

فقه اسلامی از اجتهاد آزاد تا اجتهاد فی المذهب

جلیل امیدی^۱

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲۵)

چکیده

اجتهاد به معنای نظر فقیه در مدارک و مقاصد شرع برای تحصیل ظن به حکم شرعی موضوعات مسکوت الحکم، از جمله فروض کفایی امت به شمار آمده است. این وظیفه 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 فی المذهب با التزام به اصول و شروط و اسلوب متقدمان مرسوم بوده است. مجتهدان فی المذهب که در سه رتبه منتسب، اهل تخریج و اهل ترجیح دسته‌بندی شده‌اند، از حیث احاطه بر علوم اجتهادی و احراز ملکه اجتهاد، اغلب در ردیف رؤسای مذهب بوده‌اند. با این حال به واسطه 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 فی المذهب، در فرایند تاریخی اجتهاد، گسستی ایجاد نکرده است؛ بنابراین، مسائلی چون تقلید مجتهدی از مجتهدی دیگر، سدّ باب اجتهاد و خلو عصر از مجتهد پیش نیامده است.

کلیدواژه‌ها: اجتهاد آزاد، اجتهاد فی المذهب، مجتهد مستقل، مجتهد فی المذهب، سدّ باب اجتهاد، خلو عصر از مجتهد.

۱. دانشیار دانشگاه تهران / jalilomidi@yahoo.com

مقدمه

امام محمد ابن ادریس شافعی (د ۲۰۴ق) به درستی اجتهاد را در ردیف کتاب و سنت از جمله طرق بیان احکام شرع و مخاطبه شارع با مکلفان معرفی کرده است (شافعی، بی تا، ص ۲۱). بعد از انقطاع وحی، ضرورت و اهمّیت 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 مایه معصیت امت قلمداد شده است. فهم سرگذشت اجتهاد و 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 مجتهدان است. این مقاله با تمرکز بر چنین مقطع مهمی، نگاهی تاریخی به اجتهاد و عوامل و فواید و نتایج گذار از اجتهاد آزاد به اجتهاد فی‌المذهب می‌اندازد و به مناسبت بحث به اظهار نظر درباره مسائل مهمی چون اتباع و تقلید، سدّ باب اجتهاد و خلو عصر از مجتهد می‌پردازد. پرداختن به این مسائل البته مستلزم بیان معنای اجتهاد و ذکر اوصاف مجتهدان است.

مفهوم اجتهاد و اوصاف مجتهدان

در منابع اصولی، تعابیر و تقيیدات متعددی در تعریف اجتهاد وجود دارد (شوکانی، ۱۴۱۹ق، ۲/۲۰۵). از مجموع این تعاریف می‌توان نتیجه گرفت که اجتهاد فرایندی است که در آن فقهی با تکیه بر ملکه فقاها، 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 یک واقعه برآید. مراد از ملکه، صفت یا کیفیتی است راسخ در نفس که به واسطه کثرت ممارست در متعلقات، بطیء الزوال باشد؛ برخلاف حال که سریع الزوال است (جرجانی، ۱۳۰۶ق، ۱۰۱). نظر، تفکر منجر

به علم یا ظن است. دلایل و ضوابط و مقاصد، در واقع منابع شریعت و معیارهای استنباط احکام از آن است با ملاحظه غایات و مصالح مورد نظر شارع. صرف تمام توان فقهی که از آن به استفراغ الوسع یا بذل تمام الطاقه تعبیر شده، هنگامی صدق می‌کند که در مقام اجتهاد، احساس عجز از نظر و تأمل و طلب بیشتر به فقیه دست دهد (غزالی، ۱۴۱۸ق، ۲/۱۷۰). فهمی که فقیه در فرایند اجتهاد در صدد تحصیل آن است، یک معرفت ظنی است که با فقه در معنای مصطلح برابر تلقی شده است (محلّی، ۱۳۰۴ق، ۲/۳۸۱). تأکید بر ظنی بودن چنین معرفتی، برای آن است که آنچه به نحو قطعی حکم شرعی به شمار می‌آید، نظیر حلّیت بیع و حرمت ربا، از اساس از دایره اجتهاد خارج است (شوکانی، ۱۴۱۹ق، ۲/۲۰۶).

اینکه چنین فقهی باید متصف به چه صفاتی و عالم به چه علومی باشد، محل خلاف است. بعضی از اعظام اصولیان، همه استعدادها و قابلیت‌های فقیه یا مجتهد را در دو شرط خلاصه کرده‌اند. اول؛ احاطه به مدارک شرع و تمکّن 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 کند. 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. تمکّن از تحصیل ظن به احکام آنها مستلزم برخورداری از چهار علم است: علم به کیفیت استدلال و اقسام و اشکال و شروط آن، آگاهی از لغت و صرف و نحو به اندازه‌ای که برای فهم کلام 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 (غزالی، ۱۴۱۸ق، ۲/۱۷۰).

بعضی دیگر با اندکی تفصیل گفته‌اند: مجتهد یا فقیه فردی است بالغ، عاقل، فقیه‌النفس، عارف به دلیل عقلی و دارای درجه‌ای متوسط در لغت و عربیت و بلاغت و اصول و متعلقات احکام از کتاب و سنّت^۲ و آگاه از مواضع اجماع و ناسخ و منسوخ و اسباب نزول و اقسام احادیث و احوال

۲. منظور از این درجه متوسط آن است که لازم نیست فقیه یا مجتهد در ردیف ائمه علوم ادبی چون میرد، سیبویه و جرجانی یا ائمه اصول چون شافعی، باقلانی و فخر رازی یا ائمه تفسیر و حدیث نظیر طبری، زمخشری، بخاری و مسلم باشد.

راویان آنها (ابن سبکی، ۱۳۰۴ق، ۳۸۲/۲). برخی هم از زاویه‌ای دیگر گفته‌اند: رسیدن به رتبه اجتهاد برای کسی مقدور است که متصف به دو وصف باشد: معرفت مقاصد شرع به نحو کامل و توانایی استنباط احکام بر مبنای آن معرفت (شاطبی، بی تا، ۱۰۵/۴). در مجموع می‌توان گفت: مجتهد کسی است که محیط به مدارک و مقاصد شرع و متمکن از استنباط احکام از مدارک با مراعات مقاصد شرع باشد.

ادوار اجتهاد

کسانی که در تاریخ تکوین و تحول فقه اسلامی تحقیق کرده‌اند، به حسب ذوق خود سیر تاریخی چنین تحولی را به چند دوره تقسیم کرده‌اند. به‌طور مثال شیخ محمد خضری‌بک، شش دوره 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) دوره تبدیل فقه به علمی از علوم اسلامی و ظهور نوابغ فقها در دو قرن دوم و سوم. (۵) دوره تقریر و تحقیق درباره میراث فقهی ائمه فقه و فتوا و ظهور مکتوبات مبسوط از آغاز قرن چهارم تا سقوط بغداد در نیمه دوم قرن هفتم. (۶) عصر حصر اجتهاد در دایره مذاهب مرسوم و رواج تقلید از پایان دوره سابق تاکنون (خضری‌بک، ۱۹۶۰م، ۴). با این حال در یک تقسیم کلی‌تر می‌توان سیر تاریخی فقه و اجتهاد را در دو دوره ماقبل تدوین و استقرار مذاهب و مابعد آن یا دوره استقلال و دوره انتساب و اتباع تقسیم کرد.

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

تاریخ انتقال از دوره استقلال به دوره انتساب و التزام را به‌طور دقیق نمی‌توان تعیین کرد، ولی می‌توان اقدام اصحاب مجتهدان مستقل به تقریر، تلخیص و تدوین اصول و ضبط و تعلیل آرای اجتهادی استادان خود را از نخستین بارقه‌های این انتقال به شمار آورد. این شاگردان که عمدتاً در نیمه دوم قرن دوم و نیمه اول قرن سوم می‌زیسته‌اند، از راه ضبط، تلخیص، نقل و ترویج روش استنباط و فروع فتاوی‌ای 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 عامه مقلدان را به تقلید از فروع فتاوی‌ای مستخرج از آنها فرا می‌خوانده‌اند. این مرزبندیها و پیروپروریهای ناخواسته، در سالهای نیمه اول قرن چهارم، رنگ و روی روشن‌تری به خود گرفت؛ سالهایی که در آنها به‌طور مثال ابن‌سریج (د ۳۰۶ق)، ابن‌قاص (د ۳۳۵ق)، ابواسحاق مروزی (د ۳۴۰ق)، ابوالحسن کرخی (د ۳۴۰ق) و شاگرد او ابوبکر جصاص (د ۳۷۰ق) به تقریر مبانی و مآخذ فتاوا و تنفیح اصول استنباط شافعی و ابوحنفیه می‌پرداختند.

برخلاف مجتهدان مستقل که نه‌تنها علاقه و اهمیتی به انتشار آرای خود نداشته‌اند؛ بلکه دیگران را از تبعیت و تقلید اقوالشان نهی صریح می‌کرده‌اند (شوکانی، ۱۴۱۹ق، ۲/۲۴۳)، 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، آرام‌آرام زمینه‌های تکوین مذاهب فقهی و اصولی را فراهم می‌آورده‌اند. همین جانب‌داریها و تخطئه و تصویبها عملاً به حصر ابواب اجتهاد در چند مذهب، حذف رقبای آنها، پایان دوره اجتهاد آزاد، آغاز عصر انتساب و التزام به اصول استنباط متقدمان منجر شده است.

حصر ابواب اجتهاد؛ عوامل، فواید و پیامدها

منظور از حصر ابواب اجتهاد، احصا و استقرای قواعد، مبانی و روشهای استنباط احکام فقهی، 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، همه اجتهادات و افتائات تازه بر مبنای یکی از آن قواعد

و در چهارچوب یکی از آن مذاهب به عمل آید و آرای غیرمنطبق بر قواعد و غیرمقید به مذاهب مدون، به واسطه عدم انضباط فاقد اعتبار و غیرقابل التفات محسوب شود.

این حصر و محدودیت را بعضاً معلول عوامل سیاسی و رقابتهای اداری و علمی دانسته‌اند. از نظر سیاسی گفته شده ضعف عباسیان تأثیری منفی بر فعالیت علمی علما داشته است یا اینکه حمایت یک سلسله سیاسی از مذهبی فقهی، موجب رواج آن مذهب می‌شده است. در زمینه مسائل اداری و رقابت بر سر تصدی مناصب گفته‌اند: چون مقامات سیاسی قضات، مفتیان و مدرسان را از میان منتسبان به مذاهب مرسوم انتخاب می‌کرده‌اند، اهل علم ناگزیر خود را ملتزم به یکی از آن مذاهب معرفی می‌کرده‌اند. از لحاظ علمی و گاه روان‌شناختی گفته‌اند 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 دایره اصول استنباط متقدمان بمانند و از خود ابتکار و اجتهادی آزاد نشان ندهند (خضری‌بک، ۱۹۶۰م، ۳۲۶؛ ملاح، ۱۴۲۲ق، ۱/۳۴۰). این‌گونه تعلیلهای فی‌الجمله 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 پیامدهای متأخر از آنها. به نظر می‌رسد عواملی چون انگیزه‌ها و اقتضات علمی و واقعیات و مطالبات عمومی در کنار عوامل دیگر، فقه اسلامی را به سمت چنین حصر و انتظامی سوق داده باشند. توضیح مطلب به شرح زیر است:

از نگاه علمی اولاً همه علوم نظری در سیر تاریخی خود بعد از گذار از یک دوره تشتت و تفرق و عدم انسجام، به دوره 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 می‌شوند. بعد از آن، فعالیت‌های علمی غالباً در چهارچوب همین مکاتب صورت می‌گیرد و آنچه در عمل رخ می‌دهد، قبض و بسط قواعد و مبانی همین مکاتب و استنتاج نتایج نظری و علمی از آنهاست. در چنین شرایطی،

آراء و نظریات خارج از دایره مکاتب پذیرفته شده اگر از پشتوانه نظری و زمینه‌های اجرایی لازم برخوردار نباشند، که طرحی نو دراندازند و مکتبی تازه تشکیل دهند، عملاً به عنوان آرای شاذ و غیرقابل‌اعتنا کنار گذاشته می‌شوند. چنان که مثلاً حقوق اروپایی پس از یک دوره تشتت دکتربینهای حقوقی و رویه‌های قضایی نهایتاً در دو نظام رومی ژرمنی و انگلوساکسون با منابع، قواعد و مبانی، روشهای تفسیر و شیوه‌های استدلال مشخص و متمایز انتظام یافته است و از گذشته‌های دور تا به امروز همه اعمال و وقایع حقوقی بر مبانی قواعد این دو نظام حل و فصل شده‌اند؛ بی‌آنکه این انتظام و مرزبندیها قدحی یا طعنی در حق حقوق اروپایی به شمار آمده باشد (داوید، ۱۳۶۹ش، ۳۳).

فقه اسلامی هم به حکم این سنت تاریخی، پس از طی دوره‌ای چندصد ساله از طرح آرای انفرادی و اجتهادات آزاد، ناگزیر می‌بایست به سامان آید و با تن دادن به قواعد و مبانی مشخص در چهارچوب مکتب، منتظم شود. این به سامان آمدن و مکتبی شدن از سویی با بیان پشتوانه‌های نظری و مبانی استدلالی پیشینیان، آرای انفرادی آنان را تحت ضابطه درمی‌آورد 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، 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 توسعه تئوریک آن. ظاهراً چنین واقعیت یا ضرورتی را بعضی از ائمه عصر در نیمه دوم قرن دوم درک کرده بودند. عبدالرحمن ابن مهدی (د ۱۹۸ق) 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 فخررازی (د ۶۶۰ق) در این باره گفته است: پیش از شافعی درباره 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 (شافعی، بی‌تا، مقدمه شاکر، ۱۱-۱۳).

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؛ محدوده آزادی عمل و مرز ممنوعیتهای کدام است و پیامدهای شرعی و حقوقی رفتارهایشان چیست. تأمین این حق منطقاً مستلزم پیش‌آگهیهای فقهی، حقوقی و قضایی است. این پیش‌آگهیها خود ناگزیر می‌بایست در چهارچوب یک نظام یا یک مکتب سازمان‌دهی می‌شدند. یکی از خلأهای موجود در حیات اجتماعی مسلمانان در سده‌های نخستین، فقدان 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 مقبول نمی‌توانست باشد. خلیفه دوم، عمر ابن خطاب در نامه‌هایی که به والیان خود می‌نوشت، برخی روشهای استنباط احکام، اصول رسیدگی به دعاوی و طرق تحصیل ادله اثبات را به آنان آموزش می‌داد (برای نمونه نگاه کنید به متن و شرح نامه او به ابوموسی اشعری در: ابن‌قیم، بی‌تا، ۸۵/۱ به بعد). این نامه‌ها بیشتر جنبه قضایی داشته‌اند و مجموعاً در آن سالهای آغازین، نمی‌توانسته‌اند نظامی منسجم از مقررات حقوقی لازم‌الاجرا به دست دهند.

به حکایت گزارشهای تاریخی، عبدالله ابن‌مقفع (د ۱۴۲ق) که خود سابقه مجوسیت و مزدکیت داشت و وارث یک فرهنگ حقوقی - قضایی بود، برای نخستین بار مضرات این نابسامانیها و بی‌هنجاریها را به ابوجعفر منصور، دومین خلیفه عباسی (د ۱۵۸ق) تذکر داده و یک نظام جامع و منسجم حقوقی - قضایی قابل اجرا در سراسر متصرفات اسلامی را پیشنهاد کرده است (محمصانی، بی‌تا، 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 ابن انس را ملاقات و از وی درخواست کرده است تا اجازه دهد کتاب *الموطأ* را به عنوان قانون موضوعه ممالک اسلامی معرفی و همگان را به اجرای مقررات آن الزام کند. امام دارالهجره که چنین اقدامی را مانع از توسعه فقه اسلامی و

موجب تضییق بر مسلمانان می‌دانست، او را از اجرای چنین تصمیمی منصرف کرده است (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ۷/۸).

فقه اسلامی را در مراحل آغازین رشد و توسعه، نمی‌بایست و نمی‌شد در چهارچوب اندیشه‌های یکی از دهها فقیه برجسته که هنوز خطوط کلی اندیشه‌های فقهی و وجوه ممیزه 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 مجالی برای آرای انفرادی خارج از چهارچوب نظام باقی نمی‌ماند. بعد از سامان یافتن امر اجتهاد، دیگر 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 مسائل مستحدثه آنان بر مبنای قواعد و ضوابط روشن یک نظام مشخص پاسخ داده می‌شود. افزون بر این پس از تدوین و تمایز مذاهب، مدعیان ناراست‌گوی اجتهاد و افتاء و متلبسان به لباس علما، مخاطبان خود را از دست می‌دادند. به تعبیر خواجه، این صومعه‌داران ناگزیر می‌بایست حوزه فقهات و فتوا را رها می‌کردند و پی‌کاری دیگر می‌گرفتند؛^۳ یعنی اگر سابقاً نظام قاعده‌مندی برای برخورد با مدعیان بی‌صلاحیت وجود نداشت و صلاحیت مفتیان و شیوه ورود آنان به حرفه فقه نظارت و کنترلی نداشت، بعد از تدوین مذاهب، این نابسامانیها پایان می‌یافت و حوزه و حرفه فقهات تحت کنترل معیارهای علمی درمی‌آمد و موجودیت و یکپارچگی آن مصون از تعرض و اختلال و اضطراب می‌ماند. به اذعان اهل تحقیق، این نظام‌مندی دست‌کم مدت دوازده قرن برای حفظ کارآمدی فقه و ساختارهای فقهی بسیار سودمند و کارآمد بوده و در توسعه فقه اسلامی بسیار موفقیت‌آمیز عمل کرده است (وائل ابن حلاق، ۱۳۸۶ش، ۲۹۷). اینها اهم فواید و پیامدهای انتظام مذاهب و حصر ابواب اجتهاد محسوب می‌شوند.

یک نکته قابل ملاحظه در این فرایند تاریخی؛ یعنی گذار فقه اسلامی از دوره آرای انفرادی به مرحله انتظام و اجتهاد فی‌المذهب وجود دارد و آن اینکه چنین فرایندی در یک فضای علمی آزاد

۳. نقدها را بود آیا که عیاری گیرند/ تا همه صومعه‌داران بی‌کاری گیرند.

و به دور از دسترسی و دخالت عوامل و انگیزه‌های غیرعلمی نظیر سیاست، اقتصاد و حتی دیگر نظام‌های مذهبی و حقوقی متقدم یا معاصر صورت گرفته است. از لحاظ تاریخی گفته می‌شود که امویان غالباً علاقه‌ای به دخالت در حوزه فقه نداشته‌اند (امین، بی تا، ۱۶۲/۲). عباسیان نیز به‌رغم اهمیاتی که به توسعه علوم به‌طور کلی داشته‌اند در دخالت در فقه و حمایت از یک فقیه یا یک جریان فقهی و ایجاد محدودیت برای یک فقیه یا یک جریان فقهی دیگر، نفعی برای خود تصور نمی‌کرده‌اند (زرین کوب، ۱۳۵۳ ش، ۶۰).^۴ حتی می‌توان گفت ضرورت حفظ یکپارچگی و همبستگی امت و چالشی که سیاست برکشیدن جریانی فقهی و فرونشاندن جریانی دیگر در حوزه‌های امنیت و محاسبات نظامی ایجاد می‌کرد، دولت‌مردان را از چنین کار ناصوابی باز می‌داشت. مهم‌تر اینکه از فحول فقیهانی که بعدها مبانی استنباط و آرای اجتهادی آنان، دست‌مایه تکوین مذاهب فقهی شد، هیچ‌کدام اهل تسلیم یا حتی تقرب به دستگاه حکومت و سیاست نبوده‌اند و اساساً مناسبات مسالمت‌آمیزی هم با حوزه سیاست نداشته‌اند.^۵ چنین است که محققان غیرمسلمان اذعان می‌کنند که دست‌کم در دوره‌های اولیه و میانی، حقوق اسلامی در تمام سطوح، مستقل از هرگونه دخالت دولتی بوده و نهاد افتاء که در بسط آموزه‌های فقهی نقشی مهم ایفا می‌کرده به معنای دقیق کلمه، تحت کنترل رسمی حکومت نبوده است (وائل ابن حلاق، ۱۳۸۶ ش، ۲۹۷).

۴. شواهد تاریخی در این باره بسیار است. به‌طور مثال خواجه نظام‌الملک، وزیر مسوط‌الید سلجوقیان که تقریباً تمام مقدرات متصرفات عباسیان به دوات و قلم او بستگی داشت، در پاسخ نامه شیخ ابواسحاق شیرازی، رئیس نظامیه بغداد در خصوص غلبه حنبلیان بر بغداد، با همه حرمت و تکریمی که در حق شیخ رومی داشت 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 و با پیروان آن مدارا باید کرد. همین خواجه در نیشابور حنفیان هم‌کیش سلطان را هم رعایت می‌کرد و مدرسه سلطانیه آنان را تحت حمایت داشت؛ به‌رغم جدّ بلیغی که حنفیان در رقابت با شافعیان هم‌مذهب او می‌کردند.

۵. امام ابوحنیفه، چنان که مشهور است، مناصب عالی‌پوشه عباسیان را به هیچ‌می‌گرفت و علیه آنان فتوای خروج می‌نوشت. امام 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؛ بی‌آنکه هیچ‌کدام از این کشمکشها مانعی بر سر راه پذیرش و گسترش قواعد و فتاوی فقهی آنان ایجاد کند.

در اینجا سؤالی اساسی قابل طرح است؛ به‌رغم تعدّد فزاینده اهل افتاء و اجتهاد، چرا نهایتاً روشهای اجتهادی و فتاوی‌های فقهی چهار تن از آنان صورت مذهب به خود گرفت؟ پاسخ این سؤال به اختصار چنین است: اول؛ اضطراب و آشفتگی و بعضاً 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. دوم؛ نبود شاگردان یا طرفدارانی نظریه‌پرداز که از راه استقراء، تعلیل و تعدیل بتوانند آرای استادان خود را در چهارچوب یک مکتب سازمان‌دهی کنند، سبب می‌شد تا عملاً آراء و دیدگاههای فقهی و اصولی برخی از قدما به حاشیه برود. سوم؛ عدم اهتمام اصحاب یک فقیه برجسته به جمع، ترتیب و تنظیم آرای استاد خود، زمینه‌های توقف و تاریخی شدن اندیشه‌های او و عدم تبدیل به جریان‌های نظام‌مند و قابل بسط و استمرار را فراهم می‌آورد.^۶ 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 فقیه‌ای 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 نظریه‌پردازهای نو فراهم می‌آورد؛ به نحوی که هر صاحب‌نظر نوظهوری می‌توانست دیدگاههای خود را در چهارچوب 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 چهارچوب مذهب مالکی، فقیهان اهل رأی و استدلال‌ات 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، ضرورت و مجالی برای ظهور مکتبی جدید باقی

۶. به طور مثال امام شافعی در حق فقیه مصر، لیث ابن سعد گفته بود: لیث از مالک فقیه‌تر است؛ یارانش به تدوین و تبلیغ آرای او نپرداخته‌اند (خضری‌بک، ۱۹۶۰م، ۳۲۹).

نمی‌ماند. چنین است که در دنیای مدرن هم به‌رغم ادعای عدم التزام به مذاهب مرسوم، همه آراء و فتاوی به‌ظاهر تازه را به‌نوعی می‌توان به یکی از مبانی و روشهای استدلالی یکی از همین چهار مذهب بازگرداند.^۷

مراتب اجتهاد و کارنامه 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 و ثانیاً مجتهدان مطلق را به دو گروه مستقل و غیرمستقل و مجتهدان فی‌المذهب را به دو دسته 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 فتاوی فقهی او اجتهاد می‌کرده است. آرای اجتهادی مجتهدان منتسب را از حیث عمل و اعتبار در اجماع و اختلاف و کفایت در ادای فرض کفائی، همچون فتاوی مجتهد مستقل دانسته‌اند (نووی، بی‌تا، ۷۸-۸۸). مجتهدان فی‌المذهب نیز هر کدام در مرتبه خود از راه تخریح وجوه و ردّ فروع بر اصول یا ترجیح اقوال و وجوه در چهارچوب مذهب به اجتهاد می‌پرداخته‌اند.^۸ با این حال به اعتبار استقلال و عدم استقلال می‌توان در یک

۷. عدم توفیق کسانی چون شاطبی، شوکانی و ابن تیمیه و نظایر آنان از متقدمان در ارائه یک مکتب جدید با همه وسعت اطلاعات، قدرت استدلال و استقلال نظری که داشته‌اند بیش از هر چیز به همین نکته برمی‌گردد. علامه بنانی در حاشیه‌ای که بر شرح محلی بر جمع الجوامع ابن سبکی نوشته است، می‌گوید: همان‌طور که امام الحرمین گفته است، بعید است واقعه‌ای رخ دهد که حکم آن در مذهب نباشد یا در حکم مسائل منصوص الحکم مذهب نباشد یا تحت ضابطه‌ای از ضوابط مذهب درنیاید (بنانی، ۱۴۰۲ق، ۳۸۶/۲).

۸. نزد شافعیه کسانی که در چهارچوب مذهب اجتهاد می‌کنند، در سه مرتبه دسته‌بندی می‌شوند: اهل تخریح یا مجتهدان فی‌المذهب که مسائل جدید را از طریق قیاس بر منصوصات امام یا تطبیق قواعد عام او پاسخ می‌دهند. اهل ترجیح یا مجتهد فتوا که با تبحر در مذهب مجتهد مستقل از استعداد ترجیح قولی یا وجهی بر اقوال و وجوه دیگر برخوردار می‌شود. حافظ مذهب در مرتبه سوم قرار دارد که کار او حفظ و نقل مذهب و فهم و وضاحت و مشکلات آن است ولی در تقریر ادله و تحریر قیاسات و تطبیق قواعد مذهب ضعیفی دارد. بعضی از علما، حافظ مذهب را مجتهد ندانسته‌اند. در عین حال گفته شده که نقل و

دسته‌بندی کلان، عامه مجتهدان را در دو دسته مستقل و غیرمستقل یا فی‌المذهب رتبه‌بندی کرد. در اجتهاد مستقل که به دوره قبل از تدوین مذاهب مربوط می‌شود، آن‌گونه که گفته شد، استنباط احکام توسط مجتهد مستقیماً از منابع اولیه شرع یعنی کتاب و سنت و بدون تقید و التزام به قواعد و روشهای اجتهادی دیگران صورت می‌گرفته است. در مقابل، اجتهاد فی‌المذهب بر مبنای روشهای اجتهاد و شیوه‌های استدلال یکی از مجتهدان مستقل و با مراعات قواعد و ضوابط او صورت می‌گرفته است. مجتهدان فی‌المذهب در مجموع در چند سطح به اجتهاد و اظهارنظر در مسائل می‌پرداخته‌اند:

۱- تقریر قواعد مذهب

در دوره اجتهاد آزاد چنان که گذشت غالب مجتهدان 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 مجتهدان فی‌المذهب به عهده گرفته‌اند؛ یعنی از راه تعلیل و استقرای فتاوا، 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 چهارچوب مذهب مجتهد مستقل، می‌پرداخته‌اند. تعلیل فتاوا و تقریر قواعد مذهب، در واقع بیشتر به منظور تسهیل تخریج مسائل 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، وظیفه مجتهدان فی‌المذهب در این سطح سنگین‌تر بوده است. به‌طور مثال حنفیان و مالکیان در این باره بیشتر از شافعیان ناگزیر از تتبع، استقرا، تقریر و تبویب مسائل 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

فتاوی او بر مبنای مذکورات و مسطورات مذهب قابل‌اعتماد است؛ به‌علاوه وی می‌تواند درباره مسائل غیرمنقول که با اندکی تأمل، به منقولات یا ضوابط مقرر در مذهب قابل‌الحاق است، اظهارنظر کند (همان، ۲۸۵/۲).

فی‌المذهب در ضمن تقریر قواعد اجتهادی متقدمان، در آنها دخل و تصرف هم می‌کرده‌اند و گاه قاعده‌ای خاص را تعمیم می‌داده‌اند و زمانی ضابطه‌ای عام را تقیید می‌کرده‌اند و از این راه در انسجام و همگامی بیشتر ضوابط مذهب و رفع تناقضات درونی آن جدّ بلیغ داشته‌اند.

۲- 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 ارائه قرائتی دیگر از روشها و ابزارهای اجتهادی آنان، نقشی درخور توجه در تکمیل بنای مذهب و افزودن بر جامعیت آن ایفا می‌کرده‌اند. آوردن اصول علم کلام، منطق یونانی و مسائل زبان‌شناسی به دایره علم اصول که تقریباً موقعیت قابل ملاحظه‌ای در اصول استنباط و قواعد اجتهاد متقدمان نداشتند، شاهد صدق این بحث است. بعد از ورود این عناصر، معلوم شد که بسیاری از ادعاها و استدلالهای اصولی و فقهی در حقیقت وام‌دار مفاهیم کلامی، ضوابط منطقی و مسائل زبان‌شناختی هستند. امام محمد غزالی علم اصول را که وظیفه آن طرح، نقد، تحلیل و تقریر قواعد و روشهای اجتهاد است، محل تلاقی یا به تعبیر خود او محل ازدواج عقل و نقل می‌دانست. از همین رو مقدمه‌ای مفصل از منطق و متدولوژی بر المستصفی نوشته و گفته است: هر که مسائل آن مقدمه را نداند، دریافت درستی از علوم از جمله علم اصول ندارد (غزالی، ۱۴۱۸ق، ۲۱/۱). نمونه قرائتها یا برداشتهای تازه از مفاهیم و مصطلحات گذشته، استحسان و استصلاح است که به‌طور مثال نزد شافعی اعتباری نداشتند و بلکه مورد نقد و طعن هم واقع شده بودند، اما مجتهدان فی‌المذهب با طرح برداشتهایی دیگر 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- پاسخهای اجتهادی به مسائل مستحدث

مجتهدان فی‌المذهب از راه قیاس بر فتاوی‌ پيشوای 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 اظهارنظر درباره حکم شرعی مسائل جدید می‌پرداخته‌اند. اینکه علت یا مناط فتوای مجتهد مستقل یا قواعد عام و ضوابط کلی مذهب او مورد تصریح وی بوده یا توسط اهل تخریح از مجموع اقوال او استنباط و استقرا شده است، مؤثر در مقام نبوده است. مجتهدان فی‌المذهب در هر حال با رعایت آنچه به رئیس مذهب قابل انتساب بوده است، درباره مسائل و وقایع جدید اظهارنظر می‌کرده و به بسط نظری و توسعه عملی مذهب وی می‌پرداخته‌اند. این طبقه از مجتهدان فی‌المذهب را چنان که گذشت اصطلاحاً اهل تخریح یا اصحاب وجوه می‌گفته‌اند.

۴- ترجیح اقوال و وجوه

گاه اختلاف در نقل اقوال مجتهد مطلق در مسئله‌ای 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 بالروایه و ترجیح وجوه تأویل را ترجیح بالدرايه می‌گفته‌اند. قسم اخیر، محدود به ترجیح وجوه فهم و تأویل اقوال امام نبوده است؛ مجتهدان فی‌المذهب خود نیز در تحلیل مسائل مستحدث و بیان احکام آنها دچار اختلاف نظر می‌شده‌اند و اصطلاحاً وجوه مختلفی در مسئله‌ای واحد عرضه می‌کرده‌اند. ترجیح این وجوه نیز در حوزه وظایف مجتهد فی‌المذهب قرار می‌گرفته است. کسانی که در این سطح اجتهاد و اظهارنظر می‌کرده‌اند، اصطلاحاً اهل ترجیح و افتاء خوانده می‌شده‌اند.

۵- استنباط احکام از نصوص کتاب و سنت

علامه بنانی در حاشیه شرح جلال محلی بر جمع الجوامع ابن سبکی گفته است: اختصاص استنباط

احکام از منابع مستقیم شرع به مجتهدان مستقل درست نیست. تتبع در اقوال اصحاب وجوه و حتی اهل ترجیح و فتوای فی‌المذهب نشان می‌دهد که آنان نیز با مراجعه مستقیم به نصوص شرع به اجتهاد و اظهارنظر می‌پرداخته‌اند. نکته‌ای که هست، این است که در استنباط احکام از منابع اولیه شرع، ملتزم به طریقه امام و روش استدلال و قواعد و شروط اجتهاد نزد او بوده‌اند. تنها تفاوت آنان با مجتهد مستقل در همین مسئله التزام است (بنانی، ۱۴۰۲ق، ۳۸۶/۲). بنابراین، معلوم می‌شود قول کسانی که وظیفه 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 (شریبینی، ۱۹۵۸م، ۳۷۷/۴)، به معنای منع مراجعه به منابع اولیه 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 کرده، 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. چنان که مجتهد مستقل نمی‌تواند بعد از التزام به شرع، نصوص و قواعد آن را نقض و برخلاف آنها اجتهاد و اظهارنظر کند. مجتهد می‌تواند ملتزم به مذهب نباشد، اما بعد از التزام نمی‌تواند بنیادها و ساختارهای آن را درهم بریزد. در هر حال توسعه و تعمیق فقه مذاهب و ظهور منابع مبسوط فقهی خصوصاً کتب موسوم به فتاوا، محصول اجتهادات مجتهدان فی‌المذهب بوده است (برای دیدن عناوین کتب فتاوا نک: ملاح، ۱۴۲۲ق، ۳۳۱/۱ به بعد).

۶- 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 مجتهدان فی‌المذهب از عهده آن برآیند. این دفاعیات گرچه اجتهاد به معنای مصطلح یعنی بذل جهد و صرف طاقت برای تحصیل ظن به حکم شرعی مسئله‌ای خاص، به شمار 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 دفاعیت گاه در سطح کلی و به منظور بیان وسعت اطلاعات، قدرت استدلال، دقت نظر و فضل و دانش و تقوای رئیس مذهب و میزان پابندی او به کتاب و سنت به عمل می‌آمده و زمانی با ورود به جزئیات و تفصیل امور، به بررسی مسائل 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.^۹

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

از مجموع اعمال فقهی مجتهدان فی‌المذهب، سه نتیجه درخور توجه به دست می‌آید:

۱. 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 مسائل مستحدثت به خرج می‌داده‌اند، مصداق مسلم اجتهاد در معنای مصطلح بوده است. بنابراین، آراء و اعمال فقهی آنان نه تقلید از ائمه 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 بلا حجة او العمل بقول الغير من غير حجة» (غزالی، ۱۴۱۸ق، ۲/۲۰۱؛ بهاری، ۱۳۲۲ش، ۴/۴۰۰) یا «قبول قول القائل و أنت لا تعلم من این قائله» (شوکانی، ۱۴۱۹ق، ۲/۲۳۹). استقراء و استنباط علل و مآخذ اقوال و ضبط و تقریر قواعد

۹. این مناظرات که در آغاز جنبه علمی و تحقیقی داشته، بعدها صورت تعصب و جزم‌اندیشی به خود گرفته و منشأ آفاتی شده است. از این رو کسانی چون امام محمد غزالی با همه 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 بینداخت. 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» (ر.ک: غزالی، ۱۳۶۲ش، ۱۲) نیز بعد از ترک جاه و جلال و مکنت و مال بغداد و نظامیه در سال ۴۸۸ق، 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.

مذهب، بازخوانی عناصر و تکمیل دستگاه اجتهادی مذهب، بذل طاقت برای فهم احکام براساس اصول مذهب، اجتهادات مستند به نصوص کتاب و سنت و ادله عقلی و دفاع مستدل از قواعد اجتهادی مذهب و فتاوی متفرع بر آنها که بالجمله بر عهده مجتهدان فی‌المذهب بوده است، بر تعریف تقلید انطباقی ندارد. کار مجتهدان فی‌المذهب در واقع نظیر کار امام شافعی در اخذ به طریقه زید ابن ثابت در حل و فصل مسائل فرائض است. شافعیه از این روش تعبیر به اختیار کرده‌اند. منظور از اختیار، نظر در ادله و عمل به آنها بعد از کشف صحت آنهاست (شریبینی، ۱۹۵۸م، ۳/۳). بعضی از علما این شیوه 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 (ملاح، ۱۴۲۲ق، ۱/۳۸۰). بسیاری از مجتهدان بزرگ ضمن تأکید بر این معنی، خود را نه مقلدان ائمه مذاهب، بلکه موافقان با آرای آنان معرفی کرده‌اند. چنان که از قتال مروزی، شیخ ابوعلی، قاضی حسین، استاد ابواسحاق اسفراینی، امام محمد غزالی و غیر آنان منقول است که گفته‌اند: «لَسْنَا مَقْلَدِينَ لِلشَّافِعِيِّ بَلْ وَافِقَ رَأْيِنَا رَأْيَهُ» (شریبینی، ۱۹۵۸م، ۳/۳۷۷). بعضی از مجتهدان منسوب به مذاهب یا 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؛ چنان که مثلاً شاگردان امام ابوحنیفه به کرات از نظر وی عدول و به نحوی دیگر فتوا می‌داده‌اند یا مجتهدان شافعی مذهب در برخی از مسائل اصولی مانند نسخ قرآن با سنت و مبنای حجیت مفهوم موافق و نیز در بعضی از فروع فتاوی فقهی مثل مسائلی که در آنها قول جدید شافعی را متروک و قول قدیم او را مقبول دانسته‌اند، برخلاف نظر امام خود اظهار نظر کرده‌اند. اینها همان کسانی هستند که مجتهد مطلق غیر مستقل یا مجتهد منتسب خوانده شده‌اند. ذکر نام همه این عالمان موجب اطاله

کلام خواهد شد؛^{۱۰} از این رو به عنوان مثال به نقل کلام ابن سبکی درباره امام ابوالمعالی جوینی مشهور به امام الحرمین (د ۴۷۸ق) و نظر ابن‌کثیر درباره امام عزّ ابن‌عبدالسلام (د ۶۶۰ق) اکتفا می‌شود. ابن سبکی درباره امام الحرمین می‌گوید: «لا یتقیدُ بالاشعری و لا بالشافعی و انما یتکلم علی حَسَبِ تَأْدِیهِ نَظَرِهِ وَ اجْتِهَادِهِ» (ابن سبکی، ۱۳۰۴ق، ۱۹۲/۵). قول ابن‌کثیر درباره امام عزّ ابن‌عبدالسلام چنین است: «کان لا یتقیدُ بالمذهب بل اُتسَعَ نَظَاقُهُ وَ اُفْتِیَ بِمَا اَدّٰی الیه اجتهاده» (ر.ک: ملاح، ۱۴۲۲ق، ۱/۳۶۲).^{۱۱}

۲. 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 جمله فروض کفایی است. بنابراین نظر کسی نمی‌توانست و نمی‌تواند قائل به سقوط چنین تکلیفی از عهده امت در مقطعی از مقاطع تاریخ باشد. عملاً نیز فقه اسلامی همیشه مهیا و مستعد پاسخگویی به مسائل جدید بوده است. مسائلی که پاسخ موردی به همه آنها در نصوص کتاب و سنت و در آرای متقدمان وجود نداشته است. نهایت اینکه این پاسخگوییها زمانی از طریق آرای انفرادی و غیرمنضبط و زمانی دیگر در چهارچوب یک نظام فقهی متضمن قواعد و مبانی منقح و روشهای استدلال و استنباط مشخص، صورت می‌گرفته است. ظهور فقیهان بزرگ بعد از تدوین مذاهب، تألیف آثار فقهی مبسوط و متضمن آراء و اجتهادات جدید، تصرف در قواعد و مبانی مذهب، جرح و تعدیل اقوال امام صاحب مذهب و ترجیح وجوه

۱۰. برای دیدن فهرست نامهای این مجتهدان ر.ک: ملاح، ۱۴۲۲ق، ۳۵۰/۱. 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 شریعات مذهب قرآن، هیچ‌کس را از ائمه تقلید نمی‌کنم. نه شافعی بر من خطی دارد و نه بوحنفیه بر من براتی» (غزالی، ۱۳۶۲ش، ۱۸). شیخ محمد ابوزهره درباره او گفته است: «عمیق النظر فی فقهه یجتهد و یتبع و لا یقلد و لا یتتبع و هو فیلسوف فی فقهه» (ابوزهره، ۱۹۶۱م، ۵۸۸). همین‌طور شادروان استاد همایی، غزالی را در اصول و فروع شرع و فلسفه و کلام و عرفان و اخلاق، مجتهد مطلق دانسته است (ر.ک: همایی، ۱۳۵۱ش، ۱۴۹).

۱۱. امام شرف‌الدین ابوزکریا نووی (د ۶۷۶ق) که خود از اهل ترجیح در مذهب شافعی محسوب می‌شود، در مقدمه *المجموع* بعد از نقل اقوالی از ائمه فقه شافعی در این باره، می‌گوید: مجتهدان 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.

اصحاب وی، مخالفتهای آشکار با قدمای مذهب در مسائل اصولی و فقهی و تصریح به اینکه بعضی از فقهای متأخر به مرتبه اجتهاد فی المذهب، 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 جمله راههای بیان احکام شرع به شمار آورد، عامه اهل علم به تصریح، اجتهاد را مایه استمرار شریعت و مانع تعطیل احکام آن اعلام کرده‌اند. قول ابوالفتح ابن برهان، از اعظام فقها و اصولیان شافعی (د ۵۲۰ق) در این باره وافی به مقصود است: «خداوند می‌توانست تصریحاً حکم همه حوادث و وقایع را بیان فرماید، اما چنین نکرده است. در مقابل اصول و قواعدی مقرر فرموده و وظیفه فهم احکام جزئیات مسائل بر مبنای آن اصول و قواعد را بر عهده اهل نظر و اجتهاد گذاشته است» (همان، ۳۶۰/۱) و چون جزئیات مسائل و محدثات امور، لایزال در تزیاد و تضاعفند، وظیفه اجتهاد نیز لاینقطع بر عهده اهل علم خواهد بود. آنچه در مقطعی از مقاطع تاریخ رخ داده، معرفی معیارهای اجتهاد و روشهای صحیح استدلال فقهی در چهارچوب مذاهب مدون بوده است. فتوای برخی از فقیهان نظیر ابن صلاح شهرزوری مبنی بر لزوم مراجعه 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 التفریع و الترجیح... الافتاء بمذهب مجتهد اطلع علی مأخذه و اعتقده»، می‌گوید: چنین شخصی به تصریح سیف‌الدین آمدی (د ۶۳۱ق) مجتهد فی المذهب است و دلیل جواز اجتهاد وی، رواج این‌گونه اجتهادات در اعصار مختلف بوده است؛ بی‌آنکه کسی با آن مخالفت کرده باشد (محلی، ۱۳۰۴ق، ۳۹۷/۲). آن‌گونه که علامه ابن منیر از ائمه مالکیه گفته است، اصحاب ائمه مذاهب که به دلیل اتصاف به اوصاف لازم، حائز رتبه اجتهاد بوده‌اند، خود را ملتزم به عدم احداث مذهبی جدید می‌دانسته‌اند؛ چرا که اساساً ارائه مذهبی تازه که فروع فتاوی آن به اصولی زائد بر اصول و قواعد متقدمان برگردد، متعذر است؛ پیشینیان همه روشهای استدلال و استنباط فقهی را بازگفته‌اند (ملاح، ۱۴۲۲ق، ۵۹۰/۱). بنابراین، آنچه مورد التزام و اتفاق اصحاب مذاهب مدون بوده، سدّ باب احداث مذهب بوده است؛ نه سدّ باب اجتهاد.

۳. مسئله موسوم به خلو زمان از مجتهد، مسئله‌ای بیشتر نظری است. سخن بر سر جواز عقلی

فقدان مجتهد در عصری از اعصار بوده است. این مسئله نظری، ظاهراً تا اواخر قرن ششم در منابع اصولی مطرح نبوده یا دست‌کم مسئله‌ای جدی محسوب نمی‌شده است. در سالهای آغازین قرن ششم، مناقشه‌ای مختصر بر سر وجود افراد واجد شرایط قضا میان ابن‌عقیل حنبلی (د ۵۱۳ق)^{۱۲} و فقیهی گمنام از حنفیه درگرفته است. استدلالات ابن‌عقیل مبنی بر ضرورت وجود مجتهد در هر زمان، بعدها به گفتمان رسمی حنبلیان و اعتراضات سیف‌الدین آمدی (د ۶۳۱ق) به موضع بسیاری از حنفیان و شافعیان تبدیل شده است (وائل ابن حلاق، ۱۳۸۶ش، ۲۱۴). بدین‌سان دو نظریه سنتی در این باب پدید آمده است. عامه 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 وجوب کفائی اجتهاد، عدم جواز تعطیل احکام و حدیث متفق‌علیه «لاتزال طائفة من امتی علی الحقّ ظاهرین حتّی تقوم الساعة او حتی یاتی امر الله» بوده است.^{۱۳}

سه نکته قابل‌ملاحظه در اینجا وجود دارد: یکی اینکه طرف‌داران جواز عقلی غالباً قائل به وقوع عملی عصر خالی از مجتهد نبوده‌اند (ابن‌سبکی، ۱۳۰۴ق، ۳۹۸/۲). دیگر اینکه 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 (شریبینی، ۱۹۵۸م، ۳۷۸/۴). عین عبارت امام محمد غزالی در *الوسیط* چنین است: «قد خلا العصر عن المجتهد المستقل». ^{۱۴} کلام

۱۲. ابن‌فقیه بزرگ، از معاصران خود، قاضی ابویعلی ابن‌فراء حنبلی، ابونصر صباغ و ابونصر همدانی شافعی را مجتهد مطلق می‌دانسته است (رک: ابن‌سبکی، بی‌تا، ۱۲۳/۵). ابن‌عقیل به همراه ابوالخطاب، دیگر فقیه صاحب‌نام حنبلی در ضمن ۴۰۰ تن فقیه و طالب علم در ایام ریاست عامه غزالی بر نظامیه بغداد، در حلقه درس او تفقه و استفادت می‌کرده‌اند. در حالی که خود از رؤسای حنبلیان محسوب می‌شده‌اند و هرکدام قریب به بیست سال از غزالی بزرگسال‌تر بوده‌اند. به علاوه شافعیه خود، از معاصران ابن‌عقیل آنان را مجتهد مطلق می‌دانسته، شیخ ابواسحاق شیرازی را فقیه‌تر می‌دانستند و با وجود او راضی به تدریس دیگران در نظامیه نبوده‌اند (رک: زرین‌کوب، ۱۳۵۳ش، ۸۴، ۸۷ و ۸۹).

۱۳. 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 ینتزع من العباد و لكن یقبض العلم بقبض العلماء حتی اذا لم یبق عالماً اتخذ الناس رساء جهالاً فستلوا فافتوا بغیر علم فضلوا و اضلوا».

۱۴. کلام امام محمد غزالی در ابواب ادب القضا از کتاب *الوجیز* هم ناظر به همین معناست.

ابن صلاح شهرزوری و نووی هم به طور صریح درباره فقدان مجتهد مستقل است. شیخ محمد ابوزهره از متأخران بر این معنی تأکید کرده است (ابوزهره، ۱۹۶۱م، ۵۶۱). جلال‌الدین سیوطی می‌گوید: در این باره خلطی صورت گرفته است؛ تحقیق مطلب آن است که مجتهدان مطلق دو گروه‌اند: مستقل و غیرمستقل. آنکه 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. رابطه این دو، رابطه عموم و خصوص مطلق است. هر مستقلی مطلق است، ولی هر مطلق مستقل نیست (ملاح، ۱۴۲۲ق، ۳۸۰/۱). نکته سوم این است که بعضی از مشاهیر فقها و اصولیان نظیر تاج‌الدین ابن‌سبکی و شیخ محمد بخیت، مفتی وقت مصر کلام کسانی چون غزالی و رافعی در خصوص خلو عصر از مجتهد را محمول بر خلو منصب قضا از مجتهد مستقل، در عصر خود دانسته‌اند. این خلأ 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 مرتبه اجتهاد بوده‌اند. ابن‌سبکی در کتاب *توشیح التوضیح* بعد از بیان این مطلب از پدرش، شیخ تقی‌الدین سبکی، شیخ او ابن‌رفعه، ابن‌دقیق‌العید، ابن‌عبدالسلام و از قدما قفال، شیخ ابوعلی، قاضی حسین و غیر آنان از شافعیه را به عنوان مجتهد یاد کرده است (بخیت، بی‌تا، ۶۱۶/۴).

بنابراین، اگر مراد قائلان به جواز خلو عصر از مجتهد، مجتهدان مستقل صاحب مذهب مدون و منظور مخالفان، حضور مجتهدان فی‌المذهب در همه ادوار و اعصار باشد، خلاف آنان لفظی خواهد بود. مجتهدان فی‌المذهب یا اهل تخریج و ترجیح، به اتفاق، همیشه حضور داشته‌اند. در هر حال شوکانی (د ۱۲۵۰ق) که منتسب به مذهب زیدی است، ولی خود مدعی اجتهاد و ترک تقلید بوده، معتقد است که تنها از شافعیه کسانی چون ابن‌عبدالسلام، ابن‌دقیق‌العید، ابن‌سیدالناس، زین‌الدین عراقی، ابن‌حجر عسقلانی و جلال‌الدین سیوطی چندین برابر حدّ لازم، از علوم اجتهاد برخوردار بوده‌اند. همو به نقل از زرکشی می‌گوید: اینکه ابن‌عبدالسلام و ابن‌دقیق‌العید به مرتبه اجتهاد رسیده‌اند، محل خلاف نیست (شوکانی، ۱۴۱۹ق، ۲/۲۱۵).^{۱۵} در دنیای معاصر کسانی چون شیخ

۱۵. عین عبارت او چنین است: «لا یختلف اثنان فی أنّ ابنَ عبدِ السلامِ قد بَلَغَ رُتَبَةَ الاجْتِهَادِ وَ کَذَلِکَ ابنُ دَقِیقِ العَیْدِ».

محمد عبده، رشیدرضا، جمال‌الدین افغانی، جمال‌الدین قاسمی، شیخ محمد بخت مطیعی، شیخ محمود شلتوت، شیخ محمد مراغی و شیخ یوسف قرضاوی قائل به استمرار اجتهاد و حضور مستمر مجتهدان در همه ادوار و سهولت تحصیل علوم اجتهادی در ادوار متأخر هستند. به نظر شیخ محمد مراغی، شیخ اسبق الازهر (د ۱۳۶۴ق) در معاهد دینی مصر کسانی هستند که واجد شرایط اجتهادند و تقلید بر آنان حرام است (ملاح، ۱۴۲۲ق، ۱/۳۸۰).^{۱۶}

نتیجه

محمد بن علی شوکانی در کتاب *ارشاد الفحول* به نقل از جوینی (ظاهراً پدر امام الحرمین) گفته است: «عمده احکام شرع از راه اجتهاد به دست می‌آیند و نصوص، یک درصد از آنها را بیان نمی‌کنند» (شوکانی، ۱۴۱۹ق، ۱/۲۱۵). این گفته به‌رغم ظاهر مبالغه‌آمیز و اعتراض‌انگیزی که دارد، البته منافاتی با آیات و احادیثی که حکایت از کفایت کتاب و سنت در حل و فصل و تبیین احکام مسائل دارند، نظیر آیه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل، ۸۹) و حدیث «ترکتکم علی المحجه لیلها کنهارها» ندارد؛ چه اجتهاد در واقع طریق تفسیر کتاب و سنت و تبیین کیفیت بیان احکام مسائل توسط قواعد و ضوابط عام آنهاست و این خود از جمله 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 (د ۷۹۰ق) تطبیق قواعد عام بر فروع مسائل را به عنوان وجهی از وجوه اجتهاد که خود آن را تحقیق المناط می‌نامند، علی‌الدوام مستمر و مستدام می‌دانند (شاطبی، بی‌تا، ۴/۸۹) و نیز از همین جا امثال ابوالحسن ماوردی (د ۴۵۰ق) تعطیل اجتهاد را تعطیل شریعت می‌شمارند (ملاح، ۱۴۲۲ق، ۱/۵۹۰).

۱۶. یکی از دلایل تردید در وجود مجتهد مطلق در دوره‌های میانی و متأخر، شرایط بسیار سنگینی است که متقدمان برای نیل به مرتبه اجتهاد مقرر کرده‌اند. چنان که می‌گویند شافعی در حاکم و مفتی شرایط و اوصافی را لازم دانسته که جز در پیامبران در کسی یافت نمی‌شود (ر.ک: ابن‌ابی‌الخیر، بی‌تا، ۱۹/۱۳).

این تکلیف تاریخی یعنی وجوب کفائی 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 اندازه 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 مرحله 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 اختیار به آن پیوسته‌اند، به بیان احکام شرعی اعمال و وقایع مستحدث می‌پرداخته‌اند. توسعه ضابطه‌مند فقه و تألیف مؤلفات مبسوط فقهی، محصول همین مرحله است. فقیهان این دوره، از همه 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 چنان که گفته‌اند پس از سقوط بغداد در نیمه دوم قرن هفتم و شاید بتوان گفت از سالهای پایانی قرن هشتم به بعد با روی آوردن اهل علم به تلخیص و تحشیه آثار متقدمان، انبساط و اتساع سابق جای خود را به نوعی رکود و انقباض داده است. از جمله آثار مصیبت‌بار سقوط بغداد، تخریب و تضعیف معاهد و مدارس فقه و فتوا بوده است. این ضعف و انحطاط، خوف نابسامانی و آنارشسیسم فقهی را در میان فقها پدید آورده است. همین خوف بجا، در آن سالها مایه اصلی اصرار آنان بر التزام و تمسک همگان به مذاهب مدوّن بوده است.

در سده‌های اخیر حافظان مذهب نه خود را هم‌پایه متقدمان دانسته‌اند و نه ادعای نیل به چنین پایه‌ای را از کسی می‌پذیرفته‌اند. معاصران نیز به رغم نقد ناموجهی که از گذشتگان به عمل می‌آورند، خود دست‌کم از حیث روشهای استدلال و مبانی 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 عرصه اجتهاد همیشه برای عرض اندام مجتهدان فراهم بوده و هست و خواهد بود. مجتهدان فی‌المذهب در همه اعصار حضور داشته‌اند و به تبعیت و نه به تقلید از ائمه مذاهب به بیان احکام شرعی مسائل پرداخته‌اند.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن ابی الخیر، ابوالحسن، البیان، بیروت، دارالمنهاج، بی تا.
- ابن سبکی، تاج الدین، جمع الجوامع، بیروت، دارالفکر، ۱۳۰۴ق.
- همو، طبقات الشافعیه، قاهره، داراحیاء الکتب العربیة، بی تا.
- ابن قیم جوزیه، اعلام الموقعین، بیروت، دارالجیل، بی تا.
- ابوزهره، محمد، الغزالی الفقیه، مجموعه ابوحامد الغزالی، دمشق، ۱۹۶۱م.
- امین، احمد، ضحی الاسلام، بیروت، دارالکتب العربیة، بی تا.
- بخت مطیعی، محمد، سلم الوصول بشرح نهاییه السؤل، بیروت، عالم الکتب، بی تا.
- بنانی، حاشیة البنانی علی شرح المحلی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۲ق.
- بهاری، ابن عبدالشکور، مسلم الثبوت، قاهره، امیریة، ۱۳۲۲ق.
- جرجانی، عبدالقاهر، التعریفات، قاهره، المطبعة الخیریة، ۱۳۰۶ق.
- خضری بک، محمد، تاریخ التشریع الاسلامی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۶۰م.
- داوید، رنه، نظامهای بزرگ حقوقی معاصر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ش.
- ذهبی، احمد بن محمد، سیر اعلام النبلاء، بیروت، الرسالة، ۱۴۰۵ق.
- زرین کوب، عبدالحسین، فرار از مدرسه، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳ش.
- شاطبی، ابواسحاق، الموافقات، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
- شافعی، محمد بن ادريس، الرسالة، تحقیق: احمد شاکر، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا.
- شریینی خطیب، محمد، مغنی المحتاج، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۵۸م.
- شوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۹ق.
- غزالی، ابوحامد، المستصفی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- همو، مکاتیب فارسی، تصحیح و اهتمام: عباس اقبال، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ش.
- محلی، جلال الدین، شرح جمع الجوامع، بیروت، دارالفکر، ۱۳۰۴ق.
- محمسانی، صبحی، مقدمة فی احیاء علوم الشریعة، بیروت، الرسالة، بی تا.
- ملاح، حسین محمد، الفتوی، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۲۲ق.
- نووی، شرف الدین یحیی، المجموع، جده، الارشاد، بی تا.
- وائل ابن حلاق، تاریخ تنویرهای حقوق اسلامی، ترجمه محمد راسخ، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶ش.
- همایی، جلال الدین، مقدمه نصیحة الملوک، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱ش.