر رویداد حکمی و حقیقتی را نهفته می دید. فقها به نام یابنده و شناسنده این احکام سر رشته دانشهای زمان را به دست گرفتند.

#### موج عرفان و تصوف، و رقابت با فقها

بیش از همه فرقه ها و گروههایی که در بالا برشمردیم صوفیه پایگاه علمی فقها و جایگاه اجتماعی شان را پیروزمندانه مورد حمله و چالش قرار داد. صوفیه - بدین نام - از

پدیده های سدهٔ دوم هجری ست، هرچند رگ و ریشه در قرآن و سنت حضرت محمد حتی از زمان پیش از پیامبری ایشان دارد. برخلاف اهل کلام و فلسفه و دانشهای تجربی که آبخور یونانی و ایرانی و هندی کارشان بالنسبه مشخص است، سرچشمۀ تصوف و عرفان الهی آن گونه که در سده های بعد عرضه شد، چندان روشن نیست. این مسلم است که تصوف با گرایشهای کناره جویی از جامعه و زهد و نسک از بطن اسلام شروع شد، و شیوۀ «قدرت مداری» ای که بنی امیه وارد دیانت کرد، در به کنار فرستادن اهل عبادت و تقوی مؤثر بود. اما این فکر «عشق هستی بخش» که بعداً محور عرفان اسلامی شد، دشوار است ریشه اش را فقط در قرآن و سنت بجویم. عشق انسان به خدا را البته می توان به صورت انگیزهٔ پرستش و عبودیت به پروردگار در سراسر قرآن دید، و در سنت پیامبر آن را به عنوان نورچشم (قرهٔ عین) شناخت. اما عشق متقابل خدا به انسان را آن گونه که بدو ابوعیسی محمد ترمذی (م ۲۷۹) و سهل تستری (م ۲۰۳) در مفهوم «ولایت» نشانند و بعداً ابن عربی و مولانا جلال الدین آن را به مرز انفجار هستی بخش رسانند، مشکل است که ریشه اش را فقط در آیه های زیر دید: «فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه» (مائده: ۵۴) (خداوند قومی خواهد آورد که دوستشان داشته باشد و آنها هم خدا را دوست داشته باشند)؛ همچنین آیهٔ ۱۶ از سورهٔ قاف: «نحن اقرب الیه من جبل الوریث» (ما به وی نزدیکتر از رگ گردنش هستیم). چون گذشته از محدودیتهایی که شأن نزول این آیات تعیین می کنند، اصل قهاریت و جباریت پروردگار که قاری قرآن را پیوسته به ترس و خشية الله می کشاند، چندان جایی برای طرح فکر عشق باقی نمی گذارند.

با این همه در رفتار و روش کار صوفیه ما بیش از هر چیز تأثیر زندگی حضرت محمد را می بینیم، به ویژه زندگی پیش از رسالت ایشان. چه چیزی حضرت محمد را شایستهٔ دریافت پیام الهی کرد؟ بینش اشعری و قدری اندیش گزینش الهی را به صورت یک جزم می بینند که بیشتر در عالم ذر (روز اُلت) اتفاق افتاده و نسلها فقط «ذریهٔ» آن را در این جهان به دوش می کشند. اما بسیاری از صوفیه و فلاسفه زندگی فرهنگی پیامبر را مؤثر در شایستگی شان دیدند. زندگی دوران بلوغ حضرت محمد به دو ۲۳ سال بخش می شود که ۲۳ سال اول، ای بسا اهمیتی همسان با ۲۳ سال دوم داشته باشد. سالها تنهایی، چله نشینی، عبادت، و ذکر رهنمودهایی ست که صوفیه از زندگی پیامبر گرفت. فقها بیشتر با سنتها و الگوهای ده سال آخر زندگی پیامبر کار دارند، و با اصول نسخ، ورود، عموم و حکومت به این بخش قدرت شرعی می بخشند. صوفیان فارغ از اقتدار قانونی پی گوهر دیگری رفتند: آن توان ارتباط با خداوند است. اگر باب نبوت را ختم کردند، دروازهٔ

ولایت که باز است. هدف رسیدن به خداست، نه درجا زدن در کلام خدا. همه سرمایه ذوق و ادب را برای شکوفایی روح و توان تکلم با معشوق دل آشنای ازلی به کار گرفتند. عبادت را وسیله ای برای خودسازی یافتند، و شور و شوق زندگی را در عشق شناختند. عشقی که هستی طفیل مستی اوست. این کار را در عرفان نظری و فلسفه کردند. وقتی که به جامعه و اجتماع رسیدند روش عملی دیگری در پیش گرفتند.

صوفیان از مقال «ادب و آداب» و از آیین جوانمردی و فتوت، طریقت را ساختند که اغلب به موازات شریعت پیش رفت. خانقاه، زاویه، و رباط برپا کردند که علاوه بر ذکر و عبادت به چله نشینی، تربیت، خوان گستری و گاه وجد و سماع نیز می پرداختند. از این میان شبکه های برادری و اخوت برخاست که نیرومندترین شکل همبستگی را در میان اهل حرفه و بازار به وجود آورد. این شبکه ها در زندگی اجتماعی و سیاسی مسلمانان تأثیر بسیار گذاشتند.<sup>۳۹</sup> البته در رأس، گاه در کانون، این شبکه ها مشایخ صوفیه قرار داشتند که نوع دیگری از عالم و عالمان را عرضه کردند. اینان بر اساس «آدابی» که خود نوشتند، حرف شنوی بی چون و چرایی را از مریدان و کمر بستگان طریقت طلب کردند.<sup>۴۰</sup> بدین ترتیب مشایخ صوفیه نه فقط رقیب فقها شدند بلکه بزرگترین خطر را برای آنان به وجود آوردند. چون به طوری که خواهیم دید بسیاری از صوفیه به عنوان علماء بالله - که ریشه در قرآن دارد - فقها را به سطح علمای ظاهری فروکاستند و دانش آنان را فقط مقدمه ای بر خداشناسی و بینش عرفانی خود دانستند.

مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی، کوالامپور، مالزی

#### یادداشتها:

۱- از میان نویسندگان عرب یعقوبی و مسعودی و ابن خلدون بیشتر از دیگران به کهنات و دیانت و شعر به صورت دریچه های آگاهی عصر نگریسته اند. بنگرید به ابن واضح الکاتب العباسی، تاریخ یعقوبی، لیدن: بریل، ۱۹۶۹، ج ۱، ص ۲۹۴-۳۱۲؛ علی بن الحسین المسعودی، مروج الذهب، بیروت: دارالاندلس، ۱۹۶۵، ص ۱۴۴-۱۷۶؛ عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه، بیروت: اعلی، بی تاریخ، ص ۳۳۰-۳۴۲ و ۴۴۶ و ۵۶۹.

۲- ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم بن منظور، لسان العرب، ۱۵ جلد، بیروت: دارصادر، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۴۱۶-۴۲۲؛ F. Rosenthal, *Knowledge Trumphant*, leiden: E.J. Brill, 1970, pp. 6-18.

همچنین رزنتال می گوید که در بیشتر زبانهای سامی چون عبری، آرامی، سریانی، حبشی و عربی، «علامه» به مفهوم نشان راهیابی در صحرا به کار رفته است. ظاهراً شرایط صحرا که راه پیدا کردن در آن جنبه حیاتی داشته، مهمترین مصداق «علم» را در این زبانها در هزاره پیش از میلاد مسیح بایه گذاشت. رزنتال اضافه می کند که واژه «جهل» نیز به احتمال از واژه هم مخرج خود «جول» به معنای «دور خود گردیدن» مفهوم گرفته است. ناآشنایی از علائم و معالم بارزترین مصداق «جهل» بوده است. ص ۱۱.

۳- ابن منظور، لسان العرب، جلد ۱۲، ص ۴۱۷.

Bosworth, "Ilm", *Encyclopaedia of Islam*, 1986, Vol III. P. 1133.

۴- طبق شمارش رزنتال ۷۵۰ بار واژه علم در قرآن آمده است که پس از «قول» ۱۷۰۰ بار، «کون» ۱۳۰۰ بار، «رب» ۹۵۰ بار و «الله» ۸۰۰ بار در ردیف پنجم قرار می گیرد. همچنین بنگرید به: جلال متینی، «علم و علما در زبان قرآن و احادیث»، ایران نامه، سال دوم، شماره ۳ (بهار ۱۳۶۳)، ص ۴۶۵.

۵- طبق برآورد المعجم المفهرس اصطلاح علما و اهل العلم ۱۶ بار در حدیث پیامبر آمده است. بنگرید به:

Winsinck & Mensing, *Concordance et Index Tradition Musulman*, 7 Vols. Leiden: E.J. Brill, 1962, vol. 4, pp. 319, 320, 331, 332.

۶- George Makdisi "Tabaqat-Biography: Law and Orthodoxy in classical Islam." *Islamic Studies*, 32: 4(1993), pp. 373, 393.

۷- ابومحمد عبدالملک بن هشام النحوی، السیره النبویة، بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۲، ص ۱۴۰، ۱۵۰، ۱۵۹ و ۳۰۳.

۸- علی حسن عبدالقادر، نظرة عامة فی تاریخ الفقه الاسلامی: قاهره، مکتبه القاهرة الحدیث ۱۹۵۶، ص ۱۶۶.

۹- عبدالله بن المقفع، آثار ابن المقفع، بیروت: منشورات دارمکتبه الحیاة، ۱۹۷۱، ص ۲۷۹.

۱۰- همان جا، ص ۳۵۸.

۱۱- همان جا، ص ۳۵۴.

۱۲- Ann Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford University Press, 1981, p. 350.

Press, 1981, p. 350.

۱۳- دکتر احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: انتشارات سخن،

۱۳۷۶، ص ۲۴۵ - ۲۵۰.

۱۴- همان جا، ص ۲۲۲، ۲۴۵، ۲۵۰ و ۲۷۹-۲۸۸.

Von Grunebaum, "Sources of Islamic Civilization" P. 37 in Wael Hallag. ۱۵-

"Usul al-Figh: Beyond Tradition", *Journal of Islamic Studies*, 3:2 (1992), pp. 172-173.

۱۶- علی حسن عبدالقادر، نظرة عامة، ص ۱۴۳؛ عن ابی جعفر قال سمعت ابی علی بن الحسین یقول: «سعید بن

المُسَیب اعلم الناس بما تقدمه من الآثار واقفهم فی رأیه». همچنین بنگرید به محمود شهابی، ادوار فقه، سه جلد، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۶۸، جلد سوم، ص ۳۳۵.

S.D. Goitein, "The Birth-Hour of Muslim Law" in *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden E.J. Brill, 1966, P. 130. ۱۷-

Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1986, PP. 23-36. ۱۸-

به طور نمونه بنگرید به: گفتنی ست که ژوزف شاخت به روی نقش ابراهیم نخعی بسیار تکیه می کند ولی از قاضی منتفذ و همعصر وی یعنی شریح حارث کندی- که زیاندار مسلمین بوده- فقط به عنوان یک قاضی افسانه ای یاد می کند (۲۴).

Zafar Ishaq Ansari, "The Contribution of the Qur'an and the Prophet to the Development of Islamic Figh", *Journal of Islamic Studies*, 3:2 (1992) pp. 141-171. ۱۹-

۲۰- همان جا، ص ۱۷۱.

۲۱- عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، دو جلد، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و

فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۹۰۷ - ۹۰۸.

M. Bernand, "Kiyas," *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1986; V. 5. p. 238. ۲۲-

۲۳- محمد حسین ساکت، نهاد دادرسی در اسلام، مشهد، آستان قدس، ۱۳۶۵، ص ۷۳. دیگر متونی که مؤلف نام

می برد عبارتند از البیان و التبیان نوشته جاحظ (م ۲۵۵)، الکامل نوشته مبرد (م ۲۸۵)، عیون الاخبار ابن قتیبه (م ۲۷۶) و انساب الاشراف بلاذری (م ۲۷۹).

۲۴- استاد مالک بن انس، ابن شهاب زهری (م ۱۲۴) بوده که وی از شاگردان سعید بن مسیب بوده است. رابطه



سعید بن مسیب با ابن عمر شناخته شده است. به احتمال بسیار متن این نامه به طور شفاهی از همین طریق به مالک بن انس رسیده است. این طریق یکی از پذیرفته ترین راههای نقل حدیث نزد اهل سنت است.

۲۵- مالک بن انس، الموطأ، نشر محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۹۸۸، به طور مثال ص ۷۵۴ و ۷۵۵.

۲۶- شیخ محمد ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیة: کتاب الثانی فی مذاهب الفقیه، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۹۶، ص ۴۲۰.

۲۷- ابوزهره، همان جا، ص ۴۰۱ و ۴۰۷.

۲۸- همان جا، ص ۴۷۶.

۲۹- همان جا، ص ۵۳-۶۲ و ۱۰۶-۱۱۷.

۳۰- محمد حسین ساکت، نهاد دادرسی، ص ۹۶.

۳۱- ابویوسف یعقوب بن ابراهیم انصاری، کتاب الخراج، بیروت: دارالمعرفة، بی تاریخ، ص ۵.

۳۲- محمد حسین ساکت، نهاد دادرسی، ص ۲۴۱، به ترجمه از جاحظ، کتاب التاج فی اخلاق الملوک، تحقیق

احمد زکی پاشا، الطبقة الاولى، ص ۱۵۹-۱۶۲.

۳۳- ابوالحسن علی بن محمد ماوردی، الاحکام السلطانیة، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۵، ص ۹۹؛ همچنین

محمد حسین ساکت: نهاد دادرسی، ص ۲۶۶.

۳۴- محمد حسین ساکت، همان جا.

Benjamin R. Foster, *Journal of Economical and Social History of the Orient*, Vol. 13 (1970). ۳۵

۳۶- ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیة، ۱۹۹۶، ص ۳۴۰.

۳۷- پروفیسور Wilferd Madelong استاد دانشگاه آکسفورد انگلیس در نقد ارزنده شان بر کتاب این جانب: *Religious Authority in Shi'ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja'* یادآوری کرده اند که جایگاه مفتی (ظاهراً به مفهوم رسمی آن) در زمان امام جعفر صادق وجود نداشته است. این جانب به نقل از نجاشی قول امام را آورده بودم که به صحابی خود ابان بن تغلب فرمودند: «در مسجد مدینه بنشین و فتوی بده» بنگرید به: *Journal of Islamic Studies*, 9/1 (Jan. 1998, P. 70). به نظر آقای مادلونگ این گفته فقط این معنی را می دهد که احکام فقه را بازگو کن، نه این که از خود فتوی بده. برای آگاهی بیشتر در چگونگی پیدایش مقام مفتی بنگرید به:

Muhammad Khalid Masud, *Islamic legal Interpretation*, London: Harvard University Press, 1996, pp. 3-32.

۳۸- برای آگاهی بیشتر در زمینه شریعت و طبقه بندی اعمال بنگرید به:

Bernard Weiss, *The Search for God's Law: The Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi.*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1992, p.2.

۳۹- در این زمینه بنگرید به:

H.A. R. Gibb, *Islamic Society and the West*, London: Oxford U.P. 1957, P. 183; and Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, 1982, P. 216; Marshal Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vol., University of Chicago Press, 1974, Vol. 2, pp. 201-254.

۴۰- به عنوان مثال بنگرید به ابوحفص عمر سهروردی، عوارف المعارف، همراه با احیاء علوم الدین، بیروت:

دارالکتب العلمیة، بی تاریخ، ۵ جلد، الجزء الخامس «فی شرح خدمة المشایخ الصوفیة»، ص ۱۰۲.