

فقه اسلامی از اجتهاد آزاد تا اجتهاد فی‌المذهب^۱

جلیل امیدی^۲

دانشیار دانشگاه تهران، گروه فقه شافعی، تهران، ایران.

چکیده

اجتهاد به معنای نظر فقیه در مدارک و مقاصد شرع برای تحصیل ظن به حکم شرعی موضوعات مسکوت‌الحکم، از جمله فروض کفایی امت به شمار آمده است. این وظیفه‌ی تاریخی در مقاطع مختلف به گونه‌های متفاوت ایفا شده است. پیش از پیدایش مذاهب، اجتهاد آزاد و انفرادی و مستقل از قواعد و روش‌های دیگران و پس از آن اجتهاد فی‌المذهب با التزام به اصول و شروط و اسلوب متقدمان مرسوم بوده است. مجتهدان فی‌المذهب که در سه رتبه‌ی منتسب، اهل تخریج و اهل ترحیح دسته‌بندی شده‌اند، از حیث احاطه بر علوم اجتهادی و احراز ملکه‌ی اجتهاد اغلب در ردیف رؤسای مذهب بوده‌اند. با این حال به واسطه‌ی قوت مآخذ و اتقان قواعد و ضوابط و جامعیت روش‌های اجتهادی متقدمان، در طریق اجتهاد سالک مسلک آنان بوده‌اند. گذار از اجتهاد آزاد به اجتهاد فی‌المذهب در فرآیند تاریخی اجتهاد گسستی ایجاد نکرده است. بنابراین مسایلی چون تقلید مجتهدی از مجتهدی دیگر، سدّ باب اجتهاد و خلو عصر از مجتهد هیچ‌گاه پیش نیامده است.

واژگان کلیدی: اجتهاد آزاد، اجتهاد فی‌المذهب، مجتهد مستقل، مجتهد فی‌المذهب، سد باب اجتهاد.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۵/۱۰؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۱/۶/۱.

۲. پست الکترونیک: jalilomidi@yahoo.com

مقدمه

امام محمد ابن ادریس شافعی (م. ۲۰۴هـ.ق) اجتهاد را در ردیف کتاب و سنت از جمله‌ی طرق بیان احکام شرع و مخاطبه‌ی شارع با مکلفان معرفی کرده است (الشافعی، بی‌تا، ص ۲۱). بعد از انقطاع وحی و انقراض عصر رسالت، ضرورت و اهمیت اجتهاد بیش از پیش آشکار شده است. از این رو اجتهاد به عنوان روشی برای بسط و استمرار شریعت در بستر زمان و راهی برای جلوگیری از توقف و تعطیلی احکام آن، فرض کفایی مسلمانان به شمار آمده و عدم قیام به ادای چنین فرضی موجب معصیت امت قلمداد شده است. فهم سرگذشت اجتهاد، فراز و فرودها و قبض و بسط‌های آن در گذر زمان، مستلزم مطالعات تاریخی است. منابع اصولی در مباحث اجتهاد، مؤلفات فقهی در مباحث قضا و شهادت از مراتب اجتهاد و طبقات مجتهدان و کتاب‌های موسوم به تاریخ فقه از ادوار اجتهاد به اجمال یا به تفصیل بحث کرده‌اند. به نظر می‌رسد که عصر تدوین مذاهب فقهی و ضبط و حصر قواعد و ابواب اجتهاد در آن‌ها مقطع تاریخی مناسب و مهمی برای تقسیم ادوار اجتهاد و تفکیک طبقات مجتهدین باشد. این مقاله با تمرکز بر چنین مقطع مهمی، نگاهی تاریخی به اجتهاد، عوامل، فواید و نتایج گذار از اجتهاد آزاد به اجتهاد فی‌المذهب می‌اندازد و به مناسبت بحث به اظهار نظر درباره‌ی مسایل مهمی چون: اتباع و تقلید، سدباب اجتهاد و خلو عصر از مجتهد می‌پردازد. پرداختن به این مسایل البته مستلزم بیان معنای اجتهاد و ذکر اوصاف مجتهدان است.

۱- مفهوم اجتهاد و اوصاف مجتهدان

در منابع اصولی تعابیر و تقيیدات متعددی در تعریف اجتهاد وجود دارد (الشوکانی، ۱۴۱۹هـ.ق، ج ۲، ص ۲۰۵). از مجموع این تعاریف می‌توان نتیجه گرفت که اجتهاد فرآیندی است که در آن فقیه با تکیه بر ملکه‌ی فقاہت، از راه نظر در دلایل و مقاصد احکام و ضوابط استنباط آن‌ها و با صرف تمام توانایی‌های فقهی خود، درصدد فهم حکمی از احکام تکلیفی یا وضعی یک عمل یا واقعه برآید. مراد از ملکه، صفت یا کیفیت راسخ در نفس است که به واسطه‌ی کثرت ممارست در متعلقات، بطیء الزوال باشد؛ برخلاف حال که سریع الزوال است (الجرجانی، ۱۳۰۶هـ.ق، ص ۱۰۱). نظر و تفکر منجر به علم یا ظن است. دلایل، ضوابط و مقاصد در واقع منابع شریعت و معیارهای استنباط احکام از آن است، با ملاحظه‌ی غایات و

مصالح مورد نظر شارع. و صرف تمام توان فقهی که از آن به استفراغ و سع یا بذل تمام طاقت تعبیر شده است، هنگامی صدق می‌کند که در مقام اجتهاد، احساس عجز از نظر و تأمل و طلب بیش‌تر به فقیه دست دهد (الغزالی، ۱۴۱۸هـ.ق، ج ۲، ص ۱۷۰). فهمی که فقیه در فرآیند اجتهاد در صدد تحصیل آن است، یک معرفت ظنی است که با فقه در معنای مصطلح برابر تلقی شده است (المحلی، ۱۳۰۴هـ.ق، ج ۲، ص ۳۸۱). تأکید بر ظنی بودن چنین معرفتی برای آن است که آن‌چه به نحو قطعی حکم شرعی به شمار آید، نظیر حلیت بیع و حرمت ربا از اساس از دایره‌ی اجتهاد خارج است (الشوکانی، ۱۴۱۹هـ.ق، ج ۲، ص ۲۰۶).

این‌که چنین فقیه‌ی متصف به چه صفاتی و عالم به چه علومی باشد هم محل خلاف است. بعضی از اعظام اصولیین همه‌ی استعدادها و قابلیت‌های فقیه یا مجتهد را در دو شرط خلاصه کرده‌اند. اول احاطه به مدارک شرع و تمکن از نظر در آن‌ها و تحصیل ظن از آن‌ها. دوم عدالت یعنی ملکه‌ای که در همه حال او را به مراعات تقوا و ملازمت مروّت وادار نماید. این شرط دوم البته شرط اعتماد بر اجتهاد تلقی شده است، نه شرط صحت اجتهاد. مراد از مدارک شرع، کتاب، سنّت، اجماع و عقل است که تمکن از تحصیل ظن به احکام آن‌ها مستلزم برخورداری از چهار علم است: علم به کیفیت استدلال، اقسام، اشکال و شروط آن، آگاهی از لغت، صرف و نحو به اندازه‌ای که برای فهم خطاب عرب ضروری است، علم به ناسخ و منسوخ از آیات و احادیث و سرانجام آگاهی از روایة الحدیث و قدرت تمییز صحیح از فاسد و مقبول از مردود (الغزالی، ۱۴۱۸هـ.ق، ج ۲، ص ۱۷۰).

بعضی دیگر با اندکی تفصیل مجتهد یا فقیه را فردی بالغ، عاقل، فقیه‌النفوس، عارف به دلیل عقلی و دارای درجه‌ای متوسط در لغت، عربیت، بلاغت، اصول، متعلقات احکام از کتاب و سنّت و آگاه از مواضع اجماع، ناسخ و منسوخ، اسباب نزول، اقسام احادیث و احوال راویان آن‌ها دانسته‌اند (ابن السبکی، ۱۳۰۴هـ.ق، ج ۲، ص ۳۸۲). برخی نیز از زاویه‌ای دیگر رسیدن به رتبه‌ی اجتهاد را برای کسی مقدور دانسته‌اند که متصف به دو وصف باشد: معرفت مقاصد شرع به نحو کامل و توانایی استنباط احکام بر مبنای آن معرفت (الشاطبی، بی‌تا، ج ۴،

۱. منظور از این درجه‌ی متوسط آن است که لازم نیست فقیه یا مجتهد در ردیف ائمه‌ی علوم ادبی چون مبرّد و سیبویه و جرجانی یا ائمه‌ی اصول چون شافعی و باقلانی و فخر رازی یا ائمه‌ی تفسیر و حدیث نظیر طبری و زمخشری و بخاری و مسلم باشد.

ص ۱۰۵). در مجموع مجتهد کسی است که محیط به مدارک و مقاصد شرع و متمکن از استنباط احکام از مدارک با مراعات مقاصد شرع باشد.

۲- ادوار اجتهاد

کسانی که در تاریخ تکوین و تحوّل فقه اسلامی تحقیق کرده‌اند، به حسب ذوق خود سیر تاریخی چنین تحولی را به چند دوره تقسیم کرده‌اند. به طور مثال شیخ محمد خضری‌بک، شش دوره‌ی نسبتاً متمایز برای تاریخ فقه در نظر گرفته است: ۱- عصر رسالت از آغاز تا رحلت پیامبر(ص). ۲- عصر کبار صحابه تا پایان خلافت راشد. ۳- عهد صغار صحابه و تابعین تا پایان قرن اول. ۴- دوره‌ی تبدیل فقه به علمی از علوم اسلامی و ظهور نوابغ فقها در قرن دوم و سوم. ۵- دوره‌ی تقریر و تحقیق درباره‌ی میراث فقهی ائمه‌ی فقه و فتوی و ظهور مکتوبات مبسوط از آغاز قرن چهارم تا سقوط بغداد در نیمه‌ی دوم قرن هفتم. ۶- عصر حصر اجتهاد در دایره‌ی مذاهب مرسوم و رواج تقلید از پایان دوره‌ی سابق تاکنون (الخضری‌بک، ۱۹۶۰م، ص ۴). با این حال در یک تقسیم کلی‌تر می‌توان سیر تاریخی فقه و اجتهاد را در دو دوره‌ی ما قبل تدوین و استقرار مذاهب و ما بعد آن یا دوره‌ی استقلال و دوره‌ی انتساب و اتباع تقسیم کرد.

تفاوت میان این دو دوره آن است که مجتهدین عصر استقلال، در استنباط احکام و صدور فتوی، تقید و التزامی به مراعات روش فقهات، قواعد، مبانی، شروط و ضوابط اجتهادی دیگران نداشته‌اند. در واقع هم مبتکر تأسیس و تنقیح اصول و مآخذ استنباط احکام بوده‌اند و هم متکفل تفریع فروع و استنتاج جزئیات مسایل فقهی بر مبنای آن اصول و مآخذ. در حالی که در دوره‌ی بعد، مجتهدین منتسب یا ملتزم بر مبنای روش‌های استدلال، قواعد و شروط استنباط مجتهدین مستقل، به اجتهاد و اظهار نظر در احکام شرعی مسایل می‌پرداخته‌اند.

تاریخ انتقال از دوره‌ی استقلال به دوره‌ی انتساب و التزام را به‌طور دقیق نمی‌توان تعیین کرد، ولی می‌توان اقدام اصحاب مجتهدان مستقل، به تقریر، تلخیص، تدوین اصول، ضبط و تعلیل آرای اجتهادی استادان خود را از نخستین بارقه‌های این انتقال به شمار آورد. این شاگردان که عمدتاً در نیمه‌ی دوم قرن دوم و نیمه‌ی اول قرن سوم می‌زیسته‌اند، از راه ضبط، تلخیص، نقل و ترویج روش استنباط و فروع فتاوی استادان خود، از سویی زمینه‌های

تمایز قواعد و مبانی اجتهادی آنان را فراهم می‌آورده‌اند و از سویی دیگر خود به خود متعلمان و متفکمان نوظهور را به تبعیت از این قواعد و مبانی و عامه‌ی مقلدان را به تقلید از فروع فتاوی‌ی مستخرج از آن‌ها فرا می‌خوانده‌اند. این مرزبندی‌ها و پیرو پروری‌های ناخواسته، در سال‌های نیمه‌ی اول قرن چهارم، رنگ و روی روشن‌تری به خود گرفته است؛ سال‌هایی که در آن‌ها به‌طور مثال: ابن سریج (م. ۳۰۶هـ.ق)، ابن القاص (م. ۳۳۵هـ.ق)، ابواسحاق مروزی (م. ۳۴۰هـ.ق)، ابوالحسن کرخی (م. ۳۴۰هـ.ق) و شاگرد او ابوبکر جصاص (م. ۳۷۰هـ.ق) به تقریر مبانی و مآخذ فتاوا و تنفیج اصول استنباط شافعی و ابوحنفیه می‌پرداخته‌اند. برخلاف مجتهدان مستقل که نه تنها علاقه و اهتمامی به انتشار آرای خود نداشته‌اند؛ بلکه دیگران را از تبعیت و تقلید اقوالشان نهی صریح می‌کرده‌اند (الشوکانی، ۱۴۱۹هـ.ق، ج ۲، ص ۲۴۳). این طبقه از عالمان که خود بر مبنای قواعد و ضوابط و با مراعات نصوص پیشوایان استدلال می‌کرده‌اند، با مدافعات مستدل از آرای این پیشوایان و نقد و تضعیف اقوال دیگران آرام آرام زمینه‌های تکوین مذاهب فقهی و اصولی را فراهم می‌آورده‌اند. همین جانب‌داری‌ها و تخطئه و تصویب‌ها عملاً به حصر ابواب اجتهاد در چند مذهب و حذف رقبای آن‌ها و پایان دوره‌ی اجتهاد آزاد و آغاز عصر انتساب و التزام به اصول استنباط متقدمان، منجر شده است.

۳- حصر ابواب اجتهاد؛ عوامل، فواید و پی‌آمدها

منظور از حصر ابواب اجتهاد، احصا و استقرای قواعد و مبانی و روش‌های استنباط احکام فقهی و سامان‌دهی آن‌ها در چند مذهب خاص و بی‌اعتنایی به اقوال و آرای خارج از این مذاهب و طرق استنباط آن‌هاست. به نحوی که بعد از آن، همه‌ی اجتهادات و افتاتات تازه بر مبنای یکی از آن قواعد و در چارچوب یکی از آن مذاهب به عمل آید و آرای غیر منطبق بر قواعد و غیرملتزم به مذاهب مدوّن، به واسطه‌ی عدم انضباط فاقد اعتبار و غیرقابل التفات محسوب گردد.

این حصر و محدودیت‌ها را گاهی معلول عوامل سیاسی، رقابت‌های اداری و علمی دانسته‌اند. از نظر سیاسی ضعف عباسیان تأثیر منفی بر فعالیت علمی علما داشته است یا این‌که حمایت یک سلسله‌ی سیاسی از مذهبی فقهی، موجب رواج آن مذهب می‌شده است. در زمینه‌ی مسایل اداری و رقابت بر سر تصدی مناصب گفته‌اند؛ چون مقامات سیاسی،

قضات، مفتیان و مدرسان را از میان منتسبین به مذاهب مرسوم انتخاب می‌کرده‌اند، اهل علم ناگزیر خود را ملتزم به یکی از آن مذاهب معرفی می‌کرده‌اند. از لحاظ علمی و گاه روان‌شناختی تدوین اصول اجتهادی مجتهدان متقدم و تنظیم و تعلیل فتاوی آنان از سوی متأخران متمایل به آنان و ضعف اعتماد به نفس و مقابله با هر نوع ادعای اجتهاد آزاد، سبب می‌شده تا فقیهان متأخر در دایره‌ی اصول استنباط متقدمان بمانند و از خود ابتکار و اجتهاد آزادی نشان ندهند (الخصری، ۱۹۶۰م، ص ۳۲۶ به بعد؛ الملاح، ۱۴۲۲هـ ق و نقل او از ابوزهره، خلاف، شلبي و زیدان، ج ۱، ص ۳۴۰). این گونه تعلیل‌ها بالجمله محل مناقشه، بلکه ردّ و انکار می‌توانند باشند. پدیده‌های مذکور حتی اگر از لحاظ تاریخی هم صحیح باشند، بعد از تدوین مذاهب و حصر ابواب اجتهاد در آن‌ها، رخ داده‌اند. حال آن‌که سخن بر سر عوامل و زمینه‌های منجر به چنین حصری است، نه پدیده‌ها و پی‌آمدهای متأخر از آن‌ها. به نظر می‌رسد عواملی چون انگیزه‌ها و اقتضائات علمی و واقعیات و مطالبات عمومی پیش از هر عاملی دیگر، فقه اسلامی را به سمت چنین حصر و انتظامی سوق داده باشند. توضیح مطلب به شرح زیر است:

از نگاه علمی اولاً همه‌ی علوم نظری در سیر تاریخی خود بعد از گذار از یک دوره‌ی تشتت و تفرق و عدم انسجام، به دوره‌ی استقرار و انتظام می‌رسند و پس از تمییز و تنقیح قواعد و ضوابط مستخرج از آرای منفرد و اقوال غیر منضبط سابق و دسته‌بندی آن‌ها نهایتاً در دو یا چند مکتب یا نظام متمایز، با قواعد و مبانی و روش‌ها و رویکردهای متفاوت منتظم می‌گردند. بعد از آن فعالیت‌های علمی غالباً در چارچوب همین مکاتب صورت می‌گیرد و آن‌چه در عمل رخ می‌دهد، قبض و بسط تئوریک قواعد و مبانی همین مکاتب و استنتاج نتایج نظری و عملی از آن‌هاست. در چنین شرایطی آرا و نظریات خارج از دایره‌ی مکاتب پذیرفته شده اگر از چنان پشتوانه‌ی نظری و زمینه‌های اجرایی برخوردار نباشند که طرحی نو دراندازند و مکتبی تازه تشکیل دهند، عملاً به عنوان آرای شاذ و غیرقابل اعتنا کنار گذاشته می‌شوند. چنان‌که مثلاً حقوق اروپایی پس از یک دوره تشتت دکتربین‌های حقوقی و رویه‌های قضایی، نهایتاً در دو نظام رومی ژرمنی و انگلو ساکسون با منابع، قواعد و مبانی، روش‌های تفسیر و شیوه‌های استدلال مشخص و متمایز انتظام یافته است و از گذشته‌های دور تا به امروز همه‌ی اعمال و وقایع حقوقی بر مبانی قواعد این دو نظام حل و فصل شده‌اند. بی آن‌که این انتظام و مرزبندی‌ها قدحی یا طعنی در حق حقوق اروپایی به شمار آمده

باشد (رنه داوید، ۱۳۶۹ هـ.ش، ص ۳۳ به بعد).

فقه اسلامی هم به حکم این سنت تاریخی پس از طی یکی دوره‌ی چند صد ساله از طرح آرای انفرادی و اجتهادات آزاد، ناگزیر می‌بایست به سامان آید و با تن‌دادن به قواعد و مبانی مشخص در چارچوب مکتب، منتظم گردد. این به سامان آمدن و مکتبی شدن از سویی با بیان پشتوانه‌های نظری و مبانی استدلالی پیشینیان، آرای انفرادی آنان را تحت ضابطه در می‌آورد و این خود در فهم و نقد و تحلیل این اقوال و درک وجوه تمایز آن‌ها از اقوال دیگران کمک مؤثری به شمار می‌آید. از سویی دیگر با مشخص شدن قواعد و مبانی و روش‌های استدلال یک مکتب، موضع آن در برابر اعمال و وقایع نوپدید پیشاپیش قابل پیش‌بینی می‌نمود و این خود هم در پاسخ به موقع به آن اعمال و وقایع مؤثر واقع می‌شد و هم در زایش مکتب و توسعه‌ی تئوریک آن. ظاهراً چنین واقعیت یا ضرورتی را بعضی از ائمه‌ی عصر در نیمه‌ی دوم قرن دوم درک کرده بودند. عبدالرحمن بن مهدی (م. ۱۹۸ هـ.ق) در همین سال‌ها و بر همین مبنا نوشتن کتابی متضمن اصول کلی استنباط احکام و طرق تحلیل و تأویل ادله را از امام شافعی درخواست کرده و او در پاسخ، کتاب *الرساله* را تصنیف کرده است. امام فخر رازی (م. ۶۰۶ هـ.ق) در این باره گفته است: «پیش از شافعی درباره‌ی مسائل اصول بحث و به آن‌ها استدلال و اعتراض می‌کرده‌اند؛ بی‌آن‌که قاعده‌ای عام به عنوان مرجع و معیار معرفت دلایل شرع و تعارضات و ترجیحات آن‌ها داشته باشند. شافعی معیارهای عام فهم مراتب ادله را وضع و معرفی کرده است» (احمد شاکر، بی‌تا و نقل او از خطیب بغدادی، یاقوت حموی، ابن سبکی، بیهقی و فخر رازی، ص ۱۳-۱۱).

واقعیات عملی و مطالبات عمومی هم خواهان پایان دادن به پراکنده‌کاری‌ها و آغاز انتظام و انسجام احکام ناظر به حقوق و تکالیف و تصرفات مردم بوده است. این حق شهروندان است که پیشاپیش بدانند حقوق، امتیازات، تکالیف و مسئولیت‌های آنان چیست؟ محدوده‌ی آزادی عمل و مرز ممنوعیت‌ها کدام است؟ پی‌آمدهای شرعی و حقوقی رفتارهایشان چیست؟ تأمین این حق منطقیاً مستلزم پیش‌آگهی‌های فقهی، حقوقی و قضایی است. این پیش‌آگهی‌ها خود ناگزیر می‌بایست در چارچوب یک نظام یا یک مکتب سازمان‌دهی می‌شدند. اساساً یکی از خلاهای موجود در حیات اجتماعی مسلمانان در سده‌های نخستین فقدان یک نظام جامع حقوقی و قضایی بوده است. پرسش‌های شرعی مستفتیان و اعمال و وقایع حقوقی آنان با آرای انفرادی و تصمیمات شخصی مفتیان و قاضیان پاسخ داده

می‌شده است. اختلاف آن پاسخ‌ها در عمل نوعی نابسامانی و بی‌هنجاری فقهی، حقوقی و قضایی پیش می‌آورد. این وضعیت حتی در دنیای آن روز هم مقبول نمی‌توانست باشد. خلیفه‌ی دوم عمرین خطاب در نامه‌هایی که به والیان خود می‌نوشت، برخی روش‌های استنباط احکام و اصول رسیدگی به دعاوی و طرق تحصیل ادله‌ی اثبات را به آنان آموزش می‌داد.^۱ ولی مفاد این نامه‌ها بیشتر جنبه‌ی قضایی داشته‌اند و مجموعاً در آن سال‌های آغازین، نمی‌توانسته‌اند نظامی منسجم از مقررات حقوقی لازم‌الاجرا به دست دهند.

به حکایت گزارش‌های تاریخی، عبدالله بن مقفع (م. ۱۴۲هـ.ق) که خود سابقه‌ی مجوسیت و مزدکیت داشت و وارث یک فرهنگ حقوقی - قضایی بود، برای نخستین بار مضرات این نابسامانی‌ها و بی‌هنجاری‌ها را به ابوجعفر منصور، دومین خلیفه‌ی عباسی (م. ۱۵۸هـ.ق) تذکر داده و یک نظام جامع و منسجم حقوقی - قضایی قابل اجرا در سراسر متصرفات اسلامی را پیشنهاد کرده است (محمصانی، بی‌تا، ص ۱۰۳). خلیفه به ظاهر با این پیشنهاد مخالفت کرده است، اما چون آن را اندیشه‌ای کارساز یافته بود، چند سال بعد در سفر حج، امام مالک بن انس را ملاقات و از وی درخواست می‌کند تا اجازه دهد کتاب *الموطأ* را به عنوان قانون موضوعه‌ی ممالک اسلامی معرفی و همگان را به اجرای مقررات آن الزام کند. امام دارالهجرة که چنین اقدامی را مانع از توسعه‌ی فقه اسلامی و موجب تضییق بر مسلمانان می‌دانست، او را از اجرای چنین تصمیمی منصرف نموده است (الذهبی، ۱۴۰۵هـ.ق، ج ۸، ص ۷). برخورد امام مالک با این پیشنهاد در شرایط آن روز مقبول می‌نمود و از امامی چون او با آن درجه از جلالت قدر و سعه‌ی صدر، انتظاری جز این هم نمی‌رفت. فقه اسلامی را خاصه در مراحل آغازین رشد و توسعه، نمی‌بایست و نمی‌شد در چارچوب اندیشه‌های یکی از ده‌ها فقیه برجسته که هنوز خطوط کلی اندیشه‌های فقهی و وجوه ممیزه‌ی نظام فکری آنان به روشنی معلوم نبود، محدود و محبوس کرد. برعکس بعد از ترسیم این خطوط کلی و تبدیل شدن اندیشه‌های فقهی به یک نظام، دیگر مجال برای آرای انفرادی خارج از چارچوب نظام باقی نمی‌ماند. بعد از سامان یافتن امر اجتهاد، دیگر

۱. برای نمونه نگاه کنید به متن و شرح نامه‌ی او به ابوموسی اشعری (ابن قیم الجوزیه، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۵ بعد).

مجتهدان می‌دانستند که آرای خود را ناگزیر باید در یک دستگاه اجتهادی مشخص عرضه کنند. مقلدان هم از سویی پیشاپیش از احکام بسیاری از اعمال و وقایع مربوط به خود آگاه می‌شدند و از سویی دیگر می‌دانستند که مسایل مستحدثه‌ی آنان بر مبنای قواعد و ضوابط روشن یک نظام مشخص پاسخ داده می‌شود. افزون بر این پس از تدوین و تمایز مذاهب، مدعیان کاذب اجتهاد و افتا و متبسان به لباس علما، مخاطبان ساده دل خود را از دست می‌دادند. به تعبیر خواجه این صومعه‌داران ناگزیر می‌بایست حوزه‌ی فقهت و فتوا را رها می‌کردند و پی‌کاری دیگر می‌گرفتند. یعنی اگر سابقاً نظام قاعده‌مندی برای برخورد با مدعیان بی‌صلاحیت وجود نداشت و صلاحیت مفتیان و شیوه‌ی ورود آنان به حرفه‌ی فقه نظارت و کنترلی نداشت، بعد از تدوین مذاهب، این نابسامانی‌ها پایان می‌یافت و حوزه و حرفه‌ی فقهت تحت کنترل معیارهای علمی درمی‌آمد و موجودیت و یکپارچگی آن مصون از تعرض و اختلال و اضطراب می‌ماند. به ادعان اهل تحقیق این نظام‌مندی دست‌کم در دوره‌ی ماقبل مدرن یعنی به مدت دوازده قرن برای حفظ کارآمدی فقه و ساختارهای فقهی بسیار سودمند و کارآمد بوده و در توسعه‌ی فقه اسلامی بسیار موفقیت‌آمیز عمل کرده است (ابن حلاق، ۱۳۸۶ هـ.ش، ص ۲۹۷) این‌ها اهم فواید و پی‌آمدهای انتظام مذاهب و حصر ابواب اجتهاد محسوب می‌شوند.

یک نکته‌ی قابل ملاحظه در این فرآیند تاریخی یعنی گذار فقه اسلامی از دوره‌ی آرای انفرادی به مرحله‌ی انتظام و اجتهاد فی‌المذهب وجود دارد و آن این‌که چنین فرآیندی در یک فضای علمی کاملاً آزاد و به دور از دسترسی و دخالت عوامل و انگیزه‌های غیرعلمی نظیر سیاست، اقتصاد و حتی مرده‌ریگ دیگر نظام‌های مذهبی و حقوقی متقدم یا معاصر صورت گرفته است. خصوصاً برخلاف اظهار نظرهای عامیانه، عامل سیاست در این باره دخالتی نداشته است. از لحاظ تاریخی گفته می‌شود که امویان غالباً علاقه‌ای به دخالت در حوزه فقه نداشته‌اند (احمد امین، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۲). عباسیان نیز به رغم اهمتامی که به توسعه‌ی علوم به طور کلی داشته‌اند در دخالت در فقه و حمایت از یک فقیه یا یک جریان فقهی و ایجاد محدودیت برای یک فقیه یا جریان فقهی دیگر نفعی برای خود تصور نمی‌کرده‌اند (زرین کوب، ۱۳۵۳ هـ.ش، و نقل او از طبقات ابن سبکی، ص ۶۰).^۱ حتی می‌توان

۱. شواهد تاریخی در این باره بسیار است. به‌طور مثال خواجه نظام‌الملک وزیر مبسوط الید سلجوقیان که تقریباً

گفت ضرورت حفظ یکپارچگی و همبستگی امت و چالشی که سیاست بر کشیدن یک جریان فقهی و فرونشاندن یک جریان دیگر در حوزه‌های امنیت و محاسبات نظامی ایجاد می‌کرد، دولت مردان را از چنین کار ناصوابی باز می‌داشته است. مهم‌تر این‌که از فحول فقیهانی که بعدها مبانی استنباط و آرای اجتهادی آنان، دست‌مایه‌ی تکوین مذاهب فقهی شد، هیچ کدام اهل تسلیم یا حتی تقرب به دستگاه حکومت و سیاست نبوده‌اند و اساساً مناسبات مسالمت‌آمیزی هم با حوزه‌ی سیاست نداشته‌اند.^۱ چنین است که محققان غیر مسلمان اذعان می‌کنند که دست‌کم در دوره‌های اولیه و میانی، حقوق اسلامی در تمام سطوح، مستقل از هرگونه دخالت دولتی بوده و نهاد افتا که در بسط آموزه‌های فقهی نقشی مهم ایفا می‌کرده به معنای دقیق کلمه، تحت کنترل رسمی حکومت نبوده است (ابن حلاق، ۱۳۸۶ هـ.ش، ص ۲۹۷).

یک سؤال اساسی در این‌جا قابل طرح است که به رغم تعدد فزاینده‌ی اهل افتا و اجتهاد، چرا نهایتاً روش‌های اجتهادی و فتاوی فقهی چهار تن از آنان صورت مذهب به خود گرفت؟ در پاسخ باید اذعان نمود:

اول - اضطراب، آشفتگی و بعضی تناقضات درونی آرای بعضی از متقدمان مانع از آن بود که بتوان از بطن آن‌ها نظامی مبتنی بر قواعد و روش‌های متناظر و متکامل بیرون آورد و از آن آرای پراکنده و پریشان چیزی به نام مکتب یا مذهب به دست داد.

تمام مقدرات متصرفات عباسیان و تاج و علم سلجوقیان به دوات و قلم او بستگی پیدا کرده بود، در پاسخ به نامه‌ی شیخ ابواسحاق شیرازی رئیس نظامیه‌ی بغداد در خصوص غلبه‌ی حنبلیان بر شهر، با همه‌ی حرمت و تکریمی که در حق شیخ روا می‌داشت و با وجود اظهار ارادتی که به شافعیه می‌کرد، نوشته بود که: «مذهب مردم را تبدیل نمی‌توان کرد در بغداد مذهب امام احمد رواجی دارد، پس با پیروان آن مدارا باید کرد». همین خواجه در نیشابور، حنفیان هم‌کیش سلطان را هم رعایت می‌کرد و مدرسه‌ی سلطانیه‌ی آنان را تحت حمایت می‌داشت؛ به رغم جدّ بلیغی که حنفیان در رقابت با شافعیان هم مذهب او می‌نمودند.

۱. امام اعظم ابوحنیفه چنان‌که مشهور است مناصب عالی‌ه‌ی پیشنهادی عباسیان را به هیچ‌می‌گرفت و علیه آنان فتوای خروج می‌نوشت. امام دارالهِجْرَة مالک، پیشنهاد آنان را برای الزام همگان به اجرای الموطأ رد می‌کرد. امام شافعی به اتهام طرفداری از علویان محاکمه می‌شد و امام احمد به جرم مخالفت با آرای کلامی خلیفه تازیانه می‌خورد. ولی هیچ‌کدام از این کشمکش‌ها مانعی بر سر راه پذیرش و گسترش قواعد و فتاوی فقهی آنان ایجاد نمی‌کرد.

دوم - نبود شاگردان یا طرفدارانی نظریه‌پرداز که از راه استقرا و تعلیل و تعدیل بتوانند آرای استادان خود را در چارچوب یک مکتب سازمان‌دهی کنند، سبب می‌شد تا عملاً آرا و دیدگاه‌های فقهی و اصولی برخی از قدما به حاشیه بروند.

سوم - عدم اهتمام اصحاب یک فقیه برجسته به جمع و ترتیب و تنظیم آرای استاد خود، زمینه‌های توقف و تاریخی شدن اندیشه‌های او و عدم تبدیل به یک جریان نظام‌مند قابل بسط و استمرار را فراهم می‌آورد.^۱

چهارم - ناتوانی علمی یاران و طرفداران یک فقیه در پردازش آرای او یا عدم وثوق و اعتماد به نقل آنان در عمل قدرت رقابت با دیدگاه‌های دیگران را از آرای چنین فقیه‌ی سلب می‌کرد.

پنجم - جامعیت و استغنای مبانی فقهی فقیهانی که این چهار مذهب به آن‌ها منسوب می‌شد، از سویی بسیاری از آرای فقیهان دیگر را هم در خود جذب و هضم می‌کرد و از سویی دیگر بستری علمی برای نظریه‌پردازی‌های نو فراهم می‌آورد. به نحوی که هر صاحب‌نظر نوظهوری می‌توانست دیدگاه‌های خود را در چارچوب یکی از این مذاهب و با تکیه بر ضابطه‌ای از ضوابط آن‌ها طرح و تئوریزه کند. چنان‌که مثلاً نسل‌های جدید فقیهان مصلحت‌گرا و مآل‌اندیش در چارچوب مذهب مالکی، فقیهان اهل رأی و استدلال عقلی و استحسانی بر مبنای مذهب حنفی، فقیهان متکی به احادیث و ادله منقول در قالب مذهب حنبلی و اهل تلفیق و اعتدال براساس اصول مذهب شافعی می‌توانستند به طرح اندیشه‌های فقهی خود بپردازند و بسته به ذوق فقهی خود احیاناً از مذهبی به مذهبی دیگر منتقل شوند. با وجود جامعیت و ظرفیت مبانی استدلالی و روش‌های اجتهادی این چهار مذهب نه ضرورتی و نه مجالی برای ظهور یک مکتب جدید باقی می‌ماند. چنین است که در دنیای مدرن هم به رغم ادعای عدم التزام به مذاهب مرسوم، همه‌ی آرا و فتاوی‌ی به ظاهر تازه را به نوعی می‌توان به یکی از مبانی و روش‌های استدلالی یکی از همین چهار مذهب بازگرداند.^۲

۱. به طور مثال امام شافعی در حق فقیه مصر لیث بن سعد گفته بود: «لیث از مالک فقیه‌تر است. ولی یارانش به تدوین و تبلیغ آرای او نپرداخته‌اند» (خضری‌بک، ۱۹۶۰م، ص ۳۲۹).

۲. عدم توفیق کسانی چون شاطبی، شوکانی، ابن تیمیه و نظایر آنان از متقدمان در ارائه‌ی یک مکتب جدید با همه‌ی وسعت اطلاعات، قدرت استدلال و استقلال نظری که داشته‌اند، بیش از هر چیز به همین نکته برمی‌گردد. علامه‌ی بنانی در حاشیه‌ای که بر شرح محلی بر جمع‌الجوامع ابن سبکی نوشته است، می‌گوید:

۴- مراتب اجتهاد و کارنامه‌ی مجتهدان فی‌المذهب

در منابع اصولی و کتاب‌های موسوم به طبقات فقها و تاریخ فقه، مراتب اجتهاد به گونه‌های مختلف رتبه‌بندی شده است. بسیاری از این منابع اجتهاد را اولاً به دو قسم مطلق و فی‌المذهب؛ ثانیاً مجتهدین مطلق را به دو گروه مستقل و غیرمستقل و مجتهدین فی‌المذهب را به دو دسته‌ی اصحاب وجوه و اهل ترجیح تقسیم کرده‌اند.

مجتهد مطلق مستقل خود در روش اجتهاد صاحب سبک بوده است. مجتهد مطلق غیرمستقل که مجتهد منتسب هم خوانده شده، به سبک مجتهد مستقل و غالباً بدون مخالفت با اصول استنباط و فروع فتاوی‌ی فقهی او اجتهاد می‌کرده است. آرای اجتهادی مجتهدان منتسب را از حیث عمل و اعتبار در اجماع و اختلاف و کفایت در ادای فرض کفایی، هم‌چون فتاوی‌ی مجتهد مستقل دانسته‌اند (النووی، بی‌تا، ص ۷۸-۸۰). مجتهدان فی‌المذهب نیز هر کدام در مرتبه‌ی خود از راه تخریج وجوه و ردّ فروع بر اصول یا ترجیح اقوال و وجوه در چارچوب مذهب به اجتهاد می‌پرداخته‌اند^۱. با این حال به اعتبار استقلال و عدم استقلال می‌توان در یک دسته‌بندی کلان، عامه‌ی مجتهدان را در دو دسته‌ی مستقل و غیرمستقل یا فی‌المذهب رتبه‌بندی کرد. در اجتهاد مستقل که به دوره‌ی قبل از تدوین مذاهب مربوط می‌شود، آن‌گونه که گفته شد، استنباط احکام توسط مجتهد مستقیماً از منابع اولیه‌ی شرع یعنی کتاب و سنت و بدون تقید و التزام به قواعد و روش‌های اجتهادی

«همان طور که امام الحرمین گفته است، بعید است واقعه‌ای رخ دهد که حکم آن در مذهب نباشد یا در حکم مسایل منصوص‌الحکم مذهب نباشد یا تحت ضابطه‌ای از ضوابط مذهب درنیاید» (البنانی، ۱۴۰۲هـ.ق، ج ۲، ص ۳۸۶).

۱. نزد شافعیه کسانی که در چارچوب مذهب اجتهاد می‌کنند در سه مرتبه دسته‌بندی می‌شوند: اهل تخریج که مسایل جدید را از طریق قیاس بر منصوصات امام یا تطبیق قواعد عام او پاسخ می‌دهند. اهل ترجیح که با تبحر در مذهب مجتهد مستقل از استعداد ترجیح قولی یا وجهی بر اقوال و وجوه دیگر برخوردار می‌شوند. حافظ مذهب در مرتبه‌ی سوم قرار دارد که کار او حفظ، نقل مذهب، فهم و تفهیم واضحات و مشکلات آن است. ولی در تقریر ادله و تحریر قیاسات و تطبیق قواعد مذهب ضعفی دارد. بعضی از علما حافظ مذهب را مجتهد ندانسته‌اند. در عین حال گفته شده که نقل و فتوای او بر مبنای مذکورات و مسطورات مذهب قابل اعتماد است. به علاوه می‌تواند درباره‌ی مسائل غیرمنقول که با اندکی تأمل، به منقولات یا ضوابط مقرر در مذهب قابل الحاق باشد، اظهار نظر کند (همان، ص ۲۸۵).

دیگران صورت می‌گرفته است. در مقابل اجتهاد فی‌المذهب بر مبنای روش‌های اجتهاد و شیوه‌های استدلال یکی از مجتهدین مستقل و با مراعات قواعد و ضوابط او صورت می‌گرفته است. مجتهدین فی‌المذهب در مجموع در چند سطح به اجتهاد و اظهارنظر در مسایل می‌پرداخته‌اند:

۱-۴- تقریر قواعد مذهب: در دوره‌ی اجتهاد آزاد چنان‌که گذشت غالب مجتهدین بدون تدوین قواعد و روش‌های اجتهادی خود به صدور فتوا می‌پرداخته‌اند، بی‌آن‌که فروع فتاوی خود را به قواعد و ضوابطی منقح ارجاع دهند. چنین وظیفه‌ای را مجتهدین فی‌المذهب به عهده گرفته‌اند؛ یعنی از راه تعلیل و استقرای فتاوا و استخراج روش‌های اجتهاد و شیوه‌های استدلال آنان و تنظیم و ترتیب آن‌ها در ضمن قواعد و ضوابط کلی، به تقریر و تنقیح قواعد و شیوه‌های استدلال در چارچوب مذهب مجتهد مستقل می‌پرداخته‌اند. تعلیل فتاوا و تقریر قواعد مذهب در واقع بیش‌تر به منظور تسهیل تخریج مسایل مستحدث و الحاق آن‌ها به فتاوی منقول از مجتهد مستقل یا اندراج آن‌ها در قواعد و ضوابط منقول یا مستخرج از آرای وی صورت می‌گرفته است. هر اندازه که رئیس مذهب به تعلیل فتاوا و تقریر ضوابط اجتهادی خود کمتر اهتمام داشته، وظیفه‌ی مجتهدین فی‌المذهب در این سطح سنگین‌تر بوده است. به طور مثال حنفیان و مالکیان در این‌باره بیش‌تر از شافعیان ناگزیر از تتبع و استقرا و تقریر و تبویب مسایل بوده‌اند. امام شافعی با نوشتن کتاب *الرساله* و ذکر علل و بیان مآخذ فتاوی فقهی خود، زحمت شافعیان را در این زمینه تا حدودی کم کرده بود. در هر حال همین مجتهدان فی‌المذهب در ضمن تقریر قواعد اجتهادی متقدمان در آن‌ها دخل و تصرف هم می‌کرده‌اند و گاه قاعده‌ی خاصی را تعمیم و زمانی ضابطه‌ی عامی را تقیید می‌نموده‌اند و از این راه برای انسجام و هم‌گامی بیش‌تر ضوابط مذهب و رفع تناقضات درونی آن جدّ بلیغ می‌نموده‌اند.

۲-۴- بازخوانی میراث متقدمان و طرح عناصر و قرائت‌های تازه: مجتهدان فی‌المذهب از راه بازنگری مآخذ و مبانی استدلال و اجتهاد فقهی مجتهدان مستقل و وارد کردن عناصر و مبانی تازه یا ارائه‌ی قرائتی دیگر از روش‌ها و ابزارهای اجتهادی آنان، نقشی در خور توجه در تکمیل بنای مذهب و افزودن بر جامعیت آن ایفا می‌کرده‌اند. آوردن اصول علم کلام، منطق یونانی و مسایل زبان‌شناسی به دایره‌ی علم اصول که تقریباً موقعیت قابل ملاحظه‌ای در اصول استنباط و قواعد اجتهاد متقدمان نداشتند، شاهد صدق این بحث است.

بعد از ادخال این عناصر معلوم شد که بسیاری از ادعاها و استدلال‌های اصولی و فقهی در حقیقت وام‌دار مفاهیم کلامی، ضوابط منطقی و مسایل زبان‌شناختی هستند. غزالی علم اصول را که وظیفه‌ی آن طرح و نقد و تحلیل و تقریر قواعد و روش‌های اجتهاد است، محل تلاقی یا به تعبیر خود او محل ازدواج عقل و نقل می‌داند. از همین رو مقدمه‌ای مفصل از منطق و متدولوژی بر مستصفاً نوشته و گفته است: هر که مسایل آن مقدمه را نداند، دریافت درستی از علوم از جمله علم اصول ندارد (الغزالی، ۱۴۱۸ هـ.ق، ج ۱، ص ۲۱). نمونه‌ی قرائت‌ها یا برداشت‌های تازه از مفاهیم و مصطلحات گذشته، بازتقریر استحسان و استصلاح است که به طور مثال نزد شافعی اعتباری نداشتند و بلکه مورد نقد و طعن هم واقع شده بودند. اما مجتهدان فی‌المذهب با طرح تقریرهایی تازه از همین مفاهیم و تقیید آن‌ها به قیود مذهب، راه را برای اعتبار و حجیت آن‌ها باز می‌کردند. این مجتهدان گاه نیز استدلال‌هایی تازه‌تر و موجه‌تر از استدلال متقدمان در دفاع از آن‌چه در طریق اجتهاد معتبر می‌دانستند، ارائه می‌کردند و مبانی نظری روش‌های اجتهادی امام صاحب مذهب را از دسترس نقد مخالفان دور نگاه می‌داشتند. این‌ها همه مستلزم اجتهاد در اصول بود.

۳-۴- پاسخ‌های اجتهادی به مسایل مستحدث: مجتهدان فی‌المذهب از راه قیاس بر فتاوی‌ای پیشوای مذهب یا اخذ به عموم اقوال یا ضوابط کلی منقول یا مستنبط از آرای وی و به‌طور کلی با رعایت روش استنباط و شیوه استدلال او به اجتهاد و اظهار نظر درباره‌ی مسایل جدید می‌پرداخته‌اند (مجموع این اجتهادات تازه را فقه النوازل می‌گفته‌اند). این‌که علت یا مناط فتوای مجتهد مستقل یا قواعد عام و ضوابط کلی مذهب او مورد تصریح وی بوده است یا توسط اهل تخریح از مجموع اقوال او استنباط و استقرا شده، مؤثر در مقام نبوده است. مجتهدین فی‌المذهب در هر حال با رعایت آن‌چه به رئیس مذهب قابل انتساب بوده است، درباره‌ی مسایل و وقایع مستحدث اظهار نظر می‌کرده و به بسط نظری و توسعه‌ی عملی مذهب وی می‌پرداخته‌اند. این طبقه از مجتهدان فی‌المذهب را چنان‌که گذشت، اصطلاحاً اهل تخریح یا اصحاب وجوه می‌گفته‌اند.

۴-۴- ترجیح اقوال و وجوه: گاه اختلاف در نقل اقوال مجتهد مطلق در مسأله‌ی واحد، سبب طرح و انتساب چند قول به وی می‌شده است. گاه نیز در فهم و تأویل قول واحد منقول از وی اختلاف می‌شده است. این اختلاف در نقل یا فهم موجب اضطراب مذهب و عدم انضباط آن می‌شده و از این رو تعدیل و ترجیح آن‌ها ضروری می‌نموده است. حل

اختلاف در نقل را اصطلاحاً ترجیح بالروایة و ترجیح وجوه تأویل را ترجیح بالدرایة می‌گفته‌اند. قسم اخیر محدود به ترجیح وجوه فهم و تأویل اقوال امام نبوده است؛ مجتهدین فی‌المذهب خود نیز در تحلیل مسایل مستحدث و بیان احکام آن‌ها دچار اختلاف نظر می‌شده‌اند و اصطلاحاً وجوه مختلفی در مسأله‌ی واحد عرضه می‌کرده‌اند. ترجیح این وجوه نیز در حوزه‌ی وظایف مجتهد فی‌المذهب قرار می‌گرفته است. کسانی که در این سطح اجتهاد و اظهار نظر می‌کرده‌اند، اصطلاحاً اهل ترجیح و افتا خوانده می‌شده‌اند.

۵-۴- استنباط احکام از نصوص کتاب و سنت: علامه‌ی بنانی در حاشیه‌ی شرح جلال محلی بر جمع/جوامع ابن سبکی گفته است: اختصاص استنباط احکام از منابع مستقیم شرع به مجتهدین مستقل درست نیست. تتبع در اقوال اصحاب وجوه و حتی اهل ترجیح و فتوای فی‌المذهب نشان می‌دهد که آنان نیز با مراجعه‌ی مستقیم به نصوص کتاب و سنت به اجتهاد و اظهار نظر می‌پرداخته‌اند. نکته‌ای که هست، این است که در استنباط احکام از منابع اولیه‌ی شرع، ملتزم به طریقه‌ی امام و روش استدلال و قواعد و شروط اجتهاد نزد او بوده‌اند. تنها تفاوت آنان با مجتهد مستقل در همین مسأله‌ی التزام است (البنانی، ۱۴۰۲هـ.ق، ج ۲، ص ۳۸۶). بنابراین معلوم می‌شود قول کسانی که وظیفه‌ی مجتهد فی‌المذهب را محدود به شناخت قواعد مذهب و مراعات آن در ضمن اجتهاد دانسته‌اند و نسبت او را با قواعد مذهب هم‌چون نسبت مجتهد مطلق با نصوص شرع به شمار آورده‌اند (الشربینی، ۱۹۵۸م، ج ۴، ص ۳۷۷). به معنای عدم مراجعه به منابع اولیه‌ی شرع یعنی کتاب و سنت نیست. منظور این است که مادام که مجتهدی در طریق اجتهاد، خود را ملتزم به قواعد و مبانی و مآخذ مذهبی خاص نموده، نمی‌تواند با نقض آن قواعد و مبانی بنیادهای مذهب را برهم زند و نظامی را که با تحمل زحمات بسیار به سامان آمده درهم ریزد. چنان‌که مجتهد مستقل نمی‌تواند بعد از التزام به شرع، نصوص و قواعد آن را نقض و برخلاف آن‌ها اجتهاد و اظهار نظر کند. مجتهد می‌تواند ملتزم به مذهب نباشد، اما بعد از التزام نمی‌تواند بنیادها و ساختارهای آن را درهم ریزد. در هر حال توسعه و تعمیق فقه مذاهب و ظهور منابع مبسوط فقهی خصوصاً کتب موسوم به فتاوا، محصول اجتهادات مجتهدین فی‌المذهب بوده است (الملاح، ۱۴۲۲هـ.ق، ص ۳۳۱ به بعد).

۶-۴- حفظ مذهب و دفاع از موجودیت آن: بیان وجوه امتیاز و برتری مذهب مورد التزام و پاسخ به انتقادهای بیرونی هم وظیفه‌ای بود که می‌بایست مجتهدین فی‌المذهب از

عهده‌ی آن برآیند. این دفاعیات گرچه اجتهاد به معنای مصطلح یعنی بذل جهد و صرف طاقت برای تحصیل ظن به حکم شرعی مسأله‌ای خاص، به‌شمار نمی‌رفت. ولی از آن‌جا که مستلزم نظریه‌پردازی برای اثبات صحت بنیادهای مذهب و روش‌های استدلال آن از سویی و پاسخ مستدل به نقدهای منتقدان و انتقاد متقابل از مبانی مذهب آنان از سوی دیگر بوده است، عملاً باید کاری بسیار دشوارتر از اجتهاد در معنای محدود آن بوده باشد. این دفاعیات گاه در سطح کلی و به منظور بیان وسعت اطلاعات، قدرت استدلال، دقت نظر، فضل و دانش، تقوای رئیس مذهب و میزان پایبندی او به کتاب و سنت به عمل می‌آمده و زمانی با ورود به جزئیات و تفصیل امور به بررسی مسایل خلافی و بیان برتری‌های نظر امام مذهب و وجوه ضعف آرای مخالف مربوط می‌شده است. این مدافعات و نقد و اعتراضات متقابل، گاه منجر به جدل و مناظره می‌شده است. علم خلاف و جدل و آداب مناظره از بطن همین مناقشات برآمده است.^۱

۵ - نفی تقلید، نفی سدّ باب اجتهاد و نفی خلو زمان از مجتهد

از مجموع اعمال فقهی مجتهدان فی‌المذهب، سه نتیجه‌ی درخور توجه به دست می‌آید:
اول - این طبقه از عالمان بی‌هیچ شبهه، جامع اوصاف و شرایط اجتهاد بوده‌اند و کوششی که در زمینه‌های اصولی و فقهی و دستیابی به حکم شرعی مسایل مستحدثت به خرج می‌داده‌اند، مصداق مسلّم اجتهاد در معنای مصطلح بوده است. بنابراین آرا و اعمال فقهی آنان نه تقلید از ائمه‌ی مذاهب، بلکه فتاوا و اجتهاداتی عمدتاً مبتنی بر روش‌های اجتهادی ائمه و مستند به قواعد مذهب آنان بوده است. در تعریف تقلید گفته‌اند: «قبول قول بلاحجه

۱. این مناظرات که در آغاز جنبه‌ی علمی و تحقیقی داشته، بعدها صورت تعصب و جزم‌اندیشی به خود گرفته و منشأ آفاتی شده است. از این‌رو کسانی چون غزالی با همه‌ی مهارتی که در این فن داشته‌اند، خود از آن پرهیز می‌کرده و دیگران را هم از ورود به آن باز می‌داشته‌اند. غزالی در پاسخ دعوت سلطان سلجوق چنین نوشته است: «این داعی دنیا را چنان که بود بدید و به جملگی بی‌انداخت. مدتی در بیت‌المقدس و مکه مقام کرد و بر سر مشهد ابراهیم خلیل صلوات‌الله علیه عهد کرد که نیز پیش هیچ سلطان نرود و مال سلطان نگیرد و مناظره و تعصب نکند.» (الغزالی، ۱۳۶۲ ه.ش، ص ۱۲). نیز بعد از ترک جاه و جلال و مکننت و مال بغداد و نظامیه در سال ۴۸۸ ه.ق در سفر شام و قدس در پاسخ فقیهی مالکی که او را دعوت به مناظره کرده بود، گفته است: «مناظره را برای کودکانی در بغداد گذاشته‌ایم» (ترکناها لصبیه بیغداد).

او العمل بقول الغير من غير حجّه» (الغزالی، ۱۴۱۸هـ، ج ۲، ص ۲۰۱؛ البهاری، ۱۳۲۲هـ، ج ۴، ص ۴۰۰) یا «قبول قول القائل و أنت لاتعلم من أين قاله» (الشوکانی، ۱۴۱۹هـ، ج ۲، ص ۲۳۹). استقرا و استنباط علل و مأخذ اقوال و ضبط و تقریر قواعد مذهب، بازخوانی عناصر و تکمیل دستگاه اجتهادی مذهب، بذل طاقت برای فهم احکام براساس اصول مذهب، اجتهادات مستند به نصوص کتاب و سنت و ادله‌ی عقلی و دفاع مستدل از قواعد اجتهادی مذهب و فتاوی متفرع بر آنها که بالجمله بر عهده‌ی مجتهدان فی المذهب بوده است، بر تعریف تقلید انطباقی ندارد. کار مجتهدان فی المذهب در واقع نظیر کار امام شافعی در اخذ به طریقه‌ی زید بن ثابت در حل و فصل مسایل فرایض است. شافعیه از این روش تعبیر به اختیار کرده‌اند. منظور از اختیار، نظر در اذله و عمل به آنها بعد از کشف صحت آنهاست (الشربینی، ۱۹۵۸م، ج ۳، ص ۳). بعضی از علما این شیوه‌ی استدلال و اجتهاد را اتباع نامیده‌اند و در بیان فرق آن با تقلید گفته‌اند: تقلید، عمل به قول دیگران بدون معرفت دلیل آن است. در حالی که اتباع عمل به دلیل قول است نه به خود قول. به بیان دیگر اتباع قبول اجتهاد و شیوه استدلال مجتهدی از سوی مجتهدی دیگر است و در واقع مجتهد دوم حکم محل اجتهاد را از دلیل مورد استناد مجتهد اول و به روش اجتهادی او به دست می‌آورد نه از مجرد قول او بدون شناخت دلیل آن (الملاح، ۱۴۲۲هـ، ص ۳۸۰). بسیاری از مجتهدان بزرگ ضمن تأکید بر این معنی، خود را نه مقلدان ائمه‌ی مذاهب، بلکه موافقان با آرای آنان معرفی کرده‌اند. چنان‌که از فقّال مروزی، شیخ ابوعلی، قاضی حسین، ابواسحاق اسفراینی، امام محمد غزالی و غیر آنان منقول است که گفته‌اند: «لسنا مقلدین للشافعی بل وفاق رأینا رایة» (الشربینی، ۱۹۵۸م، ج ۳، ص ۳۷۷). بعضی از مجتهدان منسوب به مذاهب پا را از این هم فراتر نهاده و به اجتهاد مطلق و غیرمقید به اصول مذهب می‌پرداخته‌اند و به اقتضای دلیل از اصول مذهب و فروع فتاوی امام صاحب مذهب عدول و برخلاف آن فتوا می‌داده‌اند؛ چنان‌که مثلاً شاگردان امام ابوحنیفه به کرات از نظر وی عدول و به نحوی دیگر فتوا می‌داده‌اند یا مجتهدان شافعی مذهب در برخی از مسایل اصولی مانند نسخ قرآن با سنت و مبنای حجیت مفهوم موافق و نیز در بعضی از فروع فتاوی فقهی مثل مسایلی که در آنها قول جدید شافعی را متروک و قول قدیم او را مقبول دانسته‌اند و برخلاف نظر امام خود

اظهار نظر کرده‌اند. این‌ها همان کسانی هستند که مجتهد مطلق غیر مستقل یا مجتهد منتسب خوانده شده‌اند. ذکر نام همه‌ی این عالمان موجب اطاله‌ی کلام خواهد شد.^۱ از این-رو محض مثال به نقل کلام ابن سبکی درباره‌ی امام ابوالمعالی جوینی مشهور به امام الحرمین (م. ۴۷۸هـ) و نظر ابن‌کثیر درباره‌ی امام عزّ بن عبدالسلام (م. ۶۶۰هـ) اکتفا می‌شود. ابن سبکی درباره‌ی امام الحرمین می‌گوید: «لا یتقیدُ بالاشعری و لا بالشافعی و آتما یتکلم علی حَسَبِ تَأْذِیهِ نَظَرِهِ و اجتهاده». (ابن السبکی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۹۲) قول ابن‌کثیر درباره‌ی امام عزّ بن عبدالسلام چنین است: «کان لا یتقیدُ بالمذهبِ بَلْ اتَّسَعَ نَظَافُهُ و آفتی بما آدی الیه اجتهاده».^۲

دوم - آن‌چه تحت عنوان انسداد باب اجتهاد بر سر زبان‌ها افتاده، واقعیت خارجی نداشته است. از لحاظ نظری به اتفاق اهل علم، اجتهاد خود به خود از جمله‌ی فروع کفایی است. بنابراین نظراً کسی نمی‌توانست و نمی‌تواند قائل به سقوط چنین تکلیفی از عهده‌ی امت در مقطعی از مقاطع تاریخ باشد. عملاً نیز فقه اسلامی همیشه مهیا و مستعد پاسخ‌گویی به مسایل جدید بوده است. مسایلی که پاسخ‌موردی به همه‌ی آن‌ها نه در نصوص کتاب و سنت و نه در آرای متقدمان وجود نداشته است. نهایت این‌که این پاسخ‌گویی‌ها، زمانی از طریق آرای انفرادی و غیرمنضبط و زمانی دیگر در چارچوب یک نظام فقهی متضمن قواعد و مبانی منقح و روش‌های استدلال و استنباط مشخص، صورت می‌گرفته است. ظهور

۱. برای دیدن فهرست نام‌های این مجتهدان (الملاح، ۱۴۲۲ هـ، ص ۳۵۰) امام محمد غزالی در پاسخ جماعتی از متعنتان که پرسیده بودند تو مذهب که داری؟ گفته است: «در معقولات مذهب برهان و آن‌چه دلیل عقلی اقتضا کند و در شرعیات مذهب قرآن، هیچ‌کس را از ائمه تقلید نمی‌کنم نه شافعی بر من خطی دارد و نه ابوحنفیه بر من براتی» (الغزالی، ۱۳۶۲ هـ، ص ۱۸). شیخ محمد ابوزهره درباره‌ی او گفته است: «عمیق النظر فی فقهه بجهت و یتبع و لا یقلد و هو فیلسوف فی فقهه» (ابوزهره، ۱۹۶۱ م، ص ۵۸۸). هم-این‌طور شادروان استاد همایی، غزالی را در اصول، فروع شرع، فلسفه، کلام، عرفان و اخلاق، مجتهد مطلق دانسته است (همایی، ۱۳۵۱ هـ، ص ۱۴۹).

۲. (الملاح، ۱۴۲۲ هـ، ص ۳۶۲ و نقل او از جلال‌الدین سیوطی). امام شرف‌الدین ابو زکریا نووی (م. ۶۷۶ هـ) که خود از اهل ترجیح در مذهب شافعی محسوب می‌شود، در مقدمه‌ی /مجموع بعد از نقل اقوالی از ائمه‌ی فقه شافعی در این‌باره می‌گوید: «مجتهدین منتسب در واقع سالک مسلک شافعی بوده‌اند و چون روش او را صحیح‌تر دانسته‌اند به همان روش اجتهاد کرده‌اند و این کار را تقلید نمی‌توان گفت. نیز گفته است قول بعضی از اصحاب مبنی بر نبود مجتهد بعد از عصر شافعی افراط است.»

فقیهان بزرگ بعد از تدوین مذاهب، تألیف آثار فقهی مبسوط و متضمن آرا و اجتهادات جدید، تصرف در قواعد و مبانی مذهب، جرح و تعدیل اقوال امام صاحب مذهب و ترجیح وجوه اصحاب وی، مخالفت‌های آشکار با قدمای مذهب در مسایل اصولی و فقهی و تصریح به این‌که بعضی از فقهای متأخر به مرتبه‌ی اجتهاد فی‌المذهب، بلکه اجتهاد مطلق نایل آمده‌اند، شواهد و دلایل روشنی بر استمرار اجتهاد در بستر زمان بوده است. بعد از آن‌که امام شافعی اجتهاد مجتهدان را در ردیف کتاب و سنت از جمله‌ی راه‌های بیان احکام شرع به‌شمار آورد، عامه‌ی اهل علم به تصریح، اجتهاد را مایه‌ی استمرار شریعت و مانع تعطیل احکام آن اعلام کرده‌اند. قول ابوالفتح بن برهان (م. ۵۲۰هـ.ق) از اعظام فقها و اصولیین شافعی در این باره وافی به مقصود است: «خداوند می‌توانست تصریحاً حکم همه‌ی حوادث و وقایع را بیان می‌فرماید، اما چنین نکرده است. در مقابل اصول و قواعدی مقرر فرموده و وظیفه‌ی فهم احکام جزئیات مسایل بر مبنای آن اصول و قواعد را بر عهده‌ی اهل نظر و اجتهاد گذاشته است» (الملاح، ۱۴۲۲هـ.ق، ص ۳۶۰) و چون جزئیات مسایل و محدثات امور لایزال در تضاد و تضاعف‌اند، وظیفه‌ی اجتهاد نیز لاینقطع بر عهده‌ی اهل علم خواهد بود. آن‌چه در مقطعی از مقاطع تاریخ رخ داده، معرفی معیارهای اجتهاد و روش‌های صحیح استدلال فقهی در چارچوب مذاهب مدون بوده است. فتوای برخی از فقیهان نظیر ابن صلاح شهرزوری مبنی بر لزوم مراجعه‌ی مقلدان و التزام آنان به یکی از مذاهب مدون، معنایی بیش از این نداشته است. جلال محلی در شرح عبارت ابن سبکی که گفته است: «يجوزُ للقادر علی التفریح و الترجیح... الافتاء بمذهب مجتهد اطلع علی مأخذہ و اعتقدہ» می‌گوید: چنین شخصی به تصریح سیف الدین آمدی (م. ۶۳۱هـ.ق) مجتهد فی‌المذهب است و دلیل جواز اجتهاد وی، رواج این‌گونه اجتهادات در اعصار مختلف بوده است، بی‌آن‌که کسی با آن مخالفت کرده باشد (المحلی، ۱۳۰۴هـ.ق، ج ۲، ص ۳۹۷)، آن‌گونه که علامه ابن‌منیر از مالکیه گفته است. اصحاب ائمه‌ی مذاهب که به دلیل اتصاف به اوصاف لازم، حایز رتبه‌ی اجتهاد بوده‌اند، خود را ملتزم به عدم احداث مذهبی جدید می‌دانسته‌اند؛ زیرا اساساً آرائه‌ی مذهبی تازه که فروع فتاوی آن به اصولی زاید بر اصول و قواعد متقدمان برگردد، متعذر است؛ زیرا پیشینیان همه‌ی روش‌های استدلال و استنباط فقهی را بازگفته‌اند (الملاح، ۱۴۲۲هـ.ق، ص ۵۹۰). بنابراین آن‌چه مورد التزام و اتفاق اصحاب مذاهب مدون بوده، سدباب احداث مذهب بوده است نه سدباب اجتهاد.

سوم - مسأله‌ی موسوم به خلو زمان از مجتهد، یک مسأله‌ی بیش‌تر نظری است. سخن بر سر جواز عقلی فقدان مجتهد در عصری از اعصار بوده است. این مسأله‌ی نظری، ظاهراً تا اواخر قرن ششم در منابع اصولی مطرح نبوده یا دست کم مسأله‌ای جدی محسوب نمی‌شده است. در سال‌های آغازین قرن ششم مناقشه‌ای مختصر بر سر وجود افراد واجد شرایط قضا میان ابن‌عقیل حنبلی (م. ۵۱۳ هـ.ق) ^۱ و فقیهی گمنام از حنفیه در گرفته است. استدلالات ابن‌عقیل مبنی بر ضرورت وجود مجتهد در هر زمان بعدها به گفتمان رسمی حنبلیان و اعتراضات سیف‌الدین آمدی (م. ۶۳۱ هـ.ق) به موضع بسیاری از حنفیان و شافعیان تبدیل شده است (وائل بن حلاق، ۱۳۸۶ هـ.ش، ص ۲۱۴). بدینسان دو نظریه‌ی سنتی در این باب پدید آمده است. عامه‌ی حنبلیه و استاد ابواسحاق اسفراینی، قاضی زبیری، ابن‌دقیق‌العید، ابن‌رفعه و کسانی دیگر از شافعیه قائل به عدم امکان خلو عصر از مجتهد بوده‌اند. دلایل آنان به اختصار و جوب کفایی اجتهاد، عدم جواز تعطیل احکام و حدیث متفق‌علیه: «لاتزال طائفه من امتی علی الحقّ ظاهرین حتی تقوم الساعة او حتی یاتی امر الله» بوده است.^۲

سه نکته‌ی قابل ملاحظه در این جا وجود دارد: یکی این که طرفداران جواز عقلی غالباً قائل به وقوع عملی عصر خالی از مجتهد نبوده‌اند (ابن السبکی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ج ۲، ص ۳۹۸). دیگر این که قول کسانی چون قفال، غزالی، رافعی، شهرزوری، نووی و ابن‌حمدان که قائل به فقدان مجتهد در عصر خود یا اعصار پیش از آن بوده‌اند ناظر به مجتهد مستقل بوده است

۱. این فقیه بزرگ از معاصران خود، قاضی ابوعلی ابن فراء حنبلی، ابونصر صباغ و ابونصر همدانی شافعی را مجتهد مطلق می‌دانسته است (ابن السبکی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۳). ابن‌عقیل به همراه ابوالخطاب دیگر فقیه صاحب نام حنبلی در ضمن چهارصد تن فقیه و طالب علم در ایام ریاست عامه‌ی غزالی بر نظامیه‌ی بغداد در حلقه‌ی درس او تفقه و استفادت می‌کرده‌اند. در حالی که خود از رؤسای حنبلیان محسوب می‌شده‌اند و هر کدام قریب به بیست سال از غزالی بزرگسال‌تر بوده‌اند. به علاوه شافعیه خود از معاصران این دو فقیه شافعی که ابن‌عقیل آنان را مجتهد مطلق می‌دانسته، شیخ ابواسحاق شیرازی را فقیه‌تر می‌دانستند و با وجود او راضی به تدریس دیگران در نظامیه نبوده‌اند (زرین کوب، ۱۳۵۳ هـ.ش و نقل او از منابع معتبر، صص ۸۴ - ۸۷ - ۸۹).

۲. یکی از انگیزه‌های اصلی طرح بحث جواز خلو زمان از مجتهد، رفع تعارض ظاهری میان این حدیث و برخی احادیث دیگر بوده است. از جمله حدیث صحیحین: «ان الله لا یقبض العلم انتزاعاً ینترعه من العباد و لکن یقبض العلم بقبض العلماء حتی اذا لم یبق عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً فاستلوا فافتوا بغير علم فضلوا و اضلوا».

(الشربینی، ۱۹۵۸م، ج ۴، ص ۳۷۸). کلام ابن صلاح شهرزوری و نووی هم صریح در فقدان مجتهد مستقل است. شیخ محمد ابوزهره از متأخرین بر این معنی تأکید کرده است (ابوزهره، ۱۹۶۱م، ص ۵۶۱). جلال الدین سیوطی می‌گوید: در این باره خلطی صورت گرفته است؛ تحقیق مطلب آن است که مجتهدان مطلق دو گروه‌اند: مستقل و غیرمستقل. آن که گروهی قائل به فقدانش بوده‌اند، مجتهد مطلق مستقل است نه مجتهدان منسوب به مذاهب. از این رو بعضی از علما در جایی قائل به فقدان مجتهد مستقل و در جایی دیگر قائل به وجود مجتهد مطلق بوده‌اند. رابطه‌ی این دو رابطه‌ی عموم و خصوص مطلق است. هر مستقلی مطلق است، ولی هر مطلق مستقل نیست (الملاح، ۱۴۲۲هـ.ق، ص ۳۸۰). نکته‌ی سوم این است که بعضی از مشاهیر فقها و اصولیین نظیر تاج الدین ابن سبکی و شیخ محمد بخیت مفتی وقت مصر کلام امثال غزالی و رافعی در خصوص خلوص عصر از مجتهد را محمول بر خلوص منصب قضا از مجتهد مستقل، در عصر خود دانسته‌اند. این خلا ناشی از آن بوده است که اهل اجتهاد از قبول منصب قضا تحاشی می‌کرده‌اند و گرنه گویندگان چنین سخنی و اقران و امثالشان خود در مرتبه‌ی اجتهاد بوده‌اند. ابن سبکی در کتاب *توضیح التوضیح* بعد از بیان این مطلب از والدش شیخ تقی الدین سبکی، شیخ او ابن رفاعه، ابن دقیق العید، ابن عبدالسلام و از قدما قفال، شیخ ابوعلی، قاضی حسین و غیر آنان از شافعیه به عنوان مجتهد یاد کرده است (بخیت المطیعی، بی تا، ج ۴، ص ۶۱۶).

اگر مراد قائلین به جواز خلوص عصر از مجتهد، مجتهدان مستقل صاحب مذهب مدون و منظور مخالفان، حضور مجتهدان فی المذهب در همه‌ی ادوار و اعصار باشد، خلاف آنان لفظی و ناشی از سوء تفاهم یا سوء تعبیر خواهد بود. مجتهدان فی المذهب یا اهل تخریج و ترجیح به اتفاق، همیشه حضور داشته‌اند. در هر حال شوکانی (م. ۱۲۵۰هـ.ق) که منتسب به مذهب زیدی است، ولی خود مدعی اجتهاد و ترک تقلید بوده، معتقد است که تنها از شافعیه کسانی چون ابن عبدالسلام، ابن دقیق العید، ابن سید الناس، زین الدین عراقی، ابن حجر عسقلانی و جلال الدین سیوطی چندین برابر حدّ لازم، از علوم اجتهاد برخوردار بوده‌اند. او به نقل از زرکشی کسب مرتبه‌ی اجتهاد ابن عبدالسلام و ابن دقیق العید را محل خلاف نمی‌داند (الشوکانی، ۱۴۱۹هـ.ق، ج ۲، ص ۲۱۵). در دنیای معاصر کسانی چون شیخ محمد عبده، رشید رضا، جمال الدین افغانی، جمال الدین قاسمی، شیخ محمد بخیت المطیعی، شیخ محمود شلتوت، شیخ محمد مراغی و شیخ یوسف قرضاوی قائل به استمرار اجتهاد و حضور مستمر

مجتهدان در همه‌ی ادوار و سهولت تحصیل علوم اجتهادی در ادوار متأخر هستند. به نظر شیخ محمد مراغی شیخ اسبق الازهر (م. ۱۳۶۴ه.ق) در معاهد دینی مصر کسانی هستند که واجد شرایط اجتهادند و تقلید بر آنان حرام است^۱ (الملاح، ۱۴۲۲ه.ق، ص ۳۸۰).

نتیجه

محمد بن علی شوکانی در کتاب *ارشاد الفحول* به نقل از جوینی (ظاهراً والد امام الحرمین) آورده است: عمده‌ی احکام شرع از راه اجتهاد به دست می‌آیند و نصوص صد یک از آن‌ها را بیان نمی‌کنند (الشوکانی، ۱۴۱۹ه.ق، ج ۱، ص ۲۱۵). این گفته به‌رغم ظاهر مبالغه‌آمیز و اعتراض‌انگیزی که دارد با آیات و احادیثی که حکایت از کفایت کتاب و سنت در حل و فصل و تبیین احکام مسایل دارند، منافاتی ندارد؛ زیرا اجتهاد در واقع طریق تفسیر کتاب و سنت و تبیین کیفیت بیان احکام مسایل توسط قواعد و ضوابط عام آن‌هاست و این خود از جمله-ی محاسن شریعت است که از سویی قواعد و معیارهایی عام به دست داده و از سویی دیگر با فتح باب اجتهاد، بسط و استمرار خود را در بستر تاریخ تضمین کرده است. از این‌جاست که کسانی چون امام ابواسحاق شاطبی (م. ۷۹۰ه.ق) تطبیق قواعد عام بر فروع مسایل را به عنوان وجهی از وجوه اجتهاد که خود آن را *تحقیق المناط* می‌نامند، علی‌الدوام مستمر و مستدام می‌دانند (الشاطبی، بی‌تا، ج ۴، ص ۸۹) و نیز از همین‌جا امثال ابوالحسن ماوردی (م. ۴۵۰ه.ق) تعطیل اجتهاد را تعطیل شریعت می‌شمارند (الملاح، ۱۴۲۲ه.ق، ص ۵۹۰).

این تکلیف تاریخی یعنی وجوب کفایی اجتهاد در آغاز در قالب اجتهادات آزاد و البته بر مبنای روش‌ها و معیارهای نانوشته‌ای که مجموعاً مستنبط از مدارک و مقاصد شرع بوده‌اند به عمل آمده است. انبساط بیش از اندازه‌ی اجتهادات آزاد، روشن شدن خطوط کلی قواعد و ضوابط اجتهاد و ملاحظات علمی و مطالبات عمومی در سال‌های پایانی قرن دوم زمینه‌های تدوین مکاتب اجتهادی و گذار به مرحله‌ی اجتهاد فی‌المذهب را فراهم آورده است. در این مرحله اهل فقه و فتوا در سطوح مختلف و البته با پای‌بندی به روش اجتهادی مذهبی که به

۱. یکی از دلایل تردید در وجود مجتهد مطلق در دوره‌های میانی و متأخر، شرایط بسیار سنگینی است که متقدمان برای نیل به مرتبه‌ی اجتهاد مقرر کرده‌اند. چنان‌که می‌گویند شافعی در حاکم و مفتی شرایط و اوصافی را لازم دانسته که جز در پیامبران در کسی یافت نمی‌شود (ابن ابی‌الخیر، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۱۹).

اختیار به آن پیوسته‌اند، به بیان احکام شرعی اعمال و وقایع تازه می‌پرداخته‌اند. توسعه‌ی ضابطه‌مند فقه و تألیف مؤلفات مبسوط فقهی محصول همین مرحله است. فقیهان این دوره از همه‌ی علوم و اوصاف و شرایط لازم برای احاطه بر مدارک و مقاصد شرع و طرق تحصیل ظن به احکام آن‌ها برخوردار بوده‌اند. با این حال چنان‌که گفته‌اند پس از سقوط بغداد در نیمه‌ی دوم قرن هفتم و شاید بتوان گفت از سال‌های پایانی قرن هشتم به بعد با روی آوردن اهل علم به تلخیص و تحشیه‌ی آثار متقدمان، انبساط و اتساع سابق جای خود را به نوعی رکود و انقباض داده است. از جمله‌ی آثار مصیبت‌بار سقوط بغداد، تخریب و تضعیف معاهد و مدارس فقه و فتوا بوده است. این ضعف و انحطاط، خوف نابسامانی و آنارشیزم فقهی را در میان فقها پدید آورده است. همین خوف مناسب، در آن سال‌ها مایه‌ی اصلی اصرار آنان بر التزام و تمسک همگان به مذاهب مدوّن بوده است.

در این سده‌های اخیر حافظان مذهب نه خود را هم‌پایه‌ی متقدمان می‌دانسته‌اند و نه ادعای نیل به چنین پایه‌ای را از کسی می‌پذیرفته‌اند. معاصران نیز به‌رغم نقد ناموجهی که از گذشتگان به عمل می‌آوردند، خود دست‌کم از حیث روش‌های استدلال و مبنایی و معیارهای اجتهاد چیزی بیش از میراث متقدمان به دست نمی‌دهند و این خود حکایت از توانایی درخور تحسین پیشینیان در تتبع، حصر، ضبط و تنقیح ضوابط اجتهاد دارد. در هر حال عرصه‌ی اجتهاد همیشه برای عرض اندام مجتهدان فراهم بوده است، هست و خواهد بود. مجتهدان فی‌المذهب در همه‌ی اعصار حضور داشته‌اند و به تبعیت و نه به تقلید از ائمه‌ی مذاهب به بیان احکام شرعی مسایل پرداخته‌اند.

منابع

۱. ابن ابی الخیر، ابوالحسن، البیان، ج ۱، بیروت، دارالمنهاج، بی‌تا، ج ۱۳.
۲. ابن حلاق، وائل، تاریخ تنویری‌های حقوق اسلامی، راسخ، محمد، ج ۱، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶ ه.ش.
۳. ابن السبکی، تاج‌الدین، جمع‌الجوامع، ج ۵، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ ه.ق، ج ۲.
۴. طبقات الشافعیة، ج ۲، القاهرة، داراحیاء الکتب العربیة، بی‌تا، ج ۵.
۵. ابن قیم‌الجوزیه، اعلام‌الموقعین، ج ۱، بیروت، دارالجیل، بی‌تا، ج ۱.
۶. ابوزهره، محمد، الغزالی الفقیه (مجموعه ابوحامد الغزالی)، بی‌چا، دمشق، بی‌تا، ۱۹۶۱ م.
۷. امین، احمد، ضحی‌الاسلام، ج ۱۰، بیروت، دارالکتب العربیة، بی‌تا، ج ۲.

۸. بخیت المطیعی، محمد، سلم الوصول بشرح نهاية السؤل، ج ۳، بیروت، عالم الکتب، بی تا، ج ۴.
۹. البنانی، حاشیة البنانی علی شرح المحلی، ج ۵، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۲ هـ، ج ۲.
۱۰. البهاری، ابن عبدالشکور، مسلم الثبوت، ج ۱، قاهرة، امیریه، ۱۳۲۲ هـ، ج ۴.
۱۱. الجرجانی، عبدالقاهر، التعریفات، ج ۱، القاهرة، المطبعة الخیریه، ۱۳۰۶ هـ.
۱۲. الخضری بک، محمد، تاریخ التشریح الاسلامی، ج ۱، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۶۰ م.
۱۳. داوید، رنه، نظام‌های بزرگ حقوقی معاصر، ج ۲، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ هـ.
۱۴. الذهبی، احمد بن محمد، سیر اعلام النبلاء، ج ۲، بیروت، الرسالة، ۱۴۰۵ هـ، ج ۸.
۱۵. زرین کوب، عبدالحسین، فرار از مدرسه، ج ۱، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳ هـ.
۱۶. الشاطبی، ابواسحاق، الموافقات، بی جا، بیروت، دارالمعرفة، بی تا، ج ۴.
۱۷. الشافعی، محمد بن ادريس، الرسالة، تحقیق احمد شاکر، بی جا، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
۱۸. شاکر، احمد، مقدمه‌ی الرسالة، بی جا، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
۱۹. الشربینی الخطیب، محمد، مغنی المحتاج، ج ۱، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۵۸ م، ج ۴ و ۳.
۲۰. الشوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول، ج ۱، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۸ هـ، ج ۲.
۲۱. الغزالی، ابوحامد، المستصفی، ج ۱، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ هـ، ج ۱ و ۲.
۲۲. _____، مکاتیب فارسی، تصحیح عباس اقبال، ج ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ هـ.
۲۳. المحلی، جلال‌الدین شرح جمع‌الجوامع، ج ۵، بیروت، دارالفکر، ۱۳۰۴ هـ، ج ۲.
۲۴. المحمصانی، صبحی، مقدمه فی احیاء علوم الشریعة، بی جا، بیروت، الرسالة، بی تا.
۲۵. الملاح، حسین محمد، الفتوی، ج ۱، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۲۲ هـ.
۲۶. النووی، شرف‌الدین یحیی بن ذکریا، المجموع، ج ۲، جدة، الارشاد، بی تا، ج ۱.
۲۷. همایی، جلال‌الدین، مقدمه نصیحة الملوک، ج ۱، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱ هـ.