پدیداری و پایداری فقه
هزار و چهارصد ساله

تألیف:

سید محمد صدری

گفتار نخست

خاستگاه فقه

بخش نخست: تعاریف فقه و حکم شرعی
بخش دوم: منابع و خاستگاه فقه
بخش سوم: توسعه منابع و شکل‌گیری اصول فقه
بخش چهارم: مکاتب فقهی و اصولی اهل سنت
بخش پنجم: فقه شیعه درآمدی بر دگرگونی‌ها و دوران‌ها

بخش نخست

تعاریف فقه و حکم شرعی

تعریف فقه

الف) فقه در لغت

واژه فقه در لغت به معنای فهمیدن و نیک فهمیدن و دریافتن کنه و عمق مطلب است.[1] این واژه از جمله واژگانی است که پس از تشریع شرع مقدس اسلام معنای نخست خود را ترک کرده و در اصطلاح به معنای محدودتری اختصاص یافت.

اینگونه الفاظ که معانی اولیه خود را ترک کرده و در معنایی دیگر به‌کار می‌روند «منقول» نامیده می‌شوند ناقل لفظ می‌تواند عرف، شرع، یا اهل فنّی خاص باشد و منقول را به نقل‌دهنده (ناقل) آن نسبت داده و گفته می‌شود منقول عرفی، شرعی و... . بر این اساس می‌توان واژه فقه را «منقول شرعی» دانست.

ب) فقه در اصطلاح

در طول تاریخ یک‌هزار و چهارصد ساله فقه اسلامی تعاریف گوناگونی از آن ارائه شده که با نقدهای وارد بر آن همواره راه تکامل در پیش داشته است.

---

۱. ر. ک. عبدالرحیم صفی‌پور منهی الإرب فی لغة العرب، ماده «فقه»

گرچه دیرزمانی است که واژه فقه در معنای مصطلح و منقول شرعی به‌کار می‌رود لیکن معانی تکامل‌یافته و کم‌نقص‌تر را در فقه دوره میانی و متأخر می‌توان یافت.

در اوایل قرن دهم صاحب معالم در تعریف این واژه می‌گوید:

فقه در لغت فهمیدن را گویند و در اصطلاح دانشمندان این رشته عبارت است از:

«علم به احکام شرعی فرعی از راه دلیل‌های تفصیلی آنها».[1]

منظور از تفصیلی بودن ادلّه آن است که در مقابل هر حکم، یک یا چند دلیل وجود داشته باشد. وی سپس به توصیف یک یک قیود این تعریف و فوائد آنها بدین شرح زیر پرداخته و می‌افزاید:

۱. «علم به احکام...»

با افزودن قید احکام، علم و آگاهی بر ذوات مانند زید، و علم بر ویژگی‌های آن ذات چون بخشندگی و بی‌باکی او، و علم بر کارهایی که از او سر می‌زند چون دوزندگی، نویسندگی و... از تعریف بیرون می‌رود.

۲. شرعی

با قید «شرعی» علم به احکام غیرشرعی خارج می‌شود. و دانستن احکامِ علومی مانند منطق و ادبیات که به وسیله عقل یا استقراء به دست می‌آید، بیرون می‌شود.

۳. فرعی

با وجود قید «فرعی» تعریف شامل علم به اصول دین چون خداشناسی و شناخت یگانگی او و... نخواهد بود.

---

۱. عین تعریف وارده در کتاب معالم چنین است:... العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة عن أدلّتها التفصیلیة (حسن بن زین‌الدین، معالم ص ۲۷)

۴. از راه دلیل

آنجا که گفته شد «از راه دلیل...» علم خداوند که در ذات او است و علم فرشتگان که از راه آن ذات است و دانش پیامبر که از راه وحی بدست آمده گرچه بر احکام شرعی فرعی تعلق گیرد، از تعریف فقه خارج است.

۵. تفصیلی

بالاخره با قید «تفصیلی» علم مقلّد بر مسائل فقهی از تعریف ما خارج است زیرا با وجود آنکه علم مقلّد بر این احکام از راه دلیل حاصل می‌شود اما دلیل تفصیلی نبوده بلکه دلیلی است سربسته و خلاصه که مجموعاً شامل این صغری و کبرای منطقی است که می‌گوید:

«این حکم معینی است که مجتهد بدان فتوا داده».

هر حکمی که مجتهد بدان فتوا دهد همان حکم خداوند در حق مقلّد او است».

ناچار نتیجه این صغری و کبرای منطقی آن خواهد بود که حکم مزبور همان حکم خداوند بر عهده مکلف باشد و مقلّد در پرتو این دلیل اجمالی می‌تواند به تمام احکام فقهی علم پیدا کند.[۱]

تعریف صاحب معالم طی پنج قرن گذشته تقریباً دست نخورده باقی ماند و فقط به نظر می‌رسد به جهت تحولی که در ادلّه فقاهتی و اصول عملیه در قرون اخیر پدید آمد اصولیان متأخر قید دیگری بر این تعریف افزوده و آن را به صورت زیر بیان می‌کنند:

«**فقه علم به احکام شرعی فرعی یا به‌دست آوردن وظیفه عملی از راه ادلّه تفصیلی است**».[۲]

---

۱. صاحب معالم پس از این توضیحات به برخی از انتقاداتی که بر این تعریف وارد شده اشاره می‌کند و در پاسخ به آنها کوشیده که از حوصله این مقاله خارج است (معالم، حسن بن زین‌الدین ص ۲۷ و ۲۸)

۲. آیه ا... مشکینی، اصطلاحات الاصول، ص ۱۸۰

گویا این بخش افزوده یعنی «**تحصیل وظایف عملی**» در تعریف بدان جهت باشد که نه تنها فقیه همیشه علم به احکام شرعی پیدا نمی‌کند، بلکه در موارد بسیاری حتی از دست یافتن به ظنّ معتبر نیز محروم می‌ماند و چون مجبور است در مقابل وظیفه و تکلیف شرعی موضع خود را مشخص کند با به کار بستن اصول عملیه مانند احتیاط، استصحاب، برائت یا تخییر، فقط وظیفه عملی مکلفین را مشخص می‌کند بدون آنکه علم یا ظنّی به «**حکم شرعی واقعی**» پیدا کرده باشد.

پیدایش و نقل فقه

هنگامی که سخن از پیدایش دانش فقه و تحولات آن گفته می‌شود منظور چیزی جز یک نقل ساده از معنایی به معنای دیگر است. آنگونه که مثلاً در مورد واژه‌های؛ صلاه، صوم، حجّ یا جهاد و... اتفاق افتاد. و اولی (صلاه) از معنای نیایش مطلق، به نوعی خاص از نیایش نقل یافته و دوّمی (صوم) از خودداری و امساک به‌طور مطلق، به نوع ویژه از خودداری در محدوده زمانی معیّن و سومی (حجّ) از قصد و آهنگ، به آهنگ بیت الله کردن و چهارمی (جهاد) از معنای تلاش و کوشش، به جنگ و مبارزه در راه خداوند انتقال یافت و...

پس در این مبحث سخن از آن است که:

چگونه دانشی به نام فقه پدید آمد؟

و راه رشد و تکامل را پیمود؟

چگونه این دانش تشعّب و تفرّع یافته و تا امروز مجموعه‌های عظیم فقه مذاهب گوناگون را فراروی ما نهاد.؟

درخت تنومندی که اکنون میوه‌های رنگارنگ بر شاخهای آن آویخته، چه زمانی نهال بود؟

و این نهال چگونه، کی و کجا آبیاری شد؟

و از چه مراحلی گذشت تا به سطح رشد و بالندگی امروز رسید.؟ و.....

اینک که دانش فقه را «**علم به احکام شرعی فرعی**» دانستیم در آغازین مراحل بررسی خود در زمینه پیدایش و تحوّلات این دانش بناچار باید پیدایش احکام شرعی فرعی را پی جوییم. بویژه آنکه موضوع فقه نیز «افعال مکلّفین» یا «موضوعات خارجی»

از حیث ثبوت حکمی از احکام شرعی شناخته شد. پس شایسته است پژوهش خود را از آغازین مراحل نقل واژه فقه به معنای اصطلاحی و سپس جای گرفتن آن در تعریف آغاز کنیم و پیدایش و سیر تحوّلات دو عنصر اصلی تعریف یعنی «حکم شرعی فرعی» و «ادلّه تفصیلی» را مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم.

بنابراین ناگزیریم از بحث در زمینه انتقال فقه به معنائی اصطلاحی و پیدایش احکام شرعی فرعی و سپس شیوه‌های استدلال فقهی و تطورات آن.

چگونه واژه فقه به معنای اصطلاحی انتقال یافت؟

هر یک از تحولات بزرگ دینی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، تحول شگرفی در ادبیات محاوره و انواع گفتمان تخصّصی، عمومی، علمی، عامیانه و... پدید می‌آورد. ظهور دین مبین اسلام در شبه جزیرهٔ العرب مجموعه‌ای از همه این تحولات آن هم در سطح وسیع و گسترده بود که انبوهی از واژگان را از معانی نخستین خود به معانی جدید نقل داد و این نقل همه حوزه‌های تخصصی و عمومی را فرا گرفت.

یکی از این واژگان که هم در حوزه عمومی و هم در حوزه اختصاصی به معنای نوین نقل یافت واژه «**فقه**» بود بی‌گمان ریشه این نقل همانند همه منقولات شرعی کاربرد این واژه در معنای جدید توسط شارع بوده است. بنابراین لازم است واژه فقه را در هر دو زمینه گفتار شارع یعنی قرآن و سنت پی جوئیم:

واژه فقه در قرآن

شریعت‌مداران نخستین برداشت‌های جدید خود را از کاربرد واژگان در قرآن می‌جستند امّا در استقصاء واژه «**فقه**» در قرآن درمی‌یابیم که این ماده لغت در هیچ موردی بر معنای شرعی جدید حمل نشده و مراد از تمام موارد استعمال آن در کتاب، فهم و درک مطلق بوده است.

از واژه «فقه» در بیست جای مختلف قرآن مجید یاد شده و در نوزده موضع بی‌تردید منظور همین معنای لغوی بوده است. مواردی مانند؛

لهم قلوب «لایفقهون» بها:[1] ایشان را دلهایی است که با آن نمی‌توانند «درک کنند».

و احلل عقده من لسانی «یفقهوا» قولی:[2] گره از زبان من بردار تا سخن مرا «بفهمند»،

قَد فَصّلنا الآیات لقومٍ «یفقهون»:[3] ما آیات را برای گروهی تفصیل کردیم که «می‌فهمند» و...

تنها محل بحث در کاربرد قرآنی فقه در معنای جدید شرعی، دویست و بیست و دومین آیه از سوره توبه مشهور به آیه «نفر» است آنجا که خداوند مؤمنان را خطاب کرده و می‌فرماید:

«مَا کانَ المُؤمِنُون لِیُنفُروا کافّةً فَلَولاَ نَفَرَ مِن کُلِّ فِرقَةٍ مِنهُم طَائفةٌ لِیَتفَقَّهُوا فِي الّدینِ وَ لِینُذِرُوا قَومَهُم إذا رَجَعوا إلیهم لَعَلَّهُم یَحذَرُونَ»:

اهل ایمان نباید همگی (برای جهاد) کوچ کنند پس چرا از هر فرقه‌ای گروهی برای «فهم و فراگرفتن» دین کوچه نمی‌کنند تا آنگاه که به سوی قوم خود باز می‌گردند آنها را برحذر داشته، باشد که ایشان بترسند و پرهیز کنند.

در این آیه نیز با عنایت به دو نکته محلّی برای نزاع باقی نمی‌ماند:

نخست آنکه:

در این موضع واژه تفقّه به خودی خود در معنای لغوی (یعنی فهمیدن) به کار رفته است و قرینه «فی الّدین» حیطه معنا را در نوع خاصّی از تفّقه یعنی فهمیدن مسائل دینی محدود می‌کند حال آن‌که اگر واژه به معنای جدید شرعی نقل یافته بود نیازی به این قرینه نبود.

دوم اینکه:

با وجود قرینه بالا گفته نیز، واژه فقه در معنای مصطلح امروزی به کار نرفته است چه اینکه معنای اصطلاحی فقه، «**فهم احکام شرعی فرعی**» است و منظور از تفقّه

---

۱. اعراف/۱۷۹
۲. طه/۲۸
۳. انعام/۹۸

در این موضع فهم اصول اعتقادی یعنی احکام شرعی اصلی یا حداکثر مسائل شرعی اعم از اصلی و فرعی است. زیرا در ادامه گفتار غرض از یادگیری احکام شرعی، ترسانیدن قوم قلمداد شده و با لام تعلیل می‌فرماید «**لِيُنذِرُوا قَوْمَهُم**» و باز با عبارت «**لَعَلَّهم يَحذرون**»: باشد که بترسند، این معنا را تأکید می‌فرماید. بدیهی است که انذار و ترساندن فقط از راه وعید و بیان کیفرهای اخروی میّسر می‌شود که در نهایت خود مربوط است به «**معاد**» که خود یکی از اصول اعتقادات است نه از فروع فقهی.[۱]

براین اساس روشن شد که مصدر «**فقه**» و هیچیک از مشتقّاتِ آن در قرآن به معنای مصطلح به کار نرفته است بلکه فقط می‌توان آیه «نَفر» را سرآغازی برای خروج از معنای لغوی به شمار آورد. پس به ناچار ادامه تحقیق خود را در بخش دیگر گفتار شارع یعنی سنت نبوی پی می‌گیریم.

واژه فقه در سنت

چندان که در لابه‌لای مباحث آینده گنجیده است برخلاف قرآن، مرجعیت سنّت برای دست یافتن به حکم شرعی از آغازین أوان صدور آن مورد توجه پیروان شریعت نبود. بلکه عمده کارکرد این منبع پس از کوتاه شدن دست مسلمین و محرومیت از آن نعمت برملا شد:

با این حال از آنجا که زبان سنت زبان بشری بوده و از پیچیدگی‌ها و رمز و رازهای زبان وحی آزادتر است، همواره در دلالت بر مقصود گویاتر تلقی شده و هدف‌یابی در آن روشن‌تر است. از این رو واژه فقه نیز در سنت نبوی به گونه‌ای روشنتر بر مقصود، یعنی «**احکام شرعی فرعی**» دلالت دارد. با این حال تحقیق نشان می‌دهد که واژه فقه در نخستین أوان صدور سنت یعنی عصر پیامبر (ص) هنوز هم در جهت دلالت بر مقصود بی‌نیاز از قرینه نبوده و واژه «**فقه**» برای رساندن معنای جدید همواره در کنار لفظ دین قرار می‌گرفته است.

امّا مجموع عبارت «فقه در دین» یا «تفقّه در دین» غالباً بر معنای فهم احکام شرعی فرعی حمل می‌شده و بسیار کم اتفاق می‌افتاده که «فقه در دین» یا «تفقّه در

---

۱. ر.ک. علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۹، ص ۲۰۴. ذیل آیه ۱۲۳ سوره توبه.

دین» گفته شود و منظور فهمیدن اطلاعات اسلامی یا همه احکام شرعی اعم از اصلی و فرعی باشد. حتی در گفتار نبوی گاه به همراه کاربرد ماده فقه از یادگیری دیگر احکام و مسائل اسلامی نیز سخن به میان آمده و این مطلب به خوبی جدایی معنای فقه را از فهم احکام و مسائل شرعی دیگر به نزد گوینده و شنونده نشان می‌دهد. به عنوان مثال پیامبر (ص) در مقام دعا به ابن عباس می‌فرماید:

اَللّهم فَقِّهْهُ في الدّين و عَلِّمْهُ التّأويل: خداوندا او را فقه در دین و دانش تأویل و تفسیر قرآن بیاموز.

یا طبری در تاریخ خود ذیل داستان عُمَیر بن وهب جُحمی و پیمانی که با صفوان‌بن امیّه بسته بود مبنی بر اینکه از مکه به مدینه رود و پیامبر (ص) را به قتل رساند و پسر خود را که در جنگ بدر بدست مسلمین اسیر شده بود آزاد کند، آورده است:

چون عمیر به مدینه آمد به مسجد و به نزد پیامبر شد آن حضرت به غیب، نیّت و باطن عمیر را آشکار ساخت و او را از جزئیات قراری که با صفوان بن امیه گذاشته بود آگاه فرمود، وی صادقانه شهادتین بر زبان راند و پیامبر به اصحاب فرمود:

فَقِّهوا أخاكم في دِينه و أقرؤوه و أطلقُوا أسيرَه؛ برادرتان را فقه در دینش بیاموزید و او را قرائت قرآن یاد دهید و اسیرش را آزاد کنید. در این گفتار فقه در دین و فراگیری قرآن و دانش تفسیر از هم تفکیک شده است.

از این مختصر چنین برمی‌آید که واژه منقول فقه در اصطلاح اصولی حقیقت متشرعه است یعنی در زمان شارع از معنای نخست به معنای شرعی جدید نقل کامل نیافته و این مهم در زمان متشرّعین یعنی صحابه و تابعین اتفاق افتاده است.[۱]

به هر حال فقه علم به احکام شرعی فرعی است و بنابراین چگونگی پیدایش این دانش در رابطه‌ای مستقیم با پیدایش آن احکام است.

---

۱. برای تحقیق بیشتر در حقیقت شرعیه حقیقت متشرعه رجوع شود به مبادی فقه و اصول از همین قلم ص ۷۴ و ۷۵.

احکام شرعی و چگونگی آنها در دوره قانون‌گذاری (تشریع)

بنیان تمام احکام و تعالیم شریعت در دورهٔ زمانی بعثت تا رحلت پیامبر اسلامی نهاده شده این دوره، دوره تشریع یعنی قانونگذاری نام گرفت و این احکام و تعالیم از صلاة و طهارت آغاز شده و با ولایت پایان یافت.

این دوره با ندای؛ «إقْراء بِاسمِ ربّكَ الّذي خَلَق»[1] آغاز شد و با آیات «فَاصْدُعْ بِمَا تُؤمَر»[2] و «أنذِر عَشِيرتك الأَقرَبِين»[3] اندک اندک به فراخوان همگانی تبدیل شد و با ندای «اليوم اكَملتُ لكم دِينَكُم و أتمَمتُ عليكم نعمتی»[4] در بالاترین نقاط کمال خود پایان یافت.

شریعت در تمام جنبه‌های فقهی، اخلاقی، فلسفی و حتی نکات نغز عرفانی، بشر را تعالیم ارزشمندی آموخت، تا آنجا که بزودی هر دسته از این آموزه‌ها پیدایش دانشی جداگانه را در میان پیروان دین سبب شد و سپس برای هر علم شاخه‌ها و فروعی بسیار پدید آمد اما بدیهی است که منظور ما از احکام شرعی فقط دسته‌ای خاص از این احکام یعنی احکام فقهی یا همان احکام شرعی فرعی است. این احکام نیز در لابلای همان تعالیم با فلسفه نزول تدریجی و انطباق با شرایط و پیش آمد حوادث و رویدادها صادر شد.

نکته دیگر شایان توجه در صدور احکام آن است که هیچگاه منظور از صدور حکم، تأسیسی بودن آن نیست بلکه معنایی است اعم از تأسیس احکام جدید و امضاء احکام موجود پیشین، بلکه به حق می‌توان ادّعا کرد که احکام تأسیسی به معنای واقعی بسیار کم است.

اکثریت نزدیک به اتفاق احکام نیز پس از هجرت و شکل‌گیری جامعه نمونه اسلامی در مدینه صادر شد و دوره بعثت تا هجرت یعنی دوره مکّی بیشتر بنیان مکتب، یعنی اصول اعتقادی تحکیم می‌شد. معهذا آثاری از پاره‌ای از احکام شرعی فرعی نیز

---

۱. بخوان به نام پروردگارت که آفرید. علق/۱
۲. بر آنچه را فرمان داده شده‌ای. حجر/۹۴
۳. خویشان و اهل قبیله خود را پرهیز ده. شعراء/۲۱۴
۴. امروز دین شما را برایتان کامل کردم و نعمت را بر شما تمام. مائده/۳

در این دوره دیده می‌شود. این احکام بیشتر به أشکالی از عبادات محدود است که آنهم غالباً با شکل تثبیت شده بعدی آن تفاوت‌هایی دارد.

موضوع فقه

موضوع فقه فعل مکلَّف یا موضوع خارجی است از حیث ثبوت حکمی از احکام شرعی برای آن. زیرا احکام فقهی بر محور احوال مکلّفین یا موضوعات خارجی دور می‌زند به دیگر سخن این احکام یا به اعمال و اقوال مکلّف برمی‌گردد افعالی مانند نماز، روزه، زکات، حج، تا بیع و اجاره و رهن و وکالت و تا حدود و تعزیرات و قصاص و دیات و غیره و یا اینکه به موضوعات خارجی برمی‌گردد مانند اینکه گفته می‌شود خمر حرام است، آب انگور جوشیده حرام و نجس است و سایر احکام نجاسات و مطهرات که این دسته نیز خود گاه با فعل مکلّف ارتباط پیدا می‌کند و گاه ارتباط پیدا نمی‌کند.

فقیه از ادلّه تفصیلی در پرتو ملکه اجتهاد حکم فعل مکلّف و موضوع خارجی را بدست می‌آورد، از وجوب و حرمت و حلیّت و صحّت و بطلان و سایر احکام «تکلیفی» و «وضعی». بر این اساس می‌توان گفت:

«موضوع علم فقه» فعل مکلّف و محمول آن حکم شارع است که مسائل فقهی را تشکیل می‌دهد.[1]

حکم شرعی

آنگونه که از تعریف فقه بر آمد، اساس این علم حکم شرعی فرعی است. پس در این مقام که بر بیان مفاهیم آغازین و تعاریف همت گماشته‌ایم، بر ماست که بیشترین همّت خود را در توضیحات این اصطلاح مصروف داریم. و بر این پایه اینک نوبتِ پاسخ به این پرسش رسیده است که:

حکم شرعی چیست که فقه، علم و آگاهی یافتن از آن است؟

---

۱. آیة الله مشکینی، اصطلاحات الاصول ـ همچنین محمد سلام مدکور، مباحث الحکم عند الاصولیّین، ص ۳۸ و ۳۹

آغاز سخن در این باب با ذکر مقدمه‌ای کوتاه به ایفاد مقصود نزدیکتر است.

از زمانی که بشر زندگی دسته‌جمعی را آغازید برای تنظیم روابط میان افراد جمع نیاز به ضوابط و مقرراتی داشت تا در پرتو آن با پیشگیری از تعارض‌های موجود و محتمل، میان خواسته‌های گونه‌گون افراد اجتماع امکان همسو کردن نیروها و دست‌یابی به اهداف مشترک و مصالح جمعی ایجاد شود. با پیشرفت جوامع ابتدایی و پیدایش شهرنشینی و پیچیده‌تر شدن نیازها این مقررات شکل پیچیده‌تری یافته تا امروز که پیدایش جوامع پیشرفته کنونی در زمینه‌های روابط سیاسی، اجتماعی، تجاری میان دولتها با دولتها و مردم و دولت‌ها و مردم و مردم نیاز فزاینده و قابل توجهی به مقررات مترقی برای پاسخ‌گویی خواسته‌های خود دارد.

از یک طرف نقش پیامبران و رسولان الهی در تدوین، تشریع و تکامل این قوانین بر اهل تحقیق پوشیده نیست و از طرف دیگر با داعیه خاتمیّت نبوّت و قطع رابطه مستقیم وحی با پایان پیامبری آخرین پیک رسالت، انتظار می‌رود در این پایان مجموعه کاملی از قوانین ارائه شود که پاسخگوی کلیه جنبه‌های فوق‌الذکر باشد.

به‌حق می‌توان ادعا کرد که ما نه تنها در زمینه‌های اجتماعی در شریعت مقدس اسلام از قوانین پیشرفته و کاملی برخورداریم بلکه فراتر از آن، این ضوابط حتی تمام صحنه‌های اخلاقی فردی، روابط عاطفی درون خانواده و نیز رابطه انسان با پروردگار را در بر می‌گیرد ولی نکته شایان توجه در این مقام آن است که در شریعت مقدس اسلامی غالب این احکام به شکل ماده قانونی استخراج شده و آماده یافت نمی‌شود بلکه به صورت مواد خام اولیه در لابلای تعالیم دین نهفته است و چنانچه گذشت استخراج آنها نیازمند ضوابط مضبوط و دقیقی است که علم اصول متکفل بدست آوردن آنها است.

گنجینه سرشاری که این امهات مطالب را در خود گرد آورده، کتاب خدا و سنت معصومین (ع) است حکم شرعی که پیش از مقدمه مورد سؤال واقع شد همان: «قانونی است که خداوند متعال برای تنظیم زندگی انسانها در تمام زمینه‌های مادی و معنوی وضع کرده است» و فقیه به کمک قواعد اصولی در استخراج این قانون و حکم، نهایت سعی و تلاش خود را به کار می‌بندد. این تلاش فقیه را اصطلاحاً «**اجتهاد**» گویند و وی را به همین سبب «**مجتهد**» نامند.

برخی از اصولیان قدیم «حکم شرعی» را: «خطاب‌های شرعی موجود در کتاب و سنت» دانسته و در تعریف آن گفته‌اند : «**هو خَطابُ اللّهِ المُتَعلَّقِ بأفعالِ المُکلَّفِین**». به نظر می‌رسد منشاء اشتباه ایشان آنجاست که محتوای گنجینه کتاب و سنت را حکم پنداشته و خودِ خطاب را عین قانون تلقی کرده‌اند. حال آنکه خطاب شرعی از حکم الهی پرده برداری می‌کند و به اصطلاح کاشف آن است و بر فقیه است که از خطاب، حکم و قانون را استنباط کند.

اشکال دیگری که در این تعریف دیده می‌شود آن است که همه احکام شرعی متوجه افعال مکلّفین نمی‌شود، بلکه فقط احکام تکلیفی به افعال و کارهای مکلّفین تعلق می‌گیرد، دسته دیگری از احکام که احکام وضعی نامیده می‌شوند یا متوجه خود مکلفین می‌شوند مانند احکام مربوط به زوجیّت و یا متوجه چیزهایی می‌شوند که متعلق به خود مکلفین است مانند احکام ملکیّت که به مال مکلفین تعلق می‌گیرند. با این گفتار توضیح مختصری درباره تقسیمات «حکم» ضروری است.

نگاهی گذرا به تقسیمات حکم شرعی

حکم شرعی از دو دیدگاه به دو گونه تقسیم بندی می‌شود یکی از این نقطه نظر که آیا به افعال و حرکات مکلّف تعلق گرفته یا اینکه به خود او و متعلّقاتش؟

اگر به افعال و حرکات مکلف تعلق گیرد «حکمِ تکلیفی» است و در صورتیکه به خود مکلف یا چیزهای وابسته به او تعلق گرفته «حکمِ وضعی» نامیده می‌شود.

تقسیم بندی دیگر از جهت چگونگی استنباط حکم شرعی است اگر راهی که مجتهد برای دستیابی به حکم پیموده‌است صرف نظر از تکلیفی یا وضعی بودن آن، برای او یقین ایجاد کرده که به حکم واقعی شارع دست یافته است آن حکم را حکم واقعی نامیم و در صورتیکه چنین یقینی حاصل نشود، رسیدن به حکمِ واقعی نیست لذا آنرا حکم ظاهری گوئیم.

البته تعریف دیگر از حکم ظاهری و حکم واقعی نگاه به حکم و ابزار دستیافت به آن را ملاک قرار داده و بر این باور است که هرگاه فقیه در صدد یافتن حکم واقعی باشد و با ابزارهایی که نوعاً علم یا ظن معتبر تولید می‌کنند این حکم را بجوید حکم دریافته او واقعی است و اگر به دنبال پیدا کردن حکم واقعه مشکوک است حکم

ظاهری پیدا کرده است که تفصیل بیشتر این سخن در حدّ بایسته در ادامه همین بحث است و پیش از آن در کتب اصول به تفصیل به آن پرداخته شده است.[۱]

الف) حکم تکلیفی و انواع پنجگانه آن

حکم تکلیفی راهنمایی‌هایی عملی است که قانونگذار اسلام برای جهت دادن به افعال و کارهای مکلفین ارائه کرده است.

با توجه به اینکه از نظر شارع مقدس اسلام هر کاری دارای حکمی است و این حکم تابع میزان مصلحت و مفسده‌ای است که در آن نهفته است در این نگاه احکام تکلیفیِ جهت دهنده به افعال به پنج نوع منقسم شده‌اند:

«وجوب» حکمی است در آن مصحلت در حدی از الزام‌آوری است که انجام فعل از نظر شارع اجتناب ناپذیر بوده و ترک آن مجاز نیست.

مصلحتی فروتر از این اندازه که به آن مصلحت غیرمُلزمه گفته می‌شود حکم «استحباب» را می‌سازد که گرچه در این اندازه از مصلحت انجام فعل از نظر شارع نیکوست به آن اندازه است که شارع ترک آن را اجازه نداده باشد.

بر همین نمط مفسده ملزمه ترک فعل را بر مکلف لازم و اجتناب‌ناپذیر کرده و گریزی بر انجام آن به جای نگذاشته است و این ناگزیری همان مفهوم «حرمت» را دیدید می‌آورد.

مفسده غیرملزمه نیز در نقطه مقابل مصلحت غیرملزمه قرار گرفته و حکم «کراهت» را پدید می‌آورد.

آنچه یا خالی از هرگونه مصلحت و مفسده باشد و یا مصلحت و مفسده در آن از یک جنس و به یک اندازه باشد حکم «اباحه» را سبب می‌شود که نخستین یعنی عرصه خالی از مصلحت و مفسده «مباح لااقتضائی» را فراهم آورد و دومین یعنی مصلحت و مفسده همسان و همسنگ «مباح اقتضایی» را.

---

۱. بنگرید: از همین قلم، بنیاد استدلال در حقوق اسلامی، بخش سوم از گفتار دوّم، حکم شرعی ـ واقعیت، هدف و امکان، ص ۸۷ـ ۱۰۵.

این مقام، مقام نگاهی گذرا بر اصطلاحات و تقسیمات حکم شرعی است تا راه چاره‌ای از توضیحات دیگر هموار شود پس شرح بیشتر این سخن را در کتاب مبادی فقه و اصول می‌توانیم دید.

ب) احکام وضعی

حکم وضعی حکمی است که مستقیماً متوجه افعال و رفتار مکلفین نمی‌شود بلکه قانون گذاریِ وضع معینی است که تأثیر غیرمستقیم بر رفتار انسان می‌گذارد مانند احکامی که روابط زوجیّت را تنظیم می‌کند. این قوانین روابط بین زن و مرد را به صورت مستقیم معیّن کرده ولی به‌طور غیرمستقیم بر کار و کردار آنان تأثیر گذاشته و آنها را جهت می‌دهد. زیرا مثلاً هنگامی که زنی به عنوان زوجه شناخته شد در قبال شوهر خود وظایفی بر عهده می‌گیرد به عبارت دیگر احکام تکلیفی متعددی بر ذمّه او ثابت می‌شود مانند وجوب تمکین. همچنین احکام تکلیفی متعددی چون وجوب پرداخت نفقه بر ذمّه مرد ثابت می‌شود. یا مثلاً مانعییت حکم وضعی دیگری است که در یک جا دریافت ارث را بر قاتل مورِّث حرام می‌کند.

حکم امضایی و حکم تأسیسی

حکم امضائی حکمی است که پیش از ظهور دین مبین اسلام وجود داشته است و شارع مقدس آن را پذیرفته و به اصطلاح امضاء کرده است. نمونه‌های اینگونه حکم بسیار است. غالب عبادات مانند نماز، روزه، حج و نیز عقود و ایقاعات در اصل خود امضائی بوده‌اند و شریعت اسلامی صورت آنها را تغییر و تحوّل داده است.

حکم تأسیسی حکمی است که پیش از شریعت مقدّس اسلام سابقه طرح و اجراء نداشته و مبتکر آن شارع مقدس است.

بخش دوم

منابع و خاستگاه فقه

خاستگاه

منظور از خاستگاه، معنایی است اعم که حداقل بر سه خاستگاه مشتمل است:

۱. از خاستگاه جغرافیایی یعنی محیط و مکانی که فقه در آن پدید آمده است.

۲. خاستگاه زمانی یعنی محدوده زمانی پدیداری این پدیده.

۳. ریشه‌ها و منابعی که فقه از آن سرچشمه گرفته است.

به صورت طبیعی ماهیت هر دانش یا فراتر از آن هر پدیده می‌تواند انگشت اشاره‌ای به خاستگاه آن علم یا دانش داشته باشد و گاهی بهترین رهنما به این مهم باشد.

بنابراین در موضوع مورد وارسی نخستین نشانی را از تعریف فقه می‌ستانیم آنجا که این دانش را: «علم به احکام شرعی فرعی براساس ادلّه تفصیلی» معرفی کردیم. از این تعریف بی‌پرده پیداست که خاستگاه تمام احکام شرعی به معنای احکام برخاسته از شریعت اسلامی، «**قرآن**» و «**سنت**» است.

براین اساس فقه را نخست در قرآن و سپس در سنت می‌جوییم:

الف) خاستگاه قرآنی فقه

منظور از «خاستگاه قرآنی فقه» چیزی غیر از برداشت ساده‌ای از واژه «فقه» در قرآن است چندان که پیش از این در بحث از نقل واژه فقه به معنای نوپدید آن گذشت که

منظور از «خاستگاه فقه» مجموعه عوامل، مؤلّفه‌ها و اسباب پدید آورنده دانش پویا و گسترده‌ای است که امروزه با نام فقه، فراروی ماست.

خاستگاه قرآنی فقه نه از نظر زمان نیازمند اثبات است نه از نظر مکان. قرآن سخن خداوند است که توسط امین وحی از حدود سیزده سال پیش از مبداء تاریخ اسلامی (هجرت) تا یازده سال پس از آن، یعنی از سالهای ۶۰۹ میلادی تا ۶۳۳ پس از میلاد، جمعاً به مدّتی بیش از بیست و سه سال بر سینه پیام‌آور وحی الهی نازل شد و تقسیمات لاحق، آن را در یکصدوچهارده سوره و حدود شش هزار و اندی آیه شکل ظاهری داد.

جغرافیای مکانِ قرآن، سرزمین حجاز است و نزول آن از شهر مکه، مرکز این سرزمین، آغازیدن گرفت و در یثرب شمال این سرزمین که بعدها به «مدینة الرسول» و پس از آن به اختصار «مدینه» شهرت یافت، به پایان آمد.

چنانکه پیش از این گذشت نخستین آیت قرآنی که فرود آمد، نخستین آیه از سوره‌ی علق بود که خطاب به خواندن فرمود:

«اقراء باسمِ ربِّک الذّي خلق»:

بخوان به نام پرودگارت آن که آفرید...

و واپسین آیت آن ظاهراً آیه شصت و هفتمین از سوره‌ی مائده بوده که خطاب ولایت دارد و امر به ابلاغ آنچه بر پیامبر نازل شده است و خود رهنمودی است آشکار در ادامه راه شریعت.

جایگاه دانش فقه در قرآن

این ویژگی‌های قرآن به جز آخرین گفته در باب محتوای خطاب ولایت، از ویژگی‌های اتّفاقی است که بداهتی آشکار به نزد همه فرقه‌های مسلمانان دارد. امّا در کنار همین نکات بدیهی و بی‌نیاز از روشن‌گری، نکته‌ای بسیار مهم درخور تأمّل است و آن این که:

تعریف فقه آن را علم به «حکم شرعی فرعی» شناساند حال آنکه قرآن امّ‌الکتاب، یعنی کتابی اصلی و کتاب مادر است که به شکلی بنیادین و اساسی، سخن گفتن از علوم فرعی از هدف نخستین آن بیرون است و درباره علوم اسلامی که استنادی

اجتناب‌ناپذیر به آن داشته و در حقیقت از ان سرچشمه گرفته‌اند و باید گفت که بی‌تردید پرداختن به ریزه‌کاری‌ها و فروع این علوم در هدف ولای آن کتاب جایی ندارد. از این‌رو است که درباره همه احکام فقهی در همه ابواب عبادات و معاملات و احکام از مجموع حدود شش هزار و دویست آیه بالا گفته فقط حدود پانصد آیه یعنی چیزی کمتر از یک دوازدهم از کل آیات قرآنی به «**آیات الاحکام**» مشهور است با آنکه فقه در میان علوم اسلامی پس از علوم قرآن که در اصل موضوع خود به قرآن وابستگی دارد در مقایسه با دیگر علوم اسلامی، وابسته‌ترین دانش به قرآن است و بیشترین تکیه را بر این رُکن معظّم دارد.

البته شمردن همه این پانصد آیه نیز در زمره آیات الاحکام با بسی مبالغه همراه است و بسیاری از این آیات مشهور به آیات الاحکام فقط اشاراتی گذرا و اجمالی است و گاه فقط در حدّ بردن نامی از عقد یا ایقاعی در جریان حکایتی دیگر است:

بر این اساس قرآن به عنوان منبع صدور احکام شرعی فرعی مشتمل بر رمز گونه‌هایی است که از یک سو گریزی از رجوع به آن نیست و از سوی دیگر برداشت از آن، هم مستلزم دقّت و توجهی زاید از وصف و منوط به توجه به همه جوانب و ریزه‌کاری‌هاست، و هم نیازمند علوم و آگاهی‌های مقدّماتی که تخصص این برداشت را ایجاد کرده و گشودن این رموز را میسر کند.

از مجموع این گفته‌ها و ناگفته بسیار دیگر که در جای خود باید گفت، این نکته نغز بیرون تراوید که:

قرآن در صدور احکام شرعی فرعی تکیه‌گاهی «قطعی السّند» و «ظنیّ الدّلاله» است پس برون‌داد پایانی این گفتار، آنکه جای پی گرفتن بیشتر این سخن مباحث اصلی فقه و به ویژه اصول فقه است نه بحث و فحصی که به ضرورت و رود به مسیر تحوّلات فقه تمهید می‌شود پس سخن درباره فقه در قرآن را در همین جا کوتاه کرده و به سراغ دومین خاستگاه فقه یعنی سنت می‌رویم.

ب) خاستگاه فقه در سنت

سنت در معنای اصلی و نخستین و اتّفاقی خود؛ «قول» و «فعل» و «تقریر» پیام‌آور وحی است و همه فِرَق و نِحَل اسلامی با همه اختلافات کوچک و بزرگ در این باور هیچ

تردید روا نمی‌دارند که سنّت جزء جدایی‌ناپذیر از قرآن و بلکه جزء متمّم فایده است، چونان تعبیری که نحویان از خبر برای مبتدا دارند[1] و کلید گنجی را می‌ماند که نبودِ آن بهره برداری از آن منبع حکمت را چندان متعسر می‌کند که اگر نباشد، دست یافتن به احکام اولیه و بدیهی چون صوم و صلاة نیز میسر نمی‌شود.

بی‌تردید اگر سنّت راهنمایی نمی‌کرد هیچ معلوم نبود که باید چند نوبت نماز گزارد و در هر نوبت چند رکعت و در هر رکعت چه اوراد و اذکاری گفت و چگونه نماز را آغاز کرده و چگونه به پایان برد.

این همه پیوستگی و وابستگی دو منبع در یک سو قرار دارد و در سوی دیگر مسئله‌ای بس مهم درباره چگونه واگویی سنت است از آن‌رو که سنّت به وسیله اخباری بازگو شده است که انسان‌هایی کاملاً عادی موسوم به صحابی بدون ویژگی‌های ویژه‌ای، آنها را بازگفته‌اند کسانی که نه از سهو و خطا و نسیان در امان‌اند و نه ضمانتی محکم بر صدق گفتار دارند.

و این کاستی‌ها تازه درباره اخباری است که طبعی بی‌طرف داشته و در آنها طبیعت خبر، گوینده را به سمت و سویی نمی‌کشد پس مسئله خلافات در خلافت و آنچه مستقیم و غیرمستقیم از پی آن پدید آمد خود عامل نقص آفرین دیگری است در مسیر بازگویی سنت و دیری نپائید که در امّت اسلامی نایره‌ی جنگ هفتاد و دو ملّت افروخت و به زودی فرقه‌ها و نحله‌های گونه‌گون پدید آورد که همگی خود را مُبادی اصول شریعت اسلامی می‌دانستند و دیگران را خارج.

بالجمله به‌رغم آنکه «سنت» به زبانی ساده که همان زبان محاوره روزمره بود باز گفته می‌شد و از ناحیه دلالت عموماً پیچیدگی نداشت، امّا از ناحیه سند با پرسش‌هایی جدی روبرو بوده و استناد آن به شریعت همواره در مظانّ تردید و ابهام است و این سخن شرح آن اصطلاح موجز است که در عبارتی عکس سخن پیش گفته درباره قرآن، سنت را «قطعی الدّلالة» و «ظنّی السّند» می‌داند همه فرق اسلامی در همه آنچه درباره

---

۱. چندان که ابن مالک درباره رابطه مبتدا و خبر گفته است: الخبر الجزء المتمّ الفائدة ـ کالله برٌّ و الأیادی شاهدة: یعنی خبر جزئی است که فایده جمله را به تمامیّت می‌رساند مانند (این جمله که در آن گفته می‌شود:) خداوند نیکوست و دست‌های او شاهد این مدعی است.

سنت بدین معنا گفته شد با همه فراز و فرود و قوّت ضعف بر اتفاق‌انـد البتـه بـه جـز نقطه آخیر یعنی نحوه نقل و بازگویی.

پس خاستگاه سنّت در این معنا نیز همان خاستگاه قرآن و همزاد آن خواهد بـود که از جغرافیای زمان و مکان قرآن پا فراتر نمی‌نهد و در این خاستگاه فقهِ فِرَق، به‌رغـم آن همه فروق، بر اشتراک و اتفاق‌اند.

سنت در نگاه شیعه

پس از نقل اتفاق نوبت به وجه افتراق می‌رسد اختلاف نگرش شیعه در مسئله خلافـت با دیگر فِرَق که همگی بعدها تحت عنوان عامّ سنّی یا اهل سنت جـای گرفتنـد از یـک سو و ضرورت احتیاط و به کار بستن تمام درایت در نقل روایت را ایجاب می‌کرد و از سوی دیگر شیعه را بر باوری استوار کرد که رفته رفته از سنت به نزد او مفهوم دیگـری ساخت که دایره آن مفهوم، نسبت به سنتِ سنّی، از جهتـی وسـیع‌تـر بـوده و از جهتـی دیگر محدودتر است.

به دیگر سخن شیعه در معنای سنت، هم توسعه ایجاد کرد و هم تضـییق کـه در بعد توسعه به توسعه زمان و مکان سنّت نیز انجامید و از این راه خاستگاه فقه شـیعه را دیگرگون کرد این تضییق و توسعه را می‌توان در ساختار زیرین نشان داد.

الف) تضییق

اهل سنت در آغازِ راهِ بازگویی روایت، ضوابط ویژه‌ای برای نقل روایت نمـی‌شـناختند بلکه صحبت و دم‌خوری با پیامبر (ص) و برخورداری از وصف «**صحابی**» را برای این امر مهم کافی دانستند هرچند این مصاحبت، کوتاه و اندک باشد و در عمل نشان دادنـد که شأن صحابیان در این نقل تأثیر چندانی نداشته است و صحابی، صحابی است خـواه از آغاز دعوت در مکّه به آن پیوسته باشد یا کسی باشد که روزی چند از روزهای آخـر پیامبری که قدرت و شوکت اسلام به حکومتی پابرجا می‌مانست، اسلام را پذیرفته و به عنوان یاور و «صحابی» در کنار پیامبر قرار گرفته باشد.

اما در نظر شیعه اهمیت موضوع از همان آغاز افزون از آن بود که بدون توجه بـه ویژگی‌ها و سوابق و اهداف ناقلان و راویان، آنان را واسطه بازگویی روایات و احادیث

قرار دهد و سنت را که به تعبیر پیشین بخش معظم شریعت بود، از هر طریق بگیرد. این حزم و احتیاط راه نقل روایت را به افرادی ویژه اختصاص داد و نسبت به فقه سنّی نقل حدیث را با محدودیت بیشتری روبرو کرد و منظور از تضییق در نقل و بازگویی روایت همین است امّا در خود این افراد ویژه دو ویژگی آنها را به دو دسته متمایز تقسیم کرده است:

۱. ویژگی عام

ویژگی نخست: ویژگی عامّ صحّت و سلامت نفسانی صحابه بود که البته این سلامت با معنای پیروی و تشیُّع از امام اوّل شیعیان علی بن ابی طالب (ع) چنان گره خورده است که از آن جدایی نمی‌پذیرد به دیگر سخن نشانه اصلی سلامت نفسانی که شایستگی نقل حدیث را به ارمغان می‌آورد ولایت مداری است و شیعه نقل سنت را فقط از ولایت مداران می‌پذیرد و بس.

این ویژگی را از آن رو ویژگی عام گفتیم که در ذات خود اختصاصی نبوده و غیرقابل دست یافت برای هیچ کس نیست گرچه در عمل و در مصداق بالاخره افرادی خاص و البته در عهد صحابه اندک به این ویژگی موصوف شدند.

بر این اساس در میان صحابیان فقط مشاهیری چون عبدالله ابن عباس، سلمان فارسی، مقداد، ابوذر غفاری، و علی بن ابی رافع، اهلیّت نقل حدیث یافتند.

۲. ویژگی خاص

منظور از ویژگی خاص وصف عصمت است که در باور شیعه پس از پیامبر اسلام (ص) و دختر گرامی او فقط برای امامان دوازده‌گانه (ع) میسر می‌شود و صاحبان این وصف از خطا و اشتباه و نسیان محفوظ‌اند بدیهی است که این ویژگی به مراتب از ویژگی نخست اهلیت افزون‌تری ایجاد می‌کند تا آنجا که اهل دسته نخست را در امر نقل روایت تحت شعاع خود قرار داده و چندان سایه سنگینی بر دیگر ناقلان می‌افکند که در نگاه بدوی به نظر می‌رسد نقل سنت در میان شیعه فقط از طریق امامان معصوم (ع) صورت گرفته است.

بر این اساس نقل سنت نبوی از طریق این امامان همام (ع) به ویـژه تـا ششـمین ایشان یعنی ابوعبدالله جعفر بن محمد (ع) صورت گرفته است. ویژگی عصمت عـلاوه بر تأثیر شگرف در حیطه نقل، در خود معنای سنت نیز توسعه‌ای ایجاد کرد که موضوع بحث دومین ماست.

ب) توسعه در معنای سنت

ویژگی عصمت به رغم آنکه از جنبه نقل، سنت را مضیّق و محدود کرده و دامنـه نقـل روایت را در افراد خاصّی که دارای این وصف هستند محصور می‌کند، از جنبه‌ای دیگر خلاف این عملکرد را نشان داده و مفهوم سنت را توسعه می‌دهد، توسعه سنت در ایـن فرآیند از آن‌رو است که:

عصمت وصف مشترک امام (ع) و پیامبر (ص) است و از این نظر تابع و متبـوع را در یک ردیف قرار داده است. براساس این برابری امام معصوم (ع) فقط ناقل صـرفِ روایت نیست و حق دخل و تصرف و تفسیر و تأویـل، بـه معنـای گسـترده آن را پیـدا می‌کند. این امر خودبه‌خود سنّتی در طول و ادامه سنت پیـامبر (ص) ایجـاد مـی‌کنـد و لااقل این پرسش را پدید می‌آورد که:

آیا سنّت معصومان (ع) از هر نظر برابر و همسنگ با سنت پیامبر (ص) است؟

واکنش نخستین و طبیعی به این پرسش، پاسخی منفی ایجاب می‌کنـد زیـرا اگـر امام حق تشریع داشته باشد خاتمیّت پیامبر (ص) زیر سؤال است. اما حـدود اختیـارات امام در تأویل آن چنان گسترده است که پاسخ پرسش بالا را با آن صـراحت و بسـاطت به چالشی سنگین فرا می‌خواند زیرا اعتقاد شیعه در توزین سنت نبوی (ص) و مقایسـه آن با سنت ائمه (ع) هر چه باشد در عمل جز همسنگی و برابری دیده نشده و وصـف ولایت این معصومان در کنار عصمت ایشان هرگونه شبهه و شائبه در اختلاف دو سنت را زدوده است. بر این پایه احکام بسیاری در سـنت دوم شـکل گرفتـه کـه نتیجـه ایـن تفسیر و تأویل گسترده از سنت نخست و تأویل و تفسیر آیات قرآنی بوده است: تفسیر و تأویل‌هایی که بی‌گمان هیچگاه مانند آنها از غیرمعصومین (ع) پذیرفته نبود.

این همان گسترش سنت در نظر شیعیان است که منشاء احکام فقهی بسیاری شد احکامی چون: تأثیر جنسیت در دیات و قصاص و اختلاف مبنایی تقسیم ارث براسـاس

ضابطه «اولوالارحام بعضهم اولی ببعض» برخلاف اهل سنت که مبنای آن را بر تعصیب گذاشته‌اند. همچنین اختلافاتی چون اختلاف در پذیرش سه طلاق در یک مجلس و....

شکل‌گیری انفرادات امامیه

شاید بتوان گفت همه احکام اختصاصی فقه امامیه یا به اصل این سنت برمی‌گردد یا به تفسیر و تأویل‌های موسّع از قرآن و سنت نبوی که در این سنت و توسط امامان معصوم (ع) صورت گرفته است. و البته بسیاری از این تأویل و تفسیرها همانند نظام توارث، هم با آیات قرآنی کاملاً هماهنگ است و هم با فطرت انسانی ملائم و سازگار که این هماهنگی‌ها و تناسب‌ها خود بحثی جداگانه بیرون از این حوزه می‌طلبد.

آنچه در تاریخ‌پژوهی فقه مهم است اندازه این احکام اختصاصی است که چندان فزونی یافته که در نخستین دوره شکل‌گیری فقه فتوایی و در همان اوان اولیه، ذهن بزرگانی چون سیدمرتضی را به خود مشغول داشته و آثاری گرانبها چون «انتصار» را برای دفاع از این پدیده، پدید آورده‌اند.

توسعه در سنت، آثار شگرفی بر فقه امامیه گذشت و به شکل معناداری آن را از فقه مذاهب دیگر متمایز کرده و ویژگی‌ها و قابلیت‌های منحصر به فردی به آن داد که تغییر در گستره زمان و مکان را می‌توان عامل اصلی این اختلاف دانست آثار این توسعه پس از بررسی سنّت سُنی و مقایسه آن با سنت گسترش یافته شیعه بهتر میسر است.

محدوده سنّت

سنتِ سنّی که همان سنت به معنای نخستین است محدود به دوره رسالت است دوره‌ای که از سیزده سال پیش از هجرت آغاز شده و تا یازده سال پس از آن ادامه داشت و با رحلت پیامبر اکرم (ص) در سال یازدهم پس از هجرت پایان یافت پس همه عمر این سنّت فقط به بیست و سه سال می‌رسد

از این دوره بیست‌وسه ساله نیز آن بخش از دوره رسالت که پیش از هجرت بود لااقل در فقه منشاء صدور احکام معتنابهی نیست تنها حکمی که اصل آن را با قطع و یقین می‌توان به این دوره نسبت داد فقط و فقط نماز است البته به انضمام برخی از

مقدّمات آن نه همه مقدّمات و مقارنات. تشریع اصل این عبادت بی‌تردید در همین دوره صورت گرفته است و داستان نماز گزاردن علی (ع) و خدیجه (س) با پیامبر (ص) در همان روزهای نخستینِ دعوت که بیانگر اسلام نخستین مرد و نخستین زن مسلمان است، شهره عام و خاص و مثبت این مدّعاست که اصل این عبادت پیشینه‌ای دیرینه دارد.[۱]

امّا در تشریع نمازهای روزانه به شکل امروزین در این حدّ از یقین نیستیم. گرچه جمهور مورّخان و سیره‌نویسان بر این باورند که این تشریع به هنگام معراج یعنی حدود یکسال پیش از هجرت یا دوازده سال پس از بعثت صورت گرفته است[۲] امّا باز هم شکل این نمازها پس از هجرت تغییر کرده بدین صورت که در آن زمان همه نمازها دو رکعتی تشریع شده و بعدها در مدینه هفت رکعت به ترتیب یک رکعت به نماز مغرب و دو رکعت به هر یک از نمازهای عشا و ظهر و عصر افزوده شد.[۳]

و یا این تعبیر می‌توان گفت هیچ حکمی به صورت کامل در سنت مکّی یا همان سنت پیش از هجرت به کمال تشریع نرسیده و این سخن درست است که مقدّمات سه‌گانه طهارتی همین عبادت (نماز) یعنی وضو، غسل و تیمّم تشریعی مکّی داشته و پیش هجرت بوده است امّا این تشریع نیز با «آیات مکّی» قرآنی صورت گرفته نه «سنت مکی».

از ریشه‌گیری احکام سیاسی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی تقریباً در «سنت مکّی» هیچ اثری دیده نمی‌شود و می‌توان جمله‌ی این احکام را به سنت پس از هجرت یعنی «سنت مدنی» استناد دارد.

تنها رویدادی که در این دوره از سنت اتفاق افتاد که قابلیت بازدهی حکم شرعی را دارد مذاکره جعفر بن ابی‌طالب با نجاشی پادشاه حبشه است که مشتمل بر احکامی کلی فقط در شکل توصیه‌های مذهبی است و هرگز در طول فقاهت اسلامی منشاء تشریع حکمی قرار نگرفته است.

---

۱. بنگرید: محمد بن جریر طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۵۷۳.
۲. بنگرید: محمد بن جریر طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۵۳۶، همچنین واقدی، طبقات، ج ۲، ص ۲۱۰.
۳واقدی، طبقات، ج ۲، ص ۲۱۰.

طبیعت سنّت مکّی

به صورت طبیعی نیز سنت مکّی نمی‌تواند نقش بارزی در تشریع ایفاء کند زیرا در این زمان اصل شریعت و ماندگاری آن و اینکه قرار است به زودی این شریعت منشاء تحوّلات بزرگ جهان آن روز باشد، فقط در ایمان شمار اندکی از یاران پیامبر (ص) نقش بسته بود و بی مهری داهیان عرب به این دعوت نشان می‌دهد که تصوّر این تأثیرات عظیم و شگرف در آن أوانِ نخستین به عنوان پدیده‌ای قریب‌الوقوع برای تیزهوش‌ترین داهیان عرب نیز میسّر نبوده است. این امر بی‌تردید حافظه فعّال همگانی را در ثبت دقیق گفته‌ها و عملکردهای شخص پیامبر (ص) از کار می‌انداخت و فقط بخشی از تأثّرات شکل گرفته در حافظه غیرفعال که بعدها یاران آن را به یاد می‌آورند به عنوان قرائنی می‌توانست در ساختن احکام شرعی فرعی ایفای نقش کند.

این سخن از آن رو قدری به درازا کشیده می‌شود که معلوم کند سنت سنّی فقط تکیه بر یازده سال قول و فعل و تقریر پیامبر دارد که این مدت فقط از سال نخست تا یازدهم هجری امتداد یافت و با رحلت پیامبر (ص) این چراغ نوافروخته پس ازعمری بسیار کوتاه به خاموشی گرائید و با رحلت آن بزرگ مرد دوره تشریع به پایان آمد.

در مبانی اعتقادی اهل سنت رسالت به خلافت منتهی شد نه امامت و ولایت. که این دومین (یعنی خلافت) امری کاملاً متمایز از نخستین (یعنی نبوت) بود.[۱] در این مبانی خلافت فقط اداره سیاسی اجتماعی جامعه اسلامی در همان زمان زمامداری است و خلیفه حتّی برحسب مبانی فقهی و کلامی اهل سنت نیز نمی‌تواند اقدام تشریع کند، در عمل نیز چنین اتفاقی نیافتاده است و آنچه در مسائلی چون حرمت متعه ازدواج و حج و ... فقط در زمان خلیفه دوم اتفاق افتاد، به اجتهادات دوره‌های بعد بیشتر شبیه است که تا به تشریع دوره قبل.[۲]

---

۱. در باور اهل سنت نه تنها پس از پیامبر نه عصمتی بود و نه ولایتی بلکه بیشتر متکلمان این گروه چنان که مبانی خود را در سده‌های بعدی آشکار کردند برای شخص پیامبر (ص) نیز عصمت به معنای مورد اعتقاد شیعه را قائل نیستند.

۲. دلیل اینکه گفته شد این گونه امور به اجتهاد شباهت بیشتری دارند تا تشریع آن است که در متن این احکام صبغه. اجتهاد به خوبی پیداست به عنوان نمونه همین تحریم متعه حج و متعه ازدواج، در کلام خلیفه چنین آمده است که: متعتان کانتا علی عهد رسول‌الله أنا أحرِّمُهُما؛ یعنی: دو متعه (متعه حج و متعه در ازدواج) در زمان پیامبر َمتداول بود که من آنها را حرام میفکنم و از این لحن به خوبی پیداست که حکم مزبور اجتهادی در مقابل نصّ است.

البته ناگفته پیداست که حکم اجتهادی به ویژه در تداول نخستین دوره‌های اجتهاد به نزد اهل سنت با تشریع متفاوت است چه اینکه عموم اجتهادات ایشان تکیه بر نصّی از نصوص شرعی نداشته و متکی به ادلّه‌ای چون قیاس و استحسان و مصالح مرسله بوده و حتی گاهی به اجتهاد در برابر نص نیز مبدّل می‌شد.

مشکلات ناشی از عمر کوتاه سنت

عمر کوتاه سنت خود به خود پاسخ‌گوی مستقیم به همه وقایعی که برای همه جوامع، آن هم در دوره‌ها متمادی اتفاق می‌افتد، نیست چه رسد به اینکه حوادث تاریخی که بلافاصله پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) اتفاق افتاده پرده از رازی بزرگتر در این زمینه برداشت.

حقیقت این است که گستره‌ی حکومت اسلامی پیامبر (ص) در بخش عمده حیات یازده ساله آن محدود به مدینةالرسول یعنی شهر پیامبر (ص) بود و به اصطلاح سیاسی امروزه گستره‌ای برابر با یک «شهر کشور» داشت و فقط در سه سال آخر[1] قلمرو حکومت اسلامی نخست با فتح طائف و مکه تمام سرزمین نجد و حجاز را در برگرفت و بالاخره در آخرین أوانِ حیات پیامبر (ص)، با فتح یمن کل شبه جزیرةالعرب، تحت حوزه نفوذ حکومت اسلامی قرار گرفت.

گرچه این امر یعنی قرار گرفتن شبه جزیرةالعرب تحت لوای واحد تا آن روز امری بی‌سابقه بود و چندان شگفت بود که بی‌شباهت به معجزه نمی‌مانست، امّا حوادثی که از سال سیزدهم تا پانزدهم به وقوع پیوست این پدیده شگفت‌انگیز را زیر سایه خود گرفت آنجا که در این کوتاه مدت با فتح دو امپراطوری بزرگ ایران و روم شرقی با سرعتی شگفت‌آور تقریباً تمام جهان متمدن آن روز به گستره قلمرو حکومت اسلامی پیوست. این فتوحات بزرگ آثار و تبعات بسیاری داشت که مهم‌ترین آن در زمینه مورد بحث فعلی ما یعنی «احکام شرعی فرعی» ظاهر شد.

---

۱. پیامبر (ص) در سال نهم پس از هجرت با فتح طائف و در سال هشتم با فتح بزرگ مکّه قلمرو حکومت اسلامی خود را در تمام حجاز گسترش داد و بالاخره در سال دهم با فتح یمن تقریباً تمام شبه جزیرةالعرب منفاد و مطیع حکومت اسلامی کرد (بنگرید: تاریخ طبری، ص ۱۵۲، ۱۷۱، ۱۹۷.)

تصویری بسیار اجمالی و کوتاه از وضعیت تازه مسلمانان در گستره این قلمرو گسترده به روشنی می‌تواند بحران ناشی از وضعیت پیش آمده را پیش‌روی آورد. تازه مسلمانانی که در فرهنگ و زبانی کاملاً متفاوت با فرهنگ و زبان مهبط وحی می‌زیسته‌اند و بر تمدن‌هایی با سابقه تاریخی کهن تکیه داشتند، اینک تازه گروندگان جویای احکام و تکالیف شریعتی بودند که به هرحال آن را پذیرفته بودند آن هم در شرایطی که جامعه نوپای اسلامی هنوز فرآیند صدور حکم شرعی را برای خود نیز تعریف نکرده بود. چهارچوب بسته شده قرآن که عین سخن خداوند بوده و هیچکس را حق و دخل و تصرّفی در آن نبود، همه فشار تولید احکام شرعی را بر صِنْو و همزاد آن یعنی سنت وارد می‌کرد و شرایط تازه هیچ گریزی جز توسعه سنت باقی نمی‌گذاشت.

گریزناپذیری توسعه

به باور ما صرف‌نظر از حقانیّت امامت، معمار شریعت که بنیانی نو نهاده بود به خوبی آگاهی کامل، به پیش‌آمدهای قریب‌الوقوع داشت و پس نباید این جامعه نوپا را به حال خود رها می‌کرد تا هر چه پیش آید خوش آید و باز صرف‌نظر از حکم ایمان، عقل نیز تردید نمی‌کند که این علم در نزد آن نگار مکتب نرفته و خط ننوشته، ماهیتی الهی و وحیانی داشت و از منبع الهام وحی سرچشمه می‌گرفت نه از هوشمندی و دانشمندی بشری

به هر حال وضعیت پیش آمده سیاسی اجتماعی و فرهنگی دهه دوم از سده نخست هجری که از تحوّلات نیمه اول این دهه سرچشمه می‌گرفت، با تزاید و تضاعفِ روز افزون در طول سده‌ی اول فزونی یافت و آثار خود را در زمینه استنباط و طلب «حکم شرعی» بر جای گذاشت پس به سادگی می‌توان از وضعیت پیش آمده در این سده، بحرانی را تصوّر کرد که گذار از آن میسّر نبود مگر با توسعه در منابع حکم شرعی.

صرف‌نظر از حقیقت و حقانیت و لایت و امامت و پیش‌بینی بالا گفته صاحب شریعت، برای نیل به توسعه‌ی گریزناپذیری که چاره‌ای جز پذیرش آن نبود، به نظر می‌رسد توسعه در منابع حکم شرعی در دو فرض عقلی منحصر است:

۱.توسعه عرضی

توسعه عرضی یعنی توسعه در شماره منابع صدور حکم شرعی و افزودن منبعی به منابع صدور حکم و قرار دادن آن در کنار دو منبع قبلی که همان «کتاب» و «سنّت» بوده‌اند و البته همواره به عنوان منابع اصلی حکم شرعی تلقی می‌شده و در ترازی فراتر از دیگر ادلّه قرار داشته‌اند

۲. توسعه طولی

شکل دیگر توسعه، توسعه طولی به معنای افزایش برد و توان منابع قبلی است. در توسعه از نوع دوّم نیز این نکته شایان حفظ و به خاطر داشتن است که توسعه در منبع نخستین یعنی قرآن، در امکان و دسترسی بشر نیست و پیام‌آور وحی خود نیز بیش از واسطه‌ای در ابلاغ نبوده و هیچ‌گونه دخل تصرّف در آیات الهی برای او نیز میسّر نبوده است.[۱] بنابراین برای توسعه طولی جولانگاهی جز منبع دوّم یعنی سنت باقی نمی‌ماند.

در نیل به توسعه گریزناپذیر به دو شیوه عقلی یاد شده، اهل سنت به راه نخست رفتند و با افزودن منابعی چند، چون قیاس، استحسان، مصالح مرسله و .... در گذار از بحران پیش گفته کوشیدند و ادلّه‌ای نوین در کنار قرآن و سنّت پدید آوردند ضمن آنکه حسب پیش گفته‌ها در نقل سنت بسیار سهل‌گیر بوده‌اند و این دیدگاه تساهلی و تسامحی نیز نوعی توسعه در سنت را برای ایشان به ارمغان آورد.

امّا شیعه به راه دوم رفته و حسب استدلال‌های پیش گفته سنتی طولانی در گستره زمانی و مکانی وسیع پدید آوردند. البته در جای خود و در مباحث کلامی شیعه به تفصیل بر لزوم امامت و ضرورت پی آمد آن برای نبوّت استدلال می‌شود. و بر این اساس توسعه طولی یاد شده بر اصول محکم اعتقادی بنا شده و صرفاً به راهنمایی‌های صاحب شریعت و ملهم از آموزه‌های ناب شریعت است که ادامه سخن در این زمینه به دانش اصول اعتقادی حواله می‌شود و ما که امروز در کار تاریخ پژوهی فروع و

---

۱. واسطه‌گری صِرف پیامبر در امر ابلاغ وحی امری اجماعی و اتّفاقی است که کمتر کسی در مذاهب اسلامی از آن سر بر می‌تابد با این حال آیه شریفه «**و ما ینطلق عن الهوی إن هو إلاّ وحی یُوحی**؛ یعنی: او (پیامبر) از روی هوا و هوس سخن نمی‌گوید و آنچه (به نام قرآن) می‌گوید چیزی جز وحی نازل شده بر او نیست، دلالت روشن بر مقام وساطت صِرف دارد.

احکام شرعی فرعی هستیم، از آن درگذریم و آن را به جای خود واگذاریم: این اشارت کوتاه نیز از آن جهت بود که نیک بدانیم و نیک به خاطر داشته باشیم که: آنچه در باب اجتناب‌ناپذیری انتخاب یکی از این دو راه گفته شد صرفاً حصری عقلی بوده و در عمل منشاء هیچ اثری در گزینش این طریق نیست از بیان این حصر عقلی معلوم می‌شود که به فرض فقدان رهنمود شریعت در اثبات ولایت و امامت نیز راه برگزیده شیعه از اصل خردورزی به دور نیست.

بخش سوم

توسعه منابع و شکل‌گیری اصول فقه

عملی شدن توسعه

ضرورتی که توسعه گریزناپذیر در ادلّه و مبانی احکام را پدید آورد، در همان سده نخست هجری با ظهور مشکلات فراوان ناشی از کاستی‌های موجود در راه استنباط حکم شرعی، به خوبی خود را نشان می‌داد. امّا با این همه در آن سده وجود حجّتی محکم بسیاری از مشکلات پیش آمده را حل می‌کرد.

این حجّت محکم همان صحابیان پیامبر (ص) بودند که به صورت مستقیم از آن حضرت آموزه‌های دینی را فرا گرفته بودند و در طول این سده آنها را برای مردم باز می‌گفتند و می‌کوشیدند تا آنجا که ممکن باشد با نقل مستقیم روایات، مسائل مستحدثه را حل کنند و گونه‌ای اجتهاد ابتدایی از نقل این روایات پدید آورند. اجتهادی که نه تنها با اصول پیچیده دورانهای پسین هیچ آشنایی نداشت بلکه از هرگونه وابستگی به اصول ابتدایی نیز آزاد بود و یا لااقل هیچگاه به صورت استدلالهای فقهی نمود نمی‌یافت. این کوشش برای بیان حکم شرعی با همه ویژگی‌های خود «اجتهاد صحابیان» را شکل داد.

اجتهاد صحابیان

نفوذ اجتماعی بسیار زیاد صحابیان که از همدمی و همراهی بی‌واسطه ایشان با شخص پیامبر اکرم (ص) ناشی می‌شد، به صورت طبیعی احترام فوق‌العاده و انقیاد همگان را

برمی‌انگیخت. این نفوذ و احترام کار اجتهاد ایشان را سهل و راه پذیرش عمومی را هموار می‌کرد و خودبه‌خود از ایشان رسولانی کوچک در ابلاغ شریعت می‌ساخت امّا عصر صحابه نیز بالاخره به پایان آمد و با مرگ آخرین نفرهای صحابیان یعنی «انس بن مالک» و «جابر بن عبدالله انصاری» در آخرین دهه از نخستین سده هجری، عصر صحابیان نیز خاتمه یافت.

اجتهاد تابعین ـ پدیداری فقه مذاهب

پایان عصر صحابه آغاز عصر تابعین را رقم زد و گروهی را جایگزین ایشان کرد که از هیچ یک از مزایای اصلی و مهم صحابه برخوردار نبودند. اینجاست که ضرورت‌های پیش گفته در کنار خلائی مهم به توسعه در مبانی استنباط احکام فقه وجهه عملی داد و در قالب چهارگونه اجتهاد در آغاز سده دوّم نمودی عینی یافته و به دنبال آن چهار مذهب مشهور در فقه اهل سنت پدید آمد.

از سوی دیگر شیعه از میانه‌های دوره مورد مطالعه (یعنی سده‌ی نخست هجری) به تبع اصول اعتقادی و حوادث سیاسی و نظامی ناشی از آن به سختی درگیر شد.

اصول اعتقادی که خود از مسئله اصلی خلافت و جانشینی پیامبر ریشه می‌گرفت، در این زمان (یعنی میانه‌های نخست)، بسیاری از مصالح ایجاب سکوت را پشت سرگذاشته بود و به عکس شکل‌گیری قیام را ایجاب می‌کرد.

این درگیری‌ها و جنگ‌های داخلی، از جنگ‌های سه‌گانه نخستین امام شیعیان علی‌بن ابی‌طالب (ع) در سال سی‌وپنجم هجری آغاز شد و تا سال چهلم ادامه یافت و در سال شصت و یک هجری در قیام امام حسین (ع) به اوج خود رسید و سلسله‌ای از جنگ و گریز و صلاح و سکوت را پشت سرگذاشت و در اوایل سده دوم هجری دیگر بار از قیام زید بن علی خیزشی دوباره گرفت.

در فقه امامیه نیز این گونه مسائل اعتقادی و اصلی و مشکلات مستقیم و غیرمستقیم ناشی از آن، این گروه را از پردازش به احکام شرعی فرعی و بنیان‌سازی برای آنها را تا حدود زیادی بازداشت و روند دهه اول فقه این فرقه را با وقفه مواجه کرد و از شکل منسجم فقه در قالب مدرسه فقهی معین و ارائه مکتب و روش فقهی بازداشت.

اما با پایان سده نخست هجری و آغاز سده‌ی دوّم که شرحی کوتـاه از آن بیایـد، عوامل مساعد همگی دست به دست هم داده و این مهم به تأخیر افتاده را میسر کردند.

بدینسان در طول سده دوم هجری فقه مذاهب اسلامی نخست در دو دسته اصلی و بزرگ اهل سنت و امامیه شکل گرفت. سپس در زیر مجموعـه دسـته‌ی نخسـت کـه عموم مسلمین آن روزگار قرار گرفتند اختلاف روشها در استنباط حکم شرعی مـذاهبی پدید آورد که در بین آنها چهار مذهب پرطرفـدار نمـود و مانـدگاری بیشـتری یافتـه و امروزه با عنوان مذاهب اربعه اهل سنت پایدارند و البته در حاشیه ایـن مـذاهب چـراغ مذاهبی کوچکتر و کم طرفدارتر نیز سوسو می‌زند.

توجه به وصف عمومیّت و فراگیری در آن روزگار مجموعه فقه همه این مذاهب را به فقه عامّه موسوم کرد.

فقه امامیان نیز از تیر تفرقه کاملاً در امان نماند و در تفـرّق اعتقـاد بـه شـماره و شخصیت ائمه دسته‌های فرعی چون زیدی و اسماعیلی پدید آورد اما فقه شـیعه دوازده امامی که به دلائلی که در جریان همین پژوهش روشن می‌شود، فقه جعفری نام گرفـت چندان گسترش یافت که نه تنها مجالی برای طرح رقیبان داخلی باقی نگذاشت بلکه بـه زودی و به خوبی از آن هماوردی سترگ برای همـه مـذاهب فقهـی بـزرگ و کوچـک دسته نخست یعنی «فقه عامّه» ساخته شد. و البته توجه به وصـف عامّـه در فقـه گـروه پیشین گهگاه فقه شیعه را به فقه خاصّه نیز موسوم می‌کند.

مقایسه دو توسعه

در مقایسه ابتدایی میان دو توسعه در دو مذهب اصلی فقه اسـلامی یعنـی فقـه عامّـه و امامیه، آنچه به اجمال نخستین می‌توان ارائه کرد وجه مشترکی است کـه دو مکتـب در طرح توسعه خود دارند.

وجه مشترک این است که هر دو مـذهب همـراه بـا توسـعه پیشـنهادی ناچـار و ناگزیر از اعمال محدودیت‌هایی نیز بوده‌اند.

این «توسعه‌ی همراه با تضییق»، در میان اهل سنت نمود بسـیار آشـکارتری دارد. در این مسلک «توسعه»، به روشنی در «**انفتاح باب اجتهاد**» تحقق پیدا کرده و «تضییق» با «**انسداد**» آن تجلّی یافت که این امر، مرز مکان و زمان مشخصی نیز دارد.

اما در بین امامیان «توسعه» و «تضییق» به صورت همزمان در اصل مبانی تشریع و اجتهاد اعمال شد که در پیدایش مدارس فقهی گونه‌گون با ویژگی‌های خاص خود تجلّی یافت اینکه گشایش باب اجتهاد بستن آن در نزد اهل سنت.

توسعه و تضییق فقه در میان اهل سنت

الف) گشایش باب اجتهاد (انفتاح باب اجتهاد) در بین اهل سنت

به نظر می‌رسد عمده تفکرات فقهی و اصولی این فرقه بر بنیان دو تصور بوده است و این دو ذهنیت عبارتند از آنکه:

اولاً: دوره تشریع اسلامی منحصر به حیات پیامبر اکرم (ص) آن هم از بعثت تا وفات آن حضرت بوده و پس از انقطاع وحی و درگذشت پیامبر خدا، عصر سنت نیز پایان می‌پذیرد.

ثانیاً: قوانین و مقرراتی که در متون قرآن و روایات گنجیده است محدود، و وقایع و اتفاقاتی که نیازمند به حکم و قانون می‌باشند، نامحدود است. لذا از نظر اینان علاوه بر دو مأخذ کتاب و سنت برای صدور احکام ضرورتاً به مآخذ دیگری نیز احتیاج است.

این طرز تفکر باعث ایجاد منابعی در میان این فرقه شد که سرآمد این منابع به قیاس، استحسان، مصالح مرسله، تأوّل[1] است و این اندیشه گشودن باب اجتهاد را سبب شد.

بر این اساس پس از گذشت دوره‌ی صحابه باب اجتهاد در میان اهل سنت و جماعت باز شد و این پدیده «**انفتاح باب اجتهاد**» نامیده شد و چه بسا در آغاز کار گمان داشتند که چاره کار اندیشیده‌اند لیکن از آنجا که غالب ایشان در باز یافتن حکم شرعی حصول ظنّ مطلق[2] را کافی دانسته و در نتیجه، راه استنباط‌ها شخصی پیمودند،

---

۱. برای آشنایی با این اصطلاحات رجوع کنید به بخش چهارم از گفتار سوم کتاب مبادی اصول از همین قلم.

۲. ظنّ مطلق اصطلاحی است در برابر ظنّ خاص این اصطلاحات به صورت مشخص محصول باورهایی در دوره متفاوت فقهی است که در آینده بحث با آنها آشنا می‌شویم.

به زودی خلاف این گمان ثابت برای خود ایشان نیز ثابت شد و باب اجتهادی را که با شور و شوق فراوان باز کرده بودند دچار انسداد شد.

ب) بستن باب اجتهاد

پس از گذشت کوتاه مدتی (حدود دو قرن) از انفتاح باب اجتهاد، در اثر پیدایش مذاهب فقهی متشتّت و ظهور فقیهان متعدد با نظریات و آراء متفرق، رفته رفته این تصوّر پیش آمد که اگر قرار باشد منبع حکم الهی، اجتهاد به رأی و مآلاً نظریات شخصی باشد به زودی اثری از شریعت و تعالیم دین مبین باقی نخواهد ماند. این اندیشه طی دو مرحله به بسته شدن کامل باب اجتهاد در بین این فرقه گردید.

۱. انسداد دستوری

اندیشه محق و از بین رفتن شریعت، رفته رفته زمینه‌های انسداد باب اجتهاد را در بین اهل سنت پدید آورد، البته بستن این باب نیز از جهاتی به گشودن آن می‌مانست و چندان که گشودن این باب به یک‌باره و ناگهانی میسّر نشده بود بستن آن نیز با یک تصمیم ناگهانی یا دستور حکومتی صرف امکان نداشت پس اندیشه انسداد کامل و رسیدن به تقلید عملی ناگزیر به گذر از مجرای باور و اعتقاد همگانی بود بر این اساس گمان می‌رود که انسداد باب اجتهاد در بین اهل سنت در دو مرحله اجرائی شد:

اوایل قرن پنجم هجری گویا در زمان خلافت خلیفه عباسی، القادر بالله بانیان انسداد بر آن شدند که برخی از این مذاهب را برگزیده و عمل به آنها را مورد اتّفاق قرار دهند لذا چهار فقیه مشهور اهل سنت (ابوحنیفه، مالک، شافعی و احمد بن حنبل) که دارای پیروان بیشتری بودند، به عنوان «مجتهدین مطلق» امّت پذیرفته شده و دیگران عملاً به مثابه شارح عقاید آنان به شمار آمدند. این چهار فقیه بعدها به دلیل پیدا کردن سمت پیشوایی به امامان چهارگانه یا «ائمه اربعه» شهرت یافتند.

۲. انسداد عملی

پذیرش انسداد دستوری بالا گفته حدود دو سده به طول انجامید تا آنکه در نیمه‌های سده هفتم روند اجتهاد جای خود را به تقلید محض داده و باب اجتهاد بسته می‌شود و

فکر تقلیدی چیرگی یافته و از آن پس اندیشه‌ها در فقه به جای پی جستن از علت‌ها و اهداف شرعی طوطی‌وار معطوف به حفظ و روخوانی احکام شده و آنچه در کتاب‌های فقهی پیشینیان آمده بدون چون و چرا پذیرفته شده و به آن بسنده می‌شود.[۱]

فقه‌نگاری اهل سنت

پس از بسته شدن باب اجتهاد، اجتهاد واقعی و کوشش برای بازیافت حکم شرعی به تلخیص یا شرح و حاشیه‌نویسی بر آثار پیشینیان تنزّل کرده و فعالیتهای فقهی در داد و ستد پیش یافته‌ها و بررسی واژگانی و به خاطرسپاری آنها محدود می‌شود.[۲]

انحصار فقاهت و اجتهاد در افرادی که به اعتراف همگان دارای هیچ ویژگی خاصی نبودند که دیگران را یارای دسترسی بدان نباشد، معقول و منطقی به نظر نمی‌رسد و پس از گذشت مدت زمان اندکی ظهور افرادی چون «امام الحرمین جوینی» و «امام محمد غزالی» که بسیاری از صاحب نظران اهل سنت ایشان را از امام متبوع خود أوَرع و أفقه می‌دانند، به خوبی این معنا را ثابت می‌کند.

با این همه باز به نظر می‌رسد آنگونه که مبانی فقه و اصول در عمق اعتقادات این فرقه رسوخ کرده بود، برای پیشگیری از نابودی کامل شریعت چاره‌ای جز این انسداد و انحصار نبود.

به هر حال باب اجتهاد بین اهل سنت بسته شد و تلاش‌های نوگرایانی چون ابن تیمیّه (متوفی ۷۴۸ ه) و جلال الدین سیوطی (متوفی ۹۱۱) در باز کردن این راه و شکستن انحصار فقاهت بی‌حاصل ماند.

در قرن حاضر نیز قسمت اعظم نهضت علمی دینی الأزهر مصر به قیادت شیخ محمود شلتوت و همکاری یاران وی، به شکستن این حصر اختصاص یافت ولی تا کنون موفقیت چندانی حاصل نشده و هیچ یک از این تلاش‌ها آن چنان که باید به ثمر ننشسته است.

---

۱. بنگرید: آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی، مقدمه موسوعهٔ طبقات الفقهاء، ج ۱، ص ۹.
۲. مصطفی احمد الزّرقاء، المدخل الفقهی العام، ج ۱، ص ۱۸۶.

توسعه و تضییق فقه شیعه

الف) توسعه

آنگونه که پیش از این اشاره شد توسعه فقهی شیعه از طریق توسعه معنای سنت و سرایت آن به سنت ائمه (ع) صورت گرفت که هم مدت زمان بهره‌گیری از این سنت را به صورت شگرفی افزایش داد آن‌گونه که با یازده سال اصلی سنت به معنای نخست به هیچ وجه قابل قیاس نبود و هم گستره مکانی آن را گسترش داد و بنا به اقتضاء و ضرورت آن را به عراق و حتّی مدتی کوتاه به ماوارء النهر (خراسان و طوس) کشاند.

زمان بهره‌گیری شیعه و اصحاب ائمه (ع) از منبع پر فیض امامت بدون احتساب زمان نیابت نوّاب خاص چهارگانه امام زمان (عج) به حدود سی برابر طول مدّتِ سنّت سنّی می‌رسید که همه تغییرات و تحوّلات دوره اسلامی را پشت سرگذاشته و همه ادوار صحابه، تابعین و تابعین تابعین را نیز در برمی‌گرفت. فقه شیعه در پرتو این گسترش و توشه‌گیری از محضر امامان خود این امکان را یافت که هر آنچه برای آینده لازم است را تجربه کنند.

ب) تضییق

تضییق در این سنّت از طریق احتیاط پیش گفته در نقل حدیث صورت گرفت که در نتیجه آن شیعه بنا به اهمیت این امر خطیر، خبر و روایت را از هر کس نمی‌پرسید و نمی‌پذیرفت و این احتیاط چندان فراگیر شد که به جز دوره صدر اول صحابه، که تنی چند از صحابیان مشهور چون عبدالله بن عباس، سلمان فارسی مقداد و ... به نقل حدیث می‌پرداختند، در دوره‌های دیگر نقل سنت نبوی عمدتاً از طریق امامان معصوم (ع) صورت می‌گرفت و این امر چندان به اختصاص گرائیده بود که در نگاه نخستین پذیرش حدیث از دیگران را محل تردید قرار می‌داد

به هر حال این «**توسعه و تضییق**» به فقه شیعه ویژگی‌هایی و قابلیت‌هایی داد که آن را از فقه مذاهب دیگر متمایز ساخته است. گردآوری جامع و کامل این ویژگی‌ها و اختصاص‌ها از أوانِ پیدایش این فقه شیعه تاکنون موضوع تاریخ تحوّلات فقه شیعه است و از بحث امروزین ما بیرون.

شکل‌گیری اصول فقه

گریزناپذیری توسعه فقه و استنباط و فهم فقهی با وجود تأثیرات کاملاً متفاوتی که در میان دو فرقه اصلی مسلمین و فِرَق مذاهب فرعی در این دو گروه اصلی بر جای گذاشت، همگان را بر اصلی اساسی اتفاق داد و آن اینکه استنباط حکم شرعی از این پس به اصولی شناخته شده نیازمند است کاوشگران دانش فقه از راه واکاوی میراث علمی آن روزگار و به کمک رهنمودهایی از شریعت به زودی ریشه‌ها و بنیادهای نخستین این اصول را پیدا کردند و دیری نپائید که با قرار دادن این اصول در مسیر پیشرفت و تحوّل دانشی جداگانه موسوم به اصول فقه پدید آوردند و آثاری گرانسنگ در این زمینه پدید آوردند

کار پیشرفت و توسعه دانش اصول فقه چندان بالا گرفت که آن را به یکی از دانش‌های کلیدی در فهم روابط حقوقی اجتماعی تبدیل کرده و آن را به عنوان یکی از دستیافته‌های تمدن اسلامی مطرح نمود. کارایی این دانش امروزه از مرز پیدا کردن حکم شرعی فراتر رفته و نقش بنیادین در امور قانونگذاری و کشف همه روابط حقوقی با آن همه گسترش حقوق در تمدن امروزین دارد.

بالجمله اینکه دانش اصول فقه به یکی از افتخارات علوم انسانی تبدیل شده و از این روی هر فرقه و هر نحله سعی در انتساب آن به خود دارد و می‌کوشد تا نخستین گام‌های نهاده در این راه را به خود نسبت دهد و نخستین آثار و ریشه‌های آن را از خود بداند.

در این راستا امروزه پس از گذشت یک و نیم هزاره از پیدایش نخستین ریشه‌های اصول فقه این پرسش به صورت جدی مطرح است که:

اولین اثر اصولی چه بود؟

و چه کسی این علم را بنیان‌گذاری نمود[1]؟

در پاسخ به این پرسش و داوری درباره نخستین ریشه‌ها می‌توان گفت با آنکه ابن مقنّع متوفی به سال ۱۴۰ در «رساله‌ی صحابه» از پاره‌ای مسائل اصولی سخن گفته

---

۱. در پاسخ این پرسش از توضیحات استاد ارجمند دکتر ابوالقاسم گرجی در کتاب مقالات حقوقی نیز استفاده شد و ارائه پاسخ تقریباً به همان سبک است.

است[۱]، امّا عموم اهل سنت «الرساله» شافعی را اولین نگارش در این زمینه می‌دانند و شافعی را به عنوان اولین مؤسس این علم می‌شناسند.[۲]

آیت‌الله سید حسن صدر در دو کتاب تأسیس الشّیعه و ... و الشّیعه و فنون الاسلام، تأسیس این علم را به امامین باقر و صادق (ع) نسبت می‌دهد. وی معتقد است مقصود سیوطی آنجا که در کتاب اوائل آورده است شافعی اولین کتاب را در علم اصول نگاشت، آن است که در میان ائمه اربعه، شافعی اولین نگارنده اصول فقه است. وی سپس نگارش مقالاتی چون «رساله ألفاظ» هشام بن حکم را شاهد گفتار خود گرفته و معتقد است که نگارش این مطالب تحت تعالیم آن دو امام همام صورت گرفته است.

از این مختصر چنین برمی‌آید که بحث در این است که بنیان‌گذار علم اصول فقه، فقیهان اهل سنت بوده‌اند یا ائمه و دانشمندان امامیه؟

برای تنقیح مطلب و ارائه پاسخ روشن به پرسش بالا پیش از پاسخ طرح پرسشی دوباره باید در اینکه:

آیا بنیادهای اصول فقه در شریعت اسلامی پدید آمده است؟

در یک نگرش سطحی شاید به نظر رسد که علم اصول فقه در دامن شریعت اسلامی متولد شده و در مهد تمدن آن پرورش یافته است. و این تصور عمدتاً از معنای اصطلاحی لفظ «فقه» که تالی اصول و مضاف‌الیه آن بوده تداعی می‌شود. ولی با نگرش تحقیقی بر مبادی و مسائل این علم تا حدود زیادی خلاف این نتیجه ثابت است.

زیرا بخشی از مبادی و مسائل این علم مربوط به مباحث الفاظ است مانند وضع لفظ برای معانی، کیفیّت وضع، انواع وضع، دلالت الفاظ بر معانی و... که این گونه مباحث ریشه در زبان و ادبیات داشته و تاریخ علوم مربوط به آنها را باید در علوم لسانی جستجو نمود.

پاره‌ای دیگر از مسائل این دانش، مسائلی عقلی است، چه مباحث علم منطق که بی‌شک در این دانش تأثیر گذاشته، چه مباحث عقلی دیگری که در خود این علم از آن

---

۱. ر.ک. محمدتقی دانش‌پژوه، فهرست‌واره فقه هزارو چهارصدساله در زبان فارسی، ص ۱۱۷.
۲. ابن خلدون، مقدمه، ص ۴۵۵.

گفتگو می‌شود چون مسأله مقدمه واجب، حسن و قبح عقلی و آثار مترتب بـر آنهـا و... که البته موطن اصلی این مباحث دانش‌های دیگری چون کلام و فلسفه است.

برخی دیگر از مسائل اصولی آمیزه‌ای است از مباحث زبان و ادبیات با عقلیات.

پاره‌ای دیگر از مباحث اصول فقه که عمدتاً محصول یافتـه‌هـای دقیـق و عمیـق اصولی متأخر است حکایت از یافته‌های مشترک عقلی و نقلی دارد و چه بهتر کـه آنهـا را احکام تأیید شده عقلی در شریعت بنامیم که از آن مباحث حجـج، أمـارات و اصـول عملیه و مباحث وابسته‌ای چون امتثال، إجزاء و دامنه حاکمیّت اصـول و امـارات پدیـد می‌آید.

بدیهی است که پیشینه و بنیان مسائل عقلی مبتنی بر زمانی است که انسان تعقـل می‌کرده و بالتبع تاریخ تأسیس قوانین و قواعد اولیه مربوط به آن اصـلاً معلـوم نیسـت. بلکه آنچه مسلم بوده این است که این قواعد با تطوّرات زمانی تعقد و پیچیـدگی پیـدا کرده و تکامل یافته است. بنابراین حتی نسبت دادن تأسـیس منطـق بـه ارسـطو، بـه آن معنی که وی خود این قواعد را اختراع کرده باشد، صحیح نیسـت. بلکـه ارسـطو فقـط برداشت‌هایی عام از شیوه و رفتار عقلا را به صورت قوانین علمـی مـدوّن و ضـوابطی معلوم درآورده است. این معنا خود از منطق وی به وضوح پیداست به عنوان مثال هـیچ کس صناعات خمس (قیاس، تمثیل، خطابه، جدل و شعر) را از اختراعـات ارسـطو بـه شمار نمی‌آورد، اگر چنین بود هیچ دلیلی برای مقبولیت عمومی آنها آن هم در گستره‌ی زمانی بیش از بیست و سه نـیم قـرن، و گسـتره مکـانی شـرق و غـرب جهـان وجـود نمی‌داشت.

همچنین تاریخ تأسیس علوم لسانی و مؤسّـس آن در پـرده‌ی ابهـام اسـت. زیـرا کاربرد قواعد اولیه این علم نیز به زمانی مربوط می‌شود که انسان بـرای ابـراز و انتقـال معانی و مضامین درونی خود، به صورت کامل از الفاظ استفاده می‌کرده است و با تطّور و پیشرفت آن در طول زمان پیشرفت کرده است.

بدیهی است که وضع تأسیس در مسائلی که مختلطی اسـت از مباحـث الفـاظ و عقلیات، به همین منوال باشد.

گرچه پاره‌ای از مباحث علم اصول مانند دلیل‌های شرعی اقامـه شـده بـر اصـول عملیه‌ای چون برائت و احتیاط و استصحاب، صرفاً تعالیم شریعت است، لیکن در ایـن

موارد نیز غالباً أدلّه شرعی را در جهت امضاء احکام موجود عرفی و عقلی می‌بینیم نه در جهت تأسیس حکمی جدید.

براساس این روشنگری تا آنجا که این مهم به پدیداری عناوین برائت عقلی و احتیاط عقلی نیز انجامیده است. موضوع پرسش از بنیان‌گذاری و بنیان‌گذار علم اصول به معنی واقعی کلمه منتفی می‌نماید.

اصول فقه ابزار دستیابی به حکم شرعی

با وجود آنچه در بنیادهای عقلی و عرفی اصول فقه گفته شد اگر منظور از بنیان‌گذاری علم اصول طرح پاره‌ای از مسائل اساسی این علم باشد و پرسش این باشد که نخستین بار چه کسی یا کدام فرقه در جهت رسیدن به حکم شرعی این افزار و به دنبال آن دانش اصول را پدید آورد، به عقیده نگارنده اسبقیت این امر نه به شافعی می‌رسد و نه به شاگردان صادقین (ع) بلکه در این معنا می‌توان ادّعا کرد که بنیان‌گذار علم اصول نیز مانند برخی علوم دیگر امام علی بن ابی‌طالب (ع) است. چه اینکه آن حضرت در مواضع متعدد با سوژه‌ی روشن کردن مسائل قرآنی، از عام و خاص، مطلق و مقیّد، مجمل و مبیِّن، ناسخ و منسوخ و ... سخن داشته که برخی از آنها در نهج‌البلاغه نیز وارد شده. سرآمد همه این خطب که شاهد گفتار ماست، خطبه مفصّلی است که در جلد نهم کتاب بحارالانوار وارد شده در این خطبه نیز گرچه غرض از ایراد، ایضاح و تبیین مسائل قرآنی است لیکن به حق می‌توان ادّعا کرد که مقاله‌ای است جامع در امّهات مطالب اصولی آن روز، و آن حضرت در حد نیاز به فحص و بررسی مسائل اصولی که در نوع فقاهت آن روز به کار می‌آمده پرداخته است.

اصول متقن و محکم آن امام همام در بازیافت حکم شرعی فرعی از ادله تفصیلی، فقهی متمایز از فقه دیگر صحابه پدید آورد که ما آن را در ادوار نخستین فقهی با عنوان فقه علوی بررسی می‌کنیم

قرینه‌ی محکم این اصول پروری فقاهتِ بارزِ دسته‌ای از خواص و شاگردان آن حضرت بود شخصیت‌های بارزی چون ابو رافع صحابه گرامی رسول خدا (ص) و شاگرد و ندیم امیرالمؤمنین (ع) که از فقیهان مسلّم و مبرّز صحابه بوده و حسب آنچه از فهرست نجاشی استنباط می‌شود اولین کس بود که در اسلام به نوشتن فقه همّت

گماشت و کتاب «**السُّنَن و الاحکام و القضایا**» را نگاشت. همچنین از دیگر خواص آن حضرت که از فقیهان مسلّم دوره صحابه به شمار می‌آید ابن عباس حِبرامت است.

بدیهی است که وجود چنین شاگردانی در محضر امیرالمؤمنین (ع) قرینه مناسبی است برای حمل کلام سابق الذکر استاد بر بنیان‌گذاری علم اصول فقه و تأسیس قواعدی برای دست‌یابی به حکم الهی.

نکته مهم دیگر اینکه میان عناوین ابواب کتاب رساله شافعی، لااقل در بخش نخست که معظم این کتاب را تشکیل می‌دهد با رؤوس مطالب این خطبه نوعی مشابهت به چشم می‌خورد و این نکته می‌توان حاکی از تقلید متأخّر از متقدّم در موارد تشابه باشد.

از آنجا که روشنگری همه جانبه در این زمینه نیازمند مجالی است بسیار وسیع‌تر ناچار به این کوتاه سخن بسنده کرده و از ورود به جزئیات پرهیز. لیکن در پایان اشاره‌ای گذرا به یک نکته و نتیجه‌گیری از بحث ضروری می‌نماید.

پدیداری اصول فقه در تنگنای انفتاح و انسداد اجتهاد

الف) پدیداری اصول فقه عامّه

ضرورت بازیابی حکم شرعی از راه اصول و ادلّه شرعی که به نوبه خود فتح باب اجتهاد در بین اهل سنت را سبب شد حدود سه قرن پیش از شیعیان ضرورتی حیاتی پیدا نمود و چندان که گذشت سبب اصلی این تقدّم زمانی به ضرورت، اختلاف در نگرش این دو گروه به مسأله جانشینی پیامبر اسلام (ص) وابسته بود. بدینسان که یکی این جانشینی را خلافت نامیده و با آغاز این دوره عصر سنت را خاتمه یافته تلقی می‌کند، لذا از این پس برای یافتن حکم الهی سخت محتاج اجتهاد است، حال آنکه طرف دیگر جانشینی را «وصایت» و «امامت» دانسته و این دوره را در امتداد عصر سنت و تشریع می‌بیند. از این جهت در کنار ائمه هدی (ع) که قول و فعل و تقریرشان مانند پیامبر اسلام (ص) حجّت است نیاز شدید به اجتهاد به معنی واقعی ندارند. و این همان معناست که از آن با عنوان توسعه و تضییق منابع و زمان و ضرورت آن یاد کردیم.

در عین حال پس از شروع دوره‌ی غیبت و به گفته‌ی درست‌تر غیبت کبری (سال ۳۲۹ هـ‍ق) شیعه نیز دچار همان مشکل شد که گروه پیشین بدان گرفتار شده

بودند و ناچار به فتح باب اجتهاد به معنی واقعی کلمه گرائید، امّا با این تفاوت بنیادین که اینک منبعِ سنتِ شیعی بیش از سه قرن از چشمه‌های فیّاض حضور امامان (ع) سیراب شده و توسعه‌ای شگرف یافته بود آنچنان که برای همیشه می‌توانست اجتهاد شیعه را از فرو افتادن در مهالک رأی و اجتهادهای شخصی نجات دهد.

از سوی دیگر در گذار این دوره سیصدساله تحوّلات شگرفی در فقه سنّی پدید آمد و ائمه اربعه این فرقه یکی پس از دیگری پا به عرصه اجتهاد و فقاهت نهاده و مناهج و روش‌های مختلف خود را در بازیافتن حکم الهی بیان کرده بودند. لذا مقارن با انفتاح باب اجتهاد در بین امامیه، در فقه اهل سنت، ناگاه با پدیده‌ی انسدادِ این باب و شروع دوره تقلید روبرو می‌شویم.

در رابطه با بستن درهای اجتهاد و شروع دوره‌ی تقلید از ائمه اربعه در بخش پیشین توضیحاتی به شیوه‌ی اختصار ارائه شد لیکن در این بخش غرض اجمالی از اشاره به این بحث، اشعار به اختلاف زمان نیاز این دو فرقه به قواعد اصولی و فقهی و تأثیر این احتیاج بر اسلوب طرح مسائل و اختلاف زمان باروری آن در میان شیعه و سنی بود.

ب) پدیداری اصول فقه امامیه

همچنان که گفته شد عصر تشریع در میان این گروه از مسلمین حدود سه قرن دیرتر از فرقه پیشین یعنی اهل سنت، پایان یافت و این مهم تأثیر به سزائی در اجتهاد شیعی در این دوران گذاشت. در این جا تذکر این نکته ضروری است که گرچه نیاز به اجتهاد که اصلی‌ترین عامل پایه‌گذاری فقه و اصول بود در بین این فرقه دیده نمی‌شود، لیکن این امر به هیچ عنوان سبب مسکوت ماندن قواعد فقهی و اصولی در میان آنان نبود، بلکه دو عامل عمده انگیزه‌ی بنیان‌گذاری اصول فقه و باروری نسبی آن در بین شیعه در همین دوره شد:

۱. ژرف‌نگری و دوراندیشی ائمه هدی (ع) برای دورانهای پسین که دسترسی به امام معصوم میسر نبود، ایشان را به بنیان‌گذاری علوم فقه و اصول و قواعد آن وا می‌داشت. همچنان که به خطبه امیرالمؤمنین (ع) و تلاش‌های امامین صادقین (ع) در این رابطه اشاره شد. بنابراین احادیث بسیاری در زمینه قواعد اصولی چون استصحاب،

برائت شرعی، اخبار آحاد و شرایط قبول آنها و ... وارد شده که اکنون راه‌گشای اصولیین این فرقه است.

همچنین اصول قواعد فقهی بسیاری مانند: قاعده **«ید»**، **«المغرور یرجع الی من غَرَّه**[1]**»**، قاعده **«نفی عُسر و حرج»**، **«اصالة الصّحة»** و ... در روایات منقول از ائمه مورد اهتمام ایشان است که راه اجتهاد و فقاهت را سهل و هموار کرده است. تفصیل این سخن در بررسی اختصاصی فقه و اصول شیعه به ویژه در بنیان فقه جعفری است که بخش قابل توجهی از کتاب حاضر را به خود اختصاص می‌دهد.

۲. مقابله شدید با بدعتهایی چون قیاس، استحسان، مصالح مرسله و ... که به اعتقاد شیعه انحراف از مسیر اصلی شریعت اسلامی به شمار می‌رفت. این مقابله به صورت عکس العملی مبانی فقه و اصول شیعه را مشخص می‌ساخت، چنانکه در این دوره عمده‌ی تلاش ائمه (ع) و شاگردان ایشان مصروف مقابله با قیاس و اجتهاد به رأی گردید و این برخورد به اندازه‌ای جدّی و شدید بود که در پرتو آن شیعه به ردّ قیاس مشهور و معروف شد و تا سالهای سال فقیهان این مذاهب در مردودیّت قیاس رسائل جداگانه‌ای می‌نوشتند.

درآمد سخن اینکه:

۱. با عنایت به تحلیلی که گذشت بنیان‌گذاری معظم قواعد اصولی به معنای حقیقی نمی‌تواند به شخص یا فرقه خاصی نسبت گیرد اما منظور از بنیان‌گذاری، همان معنای سابق یعنی طرح پاره‌ای از مسائل در اساس این علم در جهت رسیدن به حکم شرعی است.

۲. گردآوری و شکل دادن و جمع قواعد استنباط فقهی در حد نیازهای نخستین در کتابی معیّن و طرح علم اصول به عنوان علمی جداگانه، نخستین بار توسط محمد بن ادریس شافعی صورت گرفت، وی بنابر قول راجح کتاب **«الرّسالة»** را بر شاگرد خود ربیع بن سلیمان مرادی، املاء نمود ظاهراً این کتاب بدان جهت «رساله» نامیده شد که آن را برای عبدالرحمن بن مهدی ارسال کرده بود.

---

۱. کسی که فریب خورده است برای جبران زیان خود به فریبنده رجوع کند.

۳. تقدم شافعی در جمع این مطالب فقط و فقط معلول نیاز شدید اهل تسنن به این قواعد برای دستیابی به حکم شرعی بوده است و جُستار علتی دیگر برای این معلول راه به جایی نخواهد برد.

پس در یک جمع‌بندی از تحقیقی که گذشت می‌توان گفت: دانش اصول فقه به دست ائمه شیعه نهاده شد ولی باروری آن به ضرورت احتیاج در نخستین دوره در میان اهل سنت بیشتر بود و أمالی و القائات ائمه هدی (ع) و کوششهای شاگردان ایشان بیشتر ناشی از همان دو عامل دوراندیشی و مقابله با بدعتها بوده است، با این همه در میان هیچ یک از دو فرقه اصلی عامّه و امامیه در این دوره کتاب جامع الأبوابی در اصول فقه نگاشته نشد و «رساله الفاظ» هشام بن حکم و یا «احتلاف الحدیث» یونس بن عبدالرحمن، همچنانکه از نامشان پیداست هر یک در یکی از ابواب اصول نگارش یافته است. چندان که «الرّساله» شافعی نیز با وجود اشتمال بر ابوابی چند، نمی‌تواند نمادی از یک کتاب اصولی باشد.

به هر حال این گفتار را با سخنی پیرامون پیدایش علم اصول فقه و تحوّلات آن در دو مذهب سنّی و امامیه پی می‌گیریم و در بررسی هر مذهب بحث را از دوره پیدایش اندیشه‌های نخستین فقهی و اصولی و تألیف رسائل منفرد در ابواب مختلف آغاز کرده و با تحوّلات و تطورات بعدی به پایان می‌بریم.

مراحل پدیداری اصول فقه

در نگرشی ساده، دو دوره کاملاً متمایز در تحولات علم اصول فقه به چشم می‌خورد. یکی دوره‌ی اندیشه‌های نخستین اصولی و احیاناً نگارش مقالاتی منفرد در ابوابی از اصول فقه که عمدتاً در مبادی این علم نگاشته شده.

دوره‌ی دیگر، دوره‌ی آغاز تصنیف و نظریه‌پردازی.

در دوره دومین کتاب‌هایی که در دانش اصول فقه نگاشته شد جامع مسائل اصولی هر زمان بوده و در این مرحله علم اصول فقه خود را به صورت علمی جدا از سایر علوم نشان می‌دهد.

این دوره از زمان شروع تا عصر حاضر تحولات و فراز و نشیبهایی را پشت سرگذاشته که در این کتاب سعی بر آن است که در حد وسع مجال، شمائی هرچند

مختصر از عمر یک هزار و سیصدساله این دانش ارائه شود. رسیدن به این خواسته ما را بر آن داشت که فصلی جداگانه در تحوّلات اصول گشود. تا با توجه بـه نقـش بنیـادین اصول در ساخت آراء و نظریات فقهی و شکل‌دهی اداوار و مآلا تاریخ این علم بتـوانیم آنگونه که حق مطلب است ایفاء نقش اصول در فقه را نشان دهم

بدیهی است که فقه هر دوره تحت تأثیر مستقیم شیوه اسـتدلال فقهـی یـا همـین علم اصول در آن دوره بوده گرچه نیاز عملی به مسـائل فقهـی نگـارش ایـن دانـش را گهگاه قدری جلوتر نشان می‌دهد.

روشن است که تاریخ هر علم مشتمل است بر:

تـاریخ دانشـمندان آن دانـش، محـیط اجتمـاعی، فرهنگـی و سیاسـی کـه در آن می‌زیسته‌اند و آثاری که به دست آنان پدید آمده است. از این جهت در فحـص از ادوار فقهی و اصولی در لابلای مباحث عمومی این دو دانـش بـه شـرح تـراجم دانشـمندان اصول، کتب و مقالات آنان و وضعیت سیاسی اجتماعی و فرهنگی دوره حیـات ایشـان نیز تکیه داریم.

آغاز استدلال فقهی و کاربست قواعد اصولی

به کار بستن قواعد اصولی در استدلالهای فقهی از چه زمانی آغاز شد؟

پاسخ این پرسش با شروع دوره اجتهاد به مفهوم امروزی ارتباطی محکم و وثیـق دارد، بنابراین بحث از آغاز استدلال و استفاده از قواعد اصولی به منظور استنباط حکـم شرعی، خود به خود به شروع زمان اجتهاد برمی‌گردد.

از پیش‌گفته‌ها به خوبی پیداست که اجتهـاد در سـطحی کـه نیازمنـد بـه قواعـد اصولی باشد در زمان تابعین[1] رواج و تداول یافت. گرچه در برابر این نظر برخی عقیده دارند که اجتهاد از زمان خود پیامبر آغاز شده و این گروه بـه حکایـاتی چـون داسـتان گسیل معاذ بن جبل به یمن استناد می‌کنند آنجا که از پیامبر مروی است

هنگامی که معاذ بن جبل را به یمن می‌فرستاد او را فرمود: چگونه حکم می‌کنی؟

---

۱. تابعین کسانی هستند که اصحاب پیامبر (ص) را درک کرده‌اند مشروط به اینکه در اسلام ایشان را درک کرد و در همان حال از دنیا رفته باشند.

معاذ عرض کرد: با کتاب خداوند.

پیامبر پرسید: اگر برای حکم خود مأخذی در کتاب خداوند نیافتی چه می‌کنی؟

معاذ پاسخ داد: با سنت رسول الله حکم می‌کنم.

پیامبر فرمود: اگر در سنت هم نیافتی چه؟

معاذ گفت: به رأی خود اجتهاد می‌کنم و از حکم باز نمی‌مانم[1].

همچنانکه حضرتش به ابن مسعود فرموده است.

به وسیله کتاب خداوند و سنت حکم کن و اگر حکم را در کتاب و سنت نیافتی، به رأی خود اجتهاد کن.

در پاسخ اینان گفته می‌شود که اینگونه روایات گرچه می‌تواند مجوّزی برای اجتهاد در زمان‌های لاحق باشد ولی عملاً نوع اجتهاد مورد نظر در آنها با اجتهادی که در زمان تابعین پدید آمد کاملاً متفاوت است. زیرا با نگاهی سطحی به این روایات روشن می‌شود که در این احادیث حکم کردن براساس کتاب و سنت اجتهاد به شمار نیامده و منظور از اجتهاد فقط اجتهاد به رأی است. در فحوای این روایت به خوبی پیداست که اجتهاد یاد شده راهکاری بسیط و ساده برای رفع تحیّر است که بعدها در اصول فقه متأخّر شیعه با قواعدی منظّم و به صورت ضابطه‌مند برای آن چاره‌اندیشی شد و در برابر آن اصول عملیه‌ای چون برائت، استصحاب، احتیاط و تخییر قرار گرفت. اجتهاد در این روایت به روشنی رفع تحیّر در برابر «ما لا نصّ فیه» است. حال آنکه مفهوم «اجتهاد» از زمان تابعین و بعد از آن، به عکس در وهله‌ی اول تلاش برای بیرون آوردن حکم خداوند از لابلای کتاب و سنت بوده و در صورتی که در کتاب و سنت مأخذی برای حکم یافت نشد آنگاه نوبت به أدلّه دیگری چون «اجماع»، «قیاس»، «اتفاق اهل مدینه» و ... می‌رسد.

---

۱ این داستان در سنن ابوداود و صحیح ترمذی چنین وارد شده است که: حدثنا حفص بن عمر... ان رسول الله (ص) لمّا اراد أن یبعث معاذاً الی یمن قال «کیف تقضی اذا عرض لک قضاء» قال: «اقضی بکتاب الله». قال: «فان لم تجد فی کتاب الله» قال فبسنّة رسول الله. قال: «فان لم تجد فی سنة رسول الله» قال: اجتهد رأیی و لا آلو... (ابی داود، سنن، ج ۳، کتاب الأقضیة، باب اجتهاد الّرأی فی القضاء ـ ترمذی صحیح، ابواب الأحکام، باب سوّم).

همچنین از بیست و دومین آیه سوره توبه موسوم به آیه نفر[1] وجود خارجی تفقّه آن هم در سطحی که نیازمند به قواعد اصولی باشد، استنباط نمی‌شود و حداکثر آنچه این آیه بر آن دلالت دارد وجوب کفائی تفقه در دین بر گروهی از مسلمین است.

مطلب قابل توجه دیگری که از همین روایات به دست می‌آید این است که به هر صورت اجتهاد در زمانی مفهوم پیدا می‌کند که به شارع و قانونگذار هیچ دسترسی نباشد و بدیهی است که اهل سنت به مهوم وسیع کلمه، در زمان تابعین به چنین مشکلی دچار شدند. گرچه در زمان صحابه نیز شارع در میان آنان نبود ولی قرب زمان و اتصال آن به زمان شارع، وجود قرائن محکمی را ایجاب می‌کرد که تا حد زیادی این مشکل را حل کرده بود. و جایگاه پیش گفته صحابیان نیز بر این سهولت می‌افزود.

اما اینکه در میان صحابه کسانی چون ابن عباس، ابن مسعود، ابو رافع و .. فقیه نامیده می‌شدند نیز منافاتی با داعیه شروع اجتهاد در زمان تابعین ندارد. چه اینکه فقاهت در دوران نیز صحابه با نوع فقاهت امروزی کاملاً متفاوت بوده و اهل فتوی در آن زمان آن دسته از صحابه بودند که ناسخ و منسوخ قرآنی، محکم و متشابه و مجمل و مبیّن، شأن نزول آیات و مسائلی از این قبیل را همراه با تعالیمی از شخص پیامبر فرا گرفته بودند و پس از آن حضرت به هنگام نیاز به احکام، در مورد محتاج همین مضامین را برای مردم بازگو می‌کرده‌اند. حال این نقل قول چه مستقیم بوده و چه غیرمستقیم و یا احیاناً با دخل و تصرفاتی که مخلّ معنا نباشد، در هر صورت با نوع اجتهاد کنونی که به کار بردن تمام تلاش و کوشش برای به دست آوردن حکم الهی است، به‌طور کامل متفاوت و متمایز است.

شایان یادآوری این که آنچه درباره اجتهاد گفته شد درباره آغاز استدلال فقهی و کاربست قواعد اصولی برای یافتن حکم شرعی از ادلّه تفصیلی است و با آنچه درباره فقه روایی و ویژگی‌های این فقه گفته می‌شود که به هرحال یکی از دورانهای تکامل و پیشرفت این دانش بوده است هرگز در تعارض نمی‌افتد.

---

۱. ما کان المؤمنون لینفروا کافة فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لِیَتَفقّهُوا فی الدین... توبه/۱۲۲ یعنی: نیازی نیست که مؤمنان همگی با هم کوچ کنند چرا از هر فرقه‌ای گروهی کوچ نمی‌کنند درایت و فقه دینی حاصل کنند.

چرایی و چگونگی پیدایش اصول

بعد از درگذشت پیامبر اسلام (ص) و پس از انقضأ نسل صحابیان یعنی کسانی که وحی و روایات را از زبان خود رسول الهی شنیده و سیره و کردار او را با دو چشم خود دیده بودند و به تبع این دیدن و شنیدن و وجود قرائن حالیه و مقالیه در نزد آنان، اجتهادشان در سطح بسیار ساده‌ای قرار گرفته بود، عصر تابعین فرا رسید.

از یک طرف گسترش حوزه‌ی حکومت اسلامی و گرایش ملل مختلف به دین مبین اسلامی، موجب تقاضای روز افزون احکام سیاسی ،اجتماعی و احکام عملی فردی برای تازه مسلمانان بود و از طرف دیگر:

ـ در اثر گذشت یک قرن و انقضاء نسل صحابیان چراغ قرائن به خاموشی گرائیده بود.

ـ در بسیاری از موارد از نقل حدیث به عنوان حربه‌ای در جهت تأمین منافع شخصی استفاده می‌شد و در نتیجه احادیث متضارب و متضاد بسیار زیادی پیدا شده بود.

ـ در فتوحات و لشگرکشی‌های اسلامی قبائل عدنانی و قحطانی شبه جزیره که زبان آنان دارای اسلوب صحیح عربیت بود، با مردمانی در هم آمیختند که پیش از آن هیچ آشنائی با زبان تازی نداشتند و این به نوبه‌ی خود از سرعت دلالت لفظ بر معنا کاسته و سهولت این دلالت را که به مثابه یک ملکه عمل می‌کرد دچار مشکلاتی نموده بود. خاصه اینکه عمدتاً فقهای این دوره و دوره‌های بعد، از اعراب اصیل نبودند و غالباً ایرانیانی بودند که با این زبان آشنا شده بودند.

بروز این قبیل مسائل باعث پدید آمدن مشکلاتی شد که ناچار باید برای آنها چاره‌ای می‌اندیشیدند. لذا این معضلات رفته رفته باعث پیدایش اندیشه‌هایی شد از قبیل:

ـ بررسی دقیق متون از حیث دلالت الفاظ بر معانی

ـ بررسی سند حدیث از جهت میزان و ثاقت راویان به منظور بازشناختن روایات صواب از روایات ناصواب.

ـ علاج اخبار متعارض در بابی موسوم به تعادل و تراجیح

ـ علاج الفاظ مجمل و عام قرآنی و نحوه‌ی برداشت حکم از آنها

ـ چگونگی برخورد با ظواهر هر کتاب

ـ و بالاخره ایجاد اصول و قواعد مضبوطی در مبحث الفاظ به منظور بررسی دلالت‌های وضعی لفظی

مجموع این اندیشه‌ها، امر فقاهت و استنباط حکم شرعی را از بساطت و سادگی دوره‌ی پیشین بیرون آورده و سبب آغاز دوره‌ای نوین در اجتهاد شد که به معنای واقعی کلمه، (یعنی تلاش و کوشش برای به دست آوردن حکم شرعی) به مراتب، نزدیک‌تر بود.

بخش چهارم

مکاتب فقهی و اصولی اهل سنت

چنانکه گفته شد اختلاف مسلمین در مسئله خلافت و جانشینی رسول خدا که از نخستین لحظات رحلت پیامبر اکرم (ص) پدید آمده بود و در آغاز امر مسئله‌ای کاملاً سیاسی می‌نمود، اکنون تأثیر خود را بر کیفیت استنباط حکم شرعی به خوبی نشان می‌داد و این تأثیر در فقه و فقاهت راهی را گشود که برای همیشه از طریق مقابل متمایز ماند.

باز به همانگونه در اجتهاد اسلامی دو مذهب عمده‌ی «امامیه» و «اهل سنت و جماعت» را پدید آمد و هواداران هر یک براساس اعتقادات کلامی و آموزه‌های مذهب خود اصول و أدلّه‌ای برای رسیدن به حکم شرعی بنا نهادند.

سپس در مذهب اصولی و فقهی اهل سنت چهار روش و مکتب پدید آمد و در کنار این چهار مذهب مکتبی دیگر نیز پدید آمد که گرچه در مسئله خلافت و جانشینین با چهار مکتب اصلی هم عقیده بودند، لیکن در فروع فقهی راهی کاملاً متمایز پیمودند. این فرقه همان «ظاهریه» بودند که در آن زمان پیروانی پیدا کرده بودند و البته امروزه منشاء اثر چندانی نیستند.

با وجود آنکه هر یک از این مکاتب و مذاهب در پاسخ‌گویی به مشکلات شیوه‌ی خاصی در پیش گرفتند لیکن در دو اصل «کتاب» و «سنت» همگی با هم اشتراک داشته و آن دو را بر ادله اختصاصی مکتب یا مذهب خود مقدم می‌داشتند.

شکل‌گیری مذاهب مشهور فقهی اهل سنت

شاید گمان رود که تشکیل و تشکّل مذاهب فقهی اهل سنت فقط به انفتاح باب اجتهاد و ارائه شیوه‌های اجتهادی و روشهای استنباط ایشان وابسته بوده امّا پژوهشی بنیادین نشان می‌دهد که افزون بر گشایش باب اجتهاد، انسداد و بسته شدن این باب به نزد اهل سنت در شکل‌گیری و نمود یافتن مذاهب معروف ایشان نقش بیشتری داشته است زیرا انسداد به انحصار شیوه‌های اجتهادی در چهار روش معهود انجامیده و درخشش این مذاهب و شهرت روزافزون آنها مرهون انحصار ناشی از انسداد بوده است و چه بسا اگر باب اجتهاد بسته نمی‌شد. مخترعین دیگری شیوه‌ها و راه‌کارهای اجتهادی بهتری در همین فرقه پیشنهاد می‌کردند.

امامان مذاهب

براساسی که گذشت دست انحصار همای اقبال ریاست و زعامت را در فقه عامّه بر دوش کسانی نشاند که به فرض آنکه به استقراء از پیشینیان خود تا آن زمان برتر شناخته شده بودند، هیچ دلیل عقلی یا نقلی را یارای آن نبود که این برتری را برای همیشه به ایشان اختصاص داده و محفوظ نگاه دارد.

این برگزیدگان ائمه چهار مذهب مشهور عامّه یعنی حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی بودند و البته در سایه ایشان رهبر ظاهریان که به ترتیب ظهور عبارتند از:

۱. ابوحنیفه، نعمان بن ثابت زوطی
۲. مالک بن انس بن مالک أصبحی حمیَری
۳. محمد بن ادریس شافعی
۴. احمد بن محمد بن حنبل
۵. ابوسلیمان، داود بن علی بن خلف اصفهانی

اینک به بررسی مختصر مکاتب چهارگانه معروف فقهی و اصولی اهل سنت (حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی) پرداخته و سپس نگاهی گذرا بر مکتب ظاهریان.

پیش از ورود به اصل سخن باید خاطر نشان کرد که مکاتب حنفی و مالکی به عنوان نخستین مکاتب فقهی و اصولی اهل سنت با توجه به خاستگاه به ترتیب، روش اصولی اهل عراق و روش اصولی اهل حجار نامیده شدند.

بنابراین اندیشه‌های نخستین اهل سنت از دو نقطه از قلمرو اسلامی سرچشمه گرفته و در آغاز در میان آنان چهار روش اصولی را، با ویژگیهای تقریباً متفاوتی بارور ساخت.[۱]

الف) مکتب فقهی اهل عراق (ابوحنیفه)

بنیان‌گذار این روش نعمان بن ثابت بن زوطی مکنّی به ابوحنیفه بود. وی به سال ۸۰ هـ در زمان حکومت عبدالملک مروان پنجمین خلیفه‌ی اموی به دنیا آمد و به سال ۱۵۰ هـ به هنگام خلافت منصور دوانیقی دومین خلیفه عباسی درگذشت.

در محل فوت ابوحنیفه و کیفیت آن اختلاف است. برخی معتقدند که در بغداد در زندان منصور و در اثر ضربات تازیانه جان سپرد این گروه علّت زندانی شدن او را نیز سرپیچی از قبول منصب قضاء دانسته‌اند. برخی نیز معتقدند وی در کوفه به مرگ عادی درگذشته است.

او ابتدا در بازار کوفه به شغل بزّازی اشتغال داشت، سپس به فقه و روایت روی آورد و در این زمینه موفقیت‌های چشمگیری به دست آورد.

بنیان‌های فکری ابوحنیفه و علل آن

وضعیت شخصی ابوحنیفه که فردی ایرانی بود و محیطی که بدان روی آورد، یعنی شهر کوفه، از مهمترین عواملی بود که نگرش فقهی و اصولی او را شکل داد. زیرا به عقیده ابن خلدون رونق و رواج بازار حدیث و روایت در عراق، به مراتب کمتر از خاستگاه آن یعنی حجاز بود و این امر به نوبه خود اصولیان این خطه را از سنّت دور کرده و به موازات آن به ادلّه دیگر خاصه قیاس و اجتهاد به رأی که مهمترین آنها بود سوق می‌داد و سپس مهارت این گروه را در امر قیاس و ردّ اشباه بر اشباه نتیجه داد.

---

۱. ر.ک. ابن خلدون، مقدمه، بخش هفتم از فصل ششم کتاب اول، علم فقه.

به نظر می‌رسد:

ـ عدم رسوخ کامل زبان عرب در شخص ابوحنیفه[1] و برخی از مروجین روش او

ـ اختلاف فرهنگ دست نخورده حجاز، با فرهنگ التقاطی عراق، خاصه کوفه که اکنون به تبع مسائل سیاسی رونقی عَرَضی پیدا کرده بود.

ـ ورود احادیث متعارض که پیش از این بدان اشاره شد، و پاره‌ای عوامل دیگر دست به دست هم داده و نقش سنت را در این شیوه فقهی و اصولی به حداقل رسانید. تا آنجا که صاحب منتهی‌المقال از منتظم ابن جوزی نقل می‌کند که احادیث صحیح در نزد ابوحینفه از هفده حدیث تجاوز نمی‌کرد.

بنابراین از نظر وی اصول و أدلّه‌ای که از طرق آنها می‌توان به حکم شرعی رسید عبارتند از: کتاب سنّت، اجماع، قیاس و اجتهاد به رأی.

یاران ابوحنیفه (صاحِبَی ابی حنیفه)

دو تن از شاگردان ابوحنیفه که بعدها به «**صاحِبَی ابی حنیفه**» یعنی دو یار ابوحنیفه اشتهار یافتند، از مروجان اصلی روش فقهی اصولی وی به شمار می‌آیند این دو تن عبارتند از:

۱. یعقوب بن ابراهیم بن حبیب بن اسعد کوفی، معروف به «**قاضی ابویوسف**». متولد به سال ۱۱۳ هجری و در گذشته به سال ۱۸۲ هجری.

وی امالی و مکتوباتی در فقه و اصول دارد که از آن جمله است «**کتاب الخِراج**». هم او بود که منصب قاضی القضاة را در زمان هارون الرشید تصدی کرد و این منصب را در بلاد مختلف به فقیهان حنفی اختصاص داد و تا سالهای سال این امر به مثابه سنتی در دستگاه عباسی باقی ماند و بدیهی است این منصب ابزار خوبی برای ترویج آن مذهب بود.

۲. ابو عبدالله محمد بن **حسن شیبانی** اسروشنه‌ای. وی در سال ۱۳۱ هجری دیده به جهان گشود و به سال ۱۸۹ هجری چشم از جهان فرو بست.

---

۱. این نکته را می‌توان از مفاد قول ابن خلکان در ستایش و مدح ابوحنیفه دریافت آنجا که می‌گوید «ابوحینفه را جز در کم دانستن عربی، عیبی نمی‌توان گفت».

او از یاران «پارسی» ابوحنیفه بود و کتاب «**اصـول الفقـه**» و «**اجتهـاد الـرأی و الاستحسان**» را نگاشت. در کتاب «**المعتمد**» آمده است کـه اصـول در نـزد وی چهـار بودند یکی از آنها اجماع و اختلاف صحابه است.

شیوه استدلال فقهی حنیفان بیش از همه روشهای دیگر مورد انتقـاد ائمـه اطهـار قرار گرفت و فقیهان شیعه به پیروی از ایشان (ع) این شیوه انتقادی را پی گرفتند.

علل اهمیت بیشتر اصول فقه در دو مذهب حنفی و شافعی

در یک نگرش سطحی در می‌یابیم که اصول فقه سنی در بین پیروان دو مذهب حنفی و شافعی جوشش و تحرّک بیشتری داشته است. و به عکس در مذهب مالکی و بـه ویـژه در بین حنابله، خاصه در ادوار اولیه، التفاوت چندانی بـدین علـم دیـده نمـی‌شـود. در بررسی علل برتری حنیفیان و شافعیان در این دانش عوامل زیر شایان توجه است:

۱. اصول فقه سنی عمدتاً بدست معتزلیان که اهل جدل بودند بـارور شـد و ایشـان بـه اقتضای طبیعت اندیشه‌های خود، در فروع فقهـی بـه شـیوه‌هـای اسـتدلالی حنفیـان نزدیکتر بوده و بر این اساس غالباً مذهب حنفی را نصب العین خود قرار داده بودند. گروهی نیز در فروع، فقه شافعی را برگزیدند.

۲. به نظر اهل سنت شافعی اولین بنیان‌گذار علم اصول بـود و شـرح و بسـط نظریـات صاحب مکتب به طور طبیعی، پیروان او را به سوی بحثهای اصولی و جایگاه یـافتن استدلال در فقه آنان سوق می‌داد.

۳. تنوع بیشتر ادلّه شرعی در نزد امامان این دو مذهب و وجـود مبـانی تعقلـی در ایـن مسلک پیروان را ملزم به اقامه دلائل در جهت حجیّت این ادلّه می‌نمود.

آثار اصولی حنیفیان (برای مطالعه)

پس از رسـاله «**اجتهاد الرأی**» کـه برخـی آن را اولـین مقالـه‌ی اصـولی و منسـوب بـه ابوحنیفه می‌دانند[1] و بعد از تـألیف سـابق الـذکر محمـد بـن حسـن شـیبانی، از طـرف

---

۱. ر.ک. دکتر حسین افغانی، مقدمه اصول الفقه سرخسی، چاپ لجنة النشر المعارف النعمانیه هند، ص۲.

دانشمندان حنفی کتاب‌های کاملتری در اصول به حمایت از فقه این مذهب عرضه شد. اهم این دانشمندان و آثار اصولی ایشان به ترتیب تقدّم تاریخی عبارتند از:

۱. **ابوالحسن عبیدالله بن حسین کرخی** (متولد به سال ۲۶۰ و درگذشته به سال ۳۴۰ ه) وی که ریاست حنیفیان را در عصر خود بـه عهـده داشـت در اصـول فقـه مقالـه‌ای نگاشت که مدار فروع فقهی حنفی قرار گرفت.

۲. **احمد بن علی رازی** مشهور به **جصّاص** (زاده شده به سال ۳۰۵ و درگذشته به سال ۳۷۰ هـ). زعامت حنیفیان در این زمان بـدو منتقـل شـد و همچنـان کـه از نـام وی پیداست، اهل ری بوده است.

جصّاص در این مکتب کتاب «**اصول الفقه**» را نگاشت. زرکلـی در اعـلام گفتـه اسـت نسخه‌ای خطی از این کتاب در موزه‌ی قاهره موجود است.

۳. **عبدالله یا عبیدالله بن عمر بن عیسی** معروف به ابوزید دبوسی (در گذشـته بـه سـال ۴۳۰) فقیه حنفی مذهب که کتاب «**تقویم الادله**» را در این فن نگاشت.

۴. **ابوبکر محمدبن احمد بن سـهل سرخسـی** مشـهور بـه **شـمس الائمـه** سرخسـی (درگذشته ۴۳۸ هـ . ق) از بزرگـان فقهـاء حنفـی بـوده کـه کتـاب «**اصـول الفقـه سرخسی**» را به رشته تحریر درآورد.

۵. **ابوعمر و، عبدالعزیزین عثمان نسفی** مشتهر به **قاضی نسـفی** (درگذشـته بـه سـال ۵۳۳هـ) صاحب کتاب «**کفایة الفحول فی علم الاصول**» است.

۶. **احمد بن علی بن تغلب یا ثعلب** معروف به **ابن ساعاتی** (درگذشته به سال ۶۹۴ هـ . ق) فقیهی حنفی است که دو کتاب «**نهایة الوصوف الی علم الاصـول**» و «**بـدیع النظام الجامع بین کتابی، بزودی و الإحکام**» را نوشت. کتاب اخیر همچنـان کـه از نامش پیداست جامع بین کتاب‌های «**کنز الوصول**» تـألیف فخرالاسـلام بـه زودی و «**الإحکام فی اصول الاحکام**» آمدی است.

۷. **عبدالله بن، احمد بن محمود** مکنی به **ابوالبرکات** و مشهور به **حافظ الدین نسـفی** (در گذشته به سال ۷۱۰ هـ . ق) وی نخست کتاب اصول خود را به نام «**منارالانور**» نگاشت و سپس خود آن را شرح نوشت و بر آن نام «**کشـف الأسـرار فـی شـرح منارالانوار**» نهاد.

۸. **عبیدالله بن مسعود بخاری** (درگذشته‌ی ۷۴۷ هـ . ق) فرزند صدرالشریعه اکبر ملقب به **صدرالشّریعه اصغر**. او کتاب «**التنقیح**» یا «**تنقیح الاصول**» را به رشته تحریر درآورد. سپس آن را شرحی نموده و نام شرح را «**التوضیح**» نهاد.

ب) مکتب فقهی و اصولی اهل حجاز (مالک بن انس)

بنیان‌گذار این روش مالک بن أنس بن مالک اصبحی حِمیَری است. زادگاه و محل وفات او مدینه الرسول بود وی از سال ۹۳ هجری یعنی به هنگام خلافت عبدالملک مروان تا سال ۱۷۹ هجری اوان خلافت هارون الرشید عباسی در شهر پیامبر می‌زیست.

بنیان‌های فکری مالکی و علل آن

گرچه حدود یک قرن از زمان پیامبر می‌گذشت ولی هنوز کوچه و بازار مدینة الرسول با تمام وجود گویای حکایت آن بزرگ مرد و صحابیان باوفایش بود. هنوز قوّت قرائن در این دیار به حدی بود که بسیاری از پرسشها، که در دیگر بلاد درباره‌ی کتاب خدا و سنت نبوی طرح شده بود در این محیط مجال طرح نیافته بود.

مالک فرزند أنس، صحابی و خدمتکار رسول خدا (ص)، در این سامان در حالی چشم به جهان گشود که در میان مردم کسانی بودند که با دو چشم خود رسول خدا (ص) را دیده و او را درک کرده بودند.[1]

امتیاز دیگر مالک آن بود که اصالتاً از قبائل حِمیَری جنوب یعنی از اعراب عاربه قحطانی و به عبارت گویاتر، از عرب‌ترین اعراب بود.[2]

کوتاه سخن اینکه آنچه از عوامل فردی و اجتماعی ابوحنیفه را فراهم آمده بود تا از سنت گریزان شود و به قیاس و اجتهاد به رأی پناه آورد، مالک را چنان مهیّا شد که

---

۱. أانس بن مالک» صحابی و خدمتکار رسول خدا (ص) به سال ۹۳ ه یعنی سال تولد مالک ،دیده از جهان فرو بست و «ابوالطفیل» عامر بن واثله آخرین صحابی پیامبر بود که در سال ۱۰۰ ه در مدینه جان سپرد.

۲. جمهور مورخان عرب ساکنان شبه جزیره را به دو دسته «اعراب عاربه» یعنی اعراب اصلی و «اعراب مستعربه» یعنی عرب شدگان تقسیم می‌کنند. قبائل قحطانی از اعراب عاربه و قبائل عدنانی از اعراب مستعریه به شمار می‌آیند.

به سنت و احادیث مرویّ، اهمیّت فراوان دهد و قیاس و اجتهـاد در نظـر او از ارزش و اهمیتی برخوردار نباشد.

مالک حکم شرعی را از طریق این ادله پیدا می‌کرد:

۱. قرآن،

۲. سنت رسول خدا،

۳. اقوال خلفاء راشدین و روایات صحابه و اهل علم و تقوا از دانشمندان مدینه[۱].

اما آنچه ازحیطه این أدلّه خارج بود و از طرف دیگر نیاز و ضـرورت در صـدور حکم نیز وجود داشت مالک را به اجتهادی بدینگونه وا می‌داشـت کـه براسـاس روش اهل مدینه و آراء ایشان حکم می‌کرد و به قول خودش سعی می‌کرد موضعی به حق یـا نزدیک به حق براساس عمل و آراء اهل مدینه بگیرد.

اساس «**اتفاق اهل مدینه**» یا «**عمل اهل مدینه**» در فقه و اجتهاد مالک دلیلی بـود در طول کتاب و سنت.[۲]

به عقیده ابن خلدون کسانی که گمان برده‌اند منظور مالک از «**اتفاق اهل مدینـه**» همان اجماع است، در اشتباه‌اند زیرا به نظر او، عمل اهـل مدینـه از آن جهـت حجیّـت داشته و می‌تواند دلیل حکم شرعی قرار گیرد که مهر تأیید شـخص پیـامبر را بـا خـود دارد. بدین صورت که اهل مدینه جایز بودن این عمل را از نسل پیشین خود گرفته‌انـد و آنان نیز به نوبه خود از نسل قبل تا برسد به زمان پیامبر (ص) کـه آن حضـرت خـود ناظر این عمل بوده و قطعاً در مواجه با آن یا سکوت کرده و یا آن را تأیید نموده اسـت که هر دو بر جواز عمل دلالت دارند.[۳]

این باور ابن خلدون مشعر بر نوعی استصحاب قهقرایی است[۴] که البته در مبـانی اصولی مالک بلامانع و معتبر است از سوی دیگر به نظر می‌رسد مفـادٌ دلیلیّـت «**اتّفـاق**

۱.ر.ک. دکتر محمد کامل حسین، پیشگفتار موطأ، ص هک

۲. ر.ک. ابن فرحون، دیباج المذهب، ص ۱۱۹.

۳. ر.ک. ابن خلدون مقدمه، فصل ۶، بخش ۱، علم فقه ص ۴۴۷.

۴. استصحاب قهقرایی عکس استصحاب متداول است در استصحاب معمول از وجود چیزی درگذشته به وجود آن در زمان‌های پسین استدلال می‌شود اما در استصحاب قهقرایی از وجود چیزی در زمان حال وجود آن در گذشته را مسلّم فرض می‌کنند.

اهل مدینه» به اجماع شیعی بسیار نزدیک باشد زیرا دلیل بودن اجماع در نزد امامیه نیز بدان جهت است که کاشف از سنت معصوم (ع) است و براساس شرح فوق منظور مالک از دلیل بودن عمل اهل مدینه همین مفادّ است.

به هر حال مالک از «**اصحاب أهواء**» یعنی از کسانی که با میل و سلیقه‌ی شخصی خود حکم شرعی را پی‌جوئی می‌کردند گریزان بود و به نقل از عمر بن عبدالعزیز می‌گفت:

پیروی از سنت رسول خدا و والیان پس از او، پیروی از کتاب الله و به کمال رساندن طاعت و قوّت و نیروی دین است. هیچکس را نشاید که از آن عدول کرده و آن را تغییر دهد. هر کس با سنّت هدایت شود و نصرت یابد، هدایت شده و پیروز است و هر کس آن را رها کند به راهی جز راه مؤمنین رفته و خداوند وی را با همین روش محشور می‌گرداند و به جهنم واصل می‌کند.[1]! به مالک منسوب است که می‌گفت:

و خیرُ أمورِ الدّینِ ماکان سُنّةً و شرُّالأُمور المُحدثات البدائعُ

بهترین امر دین همین سنت، و بدترین امور بدعتهای نو پدید است.[2]

به هر حال روشی که مالک در اصول استنباط حکم شرعی بنیان گذاشت و در طول هزار و سیصد سال پس از او محمل اجتهاد تعداد زیادی از فقیهان اهل سنّت شد، عمدتاً متّکی به نصوص روایات و احادیث بود. تا آنجا که وی فقه خود را در ضمن کتاب «**مُوَطَّأ**» که امروزه به عنوان یکی از هشت کتاب روائی اهل سنت معروف است، بیان نمود.[3]

---

۱. ر.ک. دکتر محمد کامل حسین، مقدمه موطأ (به نقل از دیباج المذهب) ص هک.

۲. با این حال استاد حکیم در کتاب اصول العامّه للفقه المقارن به نقل از دکتر محمد سلام مذکور در کتاب المدخل للفقه الاسلامی آورده است که مالک برای استحسان حجیّت قائل بود و آن را ۹/۱۰ علم می‌دانست.

۳. الموّطأ یکی از کتب حدیث هشتگانه معتبر در نزد اهل سنت است این کتب عبارتند از: شش صحیح بخاری، مسلم، سنن ابی داود، ابن ماجه، ترمذی، نسائی، بعلاوه دو کتاب از دو امام از ائمه اربعه که یکی همین، موّطاء و دیگری مسند احمد بن حنبل است این کتب جمعاً به جوامع اولیه مشهور است.

رأی در دیدگاه مالک

گرچه مالک در «**المُوّطأ**» از عباراتی چون «به رأی من چنین است» و «أمر نزد ما چنین است»، استفاده کرده، لیکن هیچگاه منظور او از رأی خود، اجتهاد به رأی نبوده است ابن فرحون به نقل از ابن ابی اویس شاگرد مالک، در تفسیر این عبارات آورده است که مالک به خدا سوگند یاد کرد منظور از «**رأی من**» در این کتاب همان آرائی است که من از صحابه و اهل علم و فضل گرفته‌ام. و منظور از «**الامر المُجتَمَع علیه**» همان «**اجماع**» است[1].

روش استنباط فقهی مالک، روش «اهل حدیث» نامیده می‌شود و در مقابل آن شیوه ابداعی ابوحنیفه است که به روش «اهل قیاس» معروف است.

گاهی نیز به استناد خاستگاه روش نخست را روش «اهل عراق» و دومین را روش «اهل حجاز» گفته‌اند.

با عنایت به شرحی که گذاشت، پیداست که فقه مالک نسبت به فقه سلف از نوآوری و پویایی کمتری برخوردار است و در برخورد با مسائل عملی عاجزتر، لذا به همین نسبت تعداد کسانی که در زمینه‌ی اصول فقه و روش استنباط فروع فقهی تصنیفات و تحقیقاتی داشته‌اند به مراتب کمتر هستند.

با این همه ذیلاً اشاره‌ای گذرا به برخی از فقها و اصولیان این مکتب داشته و با ذکر برخی از آثار اصولی مالکیان این سخن را به پایان می‌بریم.

آثار اصولی مالکیان (برای مطالعه)

۱. **ابوبکر محمد بن عبدالله «ابهری»** (زاده به سال ۲۸۷ و درگذشته ۳۷۵ هـ . ق) وی کتاب «**اصول الفقه**» را نگاشت.

۲. **ابوالحسن علی بن محمد مشتهر به فخرالاسلام بزودی** (زاده به سال ۴۰۰ و در گذشته ۴۸۲ هـ . ق) بزودی کتاب «**کنز الوصول**» را نوشت که به اصول به‌زودی

---

۱. ر.ک. ابن فرحون، دیباج المذهب ص ۱۱۹ و ۱۲۰.

شهرت یافت. و علی بن تغلب حنفی در کتاب «**بدیع النظام**» این کتاب و «**الاحکام**» آمدی را جمع نموده است.

۳. **ابوعمرو عثمان بن عمر بن ابی‌بکر معروف به ابن حاجب** (زاده به سال ۵۷۰ و درگذشته ۶۴۶ هـ. ق)، فقیه مالکی که کتاب «**منتهی السؤل و الامل فی علمی الاصول و الجدل**» را نگاشت سپس خود آن را تلخیص کرده و آن را «**مختصر منتهی السؤل...**» نام نهاد. این کتاب به مختصر ابن حاجب مشهور است.

این کتاب محور چندین شرح و تلخیص قرار گرفت و از جمله:

«**شرح مختصر المنتهی**» نوشته **عضد الدین ایجی** (قاضی عضد متوفی ۷۵۶)

«**الرفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**» تألیف **تاج الدین سبکی** فقیه معروف شافعی.

شرح «منتهی السؤل» نگارش امین الدین رملی.

۴. **ابوالعباس شهاب الدین صنهاجی قرافی** از فقهای مالکی (درگذشته به سال ۶۸۴ ه) «**مختصر تنقیح الفصول فی علم الاصول**» را نگاشت و سپس در کتابی دیگر آن را شرح نمود.

۵. **ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم** معروف به «**ابن تیمیّه**» کتاب «**اصول الفقه**» را دارد. وی چنانکه اشاره شد از جمله دانشمندانی بود که برای احیاء مذهب فقهی سنت و شکستن انحصار فقاهت تلاش‌هایی کرد.

۶. **ابراهیم بن موسی بن محمد لخمی غرناطی** معروف به «**شاطبی**» از ائمه مذهب مالکی (درگذشته به سال ۷۹۰ ه) است. او کتاب «**الموافقات فی اصول الفقه**» را در چهار مجلد و کتاب «**الاعتصام**» را در سه جلد به رشته تحریر درآورد.

ج) تلفیق دو مکتب اصولی حجاز و عراق (مکتب شافعی)

محمد بن ادریس شافعی به سال مرگ ابوحنیفه یعنی یکصدوپنجاه سال پس از هجرت پیامبر اسلام (ص) متولد شد و پس از گذشت پنجاه و چهار بهار از عمرش به سال ۲۰۴ هجری در زمان خلافت مأمون هفتمین خلیفه عباسی درگذشت.

شافعی دراست فقه را در مکه به نزد فقیه آن سامان، «سفیان بن عُیَینه» و دیگر اعاظم آغاز کرد. پس از آن در اوانِ نوجوانی در مدینه به مجلس درس پیشوای اهل حدیث «مالک بن انس» درآمد و تا زمان مرگ مالک به سال ۱۷۹ هجری در شاگردی او بود.

پس از مرگ مالک کوران حوادث سیاسی، شافعی را در سال ۱۸۴ ه به عراق کشانیده و در آنجا با «محمد بن حسن شیبانی» (سابق الذکر)، شاگرد و یار خاص ابوحنیفه، آشنا کرد. بدین ترتیب او با یک واسطه با تعالیم ابوحنیفه آشنا شده و رویکرد تفکّر اصولی او که تا کنون مبلّغ روش اهل حدیث بود دچار تحوّلی اساسی گردید.

شاید بتوان گفت نارسائی‌ها و نقائصی که در اصول و أدلّه شرعی هر دو روش سابق بود محمد بن ادریس را بر آن داشت که با تأسیس شیوه‌ای میانه به رفع این کاستی‌ها بپردازد.

بنابراین اصول ادلّه در نزد شافعی گزیده‌ای شد از اصول و ادلّه‌ای که مالک و ابوحنیفه بیان کرده بودند با تغییراتی مختصر و جرح و تعدیل و تعیین جایگاه هر یک.

اصول و ادلّه شافعی

اصول و ادلّه به نزد شافعی به ترتیب عبارتند از:

۱. کتاب؛

۲. سنت؛

۳. اجماع؛

۴. قیاس.

اما وی با استحسان سخت مخالفت دارد و آن را بدعت می‌داند.[۱]

در این روش برای یافتن حکم شرعی نخست باید به قرآن و سنت مراجعه کرد. اگر در این دو منبع، مأخذی برای حکم یافت نشد، نوبت به اجماع و قیاس می‌رسد. در عین حال اجماع بر خبر واحد مقدّم است. قیاس نیز فقط بر آن دسته از احکام جایز

---

۱. ر.ک. ابوزهره، الشافعی، ص ۳۱۷.

است که دلیل آنها قرآن و سنت بوده بنابراین اگر دلیل حکم شرعی، اصل یا قیاس باشد، بر چنین حکمی در مکتب شافعی قیاس کردن روا نیست.[۱]

جایگاه ویژه شافعی در شیوه‌ی استدلال فقهی از آن روست که حسب پیش گفته‌ها وی با املاء کتاب «الرسالة» اولین دوره از تحوّلات علم اصول را در مذهب اهل تسنن پایان داده و این علم را وارد مرحله تضیف و نگارش کتب نمود.

آثار اصولی شافعیان (برای مطالعه)

آنچنان که اشاره شد فتح باب اجتهاد در مذهب سنت و جماعت مدت مدیدی به طول نیانجامید و پس از کوتاه مدتی دوره تقلید شروع شد و به تبع آن، کارِ آیندگان شرح و تلخیص نظرات ائمه مذاهب بود.

معهذا براساس مذکور دانشمندان شافعی در زمینه اصول و فقه ید طولایی داشته و بر دیگران تقدّم یافتند اهم این اصولیان و آثار بر جای مانده از ایشان به قرار ذیل است:

۱. **قاضی عبدالجبار معتزلی** (درگذشته ۴۱۵ هـ . ق) کتاب «**العهد**» را در علم اصول نگاشت و در برخی از مجلّدات المغنی نیز از اصول فقه سخن دارد.

۲. **ابومنصور عبدالقاهر بغدادی** (اسفراینی) که در سال ۴۲۹ هجری در گذشته. وی از دانشمندان شافعی است که در علم اصول رساله «**ناسخ و منسوخ**» و کتاب «**التحصیل**» را دارد.

۳. **عبدالملک بن عبدالله ملقب به امام الحرمین جوینی** (زاده شده به سال ۴۱۹ و درگذشته ۴۷۸) از بزرگان و اعلام دانشمندان شافعی است و نخستین اثر اصولی وی «**ألوَرَقَات**» بود لیکن پس از آن کتاب مشهور اصولی خود را بنام «**البرهان**» نگاشت.

۴. **ابراهیم بن علی شیرازی** (زاده به سال ۳۹۳ و درگذشته ۴۷۸ هـ . ق) کتاب «**اللُّمَع**» و شرح آن را دارد.

۵. **ابوحامد محمد بن محمد بن محمد غزّالی** (درگذشته ۵۰۵ هـ . ق) شاگرد امام الحرمین جوینی و از دانشمندان بنام شافعی مذهب پس از استاد خود بود.

---

۱. ر.ک. احمد امین، ضحی الاسلام، ص ۲۱۸ تا ۲۸۷ ـ فقه مذاهب اربعه علمیه الازهر.

آثار غزالی در بسیاری از علوم مشهور است وصیّت شهرتش بیش از آن است که نیازی به تعریف داشته باشد. در مبحث مورد مطالعه نیز آثار اصولی بسیاری پون: «**المنخول من علم الاصول**»، «**مآخذ**»، «**مختصر**»، «**مقاصد**» و «**شقاء العلیل فی القیاس و التعلیل**» از او برجای مانده.

لیکن سرآمد همه‌ی این کتب کتاب «**المستصفی من علم الاصول**» است که از مآخذ اصولی مهم اهل سنّت به شمار می‌رود.

۶. **محمد بن عمر بن حسن**، مشتهر به **فخر رازی** (درگذشته ۶۰۶ ه) از دانشمندان مبرّز شافعی است. او مقالات و کتب زیادی در اصول فقه دارد که از جمله آنها «**المعالم فی اصول الفقه**» است. ولی به گفته دکتر طه جابر او تمام نظریات اصولی خود را در کتاب معروفش به نام «**المحصول فی علم الاصول**» گردآوری نمود و آن دسته از آثار اصولی را که پس از «**المحصول**» نگاشت نیز غالباً عطف بر همین کتاب است.

طه جابر در جای دیگر می‌گوید فخر رازی به هنگام نگارش «**المحصول**» دو کتاب «**المعتمد**» ابوالحسن بصری و «**المستصفی**» امام محمد غزالی را از حفظ داشت. نکاتی نیز از کتب «**العهد**» قاضی عبدالجبار و «**البرهان**» امام الحرمین برداشت نمود. وی تمام این برداشتها و اضافات خود را المحصول نامید.[1]

این کتاب مدار شرح، بسط و تلخیص بسیاری از شافعیان متأخر گردید. که ذیلاً اشاره‌ای گذرا به اهم این شروح و تلخیصات داریم:

الف) **محمد بن حسین، تاج الدین ارموی** (درگذشته سال ۶۵۶ ه) کتاب «**الحاصل من المحصول**» را در تلخیص این اثر نوشت.

ب) **ابوالثناء محمود بن ابی‌بکر، سراج‌الدین ارموی**، (۵۹۴ تا ۶۸۲ هـ . ق) از دانشمندان شافعی بود که اثر اصولی «**التحصیل من المحصول**» را نگاشت این کتاب نیز مختصری است از کتاب «**المحصول**» فخر رازی.[2]

---

۱. طه جابر فیاض، مقدمه‌ی المحصول، ص ۵۴.
۲. طه جابر فیاض مقدمه المحصول، ص ۵۴.

ج) **شمس‌الدین محمد بن محمود** (درگذشته به سال ۶۷۸ هـ.ق) «**الکاشف عن المحصول**» را تألیف نمود.

د) شهاب الدین احمد بن ادریس قرافی (درگذشته ۶۸۴) «نفائس الاصول فی شرح المحصول را به رشته تحریر درآورد.

۷. **عبدالله بن عمر بن محمد شیرازی** مشهور به ابوسعید یا **ابوالخیر ناصرالدین بیضاوی** (از اهالی بیضاء فارس)، وی در اصول فقه شافعیان کتاب «**منهاج الوصول الی علم الاصول**» را نگاشت این کتاب نیز به زودی در معرض شروح متعددی قرار گرفت از جمله:

الف) «**شرح منهاج الوصول**» از تاج الدین سُبکی

ب) کتاب «**نهایه السؤل فی شرح منهاج الوصول**» نگارش **ابواحمد، عبدالرحیم بن حسن اسنوی** (درگذشته ۷۷۲ هـ. ق).

ج) «شرح منهاج الوصول» از احمد بن امین الدین رملی (درگذشته ۸۴۴ هـ. ق)

۸. **عبدالوهاب ابن علی، تاج الدین سبکی** (فوق الذکر) صاحب کتاب معروف طبقات الشافعیه (۷۲۷ تا ۷۷۱ هـ.ق)، کتاب «**جمع الجوامع**» را در اصول نگاشت و «**منع الموانع**» را در تعلیق آن همچنین کتاب دیگری به نام «**توشیح التصحیح**». وی از فقهای شافعی مذهب بود ولی شرحی نیز بر کتاب «**مختصر**» ابن حاجب مالکی سابق‌الذکر نوشت. موسوم به «**رفع الحاجب عن محتصر ابن حاجب**».

احمد بن امین الدین رملی کتاب «**جمع الجوامع**» را شرح نمود.

د) حنبلیان

این فرقه در فروع فقهی پیروان احمد بن محمد حنبل بودند. احمد در سال ۱۶۴ هجری به اختلاف روایت در مرو یا بغداد دیده به جهان گشود و در سال ۲۴۱ هجری در سن هفتاد و هفت سالگی چشم از جهان فرو بست.

او نخست در بغداد به فراگیری دانش پرداخت و در جستجوی علم بلاد شام و حجاز را درنوردید و دوباره به عراق بازگشت. در این هنگام بود که مدتی (حدود دو

سال از سال ۱۹۵ هـ.ق تا ۱۹۷ هـ.ق) امام شافعیان محمد بن ادریس را شاگردی کرد و بدون واسطه با تعالیم او آشنا شد.

بنیان فکری و شخصیت احمد بن حنبل

کار اصلی احمد بن حنبل در حیطه‌ی احادیث آن هم بیشتر پی‌جویی سلسله‌ی اسناد راویان بود. او در این راه رنج فراوان کشید و سرانجام شاهکار بزرگ خود یعنی «مُسنَد» را با شمار بیست و هشت یا بیست و نه هزار حدیث بر جای گذاشت مجموعه‌ای که فرزندش عبدالله آنها را گرد آورده پرداخت و افزودنی‌هایی بر آنها افزود و مُسند را از آن فراهم ساخت.

احمد در حفظ اعتقادات خود شخصیتی پایدار بود و آشکارترین نمونه این پایداری را در ماجرای محنت حنبلیان در دوره‌ی خلافت مأمون به نمایش گذاشت، آنگاه که کار اعتقاد بر پاره‌ای از مسائل کلامی مانند قدمت و حدوث کلام‌الله بالا گرفت و خلیفه عقیده‌ی معتزلیان بر مخلوق بودن قرآن را پذیرفت و کار را بر مخالفان این عقیده که سردسته‌ی آنان احمد بن حنبل بود سخت گرفت. در این ماجرا ابن حنبل را به زندان افکندند و آزارها دادند ولی او از عقیده خود دست بر نداشت و این وضع در زمان معتصم نیز ادامه داشت، تا هنگامی که متوکل به خلافت رسید و خلاف عقیده‌ی پیشینیان اختیار کرد.

شهرت بسیار زیاد احمد بن حنبل در کار حدیث سبب می‌شد که مردم آن زمان کمتر وی را به نام فقیه بشناسند و حتی برخی چون طبری به صراحت او را در فقه حجّت ندانسته و معتقدند که احمد مذهب خاصّی ایجاد نکرد بلکه نقطه نظرات خود را در برخی از مسائل آن هم در حدودی که شاگردان از او می‌پرسیدند روشن می‌کرد.

فقه حنبلی

چرایی و چگونگی رواج

سخن طبری گفتاری نزدیک به صواب است اما با تأیید آن، این پرسش مجال طرح می‌یابد که:

چگونه شخصی این چنین در ادوار پس از خود با عنوان فقیه آن هم فقیهی هم تراز سه فقیه صاحب مذهب اهل سنت مطرح شد؟

در پاسخ به این پرسش دو نکته زیر را می‌توان به عنوان مهمترین عوامل پیدایش فقهی موسوم به «فقه حنبلی» برشمرد:

۱. همانگونه که گفته شد از احمد بن حنبل نظراتی فقهی بر جای مانده بود و حتی در برخی از موارد پاسخ‌نامه‌های خود به شاگردان را به شکل رسائلی در ابواب فقهی نگاشته بود مانند رساله‌ای که تحت عنوان «**مسائل صالح**» در پاسخ به استفتاءهای فرزند خود نگاشت، به نظر می‌رسد در ادوار بعد همین اندازه اجتهاد و تفقه احمد با شخصیت مذهبی، سیاسی و اجتماعی او در هم آمیخت و در کنار برخی از رویدادهای سیاسی او را در زمره‌ی فقهای چهارگانه صاحب مذهب درآورد.

۲. اشعریان متناسب یا باورهای کلامی خود به طور طبیعی در فروع فقهی مذهب حنبلی را می‌پذیرفتند. مذهبی که مراجعه‌ی مستقیم به قرآن و سنّت و پذیرش بی چون و چرای محکمات و متشابهات کتاب و حتی قبول اخبار ضعیف را توصیه می‌کرد، و از آنجا که تندروی‌های خلیفه مأمون و معتصم در حمایت از آراء معتزله و سخت‌گیری بیش از حد بر مخالفان احساسات عمومی را جریحه‌دار کرد و بر افکار عام تأثیر منفی شگرفی گذاشت، آنگاه که در زمان متوکّل راه مخالفان باز شد، معتزلیان برای همیشه مغلوب حریف شده و از صحنه عقاید کلامی بیرون شدند.

پیروزی اشعریان در جبهه‌ی کشمکش‌های کلامی، سبب رواج مذهب گزیده‌ی آنان در فروع فقهی یعنی مذهب حنبلی شد و این پیروزی به معنای نزدیکی بیشتر حنبلیان به دستگاه خلافت و دست یافتن بر پستهای حسّاسی مانند قضاء و در نتیجه افزایش قدرت سیاسی آنان بود و این چنین بود که این مذهب، در کنار سه مذهب مشهور دیگر امکان ابراز وجود یافت.

شیوه اجتهادی حنبلی

ابن حنبل اهل حدیث بود و تمام همّت خود را بر این مهم گماشت، پس روشن است که مانند مالک بن انس با اجتهاد به رأی میانه خوبی نداشت و جز به هنگام نیاز شدید به «رأی» روی نمی‌آورد، تا آنجا که ممکن بود در استخراج احکام از نصّ روایات

می‌کوشید و در این راه گهگاه برای پیدا کردن حکم شرعی از تکیه کردن بر روایات ضعیف نیز ابایی نداشت.

با تأویل قرآن سرسختانه مخالفت می‌کرد و به دنبال او حنبلیان آنچه که بر آن نام بدعت می‌نهادند حرام می‌دانستند که در میان این بدعتهای خیالی، افعالی چون توسّل به اولیاء و زیارت قبور و مانند آنها دیده می‌شد. آنچه وهّابیان امروز از حنابله به ارث برده‌اند.[۱]

هـ) مکتب ظاهریان (داودیه)

بنیان‌گذار این شیوه «**ابو سلیمان داود بن علی بن خلف اصفهانی**» است. وی به سال ۲۰۱ هجری در کوفه به دنیا آمد و در بغداد با مذاهب فقهی موجود در عراق آشنا شد و به سال ۲۷۰ نیز در این شهر درگذشت.

از نظر ابوسلیمان أدلّه فقهی منحصر در قرآن و سنت بود. و تمام ادلّه دیگر از قبیل قیاس، استحسان و غیره از نظر او بی‌اساس شناخته شده و قابلیت دلیل بودن برای حکم شرعی را نداشتند.

راه استخراج حکم از این دو منبع نیز تمسک به ظواهر آنهاست به همین جهت این مکتب بیش از آنکه به «داوودیه» مشهور شود به «ظاهریه» معروف شد.

مکتب ظاهری به زودی برای خود جایگاه مناسبی در کنار چهار مکتب پیشین احراز کرد و شمار زیادی از فقها به آن گرویده و این شیوه اجتهاد را در پیش گرفتند تا آنجا که ابن خلدون مورخ و جامعه‌شناس قرن هشتم هجری، در کنار مکاتب یاد شده این مکتب را به عنوان چهارمین مکتب مهم آن زمان به شمار می‌آرود.[۲]

پس از «ابوسلیمان داود»، پسرش «ابوبکر محمد» ریاست مکتب پدر را به عهده گرفت. در زمان او نیز این مکتب رونق و رواجی داشت تا زمان عضدالدوله دیلمی سومین پادشاه بویهیِ حاکم بر دستگاه خلافت عباسی بغداد فرا رسید و این مکتب را مورد حمایت و توجه قرار داد.

---

۱. ر.ک. دائرةالمعارف الاسلامیه، احمد بن محمد بن حنبل.
۲. ابن خلدون، مقدمه ص ۴۲۶.

به نظر می‌رسد حمایت این پادشاه مدبّر بویهی در جهت تضعیف مذاهب سابق و در راستای همان سیاست حمایت پنهانی ببویهییان از شیعه باشد. زیرا این مکتب در معارضه با بدعتهایی چون قیاس و استحسان و اجتهاد به رأی، با شیعه در آن عصر اشتراک کامل داشت.

این زمان مقارن با اوایل غیبت کبری بود و ادلّه شرعی به نزد شیعه هنوز منحصر به کتاب و سنت بود و هنوز از دو دلیل دیگر یعنی اجماع و عقل سخنی به میان نیامده بود.

ابن حزم

پس از مرگ عضدالدوله ظاهریان رفته رفته جایگاه خود را در عراق از دست دادند ولی همزمان حامی نیرومندی در اندلس پیدا کردند که گرچه با برخی از نظریات امام مذهب مخالف بود، ولی با تلاش و کوشش خود خدمات شایانی به این مذهب کرد. این حامی «**ابومحمد علی بن احمد بن سعید بن حزم**» معروف به «**ابن حزم اندلسی**» (زاده به سال ۳۸۴ و درگذشته ۴۵۶ هـ.ق) است.

«ابن حزم» نیز همچون بیشتر پیشینیان، ایرانی الاصل بود ولی دست قضا او را به اندلس فرستاد. وی در آن سامان مقامات اجتماعی و علمی شامخی بدست آورد تا آنجا که گفته‌اند کسی پیش از او در اندلس به جایگاه علمی وی دست نیازیده بود.

اصول استنباط حکم شرعی از نظر ابن حزم نیز تمسک به ظواهر کتاب و سنت و اعتقاد به **برائت اصلی و استصحاب حال بود**[1] و بس. او همه‌ی ادلّه دیگر حتی «**اجماع**» را رد می‌کرد و چنانکه اشاره می‌شود در مردودیّت قیاس، رأی، تعلیل، تقلید و اجماع، رسائل و کتب جداگانه‌ای نگاشت.

مصنفات اصولی ابن حزم (رویه‌ی استدلال فقهی)

اهم تألیفات ابن حزم که طیّ آن رویه‌ی اصولی و شیوه استدلال خود در استخراج احکام شرع را تبیین کرد به قرار زیر است:

---

۱. ر.ک. مقدمه النبذة الکافیه، ص ۱۸.

۱. «**الإحکام فی اصول الأحکام**»: که مهمترین اثر اصولی شخصیت مورد نظر بوده و توجّه تنی چند از دانشمندان، در شرح و تلخیص نیز بدان معطوف گشته است.
۲. «**النّبذة الکافیّه**»: مؤلف در این کتاب عمده تلاش خود را به ردّ اجماع و ادلّه اقامه شده بر حجیّت آن مصروف داشته است. در آخر این کتاب هفت دلیل از ادلّه اجماع طرح و یک به یک مورد نقادی و بحث قرار گرفته و نقض شده است.
۳. «**کتاب الإجماع**» این کتاب نیز همانگونه که از نامش پیداست در ردّ دلیل اجماع نگاشته شده.
۴. «**النکت الموجزة فی نفی الرأی و القیاس و التعیل و التقلید**» و «**رسالهٔ فی ابطال القیاس و الرأی و التعلیل و التقلید**». در این دو کتاب نیز نظریات هواداران رأی و قیاس را به نقّادی گرفته و نقض کرده است.

به‌رغم مقامات شامخ علمی ابن حزم، انتقادات شدید او بر ائمه مذاهب، سبب شوراندن جوّ عمومی بر علیه او شد، کتبش را اغفال کننده خواندند، خرید و فروش آنها در بازارها ممنوع و احیاناً به آتش کشیده شد و بدینوسیله مذهب ظاهری از گردونه رقابت با مذاهب سنّی هم وزن خود خارج شد.[۱]

نتیجه

از شرح مختصری که گذشت چنین برمی‌آید که مکتب ظاهری دقیقاً نقطه مقابل مکتب حنفی است و با مذهب شافعی در حدّ گرایش آن به استباط‌های شخصی مخالفت دارد. اختلاف عمده‌ی ظاهریان با مالکیان نیز در دلیل بودن «اجماع» و «اتفاق اهل مدینه» است.

می‌توان گفت که مکتب ظاهری بین مکاتب اهل سنت در جمود و تعصب بر ظواهر سنت همگون مکتبی است که اخباریان شیعه در اواخر قرن دهم و اوایل قرن یازدهم پدید آوردند.

---

۱. ر.ک. ابن خلدون، مقدمه، ص ۴۴۷.

بخش پنجم

فقه شیعه ـ درآمدی بر دگرگونی‌ها و دوران‌ها

مقدمه

پیدایش و دیگرگونی فقه شیعه موضوع اصلی پژوهشی و بررسی کتاب پیش‌رو است که تکامل امروزین آن بر پیشینه‌ای طولانی از تحوّلات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تکیه دارد که در طول یک و نیم هزاره پیش اتفاق افتاده است و این پیشینه‌ی دراز و دامنه‌دار در پیچیدگی‌های گونه‌گون جامعه و تاریخ راهی پر پیچ و خم فراروی این پژوهش می‌نهد که نهادن گام تحقیق را نیازمند برنامه‌ریزی و تنظیم خطوط اصلی و راهکارها و نتیجه‌گیری می‌کند که البته این مهم خود نیازمند دانستنی‌های مقدماتی و لازم برای نیل به خواسته است.

بی‌گمان دانش پیچیده‌ای که امروزه به فقه موسوم است برای رسیدن به این مرحله از تکامل و پیچیدگی راهی پر فراز و نشیب پیموده است و مانند همه دانش‌های دیگر از مرحله‌ای نخستین آغاز شده و چندانکه در بخش پیش گذشت این حرکت به انگیزه اصلی یافتن حکم شرعی پا گرفته است.

حرکت برای یافتن حکم شرعی از راهی سهل و هموار آغاز شد امّا با پیشرفت زمان و گسترش محدوده جغرافیایی حاکمیّت دین و تحوّلات و تطوّرات ناشی از این دو، آن را از سادگی پیشین بیرون آورده و رفته رفته به فرآیند بسیار پیچیده‌ای تبدیل کرده که تنها دانشی نافذ و دقیق می‌تواند متخصصان امر را به ریزه‌کاری‌ها و دقایق آن راهنمایی کند. علم فقه همان دانش است و در همین راستا پدید آمد و همپای همه

نیازهای بشری در فرآیند استخراج حکم شرعی با پیشرفت زمان، تعقّد و پیچیدگی پیدا کرد.

پیچیدگی و تعقّد فرآیند حکم یابی در فقه به زودی آن را به راهکارهای علمی و عملی نیازمند کرد و این راهکارها به تندی شکل ضوابط و قواعدی منظم به خود گرفت که در کنار فقه دانش دیگری را شکل داده و اصول فقه نام گرفت.

این بخش به رسم مقدمه و برای آمادگی بیشتر در ورود به مباحث اصلی پژوهش فراهم آمده و خودبه‌خود دیباچه‌ای بزرگ است تا برنامه پژوهش تاریخی فقه شیعه را میسّر کند

تقسیم دوره‌های فقهی

تقسیم اداور فقهی با توجه به ویژگیهایی که از متن تحولات فقه برخاسته است ضرورت دیگری است در فهم بهتر و طبقه‌بندی شده‌تر تحولات و گردآوری آثار و نتایج بارآمده از این دیگرگونی‌ها.

دیگرگونی‌ها و دوره‌های فقه در نگاه اجمالی

دگرگونی‌ها و تحولات فقه و اصول امامیان در نخستین نگرش دو دوره کاملاً متمایز را نشان می‌دهد:

الف) دوره فقه روایی

در این دوره استنباط حکم شرعی در مرحله‌ای کاملاً آغازین بوده است در آن اندازه که شاید نتوان آن را اجتهاد و استنباط حکم نامید بلکه عنوان پاسخگویی به نیازهای شرعی این رویه را سزاوارتر است و این پاسخ‌ها چندان که به تفصیل بیاید بیشتر از اصل متون آیات و پیش از آنها از متون روایات فراهم می‌آمد که به‌طور طبیعی این دوره را به سختی به این متون وابسته می‌کرد.

فقه‌نگاری این دوره در پیشرفته‌ترین مراحل خود یعنی عصر غیبت فقط به گردآوری روایات و تبویب ابواب آنها و تنظیم روایات در ابواب معیّن و مشخص محدود می‌شود.

همچنان که اصول نگاری به نگارش رساله‌هایی کوتاه در ابواب کم‌شماری از این علم محدود بود. بر این اساس از نظر روند نگارش می‌توان این دوره را دوره گردآوری متون و تصنیف رسائل منفرد دانست.

این دوره با رحلت پیامبر اسلام (ص) و کوتاه دستی شریعتمداران از ارتباط مستقیم با منبع وحی الهی آغاز شد و در نزد امامیان تا اواخر سده‌ی چهارم یعنی نزدیک به چهار سده به طول انجامید که باتوجه به این که زمان درازی که بر آن گذشته است این دوره نسبتاً طولانی خود در نزد امامیان به سه دوره متمایز تقسیم می‌شود این دوره اصلی و زیر دوره‌های آن، گفتاری جداگانه معنون به دوره فقه روایی ساخته است که به سه بخش جداگانه تحت عناوین:

فقه علوی، فقه جعفری و فقه عصر غیبت تقیم می‌پذیرد و از قضا این سه زیر دوره هر یک در یکی از سده‌های اول، دوم و سوم هجری جای می‌گیرد.

ب) دوره فقه فتوایی

آغاز این دوران همان پایان دوران فقه روایی یعنی اواخر سده چهارم هجری است اجتهاد شیعی حرکت تکاملی خود را از همین جا آغازید و طی یک هزاره پیشرفت میراث گرانسنگ فقهی امروز را به ارمغان آورد. طبیعت این دوران در نگارش آثار فقهی و اصولی اقتضای تصنیفات و کتاب‌هایی را دارد که همه ابواب فقهی را فرا می‌گیرد و این پدیده خجسته به زودی و در همان آغاز دوره فقه فتوایی پدیدار شد.

در این دوران به دنبال شکل‌گیری راه‌ها و شیوه‌های استدلال فقهی، این دانش به مرحله نوینی وارد شد که خود دارای فراز و نشیب‌ها و تحولاتی است. ویژگی‌های این تحولات دوره فقه فتوایی را به پنج دوره تقریباً متمایز تقسیم می‌کند:

۱. نخستین دوره شکوفایی ـ مدرسه فقهی بغداد
۲. نخستین دوره رکود اجتهاد ـ دوره تقلید یا دوره مقلّده
۳. دومین دوره شکوفایی ـ مدرسه فقهی حلّه
۴. دومین دوره رکود ـ پیدایش اخباریان
۵. سومین دوره شکوفایی ـ تحوّلات فقه و اصول متأخر و معاصر

ساختار سازی اصول فقه

در هر یک از دوره‌های پنجگانه بالا نخست پی‌جویی و بررسی از خاستگاه اندیشه‌ها و رویکردهای یک دوره لازم است سپس پی جستن از علل و عوامل پدیداری این اندیشه‌ها و در پایان بررسی ویژگی‌های آن دوره در این بررسی گمان بر آن است که دانش اصول فقه از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار باشد از آن رو که ساختار فقهی و پردازش نظریات به شکل مستقیم در تأثیر همین دانش است

اصول فقه با تطورات فقهی و در پاسخ‌گویی به نیازهای فقه به پیش رفته و گاه به دلائلی گامی چند از آن پیشتر بوده است تا بتواند فقهی بالنده و متناسب با دیگرگونی‌های هر زمان پدید آورد. بر این اساس در تاریخ پژوهی فقه‌گریزی نیست چز بررسی و پژوهش تحولات اصول.

مبحث اصلی و بنیادین علم اصول که ساختار آراء فقهی، به آن وابسته است، مباحث ادلّه یا دلیلهای پیدا کردن حکم شرعی است و تمام مباحث اصولی مستقیم یا غیرمستقیم در تأثیر این مبحث قرار دارند.

ادلّه حکم شرعی یا وظیفه شرعی

ادلّه «حکم شرعی» یا «وظیفه شرعی» در پیشرفتهای امروزین دانش اصول فقه به دو دسته «ادلّه اجتهادی» و «ادلّه فقاهتی» تقسیم پذیرفته و روند تحوّلات و پیدایش این ادله در ساخت و شکل دهی ویژگیهای دوره‌های فقهی مؤثر است

منشاء تقسیمات دوران‌های فقهی در دسته‌بندی‌های ما ویژگی‌ها و ساختار فقهی هر دوره است و تأثیر به سزای مباحث اصلی علم اصول یعنی ادلّه در این ساختار سازی و مآلاً در فقه پژوهی به خوبی پیداست، بر این پایه نقش ادلّه در پدیداری دورانهای فقهی و مآلاً ساختارسازی اصول فقه در این پژوهش از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و این اهمیت سبب آن است که چگونگی و روند پیدایش دو دسته ادلّه اجتهادی و ادلّه فقاهتی را به تفکیک بررسی کرده و در تحولات فقه دورانهای سه‌گانه یعنی دوره پیشینیان، دوره میانی و عصر متأخران مراقب تأثیرات اصول فقه بر پدیداری ویژگیهای پدید آورنده این دورانها باشیم پیدایش تاریخی این ادله را می‌توان به ترتیب اجمالی زیر تصور کرد:

۱. ادلّه اجتهادی

قرآن، سنت، اجماع و عقل به عنوان چهار دلیل و افزار دست‌یابی به حکم شرعی شناخته شده و مدتی نسبتاً طولانی است که با عنوان ادلّه چهارگانه یا «ادلّه اربعه» شهرت یافته و در نزد فقیهان از حکم الهی پرده بر می‌دارند البته از شهرت جمعی این ادله به ادله چهارگانه هیچگاه نباید چنین برداشت کرد که پیدایش و پذیرش همگی آنها به عنوان دلیل حکم شرعی همزمان و همزاد بوده است بلکه در این چهارگانه فقط قرآن و سنت از همان اوان نخستین یعنی نخستین روزهای فقه روایی به عنوان دلیل حکم شرعی شناخته شدند. امّا اصل دلیلیت اجماع به نزد شیعه سالها به طول انجامید و نخستین التزام‌های عملی به آن را در سده‌های چهارم و پنجم یعنی به هنگام شکل‌گیری فقه فتوایی شاهدیم افزون بر آنکه چگونگی دلیلیت و چند و چون این دلیل نیز همواره یکی از مواضع منازعات درون گروهی امامیان بوده است و هر کس با ظن خود آن را تعریف کرده و در هر زمان از آن برداشتی بوده است تا آنجا که گاه این برداشتها و تعاریف تیشه به ریشه این دلیل زده و در حقیقتِ معنا، آن را از دلیل بودن ساقط کرده‌اند.

اجماع در فقه شیعه گاهی به هیچ گرفته نشده و گاهی در حدّ اماره یا نشانه‌ای نه چندان محکم تنزّل یافته و دلالتی بسیار کم فروغ بر حکم شرعی دارد. اما درباره دلیل عقلی باید گفت:

دلیل عقلی بر دو چهره متفاوت است

یک چهره عقل را به عنوان افزاری در درک و فهم دلیل‌های دیگر چون قرآن و سنت مطرح می‌کند و به حق می‌توان گفت که این استفاده افزاری پیشینه‌ای دور دارد و نخستین رگه‌های آن را حتی در دوران فقه روایی نیز می‌توان یافت امّا استفاده سازمان یافته‌تر و روشن‌تر که گاهی نام دلیل عقلی نیز به خود گرفته است، به شکل طبیعی به اوان فقه فتوایی و آغاز اجتهاد واقعی باز می‌گردد

بیشترین کارآمدی این چهره کشف احکام شرعی نهفته در ادله دیگر یعنی قرآن و سنت است

چهره دیگر دلیل عقلی از آن دلیلی همپای سه دلیل دیگر می‌سازد که بـه تعبیـری می‌توان آن را مولّد و پدید آورنده حکم شرعی دانست این کـارائی بـر پایـه التـزام بـه قاعده‌ای موسوم به «قاعده ملازمه» است که برای عقل جایگاهی به عنوان منبـع صـدور حکم شرعی می‌شناسد و پیشینه‌ای بسیار کوتاه دارد

«ادلّه اجتهادی» پدیـدآور ویژگیهـای فقـه دوره متقـدمین (یـا پیشـینیان) بـوده و تغییرات و تفاوت رویکردهای آنها ویژگیهای فقه دوره میانی را پدید مـی‌آورد. بررسـی زمان و چگونگی پیدایش این دسته از ادلّه یکی از دغدغه‌های این پژوهش است.

۲. ادله فقاهتی

ادلّه فقاهتی گردآوری و باز تنظیمی نو از باورها و یافته‌های دیـرین اصـولی در اصـول عملیه است و فقیهان و اصولیان متأخر شیعه با همین باز تنظیم و جـای دادن آن اصـول در جای مناسب خود، پیدایش تحولاتی شگرف در فقه امامیه را سبب شدند و بسـیاری از گره‌های ناگشوده فقهی را بدون پناه بردن به اجتهادات شخصی مانند قیاس و تاوّل و شیوه‌های مردود باز کرده و در یک سخن ویژگیهای منحصر بـه فـردی در فقـه متـأخر پدید آوردند که آن را هم از فقه پیشین شیعه متمایز کـرد و هـم گامهـایی بلنـد از فقـه مذاهب دیگر به پیش انداخت بر پایه این باور که ادلّه فقاهتی را ممیّزه اصلی فقه متأخر از دوره‌های پیشین دیده‌ایم بر خود فرض دیدیم که چگونگی شکل‌گیـری و پدیـداری آن را به شیوه‌ای نو به تفصیل در گفتاری جداگانه بررسی کنیم.

فقه و اصول در تأثیر و تأثّر رویدادهای سیاسی اجتماعی و فرهنگی

همه دیگرگونی‌ها و پیشرفتهای فقه در بستر زمان و مکان و در پاسخگویی بـه نیازهـای شرعی پدید آمده و به همین سبب فقه ارتباطی تنگاتنگ بـا دیگـر رویـدادهای سیاسـی اجتماعی و فرهنگی دارد تا آنجا که گاه برخی از این دیگرگونی‌های سیاسی اجتمـاعی، دیگرگونی فقه دوره‌ای را سبب می‌شود و تـأثیرات مثبـت و منفـی شـگرفی بـر رونـد پیشرفت آن دارد. و گاه به عکس تحولات فقهی و ثمرات ناشی از آن‌ها، دیگرگونی‌های سیاسی اجتماعی گسترده‌ای پدید آورده است.

به عنوان نمونه هیچکس نمی‌تواند پیدایش مدرسه بغداد (یعنی نخستین مدرسه فقه فتوایی شیعه) و باروری شگرف و سریع آن را در اواخر سده چهارم و اوایل سده پنجم، بی‌ارتباط با فرصتهای سیاسی اجتماعی پیش آمده در حکومت بویهیان پندارد، همانگونه که به گواهی تاریخ افول این مدرسه در ارتباط مستقیم با فتنه بغداد در نیمه‌های همین سده (یعنی سده پنجم) بوده است و پس از این فتنه، پدیداری دوره یکصد ساله تقلید، از نتایج انکارناپذیر حاکمیّت سیاسی سلجوقیان متعصب بر دستگاه خلافت عباسی است و پی‌آمدِ خوارزمشاهیان متعصب‌تر از پس ایشان، دلیلی محکم بر تداوم همان وضعیت است

تأثیر انقراض این گروه از حاکمان سیاسی و برچیده شدن بساط تعصبات مذهبی و فرقه‌ای در اوایل سده هفتم هجری بر پدیداری دومین دوره شکوفایی و رشد فقه شیعه در مدرسه فقهی حلّه، نه حدیثی است که پنهان ماند. گرچه پیش از این انقراض، در اواخر سده ششم دانشمندان بزرگی چون «ابن ادریس حلّی» و «سید ابوالمکارم بن زهره»، هیمنهٔ تقلید را شکسته و بنیان اجتهادی نوین را بنا نهاده بودند، اما بی‌تردید تأسیس مدرسه بزرگی چون مدرسه فقهی حلّه و تحولات شگرف و دامنه‌داری که بدست حلّیان و شاگردان بی‌واسطه و باواسطه ایشان پدید آمد، در تعصبّات کور و جاهلانه مجال پیدایش و رشد نداشت.

پس از گسترش و توسعه و به بار نشستن ثمرات مدرسه حلّه جریان تأثیر و تأثّر نمودی عکس یافته و از آن پس این فقه شیعه است که تأثیری ملموس‌تر و محسوس‌تر بر تحوّلات سیاسی اجتماعی داشته و این‌گونه جریانات را هدایت می‌کند بدین گونه که پذیرش عمومی فقه شیعه و باور داشتهای آن نخست در انقراض ایلخانان مغول حکومتهای محلی و کوچک شیعه را در برخی از مناطقی از شمال و ماوراء النهر جایگزین ایشان کرد و از این جایگزینی و اقبال بیشتر، زمینه پیدایش حکومت نیرومند و مقتدری چون صفویان را پدید آورد.

به نظر می‌رسد که در تاریخ پژوهی فقه این نکته تاکنون مغفول مانده است که به‌رغم جنبه الهی فقه و تقدّس آن، رشد و بالندگی این دانش، در تأثیر و تأثر مستقیم با رویدادهای سیاسی اجتماعی و فرهنگی بوده است و این نگاه، شیوه دیگرگونه‌ای را برای تاریخ پژوهی این دانش ضرورت می‌بخشد که در آن بر پژوهشگر لازم است

تحولات فقه را در کوران حوادث سیاسی اجتماعی و فرهنگی همجوار بررسی کرده و همواره مراقب تأثیرات و تأثّرات این عوامل بر یکدیگر باشد و از این تعامل قرائنی برای دریافت بهتر حقایق تاریخ بسازد.

با این مقدمه که هدف از آن ارائه تصویری اجمالی از شیوه تاریخ پژوهی فقهی پیش روی ماست، باز می‌گردیم به دیگر بخش این نگرش کلی یعنی ضرورت تقسیم ادوار فقهی و ضرورت بازنگری در تقسیم رایج و متداول که در آن فقه فقط به دو دوره متقدمین و متأخّران تقسیم‌پذیرفته است.

ضرورت تقسیم ادوار فقهی

دانش فقه علاوه بر تعامل با تحوّلات سیاسی اجتماعی بالا گفته، در مسیر تکامل و پیشرفت خود با دانشهای دیگر نیز همواره در کنش و واکنش بوده است از بسیاری از این دانشها کمک گرفته و به بسیاری دیگر مدد رسانده و منشاء پیدایش مسائل و حتی کشفیّاتی در دیگر علوم بوده است چنین دانشی خاستگاهی اولیه دارد و دوره‌هایی از فراز فرود با ویژگی‌های منحصر به فرد که می‌توان هر یک از این فراز و فرودهای برجسته را منشأ جداسازی این دوران‌ها قرار داد

پس از تقسیم بزرگ فقه به دو دوره اصلی «فقه روایی» و «فقه فتوایی» و تقسیم دوره نخست به سه زیر دوره پیش گفته تقسیم دوره دوم یعنی فقه فتوایی نیز به زیر دوره‌هایی ضروری است بلکه باید گفت با توجه به عمر طولانی‌تر فقه فتوایی که تاکنون از یک هزاره افزون شده است این تقسیم ضروری‌تر است

ضرورت تقسیم در مقام پژوهش آنگاه پدید می‌آید که به دلائل و مناسبت‌های گوناگون عموم یا دسته‌ای از فقیهان و دانشمندان یکی از این دوره‌ها، مخاطب قرار می‌گیرند به عنوان مثال گفته می‌شود: متقدمین یا متأخران و....یا ویژگی عمومی دوره‌ای در حکم یا نتیجه‌ای محل استناد قرار می‌گیرد. مثلاً گفته می‌شود: در دوره متأخران چنین و چنان بوده است، اینجاست که نام و عنوان پیش پذیرفته شده برای یک دوره، کارگشاست و راه بسیاری از نتیجه‌گیری‌ها را سهل‌تر و هموارتر می‌کند

بر اساس بالا گفته تمام سخن در پژوهش و پی‌جویی از ادوار فقه بر سرِ دو مطلب است:

۱. دانشی که امروز در حجمی به گستره‌ی مجموعه‌ها و بلکه دائرة المعارف‌های بزرگی چون مفتاح الکرامه، حدائق الناظرة، جواهر الکلام و در دقتی به تیزبینی و موشکافی کتاب المکاسب و بیش از یک نیم‌سده حاشیه پردازی پربار بر آن، پیش روی ماست، از کجا و کی پدید آمد و چگونه بالیدن آغازید و به این نقطه رسید؟

۲. گذار از این مسیر پیچیده و طولانی در چندمرحله کاملاً متمایز صورت گرفت؟ ویژگی‌های اصلی و تمایز آفرین مراحل و ادوار چه بود؟

و بالاخره اینکه: برای مخاطب قرار دادن معماران این أدوار یعنی فقهیان سازنده هر دوره فقهی، چند دسته‌بندی مناسب است؟

انگیزه اصلی از ساختن بخشی زیر عنوان «دوران‌های فقه»، همین دو مهم بوده است که پاسخ به پرسش نخست سرفصل اصلی «**خاستگاه**» و «**تطورات**» فقه را می‌سازد و پاسخ به پرسش دوم نخست سازنده دو دوره متمایز اولیه «فقه روایی» و «فقه فتوایی» است و سپس در قسمت اصلی بحث دوره فقه فتوایی به تقسیمات زیر منقسم است

ضرورت بازنگری در تقسیم دوران‌های فقه فتوایی

پس از وقوف به اصل ضرورت تقسیم نوبت می‌رسد به ضرورت بازنگری در تقسیم رایج و متداول که آن را به دو دوره متقدمین و متأخرین تقسیم داشته و این امر هم در پژهشهای اصلی فقه و هم در پژوهش تاریخ آن مشکلاتی پدید آورده است رویکرد اصلی و نوین بحث همین جا یعنی، تقسیم دوران‌های فقه فتوایی است

در این نوگرایی طول زمان و ویژگی‌های جداکننده چند دوره فقهی ما را بر آن داشت که تقسیم مشهور به دو دوره پیشینیان و متأخران را کنار نهاده و تقسیمی جدید مشتمل بر سه دوره‌ی زیر را پیشنهاد کنیم:

۱. دوره پیشینیان

۲. دوره میانی

۳. دوره متأخران

در دوره متأخران نیز می‌توان برای فقه معاصران ویژگی‌هایی در خور توجه در نظر داشت و معاصران را به عنوان زیرمجموعه‌ای فرعی در متأخران نگریست. بدیهی

است که این تقسیم در زبان اصطلاحی مربوط به تاریخ فقه و نیز ارجاعات معمول به این دوره‌ها قدری اختلال ایجاد می‌کند مثلاً شاید کسانی در تقسیم پیشین در زمره متقدمین بوده‌اند که در تقسیم حاضر به دوره میانی خطاب می‌شوند یا دسته‌ای از متأخران در این گروه قرار گیرند.

امّا به‌رغم این اختلال احتمالی چون نیک بنگریم چاره‌ای جز این بازنگری و بازتقسیم نیست زیرا صرف نظر از تحولات بنیادین فقه در دوره‌هایی که آنها را از هم جدا می‌کند، تنها عنصر گذر زمان نیز برای تجدیدنظر در تقسیم کفایت می‌کند و جستاری در جبر ناشی از گذر زمان ضرورت ارائه طرح تقسیم حاضر را به خوبی نشان می‌دهد زیرا پس از گذشت چند سده از تشیید بنیان فقه فتوایی و پی‌آمد فقیهان در طول سالهای متمادی و ارائه طرح‌ها و نظریه‌های فقهی و شکل‌دهی دوره‌های متمایز از یکدیگر خود به خود در بستر گذر زمان مفهوم پیشین و پسین و متقدّم و متأخر شکل گرفت و پس از شکل‌گیری این مفهوم هر کس زمان نزدیکتر به خود را متأخر دانسته و زمان دورتر را متقدم امّا گذر بیشتر زمان دوباره از همان متأخران متقدّم می‌ساخته است و بی‌توجهی در این مهم تعارض گونه‌ای، در متون فقهی دورانهای متفاوت پدید می‌آورد و نگاهی اجمالی به متون فقهی به خوبی مبیّن صدق مدّعی است آنجا که مثلاً در متون سده نهم و دهم برای کسانی چون شهید اول و علامه حلّی عنوان متأخر به کار می‌رود و متقدّمین فقط می‌توانند فقیهان پیش از ایشان باشند امّا در متون سده‌ی دوازده‌هم به بعد همانان که در متون قبلی از دسته متأخران بودند عنوان پیشینیان متقدّمان می‌گیرند و این امری بسیار است طبیعی که در گذار زمان از آن گریزی نیست.

پس در گذر یک‌هزار ساله عمر دانش فقه فتوایی برای ایجاد و افزودن دوره میانی، همین یک دلیل بس است گرچه افزون بر آن دلائل متقن دیگری نیز بر این ضرورت حاکم است.

تفکیک تاریخی سه دوره

براساسی که گذشت و برمبنای ویژگیهای خاص تحولات فقهی تفکیک تاریخی سه دوره در طرح پیشنهادی به قرار زیر است:

۱. دوره پیشینیان (متقدّمین) از اوایل سده پنجم هجری همزمان با شکل‌گیری و آغاز فقه فتوایی در مدرسه بغداد آغاز شده و تا پایان تحوّلات این مدرسه را در برمی‌گیرد بدیهی است که دوره یکصدساله مقلده با آنکه منشأ تأثیر و تحوّل چندانی در فقه نبوده است به این دوره ملحق می‌شود و بدین ترتیب این دوره تا پایان سده ششم امتداد می‌یابد گرچه سخن از دانش و دانشمندان فقه همواره به همان یکصد سال نخست برمی‌گردد.

۲. دوره میانی با شکستن بندهای تقلید در اوآخر سده ششم و اوایل سده هفتم و در شکل‌گیری مدرسه فقهی حلّه آغاز شده و در دومین دوره رکودی که نهضت اخباریان در اوایل سده یازدهم بر فقه تحمیل کرد به پایان می‌رسد.

۳. دوره متأخران در عمل با چیرگی کامل مدرسه فقهی کربلا بر انگاره‌ها و پنداره‌های اخباری در اوایل سده سیزدهم نمود پیدا می‌کند و حرکت پویای خود را در سه نسل شاگردان وحید بهبهانی ادامه داده و تحوّلات شگرف فقه نوین را به فقه معاصر می‌پیوندد

پدیداری این دوره با چیره شدن بر انحرافات فکری اخباریان پیشینه‌ای از بنیادهای فکر فقهی در اواسط سده دوازدهم دارد که بر این اساس بهتر است آغاز دوره متأخران را از نیمه‌های این سده (سده دوازدهم) دانسته و بزرگانی چون آقا حسین خوانساری و فرزند برومند ایشان آقا جمال الدین و شاگرد وی سید صدرالدین رضوی قمی را در زمره متأخران بشماریم.

نکته پایانی اینکه از آنچه پیش از این درباره فقه گفته شد فقط و فقط فقه شیعه مشهور به امامیه را منظور داریم و در این مقال فقه دیگر فِرَق اسلامی وجه همت ما نیست پس براساس پیش گفته باز گردیم و سخن از خاستگاه فقه بیآغازیم:

شکل‌گیری دوره‌های اصلی

(دوره‌های فقه روایی و فقه فتوایی)

با آنکه بحث و بررسی همه جانبه درباره شکل‌گیری دوره‌های فقهی و پرداختن به علل و عوامل پدید آورنده آن از مباحث تاریخ تحوّلات فقه است اما برحسبی که پیش از

این گذشت کوتاه سخنی درباره دوره‌های متمایز این فقه برای مباحث پیشین ما صبغه‌ی مقدمّه لازم را دارد

فصول و ممیّزات

نخستین ویژگی جداکننده که البته بسیار طبیعی بوده و از این رو اختصاصی به فقه شیعه هم ندارد آن است که:

نخستین واکنش منطقی در برابر حکم طلبی‌های مکلّفان با وصفی که در گسترش ناگهانی حوزه نفوذ اسلام گذشت، درمان موقت آن بود بدین معنا که فقیهان دوره آغازین در پاسخ به نیاز ابراز شده و حکم شرعی مورد مطالبه، چاره را در آن می‌دیدند که روایتی به نقل از پیامبر اکرم (ص) تحویل دهند و به نوعی موضوع مُستحدثه را مشمول آن کنند این نوع برخورد که بیشتر به نوعی عکس‌العمل در قبال آنچه پیش آمده بود شباهت داشت رفته رفته نوعی فقاهت در دوره صحابه را شکل داد که البته از اجتهاد به معنای امروزی کاملاً فاصله داشت

صحابیان کسانی بودند که مستقیماً از زبان پیامبر می‌گفتند و با گفتار آنان قرائن حالیه و مقالیه چندان فراوان بود که صرف‌نظر از شخصیت شخصی ایشان، ظنی قوی بر صدق گفتار می‌آفرید و با این همه نوع این فقاهت در دو فرقه اصلی عامّه و خاصّه در این دوره نیز قدری متفاوت بود

این دوره را می‌توان آغاز دوره «فقه روایی» دانست که در بین شیعیان تا اوایل سده‌ی پنجم امتداد یافت امّا سنّیان بیش از یک سده در برابر آن تاب نیاورده و عمر این دوره مدتی کمتر از یک سده در میان آنان دوام یافت و ایشان در اواخر سده‌ی نخست مجبور به ترک آن شده و به دوره بعد یعنی دوره به «فقه فتوایی» وارد شدند.

چندان که از پیش گذشت دوره «فقه روایی» شیعه، خود دو ممیّزه اصلی داشت که می‌توانست آن را به دو دوره دیگر در ذیل خود تقسیم کند زیرا در بخشی از این دوره شیعه تحت تعالیم مستقیم امامان معصوم (ع) قرار داشته و در آن زمان نیازهای فقهی خود را به شکل مستقیم از چشمه جوشان ولایت امامت تأمین می‌کرد اما در دوره‌ی دیگر از این موهبت محروم بوده و فقط به قرائن و أماراتی دسترسی داشت که

فهم مسائل فقهی از روایات را تا حدودی میسر می‌کرد البته با دلائلی که در ادامه سخن بیاید.

دوران ائمه (ع) نیز خود در تحولات سیاسی اجتماعی و فرهنگی به دو دوره متفاوت قابل تقسیم است. که در پژوهش ما با دو عنوان فقه علوی و فقه جعفری نمود یافته است

به هر حال پس از آغاز دوره غیبت کبری فقه امامیه اندک آماده ورود به دوره جدید یعنی دوره فقه فتوایی شده براساس مباحث مقدماتی نسبتاً طولانی که گذشت می‌توان دوران‌های فقهی شیعه را به ادوار اصلی و فرعی زیر تقسیم کرد:

الف) دوره فقه روایی

که خود مشتمل بر دو دوره زیر است

۱. دوران ائمه معصوم (ع) (سده اول تا پایان دهه دوم)

و تفاوت‌های پیش گفته این دوره تقریباً به دو شکل متمایز خود را نشان می‌دهد مجموع این تفاوتها به ما این امکان را می‌دهد که این دوره از فقه روایی را زیر دو عنوان فقه علوی و فقه جعفری:

۲. غیبت صغری و آغاز غیبت کبری (آغاز سده سوم تا پایان سده چهارم)

ب) دوره فقه فتوایی

۱. دوره پیشنیان یا متقدمین (آغاز سده پنجم تا اواخر سده‌ی ششم)

و این دوره خود مشتمل است بر دو دوره از دورانهای پنجگانه پیش گفته یعنی:

۱ـ۱. نخستین دوره شکوفایی (مدرسه فقهی بغداد)

۲ـ۱. نخستین دوره رکود (دوره مقلّده)

۲. دوره میانی (اواخر سده‌ی ششم تا آغاز سده سیزدهم)

این دوره نیز خود دو دوره دیگر از دورانهای پیش گفته را در بر می‌گیرد:

۱ـ ۲. دومین دوره شکوفایی فقه (مدرسه حلّه)

۲ـ ۲. دومین دوره رکود (نهضت اخباریان)

۳. متأخران (آغاز سده سیزدهم تا کنون)

گفتار دوم

فقه روایی

بخش نخست: فقه علوی

بخش دوم: فقه جعفری

بخش سوّم: آغاز عصر غیبت (سده چهارم فقه هجری)

پیشگفتار

دوره فقه روایی شیعه

ویژگی‌هایی عمومی این دوره که حدود چهارصد سال به درازا کشید آن را تحت یک عنوان عام قرار می‌دهد امّا تأثیر و تأثر عوامل سیاسی فرهنگی اجتماعی بر فقه این دوران چندان زیاد است که همین دوره فقه را دچار تحولاتی کرده و در چهره‌های کاملاً متفاوت نشان می‌دهد.

ویژگی عمومی همان است که پیش از این نیز اشاره شد که در این دوره استخراج حکم از آیات و روایات به کمک قواعد فقه و اصولی متداول نبود بلکه در پاسخ حکم‌جویان، اصل آیات و روایات محل استناد قرار می‌گرفت که بخش نخست خود یعنی سده اول و نیمه اول سده دوم به همین شکلِ کاملاً ابتدایی بود اما در نیمه دوم با تنظیم روایات در سبک ابواب فقهی تحول یافته و این ترتیب جدید خود مقدمه‌ای شد تا فقه روایی سهل و آسان به مرحله بعد یعنی فقه فتوایی وارد شود.

زیر دوره‌های فقه روایی

ویژگی‌هایی اختصاصی، این دوره فقه‌روایی را:

نخست به دو دوره متمایز و سپس دوره نخست را به دو دوره دیگر در زیرمجموعه آن تقسیم می‌کند. بر این اساس ادوار فقه روایی عبارتند از:

۱. دوره حضور ائمه (ع)

۲. دوره غیبت

دوره حضور ائمه (ع) مشتمل است بر دو دوره جداگانه زیر:

۱ـ۱. فقه علوی (فقه در دوره امامت علی ابن ابی‌طالب (ع))

۲ـ۱. فقه جعفری بر بنیان فقه علوی (فقه در دوره امامت امام باقر (ع) تا امام رضا (ع)

اینک شرح سخن در وسع این مجال و در دو بخش جداگانه فقه علوی و فقه جعفری.

بخش نخست

فقه علوی

آغاز فقه روایی شیعه با فقه علوی

فقه در اوان امامت علی بن ابی طالب (ع)

ابن ابی الحدید معتزلی امام علی بن ابی طالب را اصل و اساس فقه دانسته است.

پس از رحلت پیامبر گروهی از صحابه ایشان که عموماً از مهاجران بوده و همگی از سابقین در اسلام به شمار می‌آمدند پیرامون علی بن ابی‌طالب نخستین امام شیعیان گرد آمدند و به تشریح مبانی اعتقادی و فقهی تشیع پرداختند این گروه که مشتمل بر بزرگانی چون عبدالله بن عباس، مقداد بن اسود، سلمان فارسی، ابوذر غفاری و ابو رافع ابراهیم بودند، این یاران ویژه امام علی (ع) همگی از فقیهان نامی به معنای متداول در آن دوران شدند به ویژه بین ایشان در فقاهت ابن عباس هیچ‌کس تردید نکرده و وی همواره مورد پذیرش همگان بوده است تا انجا که او را «**حِبْر الأُمة**» یعنی دانشمند شایسته امت لقب دادند.[1]

این گروه صرف‌نظر از مسئله اصلی امامت یا خلافت در پاره‌ای از مسائل و فروع فقهی پیرو نظریات علی بن ابی‌طالب (ع) بودند که البته رنگ این پیروی بیشتر در مسئله اصلی یعنی مسئله خلافت تجلّی می‌یافت و در پرتو این مسئله اساسی، اختلاف در فروع فقهی کم فروغ می‌نمود.

---

۱. حَبر (به فتح حاء) یا حِبر (به کسر حاء)، لقبی بود که یهود به دانشمندان صالح خواص دادند جمع این واژه بر وزن أفعال، «أحبار» است که از مفرد آن مشهورتر و گوش آشناتر است.

چنان که به تکرار گفته شد فقاهت این دوران در نقل روایت تحقق می‌یافت و از این نظر، شیعه با دیگران تفاوتی نداشت امّا یک تفاوت اساسی و مهم دیگر کار این گروه را با «عامّه» که بعدها «اهل سنت» و «جماعت» نام گرفتند متمایز می‌کرد

تفاوت اساسی فقه این دوران با فقه عامّه

خلیفه دوم به دلائلی نامعلوم از نوشتن سنّت و روایات به شدت پیشگیری می‌کرد و با آن برخوردی قاطع داشت که البته خود دلیل این کار را پیش‌گیری از اختلاط کتاب و سنت اعلام کرده بود.

وی معتقد بود اگر روایات مکتوب شود و به صورت کتاب در آید ممکن است این کتاب با آن کتاب (یعنی کتاب الهی و قرآن)، اشتباه گرفته شود و روایتی جای آیتی را بگیرد یا به عکس.

بر این اساس دیرزمانی سنت سُنّی سینه به سینه و از راه گفتاری به افراد دیگر و مآلاً از نسلی به نسلی منتقل می‌شد تا آنجا که هفتاد و چهار سال از مرگ عمر بن خطّاب گذشت تا عُمَری دیگر برای نخستین بار جواز یا بهتر است گفته شود، دستور نوشتن روایات را صادر کرد این عُمَر هشتمین[1] خلیفه اموی یعنی عمر بن عبدالعزیز بود که برای نخستین بار پس از ممنوعیت سنگینِ کتابتِ سنت، محمد بن مسلم بن شهاب زهری را به نوشتن روایات فرمان داد.

به نظر می‌رسد تنها کسی که امکان سرتافتن از این‌گونه تصمیمات شخصی خلیفه‌ی دوم را داشت علی بن ابی‌طالب (ع) بود. ایشان باتوجه به جایگاه بلندی که در پرتو علم و معرفت و نیز قرابت و نزدیکی انکارناپذیر با پیامبر اسلام (ص) نزد همگان داشت و شاید بتوان تصوّر کرد به دلیل حزم و حلمی که برای حفظ اسلام در حقوق حقه خود در اصل مسئله خلافت نشان داده بود، در این زمینه‌های ظاهراً فرعی آزادی

---

۱. رتبه هشتمین خلیفه اموی برای عمر بن عبدالعزیز با احتساب خلافت بسیار کوتاه و چند روزه معاویهٔ بن یزید صحیح است و اگر خلیفگان شاخه سفیانی امویان را دو تن یعنی معاویه و یزید بدانیم عمربن عبدالعزیز هفتمین خلیفه اموی است وی پنجمین خلیفه از شاخه مروانی امویان بوده است که در سال ۹۹ هجری پس از سلیمان بن عبدالملک به خلافت رسید و مدت دو سال و پنج ماه خلافت کرده و در سن چهل سالگی درگذشت ـ بنگرید محمد بن جریر طبری، تاریخ، ج ۴, ص ۵۹ و ۶۷.

نسبی داشتند بر این اساس گاهی به صراحت و عملاً با دیدگاه‌های عمر مخالفت می‌ورزید از جمله این مخالفت‌ها که آثار مثبت فراوان خود را بعدها به خوبی نشان داد مسئله کتابت روایات بود آن حضرت بر پایه باور خود در ضرورت ثبت دقیق سنت نه تنها خود اقدام به کتابت احادیث و روایات فرمود اصحاب خود را نیز عملاً چنین پرورش داد.

به گفته سیوطی صحابه و تابعان اختلاف فراوانی در نوشتن علم داشته‌اند گروه بسیاری از ایشان این کار را ناپسند و گروه دیگری آن را جایز می‌دانسته و به این کار اقدام می‌کرده‌اند علی و فرزندش حسن از این گروه دوم بوده‌اند[1] ناگفته پیداست که منظور سیوطی از نوشتن علم همان نگارش حدیث و روایت است

فقه‌نگاری شیعه

در این هنگامهٔ تحریم و تجویز، علی (ع) از فرصت ویژه‌ای که در اختیار گرفت استفاده‌ای ویژه کرد و فقه‌نگاری که در آن دوره همان روایت‌نگاری بود به دست توانای ایشان آغاز شد و با پیگیری شاگردان خاص در همین دوره ادامه یافت. آن حضرت خود شخصاً کتابی موسوم به «**جامعه**» نگاشت که البته گفته می‌شود املاء آن از پیامبر (ص) و خط از علی (ع) بوده است و آن کتاب به هفتاد ذراع می‌رسید[2] و یکی از کتاب‌های مرجع برای ائمه پس از علی بن ابی‌طالب (ع) بوده است و در احادیث فراوان از آن یاد کرده‌اند.

شاگردان و دست پروردگان علی (ع)

در میان شاگردان و دست‌پروردگان مکتب علی به گفته ابن شهرآشوب؛ «سلمان فارسی» نگاشته‌ای در حدیث داشته است.

---

۱. بنگرید: سیدمحسن امین، اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۲۹۰

۲. سید محسن امین توضیح نسبتاً جامعی درباره این کتاب در اعیان الشیعه آورده است. بنگرید: اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۲۹۰.

«علی بن ابی رافع» از اسلامیان مکّه و از یاران و صحابه دیرین پیامبر (ص) و آزاد شده ایشان بوده که پس از آن حضرت یار و ملازم علی بن ابی‌طالب (ع) شد. به گفته نجاشی وی از نیکان صحابه و از یاران خاص امیرالمؤمنین علی (ع) بوده که برای او کار کتابت را انجام می‌داده است.

ابورافع احادیث فراوان در سینه داشت از این رو کتابی در رشته‌هایی از مسائل فقهی چون وضوء و نماز و دیگر ابواب فراهم آورد که در نزد صحابیان کتابی گران‌سنگ بود[1]

شاگرد و دست پرورده دیگر آن حضرت عبدالله بن عباس بود که پیش از این گفته شد فقاهت وی به نزد همگان مسلّم بود

ممیّزه اصلی فقه علوی در فقه صحابیان

کتابتِ حدیث ویژگی بسیار بارزی بود که در نخستین دوران و بلکه در آغازین نقطه‌های شروع تفقّه شیعه آن را از نوع فقاهت صحابیان دیگر متمایز می‌کرد و این امر بی‌تردید در آینده فقه این مذاهب تأثیرات چشمگیری داشته است و بهره‌گیری نسل‌های پسین یعنی تابعین و تابعینِ تابعین را، به مراتب متقن‌تر و ساده‌تر از نقل سینه به سینه می‌کرده است.

فایده دیگر تجربه کتابت آن بود که در عمل نیز تنها استدلال ممنوعیت کتابت، پس از گذر نزدیک به یک سده زمان آزمون خود را پس داد زیرا برخلاف این استدلال در نزد اینان که سنت را نگاشتند، نه در سده نخست و نه در هیچ‌گاه دیگری در طول تاریخ آیتی با روایتی اشتباه نشد. و یا حتی به صورت جدّی هیچگاه در مظان اشتباه نیز قرار نگرفت.

---

۱. نجاشی، رجال، ص ۵

ویژگی‌های عمومی فقه صحابیان

ویژگی عمومی و اصلی این دوره همان شفاهی بودن نقل و انتقال روایات و عدم نگارش و در نتیجه شکل نگرفتن مجموعه‌های روایی بود در کنار این ویژگی اصلی ویژگی دیگر نیز توجّه پژوهشگر را به خود جلب می‌کند:

۱. اجتهاد ابتدایی

در این دوره فقه و اجتهاد در سطحی بسیار ابتدایی بودن و هنوز اختلاف مذاهب با پشتوانه مشخص شده اصول هر مذهب به معنایی که در دوره بعد دیده می‌شود شکل نگرفته بود گرچه اختلاف آراء فقیهان و راویان در سطحی وسیع دیده می‌شد امّا به نظر می‌رسد این اختلاف آراء بیشتر جنبه شخصی داشت تا جنبه گروهی که متعلّق به مذهب و روشی خاص باشد و تکیه بر اصول و قواعد ویژه‌ای داشته باشد[1] و از همین روی اختلافات این دوره از منظر ظاهری نیز چهره‌ای ناپسند داشت که با اختلافات اجتهادی دوره‌های بعد که نتیجه طبیعی اختلاف برداشتها و اختلاف روشها بوده است کاملاً متفاوت بود[2] اما با این حال در سوی دیگر برخی از اختلافات صحابه نیز مبتنی بر اختلاف نگرش‌های عمیق بود

نظریه ابن عباس به تبعیّت از علی بن ابی‌طالب درباره مسئله فهم عول و تعصیب یکی از همین نمونه‌هاست که به اختلاف نگرش در نوع تقسیم ارث برمی‌گردد.

۲. همسنگی فقه و روایت

ویژگی دوم این دوره نیز از دو گفتار پیشین بسیار روشن است و آن اینکه اجتهاد فقط در قالب نقل روایت بود و هیچ ضابطه‌ای در موارد غیر منصوص وجود نداشت ضمن

---

۱. امام علی (ع) درباره حدوث این دست اختلافات است چنین فرموده است که: ترد علی احدهم القضیّهٔ فی حکم من الاحکامِ فَیَحکُمُ برأیه ثُمّ یَرِدُ القضیّهٔ بعینها علی غیره فیحکم فیها بخلافِهِ..... یعنی گاه اتفاق می‌افتد که مسئله‌ای از احکام الهی را بر نزد یک نفر از این قاضیان یا مفتیان می‌بری و وی حکمی می‌کند، سپس همان قضیه را بی‌کم و کاست به نزد دیگری می‌بری و او حکمی به خلاف حکم نخستین می‌کند.

۲. نهج‌البلاغه صبحی صالح، کلام ۱۸ ـ همچنین نهج‌البلاغه فیض الاسلام کلام ۱۸

آنکه در زمینه‌های منصوص نیز هیچیک از قواعد و اصول دوره‌های بعد در استخراج حکم شرعی کاربرد نداشت

البته این گفته به معنای ان نیست که هیچکس در این دوران از خود هیچ نظری ابراز نمی‌کرد و نظریه‌ای نمی‌داد بلکه منظور از خالی بودن عرصه از اجتهاد براساس ضوابط از پیش تعیین شده و به اصطلاح ضابطه‌مند است.

۳. مفهوم مدرسه فقهی

مباحث علمی و فقهی این دوره به طبیعت نوباوگی و نوپایی از مرکز معیّنی پشتیبانی نمی‌شد و بر این اساس در این دوران اطلاق نام مرکز علمی و مدرسه‌ای مشخص همانند دوره‌های پسین معنای حقیقی پیدا نمی‌کند.

تقدّم اصول شریعت بر فروع فقهی

هنگامی که نوبت خلافت به علی بن ابی‌طالب (ع) رسید مخالفان در برابر حقِّ آن حضرت چندان صبر نکردند که او بر باطل دیگران بردبار بود. گروهی نفهمیدند و گروهی نخواستند که بفهمند و بالاخره گروهی فهمیده و عالمانه با وی مخالفت برخاستند پس آتشِ جنگ‌هایی برافروختند که تا امروز افروخته است و هر روز در جایی از جهان اسلام زبانه می‌کشد.

پس از خلافت چهارساله علی (ع) نوبت خلافت به شکلی که در هیچ یک از صورت‌های پیشین معمولاً نبود به معاویهٔ بن ابی‌سفیان رسید و از آن پس خلافت دوباره برخلاف پیشینه چهل ساله‌ی پیشین به منصبی موروثی مبدل شده و نزدیک به یک سده در خاندان امیّه دست به دست می‌گشت.

نخستین سیاست امویان تعیین تکلیف در نزاع کهنه خود با هاشمیان بود که با شکست نهایی ابوسفیان از پیامبر اسلام (ص) و فتح مکّه خود را در آن به شدت بازنده می‌دیدند معاویه این کار را با سیاست و درایت به پیش برد امّا در نیمه دوم سده اول

یعنی زمانی که فقط پنجاه سال از رحلت پیامبر عظیم‌الشان (ص) می‌گذشت طرف اموی هیچ ابایی از آشکار کردن این خصومت نکرد[۱]

طبیعی است در چنین وضعیتی که اصول شریعت در مخاطره قرار می‌گرفت فروع فقهی به حاشیه رانده شده و همه توان‌ها مصروف حفظ اصول شد صرف این همت چنان بود که دوران امامت امام حسن (ع) با سیاست‌های پنهان این رویکرد مقابله می‌شد و امام حسین (ع) در برابر سیاست آشکار این رویکرد قرار گرفته و با قیام بزرگ خود در محرم سال ۶۱ بنیان این بنیان افکنی را از جای کند.

قیام عاشورا

قیام عاشورا که در بسیاری از فضائل دینی، اخلاقی و انسانی، بر بلندترین نقطه اوج قرار گرفت از دیدگاه تاریخی نیز بر بلندترین فراز درگیری‌های مورد بحث بین امویان و هاشمیان قرار گرفته بود که البته در آن روزگار فقط علویان طرف درگیری بوده و شاخه دیگر هاشمی یعنی فرزندان عباس در حاشیه منازعات بودند

این نقطه اوج منازعه و جنگی چنان سخت، دو نتیجه اساسی داشت:

---

۱ بنگرید: سبط ابن جوزی، در تذکرهٔ خواص الامّه فی معرفهٔ الائمهٔ، ص ۱۴۸.

سبط ابن جوزی در تذکره گفته است هنگامی که کاروان اسیران واقعه کربلا را به دمشق وارد کردند یزیدبن‌معاویه بر چشم‌انداز قصر خود که بر محله جیرون مشرف بود در حالیکه از دور آنان را نظاره می‌کرد این اشعار را سرود:

لمّا بدت تلک الحمولُ و أشرقت تلک الشّسوسُ علی ربا جیرونِ

نَعَبَ الغراب فقُلتُ نعُ او لا تَنَحْ فلقد قضیتُ من النّبی دیونی

یعنی آنگاه که آن قافله آشکار شد و آن خورشیدها بر تپّه‌های جیرون تابیدن گرفتند زاغ غار غار کرد (صدایی که حامل شومی و بدیمنی است) و من گفتم خواه صدا کنی یا صدا نکنی من وام خود را از پیامبر ستاندم۱

اشعار بسیاری از یزید در انکار دین و زیرخاکستر بودن آتش دعوای اموی و هاشمی تا آن زمان نقل شده که از مشهورترین آنها شعری است که مطلعْ آن چنین است.

لیت أشیاخی ببدر شهدوا جَزَعَ الخزرَجِ فِی وَقَع الأسلِ

یعنی: کاش پدرانْ و بزرگان ما شاهد بودند زاری قوم خزرج را در رزم آورد نیزه‌ها، و در میانه‌های این سروده بی‌پرده گفته است:

لعبت هاشم بالملک فلا خبرٌ جاء و لاو حیٌ نزل

بنی هاشم مدتی حکومت را به بازی گرفتند (و دین بازی بنی هاشم با حکومت بود) وگرنه نه خبری آمد و نه وحی‌ای فرود آمد. بنگرید: عبدالله بن عمر بن عامر شبراوی، الاتحّاف بحبِّ الأشراف.

نخست آنکه: شاخه سفیانی را بـه جهـت پـرده‌دری و ایسـتادن در برابـر اصـول شریعت از صحنه سیاسی برای همیشه کنار زد و شاخه مروانی بـا ترفنـدها و تردسـتی جای آن را گرفت

دیگر آنکه: برای طرف مقابل یعنی طرف علوی نیـز بـه عنـوان یکـی از طـرفین منازعه محدودیت‌های زیادی ایجاد می‌کرد البته بی‌گمان فضـای اجتمـاعی و روحـی و روانی پدید آمده از واقعه عاشورا و رخداهای پس از آن، چون تعرّض به مسـجدالحرام و حمله به مدینه و بالاخره پیامدهای این رخدادها و جریانات مخالفی چون قیام مختار و ... پیگیری فروع فقهی را تا حدود زیادی به دست فراموشـی سـپرد و از ایـن جهـت دوران امامت امام علی ابن حسین (ع) نیز در شکل حفظ دستاوردهای واقعه کـربلا بـه شیوه‌ای دیگر در حفظ اصول شریعت گذشت. با این حال شیخ کلینی در کافی به نقـل از یحیی بن جریر گفته است: قاسم بن محمد و محمد بن ابی‌بکر، سعید بـن مُسـیّب و ابوخالد کابلی از روایان ثقه علی بن حسین (ع) بوده‌اند[1]

۱. آیه‌الله سیرحسن صدر تأسیس الشیعه لعوم الاسلام، ص ۲۹۹

بخش دوم

فقه جعفری

تحولات سیاسی ـ شکل‌گیری سریع فقه جعفری

تاریخ تحوّلات سیاسی اسلام در دو سده نخست در آغاز هر سده دیگرگونی بزرگی را نشان می‌دهد که هر یک از این سه دیگرگونی در شکل‌گیری فقه فِرَق اسلامی تأثیر بایسته خود را داشته است.

تحوّل شگرف آغاز سده نخست رحلت پیامبر اعظم بود که در عمل، رهبری سیاسی جامعه نوپای اسلامی را نخست به خلافت خلفای راشدین سپرد امّا در نیمه‌های همین سده به خلافت موروثی خاندان امیّه منتهی شد از این سده به شرحی که گذشت فقه علوی پای گرفت و تا پایان همین سده یعنی اوانِ امامت چهارمین امام شیعیان علی بن حسین (ع) با سَبک و سیاق یکسان باقی ماند.

سده دوم هجری با تزلزل قدرت امویان آغاز شد و دیری نپایید که این تزلزل در آغاز دهه سوم از همین سده به فروپاشی کامل انجامید که طی آن، امویان اریکه قدرت را به عباسیان سپردند این دیگرگونی بزرگ سیاسی که بستر اصلی بحث کنونی ماست فرصت پیدایی و برپایی مجالس درس و بحث فقهی را برای پنجمین پیشوای شیعیان فراهم آورده که به سرعت از پیشوایی ششمین امام به پدیداری کامل‌ترین مکتب فقهی آن زمان انجامید اینک شرح این ماجرا از تزلزل امویان تا جایگزینی و استقرار کامل عباسیان.

تزلزل امویان

اوایل سده دوم هجری حدود شصت سال از استقرار امویان می‌گذشت و کار این حکومت نیز در دست احفاد و نسل‌های بعدی به سنت همیشگی و جاری گروه حاکمان، به اختلافات داخلی دامنه‌دار کشید و دیری نپائید که این اختلافات پایه‌های حکومت اموی را متزلزل کرد.

بی‌گمان یکی از عوامل اصلی اختلافات درون گروهی امویان، نحوه استخلاف یعنی تعیین خلیفه در بین این گروه حاکمان بود و این امر اینگونه صورت می‌گرفت که معمولاً خلیفه قبلی چند فرزند خود را به ترتیب به عنوان خلیفه‌گان پس از خود به ولایت عهدی می‌گزید. این سنت را نخستین بار نخستین خلیفه شاخه مروانی یعنی مروان بن حکم بنیاد نهاد. لیکن از آنجا که هر یک از خلفای بعدی، خود فرزندانی داشتند، فرزندان خود را بر برادرِ از پیش تعیین شده، ترجیح می‌داند و این امر شقاق‌انگیز به عنوان یکی از عوامل مهم، دامنه اختلافات را هر روز بیشتر و بیشتر می‌کرد تا آنکه در اوایل سده دوم به هرج و مرج و آشوب فراگیری در میان این خاندان تبدیل شده و مآلا استفاده رقیبان مراقب در حاشیه یعنی عباسیان را سبب شد.

مدرسه مدینه آغاز حرکت علمی

سال ۹۴ پس از هجرت، که با رحلت امام علی بن حسین امامت و پیشوایی شیعیان به امام محمد بن علی رسید، مقارن با همین احوال آشفته سیاسی اجتماعی بود. امام پنجم شیعیان محمدبن علی (ع) در این زمان مجموعه عوامل شرایط مناسبی برای تشیید مبانی فقه و کلام شیعه فراهم ساخته و آن امام همام به تأسیس نخستین مدرسه فقهی و گردآوری شاگردان بسیار اهتمام فرمود و این امر تا آنجا پیش رفت که آن امام همام به باقرالعلوم یعنی شکافنده دانش‌ها لقب گرفت.

این مرکز درس و بحث در شهر مدینه الرسول بنا شد و با سرعتی شگفت‌آور گسترش یافت و با رحلت آن امام در سال ۱۱۴ زمام این مدرسه را امام ابوعبدالله جعفر بن محمد (ع) به دست گرفت و آن حضرت حدود هیجده سال این مدرسه را در مدینه اداره می‌کرد.

شرایط سیاسی اجتماعی اوانِ انتقال مدرسه فقهی مدینه به کوفه

این زمان (یعنی در سال ۱۳۲ پس از هجرت) قدرت سیاسی از امویان به عباسیان انتقال یافت، عباسیان که از نوادگان عباس عموی پیامبر بودند. حدود دو دهه به نام آل محمد با امویان مبارزه داشتند که در شیوه مبارزاتی خود پس از استفاده از آشوب‌ها و اختلافات اموی، از حربه‌های دینی استفاده می‌کردند از حربه‌هایی مانند: دعوت آل محمد که در این دعوت خود را داعیان به آل محمد و حقوق ضایع شده ایشان معرّفی می‌کردند و پنهان شدن خود را به غیبت امام منتظر تشبیه کرده و وعده ظهور می‌داد تا آنکه بالاخره این تمهیدات در سال ۱۳۲ هجری به ثمر نشست و «عبدالله بن محمد بن علی» مکنّی به «ابوالعباس» و معروف به «سفّاح» بر امویان چیره شد و حکومت عباسی را بنیان نهاد.

«ابوالعباس» نخست شهر انبار در نزدیکی بغداد را به پایتختی برگزید امّا در این زمان کوفه به عنوان بزرگ‌ترین و مهم‌ترین شهر عراق شناخته می‌شد.

کوفه که بر سه راهی ایران، شام و حجاز قرار داشت، و در زمان علی بن‌ابی‌طالب به واسطه همین موقعیت ژئوپلتیک پایتختی و مرکزیت سیاسی جهان اسلام را نیز تجربه کرده بود. این شهر اکنون پس از گذشت حدود یک سده به شهری بسیار بزرگ و مهم تبدیل شده که مرکزیت اقتصادی صنعتی همچنین مرکزیّت فکری جهان اسلام را پیدا کرده بود به شکل طبیعی اینگونه مراکز که محل تردد دائمی تجّار، بازرگانان، صنعت‌گران ، پیشه‌وران و دانشمندان است، منطقه بسیار مناسبی برای فعالیت‌های فرهنگی و ترویج افکار و اعتقادات نیز شمرده می‌شود.

فقه جعفری در مدرسه کوفه

کوفه با ویژگی‌هایی که گذشت توجه امام ابوعبدالله جعفربن محمد (ع) را به خود جلب کرده و احوال سیاسی در سال ۱۳۲ در هنگامه نقل و انتقال قدرت سیاسی از امویان به عباسیان موقعیت مناسب زمانی را نیز بر ویژگی‌های پیش گفته کوفه افزود و اسباب هجرت امام از مدینه به کوفه را کامل کرد.

امام صادق (ع) در روزگار خلافت ابوالعباس سفّاح به کوفه هجرت کرد و فقط مدت دو سال در آن شهر در نزد فرزندان عبدالقیس اقامت گزید[1] امام (ع) در همین دو سال چنان مورد اقبال عمومی قرار گرفت و فقیهان عامّه و خاصّه از جلسات درس و بحث آن ضرت چندان استقبالی کردند، که منصور دومین خلیفه عباسی را به وحشت افکند و با وجود آنکه هم خلافت عباسی و هم شخص منصور در وضعیت مناسبی برای برخورد با نهضت صرفاً علمی امام (ع) نبود، باز هم این برخورد صورت گرفت.

وضعیت نامناسب برای برخورد از آن رو بود که هم خلافت عباسی هنوز بسیاری مشکلات حل نشده ناشی از انتقال نوپای قدرت را پیش رو داشت و هم شخص ابوجعفر منصور خود در خلافت تازه عباسی، جدید العهد بود و هنوز خود مورد پذیرش همه رجال سیاسی قرار نگرفته بود و بالجمله مسائل حل نشده‌ای چون بحران سیاسی نظامی ابومسلم خراسانی و شورش عبدالله بن علی عموی منصور که خلافت وی را بر نمی‌تافت، پیش روی منصور بود اما با وجود این همه مشکلات، جلسات درس و بحث امام (ع) چنان مورد استقبال همگان بود که به عنوان مسئله‌ای در خور توجه در میان آن مسائل مطرح شد. منصور به بهانه آنکه مبادا مردم از این جلسات دچار فتنه‌ای شوند آن حضرت را به نزدیکی خود در بغداد فرا خوانده و زیر نظر گرفت و عملاً این مدرسه را تعطیل کرد.

ره‌آوردهای مدرسه کوفه

الف) اشتهار فقه امامیه به فقه جعفری

امام جعفر بن محمد (ع) در همان مدت کوتاهی که در کوفه اقامت گزید از آزادی‌های بین دو انتقال استفاده کرده و به بزرگترین توفیق یعنی تشیید مبانیِ فقه شیعه دست یافت و همه اصول، مبانی و قواعد این فقه را بنیاد نهاد. گروهی بسیار زیاد به شاگردی این مکتب درآمدند و حجم عظیمی از روایات را از ان حضرت فرا گرفتند و به اقتضای طبع پیش گفته کوفه به اقصی نقاط جهان اسلام پراکندند.

---

۱. براقی، تاریخ الکوفهٔ، ص ۴۰۸.

به کوتاه سخن نتیجه آن شد که فقه شیعه دوازده امامی در مدتی کوتاه به فقه جعفری اشتهار یافت ضمن آن که عموم ائمه عامّه نیز از این چشمه جوشان فیض‌ها بردند و از این منبع سرشار، توشه‌ها گرفتند. تا آنجا که ذهبی در میزان الاعتدال معترف است که اگر رجال شیعه را از سلسله اسناد حدیث خود حذف کنیم جز اندکی ناچیز از سنت برای ما چیزی نمی‌ماند.

ب) پرورش شاگردان و خاندان‌های علمی

گفتنی است که فقط نام بردن از شاگردان این مکتب و شمار روایاتی که در این خلال تبادل شده است و ادای حق سخن در این زمینه خود موضوع کتابی جداگانه است که حافظ ابوالعباس همدانی کوفی (درگذشته به سال ۳۳۳ هـ.ق) از عهده آن برآمده وی کتابی نگاشته که در آن راویان حدیث از این مکتب را برشمرده و حدود چهار هزار تن از ایشان را در آن کتاب شرح حال کرده است[۱]

ناگفته پیداست که حتی ارائه فهرست واره‌ای کوتاه آن کتاب‌ها نیز خارج از بحث کنونی ماست، در عین آنکه گذر از این مکتب بزرگ و سخن گفتن از چنان استاد و دم نزدن از شاگردان چندان منطقی به نظر نمی‌رسد شاگردانی که رکن دیگر آن مکتب بوده و با نقل روایات فراوان در تمام ادوار پسین منشا آثار عظیمی در معرفی آن آموزه‌ها و این مکتب فقهی بوده‌اند و امروز با گذشت نزدیک به دوازده قرن از آن زمان حضور آنان در فقه و اصول و از این طریق در حقوق ما و بلکه مباحث اصلی حقوق جهانی به خوبی لمس می‌شود.

باری در این مکتب شاگردانی بزرگ پرورش یافتند که خود استادان فن بودند و وسعت این مکتب چنان بود که خاندان‌هایی علمی پرورش داد که در آن همگی یا عموم خاندان از راویان و شاگردان مذهب جعفری شدند و اولین مدرسه رسمی فقه شیعه به شکلی کاملاً مغایر با مدارس همزاد خود درخشید

---

۱. البراقی، تاریخ الکوفه، ص ۴۰۸.

بزرگان دانش‌آموخته در فقه جعفری

براساس بالا گفته جمع سخن در لزوم ذکر نام از شاگردان مکتب و رعایت اختصار در ذکر مشاهیر این بزرگان و خاندان‌های علمی پرورش یافته در این مکتب علمی مذهبی به شرح زیر است:

۱. **أبان بن تغلب رباج کوفی:** شاگردی که خود به نماد اجتهاد و فتوایی تبدیل شده و امام (ع) او را فرمان می‌داد که: ای ابان در مسجد بنشین و برای مردمان فتوای بده من دوست می‌دارم که چون تو را در چنین مسندی ببینم[۱]

أبان سی‌هزار حدیث از امام (ع) بازگفته است

۲. **محمد بن مسلم کوفی:** که با هر دو امام باقر و صادق (ع) ملازمت داشته و از مکتب آن دو امام همان (ع) حدود چهال هزار حدیث باز گفته است.

۳. **هشام بن حکم:** که از شاگردان به نام امام صادق (ع) بوده است که برحسب گفته نجاشی از امام موسی کاظم (ع) نیز روایت کرده است[۲]

۴. **خاندان آل أعین:** که از خاندان‌های نقل روایت از امام صادق (ع) بوده و در بین ایشان بزرگانی چون «زراره» بوده است

۵. **خاندان بنی درّاج:** که «**جمیل**» از بزرگان ایشان است.

۶. **خاندان آل حیّان**

۷. **خانواده بنی عطیّه**[۳]

انگیزه محدودیت‌های شدید و زودرس عباسیان

اشاره شده که عباسیان با نام محمد و آل محمد بر امویان تفوق یافتند امّا به‌رغم این ریزه‌خواری از خوان محمد (ص) به زودی شعار اصلی دعوت خود را که دعوت به آل

---

۱. یا أبان اجلس فی المسجد و أفتِ للناس فانّی احبُّ أن أری مثلک ـ شیخ حرّ عاملی وسایل الشیعه ج، ص ، ح

۲. نجاشی، رجال، ص ۳۳۳ و ۳۳۴ ـ همچنین آیهٔ الله سید حسن صدر، تأسیس الشیعه ص ۳۱۰

۳. البراقی، تاریخ الکوفهٔ، ص ۳۹۶ الی ۴۰۷

محمد بود به همراه عنوان اصلی خود گم کردند عنوانی که خودبرخود نهاده بودند و با آن خود را «دُعاة آل محمد» می‌خواندند

هنوز یک دهه از سقوط امویان نگذشته بود که در نگاه خلیفه عباسی این گروه از دشمنان به دشمنان درجه دوّم تنزّل یافته و خطر آنان به سرعت جای خود را به خطر بالقوّه علویان داد توجه دومین خلیفه عباسی یعنی «ابوجعفر منصور» که به «داونیق» یا «دوانیقی» مشهور بود متوجه آل محمد واقعی یعنی فرزندان فاطمه (س) شد.

منصور در این توّجه خود دو نقطه حسّاس را هدف گرفت:

توجه خلیفه عباسی به سرشاخه حسنی و حسینی

در شاخه حسنی علویان عبدالله بن حسن بن حسن (حسن مثنّی) و در شاخه حسینی جعفر بن محمد بن علی (امام جعفر صادق (ع)) و این دو نقطه همان نقاطی بودند که در آستانه استقرار خلافت عباسی و لختی پیش از بیعت کوفیان با «ابوالعباس سفّاح» توجّه «ابوسلمه خلاّل»[1] را برای تغییر مسیر خلافت به خود جلب کرده بود.

«ابراهیم بن علی» همانند برادرش محمد از سوی هواداران نهضتِ عباسی به «ابراهیم امام» ملقّب بود وی رهبری شاخه زیرین دعوت عباسی یعنی بخش عراق و حجاز را به عهده «ابوسلمه خلاّل» نهاد و «ابومسلم» هدایت شاخه عراق عجم و خراسان را به عهده داشت

«ابوسَلَمه خلاّل» از سوی عباسیان «امین آل محمّد» لقب گرفته بود، پس از اطلاع از کشته شدن «ابراهیم امام» کوشید تا مسیر دعوت را از عباسیان به سوی علویان معطوف کند. وی برای نیل به این مقصود همزمان با ورود مخفیانه «ابوالعباس سفّاح» به کوفه دو نامه یکسان نوشت و رسول را فرمان داد که یکی از آنها را به «عبدالله بن حسن» تحویل دهد و دیگری را به «جعفر بن محمد (ع)»

رسول ابوسلمه در مدینه شب هنگام به خانه این دو تن رفته و نامه‌ها را به ایشان تحویل داد امّا برخورد آن دو کاملاً متفاوت بود و در حالیکه عبدالله بن حسن از نامه ابوسلمه استقبال کرده و با الاغ نحیفی که داشت به همراه فرزندان خود قصد عزیمت کوفه نمود، امام صادق (ع) نامه را پیش روی فرستاده ابوسلمه، روی چراغی روشنی که

---

۱. نجاشی، رجال، ص ۳۳۳ و ۳۳۴ ـ همچنین آیهٔ الله سید حسن صدر، تأسیس الشیعه ص ۳۱۰.

در حال نورافشانی بود گرفته و آن را سوزاند و فرستاده را فرمود که همین پاسخ را بـه فرستنده ابلاغ کند و سپس به این شعر «کمیت بن زید اسدی» تمسّک فرمود کـه گفتـه است:

أيا موقداً ناراً لغيركَ ضُوءها وَ يا حاطبا في غير حَبلك تَحَطَّب

یعنی: ای آنکه آتشی افروختی که نورش برای دیگری است و ای آنکه هیـزم در ریسمان دیگری گردآوردی،(و به اصطلاح مـا آب آسـیاب بـه دیگـری انـداختی) پـس بسوز.

اما هنگامی که رسول به کوفه بازگشت، کار از کـار گذشـته بـود و ابوالعبـاس از کوفیان بیعت ستانده بود[۱].

گروه نخست یعنی حسنیان با برخورد نسنجیده خود بـا نامـه ابوسـلمه و نیـز بـا رفتارهای بعدی راه را برای برخوردهای نظـامی بازکردنـد. امّـا برخـورد هوشـمندانه و داهیانه امام صادق (ع) راه برخورد آشکار را بسته بود.

اهم دلائل برخورد خلیفه عباسی با مدرسه کوفه

با وجود آنکه برخـورد داهیانـه امـام جعفـر بـن محمـد عمـلاً راه برخوردهـای تنـد و خشونت‌آمیز را بسته بود اما باز هم آنچه در کوفه می‌گذشت برای خلیفه عباسـی قابـل مسامحه و تحمّل نبود. از این رو به بهانه حذف فتنه به دلائلی آشکار، بنای برخـورد بـا این مدرسه فقهی و تعطیل آن را داشت اهم این دلائل به قرار زیر است:

۱. منصور دومین خلیفه عباسی امـام را رأس هـرم علـوی و کارسـازترین عنصـر ایـن خاندان می‌دانست.

۲. احتمال آن می‌رود که خلیفه از ورود امام (ع) به کوفه نیز برداشتی سیاسی داشته و به گونه‌ای آن را با دعوت مردود چهـار سـال پـیش ابوسـلمه ارتبـاط داده و از ایـن رو همواره از ناحیه آن حضرت احساس خطر بیشتری مـی‌کـرد، گرچـه قائلـه ابوسـلمه امروز دیگر تمام شده بود و به شکل طبیعی نباید ظنّی بر می‌انگیخت.

---

۱. بنگرید: مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۶۸ و ۲۶۹، ذیل عنوان ، مقدم السَّفاح الکوفةَ

۳. در راس همه دلائل مهم، هجوم همگانی دانشمندان، فقیهان و راویان به ویژه فقیهان مذاهب دیگر اسلامی قرار داشت و به کوتاه سخن استقبال عمومی و خیره کننده کوفه از درس و بحث امام (ع) خواب خلیفه عباسی را بر آشفت تا آنجا که با وجود همه مشکلات و تناقضات خود را ناگزیر از واکنش می‌دید.

اهمیت مدرسه فقه جعفری در آینه وضعیت سیاسی اجتماعی

بازتاب اهمیّت مدرسه فقهی جعفری در آینه شرایط سیاسی اجتماعی و اوضاع و احوال خلافت عباسی به هنگام تعطیلی مدرسه فقهی کوفه، به خوبی بیانگر عظمت مکتب فقهی است که امام صادق (ع) در کوفه بنیاد کرد.

پس برای وقوف به اهمیت این نهضت علمی گریزی از آشنایی با اوضاع و احوال آن روزگار نیست هرچند این آشنایی در نگاهی کوتاه و اجمالی حاصل آید.

در خلال این بحث کوشش بر آن است که نخست به شیوه اختصار مشکلات و معظلات پیچیده‌ی سیاسی فراروی حاکمان به اجمال نشان داده شود تا یقین حاصل آید که تنها دلیل تعطیلی این مدرسه عظمت و اهمیت بسیار زیاد آن بوده است و معلوم شود که با وجود این مشکلات اگر حدّ عظمت و بزرگی مدرسه به آستانه لازم برای اقدام دستگاه حاکم نمی‌رسید قطعاً چنین اقدامی صورت نمی‌گرفت و در مرحله بعد به تعطیلی مدرسه و مسائل و مشکلات ناشی از آن تن درنمی‌داد

اینک در حدود حوصله این مقام این پدیده مهم را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم:

پس ادامه این سخن در دو بخشِ:

معظلات عباسیان در هنگام تعطیلی مدرسه فقه جعفری

و تعطیلی مدرسه فقهی و عواقب آن، مسیر است

الف) مشکلات عباسیان در اوان تعطیلی مدرسه فقهی

بررسی احوال سیاسی حکومت نوپای عباسی و در نظر گرفتن مشکلات بزرگی که ناشی از این نوپایی فراروی آن دستگاه سیاسی قرار داشت، نشان می‌دهد که مدرسه فقهی کوفه در عمر بسیار کوتاه خود از نظر سیاسی نیز به جایگاهی بس بلند دست

یافته است زیرا در غیر این صورت در آن هنگامه که خلافت عباسی با مشکلات بزرگی دست به گریبان بود برخورد با مجمعی کاملاً علمی، را در اولویت‌های سیاسی قرار نمی‌داد و برای تعطیل آن هزینه سیاسی نمی‌پرداخت. در رأس معظلات سیاسی عباسیان در این اوان جریانات مخالف درون گروهی بود.

۱. نخستین تنش سیاسی

هنوز بیش از چهار سال از پیروزی «ابومسلم خراسانی» در جنگ زاب بر مروان چهارم معروف به مروان حمار و بدنبال آن بیعت کوفیان با «ابوالعباس سفّاح» نگذشته بود که سفّاح به رغم میان‌سالی درگذشت و منصور که از پیش به ولایت عهدی معیّن شده بود به خلافت رسید

جدید العهدی منصور تزلزلی دوباره در استقرار نسبی خلافت ایجاد می‌کرد و البته شخصیت شخصی منصور نیز در آن تزلزل بی‌تأثیر نبود زیرا از شهرت او به «دوانیق» یا «دوانیقی» یعنی شهرتی که از فرط خساست و تنگ‌نظری به او داده بودند، چنین برمی‌آید که وی سعه‌صدر لازم برای نشستن بر جایگاه بلند ریاست عامّه و خلافت را نداشته است.

۲. نخستین بحران ـ سهم‌خواهی عباسیان

نخستین بحران ناشی از تزلزل سیاسی پیش آمده، شورش «عبدالله بن علی» عموی منصور بود این مسئله‌ای کاملاً طبیعی است که «عبدالله» که برادر «ابراهیم امام» (یعنی پدر سفّاح و منصور)، بوده است خلافت را پیش از سفّاح حق خود بداند. امّا پس از استقرار نخستین خلیفه عباسی به امید آنکه سفّاح برای ولایت عهدی برای عموی خود بیعت گرفته است[1] کوتاه آمده و خلافت «ابوالعباس» را پذیرفت.

با روشن شدن مسئله برای «عبدالله» مبنی بر اینکه ولایت عهدی فقط دلخوشی او بوده است و سفّاح برادر خود منصور را برای این مهم در نظر داشته دست این بار عمو

---

۱. عبارت مسعودی در این‌باره چنین است: زَعَم أن السّفّاح جعل الخلافهٔ من بعدِهِ لمن انْتَدَبَ لقتل مروان منظور از عبارت «من انتدبَ لقتل مروان» خود عبدالله است ـ بنگرید: مسعودی، مروج الذهب ج ۳، ص ۳۰۲

برادرزاده دوم یعنی منصور را برنتافته و بر او شورید و در شام از مردمان برای خود بیعت ستاند و سلسله‌ای از جنگ‌ها و آشوب‌ها در مناطق شام در بلاد نصیبین و جایی معرف به «**دیر أعْوَر**» و «**صبرالفریقان**» برپا کرد.

منصور ابومسلم خراسانی را به سرکوبی او گسیل داشت و او پس از شکست از ابومسلم به برادر دیگر خود «سلیمان بن علی» که در آن زمان والی بصره بود پناه آورد و بدین ترتیب دامنه آشوب‌ها را به مرکز حکومت کشاند که بالاخره با دستگیری عبدالله و فرزندانش این بحران به پایان آمد.

۳. دومین بحران ـ ابومسلم خراسانی

پس از «عبدالله» و «سلیمان» نوبت به خود «ابومسلم خراسانی» رسید. ابومسلم که از زمان پشت کردن ابوسلمه خلاّل متهم بود[1] در این زمان تنها باقی مانده از بنیادگزاران حکومت عباسی بود که البته غیر عباسی، غیور و ایرانی بود و با این اوصاف عباسیان همواره از او و نفوذ او به ویژه در ایران هراس داشتند فرصتی برای نابود کردن او را انتظار می‌کشیدند. این همه سبب می‌شد که منصور از او دل خوشی نداشته باشد و البته او هم منصور را خوش نمی‌داشت مضاف بر آنکه پس از کشتن ابوسلمه خلاّل و ختم آشوب عبدالله و سلیمان (فرزندان علی) دیگر نیاز چندانی نیز به ابومسلم احساس نمی‌شد و او از این پس مزاحمی بیش نبود.

رفتار ابومسلم نیز به خوبی نشان می‌داد که وی خود را شریک حکومت می‌داند، نه سرسپرده‌ای بی‌چون چرا. بر این اساس ابومسلم نیز منصور را بر نمی‌تافت و بدین ترتیب سلسله دیگری از جنگ و آشوب‌ها اجتناب‌ناپذیر می‌نمود که البته این‌بار هم خاموش کردن اصل بحران بهایی سنگین‌تری داشت و هم دامنه دراتر بود و عقبه آن به زودی دامن خلیفه‌گان عباسی را رها نمی‌کرد.

---

۱. طبری ذیل رخدادهای سال‌های ۱۳۲ و ۱۳۶و ۱۳۷ پاره‌ای از مشکلات عباسیان نوپا، یعنی دو خلیفه اول: ابوالعباس سفّاح و ابوجعفر منصور با ابوسلمه را برشمرده و ظواهر نوشته‌ها نشان می‌دهد که در مورد خیانت ابوسلمه خلاّل رهبر شاخه کوفی، حجازی نهضت، سوء ظنّی به ابومسلم خراسانی نیز داشته‌اند ـ بنگرید: محمد بن جریر طبری، تاریخ، ج ۴، ص ۳۵۹، ۳۷۳ الی ۳۸۷

تبعات حرکت ابومسلم تا سالها پس از کشتن خود او به یکی از دغدغه‌های خلافت عباسی تبدیل شده بود. از جمله عواقب دامنه‌دار این بحران آشوب‌های خراسان، پیدایش فرقه «خرّم دینان» بود که امامت ابومسلم را باور داشته و گروهی از ایشان غیبت او اعتقاد کردند و او را امام منتظر دانستند و گروهی دیگر مرگ او را باور کرده و به امامت دختر او فاطمه گرویدند که ایشان را با همین مناسبت فاطمی نامیدند[۱]

سهم علویان در حکومت‌های سپری شده

جریان رخدادها اکنون ما را به نیمه‌های سده دوم رسانده است و سخن از زمانی در نزدیکی سال یکصد و چهلم پس هجرت است. تحلیل این زمان سپری شده از منظر مدیران یعنی اداره کنندگان جامعه اسلامی چنین است که:

یازده سال از این زمان، أوان نبوّت بوده است و حدود یکصدوسی سال حکومت اسلامی در دست سه دسته از خلفاء بود که:

ـ در مدت سی‌سال آن خلفای چهارگانه نخستین موسوم به «خلفای راشدین» بر این مسند تکیه داشتند

ـ حدود نود سال دیگر خلافت در بین دو گروه سفیانی و مروانی از خاندان امیّه دست به دست می‌گشت در این دوران خلافت به سرعت به حکومت یا به تعبیر درست‌تر سلطنت موروثی تبدیل شد و بی‌مناسبت نیست که بسیاری از تاریخ نویسان از این گروه حاکمان با عنوان «**ملوک**» یا «**امراء**» بنی امیّه تعبیر می‌کنند.

اکنون کمتر از یک‌دهه است که چرخ روزگار این همای إقبال را بر دوش دو تن از خاندان عباس بن عبدالمطلب نشانده و سخن از سال‌های دوم و سوم خلافت دومین خلیفه عباسی، منصور دوانیقی است.

از مجموع زمان سپری شده در حکومت‌های گذشته تا این زمان فقط چهارسال و اندی نوبت حکومت به علی بن ابی‌طالب (ع) رسید که آن را به دلیل ویژگی‌های عمومی و اختصاصی هیچگاه نمی‌توان حکومت خاندانی علوی دانست زیرا از نظر

---

۱. بنگرید: مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۳۰۴و ۳۰۵ ـ ذیل عناوین: مقتل ابی‌مسلم، اضطرب خراسان و الخرّمیّة و الباطنیه و فرقهما

تقسیم در گروه خلفای راشدین جای دارد و از هر منظر اختصاصی نیز ویژگی‌های شخصی علی بن ابی‌طالب (ع) هیچگاه اجازه تشکیل حکومت خاندانی را نمی‌داد.

علی (ع) که داستان او و آتش گذاخته‌اش در دست عقیل شهره است حتی در سطح اجرائی به اندازه حکومت عثمان، خلیفه پیشین نیز به خاندان خود در حکومت سهم نداد چه رسد به آنچه بنی امیه روا داشتند. او (ع) حکومتی با ویژگی‌های حکومت پیامبر (ص) برپا کرد که هیچ نشانی از خاندانی بودن در آن نبود مضاف بر آنکه بخش غربی متصرفات حکومت اسلامی (شام و مصر) هیچگاه به انقیاد این حکومت نیز در نیامدند.

درآمد سخن اینکه: علویان با آنکه حکومت را حق خود می‌دانستند اما تا آن زمان هیچگاه طعم حکومت را نچشیده و برپایی حکومت آرمانی ایشان تا آن زمان در حدّ آرزویی باقی مانده بود آرزویی که اینکه با تحوّلات جدید بیش از پیش از دور دسترس شده بود و این خاندان برای حکومت عباسی در کوتاه مدت خطری جدّی چون برخی از خود عباسیان یا ابومسلم خراسانی نبودند به ویژه در شاخه حسینیان در آن زمان هرگز کسی خیال حکومت در سر نمی‌پروراند و امام صادق (ع) در پاسخی که به نامه ابوسلمه خلاّل داد، صدق این مدّعا را به خوبی نشان داد.

همه شواهد و قرائن حکایت از آن دارد که آن امام همام فقط و فقط بر تحکیم مبانی اندیشه‌های شیعه می‌اندیشده و تعالی این اندیشه‌ها را در همه حوزه‌های اصول اعتقادی و فروع فقهی و مسائل عملی هدف گرفته است. اما دلیل دست شستن از حکومت در آن مقطع خاص چه بوده است، خود بحثی جداگانه است و تحلیلی علمی و تاریخی خارج از بحث کنونی می‌طلبد. آنچه مسلّم شمرده می‌شود این است که ما فعلاً می‌توانیم این واقعیت را برای آن زمان و مکان خاص به عنوان اصلی ثابت در نظر گیریم و به دنبال پاسخ این پرسش باشیم که:

در آن شرایط سیاسی مشکل برخورد با امامان شیعه چرا؟

جوانب اهمیت و عظمت مدرسه فقه جعفری

مقدمه‌ای که فراهم آمد از چند جنبه متفاوت اهمیت و عظمت مدرسه فقه جعفری را نشان می‌دهد:

۱. مشکلات عدیده و بزرگ پیش‌روی حاکمان نشان می‌دهد که حرکت فکری شیعه نیز در چشم ایشان مشکلی به اندازه شورش‌ها و مخالفت‌های پیش گفته جلوه می‌کرده است

۲. عدم سهم خواهی آشکار ائمه از حکومت لااقل به معنای متداول اموی و عباسی که در آن روزگار جریان داشته است نشان می‌دهد که علّت برخورد با فقه جعفری فقط و فقط بنیادی بودن حرکت فقهی و تأثیرات عمیق و گسترده آن در جامعه آن روز بوده است

۳. انتساب بی‌واسطه علویان عموماً و ائمه (ع)، خصوصاً به شخص پیامبر اسلام نشان می‌دهد، که عباسیان که ریزه‌خوار خوان آل‌محمد (ص) بوده‌اند مشکل نهضت فکری فقه جعفری آن قدر بزرگ می‌دیده‌اند که حاضر به پرداخت هزینه سیاسی ناشی از تناقص در برخورد با آل‌محمد واقعی باشند.

پس از درک این اهمیت و حقیقت آن عظمت حاکمیت عباسی بر آن شد که به‌رغم معنای حقیقی «آل محمد (ص)» همه هزینه‌های برخورد با آن را به جان خریده، مدرسه فقهی امام را تعطیل کرده و برای پیشگیری از عواقب سنگین و بهای گران‌تر هزینه‌های یاد شده را پذیرا شود اما چگونگی اجرای این مهم خود داستانی دیگر دارد.

ب) تعطیل مدرسه فقه جعفری ـ چگونگی و عواقب

آنچه به سرعت اتفاق افتاد این بود که منصور دوانیقی به زودی متوجه رأس هرم علوی یعنی امام ابوعبدالله جعفربن‌محمد (ع) شد و برای پیشگیری از اقدامات اساسی و آن حضرت، در اقدامی بسیار زودرس ایشان را از کوفه فرا خواند و بدین ترتیب مدرسه فقهی جدید التأسیس که نخستین مدرسه به معنای واقعی آن بود به تعطیلی گرائید.

امام (ع) به شدت زیر نظر دستگاه حاکمه قرار گرفته و در حالی که زمانی کمتر از یک دهه از سقوط امویان سپری شده بود، هم این گروه از دشمنان و هم‌گروه‌های معارض دیگری که پیش از این از آنها یاد کردیم همگی به حاشیه رانده شده و جای

خود را به علویان به ویژه امام صادق و ائمه پس از ایشان داند. علویان در تلقی عباسیان به دشمنان درجه یک ارتقاء یافته و تمهیدات برخورد با ایشان فراهم شد.

ادبیات خطاب ـ مقدمه برخورد

با آنکه در این روزگار عنوان «**شیعه**» تقریباً خود را بـه روشـنی نشـان مـی‌داد، دسـتگاه حاکم ادبیات خطاب را تغییر داد و در ادبیات ایذائی خـود دوبـاره از عنـاوین و القـاب فراهم ساخته امویان استفاده می‌کرد و زنده کرده اعتقادات باطلی که امویان درباره شیعه پرورده بودند کوشید. رفته رفته عناوینی چون «رافضی» (یعنی کسـی کـه دسـت ردّ بـه دین زده است) که از جمله عناوین دست ساخته امویان بـود در ادبیـات خطـاب جـای عناوین محترمانه‌ای چون «شیعه» را گرفت و بعدها عباسیان عنـاوینی چـون «**قرمطـی**» (یعنی خارج از دین) را نیز بر آنها افزودند

بالجمله این که طرف عباسی با توجه بـه برخـورد داهیانـه امـام صـادق (ع) کـه توجیه برخوردهای خشن و مواجه مستقیم نظامی را از حاکمیت گرفته بود، با تمام توان برای تمهید مقدّمات برخورد، در مواجهه فرهنگی کوشید.

عباسیان بسیار زود شعار دعوت به آل محمد (ص) را فراموش کردنـد و بـه یـاد نمی‌آوردند که چه استفاده‌هایی یا بهتر است گفته شود چه سـوء اسـتفاده‌هـایی از ایـن عنوان کردند و چه بهره‌ها بردند از ستم‌هایی که امویان بر علویان روا داشته بودند.

ایشان به یاد نمی‌آوردند که مشعل حرکت خود را قیام بزرگ عاشورا و قیام‌هـای بزرگ و کوچک پس از آن، مانند قیام زید بن علی و... قـرار داده بودنـد تـو گـویی در تعریفی جدید از «**آل**» و «**خاندان**»، عباس عمـوی پیـامبر (ص) آل‌محمـد شـده بـود و فرزندانِ فرزند دلبند پیامبر (ص) فاطمه (س) از جرگه خاندان خارج!

آثار جنبی دشمنی

آثار دشمنی آشکار و اعمال مراقبت شدید بر معمار فقه نـوین و امامـان پـس از او (ع) خصومت آشکار عباسی و إعمال نظارت و مراقبت شدید بر معمـار فقـه نـوین عـلاوه تعطیل پیش گفته مدرسه فقه جعفری به عنوان اثر مستقیم، به‌طور غیرمسـتقیم نیـز آثـار دیگری به بارآورد که اهم آنها به قرار زیر است:

۱. گشایش فصل نوین در امامت

پیگیری و نظارت بر همه‌ی أئمه (ع) در ادوار بعد، وصف عـام امـام آزاری عباسـیان را پدید آورد و این امر به نوبه خود فصلی نوین در امامت گشود که هم با دوره‌ی اختنـاق اموی متفاوت بود و هم با دوره آزادی پیش آمده در اواخر عهد امویان و چند سال اول عهد عباسیان.

تعطیل مدرسه فقه جعفری نخستین پیآمد و بلکه نخستین هدف از فراخوان امـام جعفر صادق (ع) به بغداد و تحت نظارت گرفتن ایشان بود نه همه اهـداف و پیامـدها. بلکه می‌توان گفت نظارت خواسته یا ناخواسته مهم‌ترین پیآمد ادامه این شیوه از سـوی همه خلفای عباسی در برابر همه امامان شـیعه بـود بـه گونـه‌ای کـه در دوره‌هـای بعـد خلیفه‌گان بعدی این خاندان از زندان و محاصره علنی و آزار و اذیت آشکار ایشان نیـز ابایی نداشتند.

نمونه بارز این مدّعا رفتار خلیفه هارون، با امام بلافصل پس از امـام صـادق (ع) یعنی امام موسی کاظم (ع) بود و از آن پس امام آزاری در این دستگاه وصف عام خلفـا بود و فقط در دوره کوتاهی مأمون عباسی برای نشـان دادن دیگرگونـه بـودن خـود بـا اسلاف فقط تظاهری به اکرام امام رضا (ع) داشت و نتیجه نیز آن شد که شد.

سنتی که منصور دوانیقی بنیاد نهاد به‌طور طبیعی از سوی همه خلفـای پـس از او به رسمیت شناخته شد و مورد استقبال عموم آنان قرار گرفت زیرا منصـور جـرأت بـر اقدم نخستین کرده بود و هزینه‌های مادی و معنوی آن را پرداخته بود و اینـک فرصـت بهره‌برداری از این سنت سیّئه برای خلیفگان بعدی فراهم شده بود و ایشان نیز پا جـای پای سلف گذاشتند و برخی به مراتب از او فراتر رفتند. این پدیـده یعنـی علنـی شـدن حصر و تعقیب أئمّه (ع) را می‌توان مهم‌ترین پیامد اقدام منصور به شمار آورد که فصل نوینی در سنت ائمه (ع) گشود و آثار عواقبی به بار آورد که اهم آن تحـت عنـوان آثـار دشمنی آشکار به بررسی گرفته می‌شود.

۲. از افتخار نزدیکی تا اختفای نزدیکی

سخت‌گیری شدید برحدّی رسید که افتخار نزدیکی با امـام جـای خـود را بـه اختفـای نزدیکی و کتمان انتساب به امام (ع) داد و آنان که تا دیروز چونان پروانه به گـرد شـمع

امامت می‌چرخیدند امروز با دیدن امام (ع) راه خود را کج می‌کردند و از برخورد پرهیز داشتند البته نه آنکه همه این اجتناب و پرهیز از روی نفاق و دورویی باشد بلکه در بسیاری از موارد خواست و اشارات امام (ع) به یاران همین بوده است و این درخواست موضعی پدافندی در برابر آن حمله گسترده و همه جانبه عباسی بوده است تا امکان نشر و تودیع معارف همچنان باقی بماند اما به هر حال نتیجه و برون‌داد خارجی این رویه سیاسی عباسیان آن شد که برخوردهای گرم و صمیمی امام و اصحاب جای خود را با دیدارهای سرد و مخفیانه عوض کرد. و این تغییر تأثیرات شگرفی بر روند و حدیث گذاشت

۳. تأثیر تغییر ارتباط بر نقل حدیث

ارتباط رو در روی استاد و شاگرد در مباحثات آشکار مدرسه کوفه که گاه با جدل گونه‌هایی نیز همراه می‌شد جای خود را به ارتباطات پنهان خانه‌ای و انتقال‌های رمزگونه داد و این امر به نوبه خود تأثیر شگرفی بر روایت حدیث و درایت حدیث گذاشت و در این مسیر مشکلات فراوانی تولید کرد که به ویژه در دوره‌های بعد آثار خود را به خوبی نشان داد.

به روشنی پیداست که ارتباط رودررو و جدل گونه‌های احتمالی هم در ثبت و اثبات روایت و هم در تفهیم و تفاهم آن چه نقشی دارد و چگونه می‌تواند آنها را در ذهن‌ها بنشاند و عموم شاگردان را شاهد صدور روایت کند و چگونه پاسخ و پرسش استاد محیط و جامع‌العلوم با شاگردان کنجکاو و احتمالاً نقّادّ توان آن دارد که مقصود از روایت را روشن کند امری که در مدرسه مدینه پا گرفته و در مدرسه کوفه تبدیل به ویژگی و خصیصه‌ای بارز شده بود. این در حالی است که روایات رمزگونه دوره‌های بعد نیاز به رمزگشایی داشت و با انبوهی از بایدها و شایدها و اگرها و مگرها همراه شد که گاه روایت را از ویژگی اصلی خود یعنی قطعی الدّلاله بودن نیز بیرون می‌آورد.

۴. پدیده تقیّه و تأثیر آن بر روایت

احتمال تقیّه و اینکه امام خود خلاف مقصود و خواسته خود را اظهار کرده باشد و سخنی را بر زبان رانده باشد که مدلول آن را نمی‌خواسته است از چند ناحیه گلوی سنت را می‌فشارد!

الف) پیدایش تعارض

در طبع این دسته از روایات معارضه با روایاتی دیگری که در شرایط عادّی ابـراز شـده است نهفته است. و شیوع این پدیده خود به خود به تعارض ادلّه دامن می‌زند و گزافـه نیست اگر آن را عامل اصلی تعارض روایات بشناسیم.

ب) پیشگیری از تضارب اندیشه‌ها

تقیه امکان تضارب آراء مذاهب فقهی دیگر اسلامی را که از قضا در همان زمـان شـکل می‌گرفت از فقه امامیه سلب کرد تضاربی که به سبکی شیرین و دلنشین پدید آمده بـود و در غالب موارد به تفاهم و بلکه بهتر است گفته شود به تفوّق آراء شیعه می‌انجامید و تا آنجا به پیش رفت که زانـوی شـاگردی امامـانی چـون ابوحنیفـه و دو یـاور او را در محضر امام (ع) به زمین زد[1]

ج) تهدیدِ تزاحم

تقیّه نه تنها فرصت توافق و تفاهم را از شیعه می‌گرفت، بلکه ایـن فرصـت را عینـاً بـه تهدیدِ تزاحم و تعارض فقه جعفری با مذاهب دیگر تبدیل کرد، زیـرا بـرای رفـع آثـار تعارضی ناشی از تقیه امام(ع) در اخبار علاجیه[2] مجبور به پرده‌برداری از این نکته است که هرگاه هر دو روایت متعارض از هر نظر همسنگ باشند و هـیچ وجـه ترجیحـی در سند و متن بر یکدیگر نداشته باشند آن روایت را برگزینید کـه بـا روایـات اهـل سـنت مخالف است.

گرچه امام در این روایت به صراحت دلیل این گزینش را گفته است و اسـتدلالی منطقی حاکی از آن است که در روایت موافق با اهل سنت احتمال تقیّه‌ای هست که در روایت مخالف نیست،[3] امّا بسیاری از کوته‌اندیشان و سطحی‌نگران از این شیوه علاجیه

---

۱. محمد بن حسن شیبانی و قاضی ابویوسف به صاحبی ابی‌حنیفه یعنی دو یار ابوحنیفه مشهور بودند و فقیهانی بودند که در حقیقت در امامت او شریک شدند.

۲. اخبار علاجیه دسته‌ای از روایات هستند که برای رفع تعارض اخبار وارد شده‌اند

۳. بنگرید: شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه کتاب القضاء، باب ۹ من ابواب صفات القاضی

بوی عناد و لجاجت می‌فهمند و گروهی از غرض‌ورزان به این کج فهمی دامن می‌زنند و بدینسان فرصتی طلائی به تهدیدی بزرگ تبدیل شده است.

د) پیدایش پدیده إرسال

یکی از عوارض پنهان‌کاری پدیده‌ای است موسوم به «**ارسال**» إرسال در روایت به معنای بریدگی و ناپیوسته بودن سند روایت یعنی سلسله و زنجیره راویانی است که باید پیوسته آن را به معصوم (ع) برسانند عامل اصلی این بریدگی و ناپیوستگی پنهان‌کاری و مخفی کردن اصحاب امامان بوده است تا از شناسایی ایشان و عوارض این شناسایی پیش گیرند.

ویژگی‌ها و نتایج مدرسه فقه جعفری در نگاه کلّی

تفکیک ویژگی‌های هر مدرسه از آثار و نتایج آن کاری بس مشکل است و از این رو معمولاً این دو مطلب تحت یک عنوان بررسی می‌شود امّا اهمیت بسیار زیاد این مدرسه در بنیان فقه امامیه تا آنجاست که فقه امامیه را با عنوان فقه جعفری می‌شناسند پس در تفکیک ویژگی‌ها و آثار و نتایج کوشش و اهتمامی دو چندان باید است.

آثار و ویژگی‌های این مدرسه را می‌توان در نکات زیر خلاصه کرد:

الف) تدوین و نگارش حدیث

تدوین و نگارش حدیث در دو بُعد مهم کمیت و کیفیت در مدرسه فقه جعفری به شکلی کاملاً متمایز از مدارس دیگر خود را نشان داد و به‌رغم عمر نسبتاً کوتاه آن مدرسه این تمایز برای همیشه باقی ماند. در این دو بُعد، مسائل مهمی چون کمیّت، کیفیّت و تحلیل کمیّت شایان بررسی است.

۱. کمیّت نگاشته‌ها

تصویری که از نگارش و کتابت در دوره نخست و صدر اول صحابه به یاد داریم با تصویری که از مدرسه فقه امام صادق بر جای مانده است اختلافی شگرف دارد که این اختلاف در آثار برجای مانده از این مدرسه کاملاً مشهود و دیدنی است.

اهتمام به کار تدوین و نگارش حدیث به عنوان شاخه‌ای از دانش‌های اسلامی و به شکلی متفاوت با آنچه در دوره پیش متداول بود از زمان امام باقر (ع) و در مدرسه مدینه آغاز شد امّا این پدیده در مدرسه کوفه نمودی کاملاً متفاوت یافت. براساس اظهار شیخ حرّ عاملی در پایان فایده چهارم از فوائد کتاب شریف وسائل الشیعه نگاشته‌هایی که از پیشینیان شیعه در احادیثِ روایت شده از ائمه برجای مانده بوده است بر شش هزار و ششصد کتاب بالغ می‌شده[1].

از این میان چهارصد کتاب در فقه و تفسیر برجسته و ممتاز بوده که در نزد پیشینیان به اصول چهارصدگانه مشهور بوده‌اند و داعیه بر آن است که بخش معظم این اصول در پی‌آمد رویدادها از بین رفته است که البته این فنا و نابودی بی‌تأثیر از رفتار سخت‌گیرانه خلفاء عباسی و اعقاب ایشان نمی‌تواند بود.

تحلیل کمیّت و دلائل آن

سنجش امکان صحت کامل این گونه اظهارات و تحلیل درست اینکه نگاشتن کمیّتی معادل شش‌هزار و ششصد کتاب چه حجمی از امکانات نوشت‌افزاری آن روزگار از قبیل الواح و طومارها و ... می‌طلبیده است و پس از نگاشتن چه امکاناتی در نگاهداری و مراقبت لازم داشته است و در چه زمانی میسّر شده و پاسخ به همه پرسش‌های مطرح و مقدّر و در پایان داوری دقیق و منصفانه بی‌تردید از این حوصله خارج است و خود نیازمند تحقیق و تحلیلی جداگانه و مفصّل است. امّا دو یافته در حین نگاه اجمالی یقینی است:

نخست آن که:

بی‌تردید مفهوم کتاب در این گفته‌ها با مفهوم امروزین آن از نظر حجم و سبک و سیاق متفاوت بوده است و به نظر می‌رسد با مفهومی مانند انچه امروز به عنوان مقاله یا نوشتارهای کوتاهی از این دست برابری می‌کرده است.

---

۱. شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۵۲۳

و دیگر اینکه:

هرچه باشد بی‌تردید حجم نوشتارهای روائی شیعه در این زمان با هیچ یک از زمان‌های پیش از خود و هیچیک از مذاهب اسلامی قیاس‌پذیر نیست و بی اغراق می‌توان آن را «**نهضت تدوین حدیث**» نامید.

گرچه آنگونه که در بررسی ویژگی‌های فقه علوی گفته شد شیعه از همان آغاز دوره‌ی صحابه به نوشتن حدیث اعتقاد داشت و علاوه بر شخص علی بن ابی‌طالب (ع) صحابیانی چون ابورافع در این زمینه اقداماتی نیز کرده بودند امّا این نگاشته‌ها هم از نظر کمّی با آنچه در این دوران اتفاق افتاد قابل مقایسه نیست و هم از نظر کیفی.

به نظر می‌رسد دستورات اکید ائمه به ویژه امام صادق (ع) مبنی بر نوشتن روایات، کار نگارش حدیث را از حد اجازه و اباحه نوشتن در دوره پیش فقه شیعه فراتر برده بود و در این زمان حکایت از نوعی ترجیح یا فراتر از آن حکایت از نوعی تکلیف داشت به عنوان نمونه از ابوبصیر نقل است که ابوعبدالله (ع) فرمودند:

ما یمنعکم من الکتاب؟! انکم لَن تحفظو حتّی تکتبوا...؛

یعنی چه چیز شما را از نوشتن باز می‌دارد در حالیکه تا ننویسید نمی‌توانید حفظ کنید.

و باز عاصم از ابوبصیر نقل می‌کند که امام صادق (ع) فرمودند:

اکتبوا فانکم لا تحفظون الاّ بالکتابة؛

یعنی: بنویسید زیرا تا ننویسید نمی‌توانید حفظ کنید.

از همه این اصول و روایات روشن‌تر آنجاست که امام به صراحت به کتابت فرمان داده و دلیل آن را نیز این گونه بیان می‌کند که:

اکتب و بُثَّ عِلمَکَ في عِّمکَ فإنَّه یأتی زمانٌ حرجٌ لایأنِسونَ الّا بکُتُبِهم؛[1]

یعنی بنویس و دانش خود را در میان عموزادگانت (کنایه از خویشان و نزدیکان) پخش کن، به درستی که زمانی سخت فرا می‌رسد که ایشان جز نوشتازها پناهگاهی ندارند.[2]

---

۱. بنگرید: شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ح ۱۸، ص ۲۳۶، الباب ۲، ح ۶، ص ۲۳۶.
۲. شیخ کلینی، فروع کافی، ج ۱، ص ۵۶.

حجم این نوشتارهای این دوره به اندازه‌ای زیاد بوده است کـه نزدیـک بـه یـک هزاره پس از تدوین از باقی مانده‌های آن دائرة المعارف‌های بزرگ فقه و حدیث چـون وسائل الشیعه و مستدرک الوسائل و کتاب‌های فقهی مملو از این احادیث چون «جواهر الکلام» پدید آمد.

۲. کیفیت نگاشته‌ها

نگاشته‌های این دوره از نظر کیفیت نیز با اندک نگاشته‌های دوره پیش متفـاوت بـود در این دوره نگارنده‌گان می‌کوشیدند که همه روایات وارد در یک مسئله را به شکل مقالـه یا نوشتاری منفرد در یک جا گردآورند و آن را صرفاً به جهت آن که به کتابت درآمـده است «کتاب» می‌نامیدند و البته این خود مبنای نام‌گذاری ابـواب فقهـی بـه کتـاب‌هـای فقهی نیز شده است و تا امروز نیز به جای آنکه کتب جامع الابواب فقهی را به عنـاوین کوچکتری چون فصل، بخش یا باب و مانند آنها تقسیم کنند، یـک کتـاب جـامع را بـه کتاب‌هایی تقسیم می‌کنند. مثلاً به جای آنکه بگویند «**باب طهارت**» می‌گوینـد «**کتـاب طهارت**» یا «**کتاب نکاح**» یا «**کتاب ایلاء**» و....

این در حالی است که معدود نوشته‌های دوره پیش به جز کتاب پیش گفته علـی (ع) نه به سبک امروزی جامع‌الابواب نگاشته شده بود و نه بـه سـبک ایـن دوره مـورد تحقیق جامع در یک باب، بلکه ظاهراً فقط گردآوری روایات براساس شـنیده‌هـا بـود و بس.

نگارنده‌ها و نگاره‌های فقهی و اصولی مدرسه کوفه

شماری از نگاشته‌های شاگردان مکتب فقهی جعفری که هم شاهد مدّعا در کمیت است و هم در کیفیت، به قرار زیر است:

۱. **هشام بن حکم**: هشام از شاگردان به نام امام صادق (ع) بود. حسب آنچه نجاشی در کتاب رجال خود آورده از امام موسی کاظم نیز نقل روایـت نمـوده اسـت. بنـابراین قول لااقل تا سال ۱۵۰ هجری در قید حیات بوده است.

هشام در مبادی اصول و فقه «**رساله الفاظ و مباحثها**» را نگاشت.[۱]

۲. **یونس بن عبدالرحمن:** وی از شاگردان امام موسی کاظم (ع) بود که «**رساله اختلاف الحدیث و مسائلها**» را نگاشت. این مقاله مشتمل است بر مبحث تعارض دو حدیث و مسائل مربوط به تعادل و ترجیح دو روایت متعارض. او نوشته‌های خود را به صورت روایت از امام موسی کاظم نقل می‌کند.[۲]

آراء یونس در مباحث فقهی مانند: احکام خلل صلاه، زکات، نکاح و ارث بر جای مانده که در کتب فقهی ادوار بعد اشاراتی به آنها می‌بینیم.

۳. **ابوسهل نوبختی:** اسماعیل بن محمد بن علی بن اسحق، ابی سهل الفضل النوبخت، از دانشمندان مبرّز شیعی بود که در قرن سوم هجری می‌زیست. وی از معاصرین امام حسن عسکری (ع) بوده و ایشان را ملاقات نمود.

ابوسهل در زمینه مبادی و مسئل فقه و اصول، کتب «**عموم و خصوص**»، «**ابطال القیاس**» و کتاب «**نقض الاجتهاد و الرأی**» را در ردّ احمد بن یحیی راوندی تألیف کرد. ولی نجاشی این کتاب را در ردّ عیسی بن ابان دانسته و ردّ بر ابن راوندی را از جمله کتب حسن بن موسی نوبختی برشمرده است.[۳]

گرچه نوع مسائل مطروحه ابوسهل در خلاف جهت اجتهاد دوره‌های بعدی است لیکن نفس سخن گفن از مسائلی چون عموم و خصوص و قیاس و ... بحث‌های صرفاً اصولی است که در دوره‌های پسین بازارگرمی پیدا کرد.

سال وفات ابوسهل نوبختی به دقت معلوم نیست ولی از صحبت او با امام حسن عسکری می‌توان او را در گذشته به نیمه دوّم قرن سوم دانست.

۴. **حسن بن موسی نوبختی:** ابو محمد حسن بن موسی نوبختی خواهرزاده ابوسهل بالا گفته است و بالتبع هم عصر با وی. چنانچه در رجال نجاشی آمده او را کتابی است در «**عموم و خصوص**» و کتابی دیگر در «**خبر واحد و عمل به آن**».

---

۱. ر.ک. نجاشی، رجال ص ۳۳۳ـ۳۳۴ـ آیهٔ سید حسن صدر، تأسیس الشیعه... ص ۳۱۰.
۲. آیهٔ الله سید حسن صدر، تأسیس الشیعه، ص ۳۱۰.
۳. ر.ک. نجاشی، رجال، ص ۳۱ـ ۶۳.

ب) نظریه‌پردازی در فقه جعفری (جنبه تئوریک)

یکی از تفاوت‌های اساسی فقه این دوره با دوره پیش، پردازش و آماده‌سازی نظریات است. گفته شد که در دوره پیش فقیهان امّت راویانی از صحابه بودند که مردمان و جویندگان حکم شرعی به آنها رجوع می‌کردند و ایشان در مواجهه با آنان به روایتی تمسک می‌کردند و پاسخی می‌دادند.

این گونه پاسخ‌گویی‌ها را حتّی اگر بتوان سطح بسیار پائینی از تفقّه و اجتهاد نامید، بی‌تردید اجتهادی منفعل است بدین معنا که این اجتهاد، اجتهادی است که منتظر می‌ماند که جوینده آن را پیدا کند.

امّا در فقه جعفری به ویژه در مدرسه کوفه وضع تا حدود زیادی متفاوت است. در این فقه جلسات درس و بحث تشکیل می‌شود و در این جلسات علاوه بر مسائل روزمرهّ از مبانی اجتهادی سخن به میان می‌آید و از عدم دسترسی به امام و صدور حکم توسط صحابیان مجتهد سخن گفته می‌شود، راه‌های درست اجتهاد بررسی می‌شود و بیراهه‌ها مشخص می‌شود و.... .

این اجتهاد در پردازش نظریات می‌کوشد و چنان پویاست که بجای آنکه مسائل و مشکلات آن را بجویند او از مشکلات و مسائل پی‌جویی می‌کند و فروض و مفروضات را در نظر می‌گیرد و در کنار پرسش‌های مطرح همواره به دنبال پرسش‌های مقّدر نیز می‌گردد

کوتاه سخن اینکه: فقه این دوره گامی بلند و اساسی به سوی اجتهاد واقعی است که در سه سده‌ی بعد پدید آمد.

ج) مبارزه با مبانی انحرافی اجتهاد

به هنگام سخن از توسعه اجتناب‌ناپذیر در فقه گفته شد که نوع این توسعه در فقه عامّه، توسعه در ادلّه صدور حکم شرعی بود و ضرورت آن را برای پاسخ‌گویی به مسائل مستحدثه و نوپدید بر این فقه تحلیل کرده که به اعتقاد ما آن را به بیراهه‌های قیاس، استحسان مصالح مرسله و .... کشانده و مبانی نادرستی در اجتهاد این گروه بنیان نهاد.

از سوی دیگر به هنگام سخن از آثـار فشـار و مراقبـت شـدید خلفـاء سـخن از ضرورت تقیّه در فقه جعفری گفته شد حال باید دید که با وجود این ضرورت برخورد فقه جعفری یا انحراف در اصول چگونه است؟

بر اساس اصول مسلّم عقلی به‌رغم ضرورت تقیه و پرهیز از تفرقـه هنگـامی کـه سخن از اصول و مبانی به میان آید مسامحه و سکوت در برابر کجروی‌ها و انحـراف از اصول شایسته نیست زیرا کج نهادن خشت اول، دیوار فروع را تا ثریا کج می‌برد.

براساس این اصل مسلّم عقلی فقه جعفری با همه محدودیت‌های پـیش گفتـه در این زمینه مبارزه‌ای جانانه کرد و اصول انحرافی تفقّه و اجتهاد را مورد تهاجم قـرار داد و در این زمینه روشنگری‌ها کرد.

نماد این کجروی‌ها در آن زمان «**قیاس**» و «**اجتهاد**» به رأی بود روایات زیادی از ائمه (ع) به ویژه از امام صادق (ع) در ردّ این اصول انحرافی صادر شد که مشـهورترین آنها روایت منقول از أبان بن تغلب درباره تنصیف دیه است کـه در پایـان آن امـام (ع) فرمود:

مَهلاً یَا أبَان لَعَلَّكَ أخذتَني بَالقِیَاس إذَا قسیت محَقَ الدینُ؛

یعنی: فرصتی ای ابان نکند از روی قیاس بر من خرده می‌گیری آنگاه کـه قیـاس صورت گیرد دین نابود می‌شود.

شاگردان مکتب راه مبارزه با بنیادهای کج را با قوّت هرچه تمام‌تر پـی گرفتنـد و در ردّ «**اجتهاد**» و «**قیاس**» کتاب‌ها نگاشتند که کتاب «**إبطال القیاس**» و «**نقض اجتهـاد و الرّای**» بالا گفته از ابوسهل نوبختی یکی از این نمونه‌هاست.

این ردود و مبارزات ادامه پیدا کرد تا آنکه این نهادهـا چنـدان در فقـه جعفـری استحکام یافت که شیعه تا سال‌ها و بلکه قرن‌هـا بـه ردّ «**قیـاس**» و «**اجتهـاد بـه رأی**» مشهور بود و این ویژگی فصل ممیّز شیعه شد که نمونه‌هـایی از مثبتـات ایـن مـدّعا از متون سده‌های پنجم و ششم در بحث از ویژگی‌های ادوار فقه فتوایی آمده است.

د) پیدایش تعارض در روایات

۱. بنیاد تعارض

از زمان امامت امام محمد بن علی (ع) امام پنجم شیعیان در سال‌های پایانی سده‌ی نخست (یعنی سال ۹۴ هجری) ضعف دستگاه حاکم اموی راه را برای تشکیل مدرسه فقه و روایت باز کرد و آن حضرت با اغتنام فرصت مدرسه مدینه را تشکیل داد و پس از ده سال با وفات خود آن را به ششمین امام وانهاد.

این راهِ باز، تا هنگام سقوط امویان به سال ۱۳۲ هجری و اوایل عهد عباسی روز به روز فراخ‌تر و هموارتر می‌شود و تا آغاز سخت‌گیری عباسیان به نزدیکی سال ۱۴۰ هجری فرصتی طلائی برای نشر معارف شیعه پدید آورد که این فرصت طلائی در مدرسه کوتاه عمر کوفه، به بالاترین امکان بهره‌برداری رسید و نتیجه این موهبت الهی و فرصت طلائی آن شد که آن دو امام همام انبوهی از روایات را برای اصحاب و یاران خود باز گفتند. و این شماره در عهد امام صادق (ع) افزایش معناداری پیدا کرد زیرا آن حضرت هم از فرصت کمّی بیشتری برخوردار بود و هم این کمیّت بر اثر تزلزل بیشتر اوضاع سیاسی و دستگاه‌های حاکمه در آستانه انتقال قدرت سیاسی، کیفیّت بهتری داشت.

نتیجه آن شد که دیدیم راویانی را یافتیم که متجاوز از چهل‌هزار یا سی‌هزار روایت در سینه و مکتوبات خود داشتند و تجربه کردیم که خاندان‌هایی را که محمل‌های روایات بودند و بالجمله اصحاب به گنجینه‌های عظیم احادیث تبدیل شدند. فراوانی احادیثی که در چهار دهه یا نزدیک به نیم سده صادر شده بود خودبه‌خود در موقعیت‌ها و وضعیت‌های گوناگون به‌طور طبیعی راهی به سوی تعارض باز می‌کرد و خواه نا خواه ظاهر برخی از آنها با برخی دیگر ناسازگاری می‌کرد.

۲. عمده دلیل‌های تعارض

تعارضات جزئی روایاتی که با این گستردگی در مدت چهل سال و در گستره‌ی جغرافیایی حجاز تا کوفه صادر شده بود امری کاملاً طبیعی و ملموس می‌نماید.

با وجود سخت‌گیری‌ها و فشار و مراقبت شدید عباسیان روند صدور روایت پس از امام صادق (ع) نیز ادامه داشت و اصحاب با ملاقات‌های پنهان خانه‌ای، نامه و پیام و

دیگر راه‌های آشکار و پنهان همچنان رهنمودهای امامان خود را دریافت می‌کردند و شماره روایات همچنان رو به افزونی بود.

به ویژه در زمان مأمون عبّاسی که آزادی و بلکه فراتر از آن ولایت عهدی امام علی بن موسی الرضا (ع) را وانمود می‌کرد و این امر گرچه فقط نمایشی بود امّا از این حداقل فایده گریزی نداشت که فرصت گفتمان حدیث دوباره پدی آمد و بدین ترتیب دوباره روایات به سرعت و وفور رو به فزونی گذاشت و نشر و پخش شد و این برادر امام رضا (ع) است در این زمان دیدیم مجموعه‌ای به نام فقه امام رضا (ع) منتشر شده و کتاب‌هایی چون مسائل علی بن جعفر برادر کوچکتر امام موسی کاظم (ع) و عموی امام رضا (ع).

۳. جغرافیای زمان و مکان و تأثیر آن بر تعارض

در این خلال گستره جغرافیایی حدیث به خراسان نیز کشیده شد و إفاضات روایات همچنان تا آغاز غیبت کبری ادامه داشت.

بنابراین سخن از صدها هزار روایت است و نزدیک به دویست و پنجاه سال (یعنی دو و نیم قرن) زمان صدور (از سال ۹۴ تا ۳۲۵ هجری قمری) و گستره‌ای جغرافیایی، به فراخنای عمده متصرّفات حکومت عباسیاز حجاز و عراق تا خراسان.

به نظر می‌رسد در چنین شرایطی اختلاف زمان‌ها و مکان‌ها، که به شکل طبیعی گونه‌گونی درک و فهم شاگردان و اختلاف برداشت‌ها را بر می‌انگیزد و گونه‌گونی عوامل و اقتضائات بسیار و نیز عوامل تعارض برانگیز دیگر که جای بحث و بررسی آنها علم درایت حدیث است، همگی دست به دست هم داده و از تعارض روایات هیچ گریزی باقی نگذاشته و این امر را اجتناب‌ناپذیر نشان می‌دهد.

به ویژه پدیده تقیه که از سخت‌گیری‌ها و مراقبت‌های خلفای عباسی ناشی شد، عارضه تعارض را به صورت چشمگیری دامن زده و سبب می‌شد که روایت از منشاء صدور مغایر با خواست صادر کننده، صادر شود و طبیعت آن تعارضی باشد.

گرچه از گستره زمانی به اندازه ۲/۵ قرن سخن گفته شد و همه تعارضات به این دوران طولانی نسبت داده شد امّا این نکته نیز در کنار آن همه دانستنی است، که بنیاد تعارض در نیمه نخست سده نخست پدید آمده بود و در این زمان نیز عارضه تعارض

روایات خود را به خوبی نشان می‌داد و به عنوان کاستی و بلکه بیماری علاج طلبی مطرح بود.

آثار و نتایج تعارض

براساسی که گذشت تعارض در فقه جعفری برای خود جایی باز کرد و به طور طبیعی آثار و نتایجی از خود برجای گذاشت اهم این نتایج و آثار به قرار زیراند:

۱ـ۳. اخبار علاجیّه

نخستین پیآمد طبیعی تعارض آن است که شماری از روایات مسئولیت رفع این تعارضات را به عهده گیرند و این مهم در همان اوان شکل‌گیری تعارض حاصل شد و دسته‌ای از روایات فقط با موضوعیّت از میان بردن تعارض روایات صادر شدند.

شماره این روایات به حدّی زیاد بود که عنوانی جداگانه موسوم به «اخبار علاجیه» برای خود احراز کردند.

شیخ انصاری در فرائد الاصول از این شماره زیاد در جهت حجیّت اصل خبر واحد استفاده کرده است و از «اخبار علاجیه» به عنوان یکی از عواملی یاد می‌کند که اخبار وارده درباره حجیّت خبر واحد را به تواتر اجمالی می‌رسانند.

۲ـ۳. قاعده جمع

پیش از هرگونه سخن در باب اخبار علاجیه، این نکته دانستنی است که فقیهان و اصولیان در دوره میانی به هنگام بحث از تعارض اخبار، نخست قاعده‌ای ساخته‌اند که بعدها به قاعده جمع موسوم شده در این قاعده گفته می‌شود.

الجمعُ مهما أمکن أولی من الطّرح:

فقیهان براساس این قاعده در جمع دو روایت ظاهراً متعارض می‌کوشند و سعی بر آن دارند که معانی و مفاهیم متعارض در دو روایت را به نوعی با هم آشتی دهند، و آن دو را با هم جمع کنند.

صرف‌نظر از درستی یا نادرستی این قاعده و اینکه منظور از جمع چیست؟

آیا هرگونه جمع منظور قاعده است؟

یا فقط جمع عرفی؟

و مباحثی از این دست...

آنچه در این مقام دانستن آن ضروری است این است که این قاعده صرفاً قاعده‌ای عقلی بوده و ارتباطی با روایات ندارد[۱] این دست قواعد در اثر کثرت تداول بر زبان‌ها و نوشته‌ها، به روایات شباهت پیدا کرده و بسیاری از نوآغازان آنها را روایت و حدیث می‌پندارند مانند قاعده ملازمه که این پدیده خود محل بحثی جداگانه دارد.[۲]

ترجیح

براساسی که درباره عقلی بودن قاعده جمع گفته نتیجه این می‌شود که سخن از تعارض و علاج آن در روایات، صرفاً در ترجیح یکی از آن دو بوده و در وادی ترجیح چنان که از عنوان پیداست، باید اولویت یا اولویت‌هایی پیدا کرد که با آن یک دلیل را بر دلیل دیگر برگزید

اخبار و روایات در این‌باره بر دو دسته عمده‌اند:

در یک دسته از روایات ترجیحاتی از خارج روایت پی‌جویی می‌شود در این دسته عمده سخن در موافقت و مخالفت خبر با کتاب (یعنی قرآن)، است و دستور آن است که خبری برتر است که با قرآن موافق یا موافق‌تر باشد[۳]

سپس به دلیل پیش گفته موافقت و مخالفت با عامّه ملاک است و ترجیح با مخالف عامّه است.[۴]

دسته دوم: به خود احادیث بر می‌گردند. در این دسته از روایات نخستین توصیه آن است که:

---

۱. استاد محمدرضا مظفّر، اصول الفقه، ج ۴، ص ۲۲۸.

۲. قاعده جمع قاعده‌ای عقلی است که مقرر می‌داد که تا آنجا که عمل به مفادّ هر دو روایت ممکن است نباید یکی از آن دو را کنار گذاشت و در صورتی نوبت به ترجیح می‌رسد که به هیچ عنوان جمع بین دو روایت ممکن نباشد.

۳. شیخ حرّ عاملی وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۸۴.

۴. ابن ابی جمهور احسائی، عوالی اللئالی العزیزیّة، ج ۴، ص ۱۳۳ ـ همچنین عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۰، ح ۴۵ ـ و شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ح ۱۸ ص ۸۵، ۸۶.

در بین دو یا چند خبر متعارض ترجیح به آن حدیث داده شود که از راه راویان بیشتری حکایت شده باشد و از پذیرش بیشتری برخوردار باشد.

پس از آنکه در شماره راویان و پذیرندگان یکی از روایات متعارض بر دیگر ترجیحی نداشت و در اصطلاح یکی از دیگری مشهورتر نبود، نوبت به صفات راویان در عدالت و وثاقت می‌رسد.[۱]

۳ـ۳. تخییر و تساقط

در پایان در صورت همسنگی دو روایت از هر جهت که در اصطلاح به آن «تعادل» گفته می‌شود حکم روایات علاجیه «تخییر» است یا «تساقط» با دلائل و مباحث خود در علم اصول.[۲]

ج) شکل دهی اجتهاد

از آنچه تا کنون در سه مبحث کیفیت نگاشته‌ها، مبارزه با مبانی انحرافی و تعارض و آثار و نتایج آن گفته شد، به خوبی پیداست که فقه جعفری علاوه برچاره اندیشی در خود این موضوعات خاص نحوه ورود و خروج از مسئله را به گونه‌ای طراحی کرده است که اجتهاد را در این فقه شکل می‌دهد.

گرچه اجتهاد به معنای واقعی خود در عصر ائمه (ع) مجال بروز نداشت اما با توجه به گسترش متضرّفات حکومت اسلامی و پائین بودن سطح ارتباطات دوری راهها و مشکلاتی از این دست حتی در این زمان نیز گاهی نیاز به آن بود که در تعذّر و تعسّر دسترسی به ائمه (ع) صحابیان و یاران، خود رأساً در برابر تکالیف اقدام به صدور حکم کنند.

فقه جعفری هم اصل این اجتهاد را تجویز می‌کند و هم مبانی صحیح استنباط حکم شرعی را برای مجتهدان بنیان می‌گذارد. قواعد فقهی بسیاری مستقیم و غیرمستقیم از روایات این فقه منعکس شد و اصول بنیادین اجتهاد شکل گرفت و دیری نپائید که

---

۱. ابن ابی جمهور احسائی، عوالی اللئالی العَزیزیّة، ج ۴، ص ۱۳۲

۲. شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۸۴. ابن ابی جمهور احسائی، عوالی اللئالی العَزیزیّة، ح ۴، ص ۱۳۳.

فقیهان امّت این قواعد را دسته‌بندی و تنظیم کرده و فقه و اصول فقه شیعه را شکل دادند و از این قواعد، بنیان‌های مرصوص برای فقه و حقوق اسلامی شیعه ساختند که بخش‌های مختلفِ فقهِ روزگاران پس از این دوره از آن استفاده‌ها برده و در بخش‌های عبادات، فقه مدنی و فقه جزائی و قضایی به کار آمده و استنباط احکام را به صورتی سازمان یافته نتیجه دادند.

شکل‌گیری قواعد فقه در بخش‌های مختلف

۱. در فقه مدنی

می‌توان به عنوان نمونه از قواعد زیر در روایات فقه جعفری پی‌جویی کرد:

قاعده «**ید**» که در مستند این قاعده از ابی عبدالله نقل است که درباره زنی که قبل از شوهر بمیرد یا شوهری در حکم اثاثیه خانه ایشان فرموده است:

«من استولي علي شئ فَهُو لَهُ».

یعنی هرکدام (از زن یا شوهری که باز مانده است) هرچیز را در اختیار داشته باشد از برای خود اوست[1]

قاعده‌ی «**علی الید**» که به قاعده «**ضمان ید**» مشهور است،

قاعده «**استیمان**» این قاعده به‌طور مستقیم از حدیث نبوی مشهور گرفته شده است که فرمود:

«لیس عَلي اليَمیْن الاَّ اليَمیْن»

و از امام باقر (ع) نقل است که درباره اجیری که با وسیله‌ای کار می‌کند فرموده‌اند:

«لَیسَ عَلیهِ غُرم بعد أنْ یَکونَ الرَّجل امیناً»[2]

بالجمله اینکه عموم قواعد فقه مدنی مستقیماً از افاضات و اشارات امامان شیعه در متون روایات پدید آمده است مانند:

قاعده «**غرور**»[3].

---

۱. شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعهٔ، ج ۱۷، ص ۵۲۵، باب ۸ من ابواب میراث الازواج، حدیث ۳
۲. محمد بن یعقوب کلینی، کاف، ج ۵، ص ۲۳۸، ۲۸۴
۳. مولی محمدباقر مجلسی، بحارالانوار ج ۱۴، ص ۵۹۸، ح ۷

قاعده «**تسبیب**»[۱]،

قاعده «**اتلاف**»،

قاعده «**صحت**»،

قاعده «**حیازت**»[۲]

قاعده «**سلطنت**»[۳]

و بسیاری از قواعد دیگر.

۲. در فقه جزائی و قضایی

در بخش قضایی و جزایی می‌توان قواعد زیر را به روایات این فقه یافت:

قاعده «**إقرار**» که علاوه بر نبوی معروف «**اقرار العقلاء علي أنفسهم جایز**» از این روایت امام جعفر صادق (ع) نیز مستفاده است که فرموده‌اند:

«المؤمنُ اصدق عَلي نفسهِ من سبعینَ مؤمنٍ عَلیهِ»

یعنی مؤمن درباره خود از هفتاد مؤمن راستگوتر است[۴]

بسیاری از قواعد نویسان فقه از این روایت در جهت نفوذ اقرار استفاده کرده‌اند گرچه إسناد حکم به مؤمن در عبارت بیشتر مشعر بر صدق ادعاست تا صدق اقرار.

قاعده «**مَن مَلَك**» که از بخشی از همان روایات اقرار بیرون آمده است، قاعده «**الحاکم ولیّ المُمتَنِع یَا قاعده**» ولایت حاکم و قاضی بر کسی که از اجرای حق یا حکم امتناع می‌کند[۵]

قاعده «**دادرسی غیابی**» که به همان صراحت که امروزه در قوانین آئین دادرسی متداول است در روایات دستوراتی دارد[۶]

---

۱. و شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۱۰۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۲
۲. شیخ حرّ عاملی وسائل الشیعهٔ، ج ۱۷، ۳۶۶ ح ۲ و ص ۳۶۶ ح ۲
۳. همان ـ من احکام الوصایا، ح ۱،۲
۴. شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعهٔ، ج ۱۶، ص ۱۱۱
۵. شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعهٔ ج ۱۲، ص ۳۱۷ همان، ج ۱۵، ص ۲۲۳
۶. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۲۱۶و ۲۱۷

البته چنانکه از منابع روایات پیداست بسیاری از روایات مذکور ریشه‌های نبوی نیز دارند که از طریق ائمه (ع) این دوره بازسازی و تشریح شده‌اند.

۳. اصول عملیه

اصول مشهور چهارگانه برائت، احتیاط، استصحاب و تخییر که به اصول عملیه مشهورند گرچه بنیان‌های عقلی دارند اما در همه این ابواب روایات متقن و قابل استنادی صادر شده که البته عموم این دسته از روایات نیز از سرچشمه نبوی است ولی در فقه جعفری انتظامی ویژه یافته که به آسانی بر مقصود دلالت کرده و بنیان‌های اجتهاد و عصر غیب را ساخته است.

۱ـ۳. اصل برائت

درباره برائت علاوه بر تبیین احادیث نبوی معروف به احادث رفع و حجب[۱]، احادیث دیگری در فقه جعفری نمود پیدا کرد که برخی از آنها با دلالتی روشن‌تر دلالت بر برائت داشت از جمله روایتی که امام صادق در آن فرموده است:

«إنَّ اللهَ تعالي يَحْتجُّ عَلَي الْعِبادِ بِمَا آتاهُمْ وَ عَرَّفَهُمْ؛[۲]

یعنی: خداوند متعال در برابر آنچه برای بندگان آورده بیان کرده است احتجاج می‌کند که این سخن به مثابه تفسیری بر آیاتی تلقی می‌شود که از این موضوع سخن دارد آیاتی چون آیه شریفه:

«لا يُكَلِّفْ اللَّهَ نَفْسَاً إلاَّ مَا آتَاهَا»[۳]

و آیه شریفه:

«لَايُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسْاً إلاّ وسْعَاهاً»

که البته روایت دیگری بر صراحت از این جنبه تفسیری پرده برداشته است[۴]

---

۱. بنگرید: شیخ کلینی، کافی، ج ۲، ص ۴۶۳ ـ الخصال ص ۸۹ ـ شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۸

۲. شیخ کلینی، الکافی، ج ۱ ص ۱۶۱

۳. طلاق/۷

۴. بنگرید: شیخ کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۶۳

یا روایت گویاتر: **«کلُّ شیئٍ مُطلَقٌ حتّي یَرد فِیه نهيٌ»**[1] یعنی همه چیز آزاد و مباح است تا زمانی که دوباره آن نهی برسد.

یا روایت دیگری امام جعفر بن محمد (ع) درباره کسی که در عدّه زنی با او ازدواج می‌کند فرموده است:

در صورت جهل حرمتی ایجاد نمی‌شود و وقتی پرسش‌گر می‌پرسد کدام جهل؟

جهل به حکم با جهل به موضوع؟

إمام پاسخ می‌دهد هرگونه جهل[2]

و بسیاری دیگر از روایات این مکتب که هم روشن‌تر و هم جزئی‌تر به اصل برائت دلالت داشته و مشکلات دلالتی دلیل‌های قرآنی و احادیث نبوی را ندارد. و ازهمه این‌ها روشن‌تر این فرموده است که:

«کُلُّ شَئ لَکَ حَلَال حَتَّي تَعْرِفُ أنّه حزم بیّنه»[3]

۲ـ۳. اشتغال (احتیاط)

درباره اصل اشتغال یا همان احتیاط نیز در مجرای خود روایات بسیاری در فقه جعفری یافت می‌شود همانند این فرموده امام ابوعبدالله (ع) که فرموده است: **«ما اجتَمَعَ الحَلالُ و الحرامُ الاّ ما غلبه الحرامُ الحلالَ»**[4] یعنی حرام و حلال با هم جمع نمی‌شوند مگر آنکه حرام بر حلال غلبه پیدا کند.

یا آن روایت که به روشنی بر احتیاط دلالت دارد به این تصریح که:

«اترکوا مَالا بَأسَ بِهْ عَمّا به البأسُ»[5]

یا روایت مشهور

«إنَّ الوُقُوفَ عِنْدَ الْشُّبْهَه خَیْرَ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَکَةِ»[6]

و احادیث بسیار دیگری که در این زمینه وارد شده است.[1]

---

۱. الفقیه، ج ۱، ص ۳۱۷

۲. شیخ کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷

۳. شیخ کلینی کافی، ج ۵، ص ۳۱۳ همچنین؛ و شیخ حرّ عاملی، و مسائل الشیعهٔ ج ۱۶، ص ۶۰، حدیث ۲۲۰۵.

۴. ابن ابی جمهور إحسائی، عوالی اللئالی، ج ۲، ص ۱۳۲

۵. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۷۹ ـ همچنین وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۴۹۶

۶. برقی، المحاسن ص ۲۱۵ ـ همچنین مجلسی، بحارالانوار، ج ۲ ص ۲۵۹

۳ـ۳. اصل تخییر

ماهیّت اصل تخییر به گونه‌ای است که نمی‌تواند در روایات ریشه‌ای داشته باشد زیرا اجرای این اصل به هنگام ناگزیری و ناچاری در مواجهه با فعلی پدید می‌آید که یا احتمال حرمت در ان وجود دارد و یا احتمال وجوب و به زبان اصولی گفته می‌شود مجرای اصل تخییر دوران امر بین واجب و حرام است.

از آنجا که احتیاط در این گونه موارد معنا ندارد زیرا در هر سو احتمال خلاف و هلاکت نهفته است، وجود سابقه‌ای نیز آن را به سوی اجرای استصحاب سوق نمی‌دهد پس زمام امر را به دست مکلّف داده‌اند بی‌تردید فرایند رسیدن به این اصل با فرایندی که اصل برائت طی می‌کند متفاوت است و این اصل را نمی‌توان همان برائت نامید امّا نتیجه آن نوعی عدم تعیین تکلیف از سوی شریعت است به نتیجه برائت که نداشتن تکلیف شناخته شد، بی‌شباهت نیست.

بنابراین بنیاد تخییر را در روایات شاید بتوان از این منظر در بنیاد روانی برائت جستجو کرد و از دیدگاهی دیگر ریشه در روایاتی دارد که تخییر در دو دلیل یا دو روایت متعارض را راهکار عملی می‌داند.[۲]

۴. استصحاب

حکایت استصحاب در زبان روایات فقه جعفری حکایتی دیگر است و این اصل چنان به جا و مستدل در روایات این فقه منعکس است که گویی روایات به‌طور مستقیم ساختن اصلی با این ویژگی‌ها را در نظر داشته‌اند. استصحاب در کوتاه‌ترین و ساده‌ترین تعریف یعنی «حکم به باقی ماندن آنچه به یقین در سابق وجود داشته و اکنون وجودش مورد تردید است».

این اصل با همین تعریف کهن‌ترین اصل از اصول عملیه است که حتی به دلیل برخورداری حمایت‌های بی‌پرده و بی‌دریغ متون روایی همواره در مظانّ اشتباه با أمارات بوده است و با توجه به اینکه برحسب نظریه‌ای غالب از یک سو استصحاب

---

۱. بنگرید: شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱ ص ۱۱۹ ـ وسائل الشیعه ج ۱، ص ۱۱۶

۲. بنگرید: از این گفته پیداست که اصل تخییر چاره‌سازی برای ناچاری است که بیشتر ریشه عقلی دارد و شاید به همین جهت مانند اصول دیگر به دو نوع عقلی و شرعی تقسیم نشده است

خود قادر است تولید ظن به بقاء کند و از سوی دیگر شریعت از طریق روایات از ان حمایتی متفاوت با اصول عملیه دیگر دارد همواره این ذهنیت وجود داشته است که نکند استصحاب همان اماره باشد و شاید این پرسش از روی همین صراحت بر آمدن استصحاب از روایات مجال طرح یافته و یا لااقل سبب شده که همه اصولیانی که حتی به اصل بودن استصحاب اعتقاد دارند و اماره بردن آن را نپذیرفته‌اند نیز این اصل را با اصول دیگر متفاوت ببینند.

به کوتاه سخن این باور در میان همگان پذیرفته است که گرچه استصحاب اصل است، جایگاه آن از همه اصول برتر است که با تعبیری شاعرانه درباره آن گفته‌اند:

استصحاب «**عرش الاصول و فرش الامارات**» است، یعنی: استصحاب بالاترین اصل و پائین‌ترین اماره است.

روایات وارده در استصحاب

این مقدمه‌چینی کوتاه برای اثبات ادّعای آغاز سخن بود اما در اثبات این تفاوت به زبان روایات شاید فقط استناد به سه روایت که از حدّ خبر واحد نیز گذشته و به حد استفاضه نیز رسیده است، بس باشد[1] این روایات هر سه به اعتبار صحیح‌ترین راه‌های نقل به زرارة ابن اعین نسبت داده شده و به صحاح سه‌گانه زرارة معروف است.

در نخستین روایت از این سه زراره از امام (ع) درباره شخصی که می‌پرسد که وضوء داشته است و احتمالاً چرتی زده به گونه‌ای که اگر چیزی نیز در نزدیکی او به حرکت در آید متوجه نمی‌شود؟

پاسخ امام (ع) آن است که وی بر یقین است که وضو داشته پس برای زایل شدن این وضوی یقینی باید یقین کند که به خواب رفته است و وضوی یقینی را نمی‌توان با خواب مشکوک از بین رفته پنداشت و بعد به صراحت و با استحکام تمام، در استدلال خود می‌فرمایند:

«و لا یَنقُضُ الیقینَ بالشّك ابداً؛»

---

۱. استفاضه در اصطلاح روایت به حدیثی گفته می‌شود که شمار راویان ان از حد خبر واحد افزون باشد امّا هنوز به حدّ خبر متواتر نیز نرسیده باشد

یعنی: هیچگاه (کسی) یقین خود را با شک نمی‌شکند[1]

به نظر می‌رسد بنیان‌گذاری اصل استصحاب با عبارتی روشن‌تر از این ممکن نیست.

۲. صحیحه دوم زراره پرسش و پاسخی است نسبتاً طولانی بین او و امام صادق (ع) و پرسش از خونی است که در لباس دیده شده و در یک حالت فرض بر آن است که نمازگزار آن را فراموش کرده و با آن نمازگزارده است امام (ع) پاسخ می‌دهند:

هم لباس را می‌شوید و هم نماز را اعاده می‌کند

حالت دوم آن است که گمان دارد که خون به لباس اصابت کرده و نمی‌داند که کسی چنین شده نماز می‌خواند و پس از نماز خون را می‌بیند.

حضرت دستور می‌دهند که لباس را می‌شوید امّا نماز را اعاده نمی‌کند زراره می‌پرسد چرا؟

و امام همان دلیل پیشین را ملاک می‌گیرد که تو یقین به پاکی خود داشته‌ای و هیچگاه شایسته نیست که یقین خود را با این شک‌بشکنی و دوباره با استحکام این عبارت صریح را در پاسخ حواله می‌کند که:

«لَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِيْن بِالشَّكِ أَبَدَاً»[2]

و در ادامه دوباره پرسشی و پاسخی است درباره محل اصابت خون و پایان پاسخ‌ها دوباره تأکیدی است بر این که:

«لَيْسَ يَنْبَغي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقَينَ بِاشّكٍّ»[3]

۳. در صحیحه سوّم سخن از بی اشکالی کار کسی است که نمی‌داند در رکعت سوّم است یا چهارم، رکعت سومین را احراز کرده و بلند می‌شود و رکعتی دیگر بر آن می‌افزاید و این کار در روایت از آن رو بی‌اشکال است که شخص نباید یقین خود را با شک بشکند و دوباره همان عبارت:

«وَلَا يَنْقُضُ اَليَقينَ بِالشَّكِّ»[4]

---

۱. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۸

۲. بنگرید: شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ح ۲، ص ۱۰۰۶ همچنین شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴۲۱

۳. همان ـ همان

۴. شیخ کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۳۵۲ ـ مولی محمدباقر مجلسی، بحار الانوار ، ج ۲، ص ۲۸۱

از این دست روایات که به صراحت اصل استصحاب را اثبات می‌کند فـراوان در فقه جعفری به نقل از آن حضرت و امامان پـس از ایشـان تـا امـام عصـر (عـج) دیـده می‌شود.[1] که جایگاه استصحاب را به کلی از اصول عملیه دیگر متمایز می‌کند.

کاربرد قواعد و اصول بنیادین در فقه

پی‌ریزی قواعد فقهی و روشنگری درباره اصول عملی در کنار پذیرش پیشـین کتـاب و سنت به عنوان منابع و ادلّه استخراج حکم شرعی در فقه شیعه بنیانی برای دست یـافتن به حکم شرعی ساخت که بسیار زود فقه این فرقه را از مرحله نقل روایـت بـه مرحلـه فقه فتوایی وارد کرد و با این بنیان مرصوص به زودی در کنار فقه مذاهب دیگر کـه بـه دلیل ضرورت و نیاز از سابقه تحقیق و پژوهش بیشتری برخوردار بودنـد فقهـی نـوین ارائه کرد که نخست به خوبی توان همپایی با آنها را یافت و بسیار زود به گونه‌ای تفوّق و بالا دستی در اجتهاد واقعی و منطبق با موازین شریعت رسید.

امروزه این تفوّق در فقه اسلامی کاملاً مشهود است و از فقه شیعه فقهـی پویـا و متفاوت با فقه مذاهب دیگر سـاخته و ایـن فقـه سـهمی بـه سـزا در تشـریع قـوانین و بنیادهای حقوقی کشورهای اسلامی و بلکه حقوق جهانی برای خود احراز کرده اسـت بهترین دلیل این مدّعا گرایش رو به فزونی جوامع علمی روشـن‌بـین و روشـن فکـران اسلامی در جهان اسلام به این فقه و گوشزد کردن لزوم توجه قوانین به موازین این فقه است.

نقش روایت در ساختار دوره‌های گوناگون

چون نیک بنگریم نقش روایت در ساختارهای دورانهای متفاوت فقهـی متفـاوت بـوده است در فقه روایی چندانکه از عنوان آن پیداست و پیش از این نیز گذشـت روایـت و فتوا چندان تفاوتی نداشته است و در سه دوره فقه فتوایی در دوره پیشینیان (متقـدّمین) نقش روایت در ساخت این فقه بسیار بارز و آشکار است و چندانکه گفتـه شـد اساسـاً

---

۱. بنگرید: اخصال ص ۶۱۹ ـ ارث ، ص ۱۵۹ ـ بحارالانوار، ج ۲ ص ۲۷۲ ـ تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۱۵۹

پدیداری این فقه مرهون حذف سلسله اسناد از روایات و تغییر انشاء آنها بوده است و سپس تغییرات محسوس دیگری داشته است و ما در دوره میانی

به دلائلی پیدا و پنهان نمود و نمایش آشکار روایات در فقه متقدّمین و دوره میانی و ارجاع مستقیم و استناد آشکار این فقه به اصول روایات، به شکل معناداری کاهش می‌یابد امّا در فقه دوره متأخر ناگاه استناد احکام و فتاوای به روایات به شکل فزاینده‌ای افزایش یافت به گونه‌ای که کمتر حکمی را در نگاشته‌های فقهی متأخر می‌توان بدون استناد و اشاره به اصل روایی آن دید بهترین شاهد مثال بر درستی این مقال فقه جواهر است که در سده سیزدهم در شرح فقه شرایع متعلق به سده هفتم نگاشته شده که در آن نحوه ورود و خروج از مسائل در پرتو استنادات روایی کاملاً متحوّل شده و شباهت شارح و مشروح را به کلّی از بین برده است به گونه‌ای که بی‌اغراق می‌توان گفت که اگر کسی بدون اطلاع قبلی جواهر الکلام را مطالعه کند میان آن کتاب و کتاب شریع الاسلام محقق حلّی ارتباطی براقرار نمی‌کند

از جمله دلائل آشکار این تحوّل تأثیر نهضت اخباریان در سده دهم و پانزدهم بر فقه شیعه است در این اوان فقه از نهضت اخباریان به روشنی تأثیر پذیرفت

بهره‌گیری از فقه از خدمات اخباریان

فقه متأخر از دو حرکت اخباریان به بهترین وجه بهره گرفت حرکت نخست فرصتی بود که ایشان با خدمات خود در گردآوری و جمع و دسته‌بندی اخبار در اختیار فقه و فقاهت قرار دادند و حرکت دوم تهدید اخباریان بر علیه اجتهاد بود که فقه متأخر از این تهدید نیز فرصتی ساخته و در پیشبرد اهداف خود از آن کمک گرفت.

۱. جمع و تدوین روایات

در این دوره اخباریان در پرتو باورهایی عمیقی خود را متعّهد و موظّف به گردآوری احادیث و روایات دیدند و در این امر اهتمامی بلیغ و جهدی وسیع کردند همه نسخه‌های خطی و کتاب‌های پنهان شده پیش گفته را پی جستند و با دسته‌بندی احادیث از سه منظر دائرة المعارف‌هایی بزرگ در احادیث مروی از ائمه (ع) پدید آوردند.

۱ـ۱. دسته بندی روایات با توجه به قوّت و ضعف

نخستین دسته‌بندی از منظر قوّت و ضعف مجموعه‌های حدیث بر دو نوع در دو رتبه و دو درجه شکل گرفت: در یک رتبه اندیشه اصلی فقط گردآوری و پیش‌گیری از ضایع شدن و از بین رفتن احادیث بودو با این تفکّر هر روایتی که فقط مظنون به صدور از امام (ع) است باید گردآید و حفظ شود و تأکید بر صحّت روایت نباید به گم شدن و حذف کامل آن بیانجامد.

مجموعه‌ها و بلکه دائرةالمعارف‌هایی ماند بحارالانوار با همین طرز فکر پدید آمد.

۲ـ۱. دسته‌بندی روایات با تأکید بر صحت

رتبه دیگر یا تأکید بر صحت و لزوم تهیه منابعی متقن و محکم و فراهم آوردن پشتوانه‌ای قابل اتکا برای احکام شرعی بود نتیجه این اندیشه پیدایش مجموعه‌ای بزرگ احادیث و دائرةالمعارف‌هایی بود که عموماً با ذکر إرسال و إسناد[1] و نحوه إسناد و هر آنچه در سلسله و زنجیره‌ی حدیث بایسته است، گرد آمده و به خوبی به همراه مطالعه حدیث امکان داوری را نیز فراهم می‌آورد و در عین حال در این دسته از مجامیع از ذکر احادیث ضعیف و غیرموثق نیز در حدّ معناداری پرهیز می‌شود مجموعه‌های «وسائل الشیعة»، «مستدرك الوسائل» از این نمونه‌ها است.

۳ـ۱. تنظیم ابواب در نگاهی جمعی

خدمت دیگر اخباریان تنظیم روایات در ابواب گوناگون بود. اخباریان براساس این اندیشه طی پژوهشی جامع در اصول روایی این دوره همه روایات وارد در یک باب با نظم و ترتیبی خاصی در یک جا گرد آمده و برای پژوهش‌گران آماده بهره‌برداری کردند.

---

۱. ارسال یعنی بریدگی سلسله سند روایت و اسناد حالت عکس ارسال یعنی پیوستگی زنجیره راویان تا به معصوم (ع) برسند.

البته این تنظیم از نظر تاریخی بی‌سابقه نبوده و تقریباً همان‌کاری است کـه شـیخ کلینی، صدوق و شیخ طوسی از حدود ششصد سال پیش از آن در کتاب‌های «**کـافی**»، «**من لا یحضره الفقیه**» و در «**تهذیب**» و «**استبصار**» انجام داده بودند.

ره‌آورد اصلی اخباریان در این زمینه ره‌آوردی حجمی است به این معنا کـه همـه روایات وارده در یک زمینه را در یک جا گرد آورند و از طریق این شـمول و فراگیـری راه پژوهش را سهل‌تر و کار را بر پژوهشگر آسان‌تر کرده‌اند و در نتیجه این تسهیل اوّلاً سرعت دستیابی را در حد زیادی افزایش داده و ثانیاً بسیاری از امکانـات جنبـی چـون امکان مقایسه را پدید آوردند.

مهم‌تر از همه اینکه، تمامیّت‌گرایی مزبور سبب می‌شود در صورتی که پژوهش‌گر در این کتب به اصل و روایتی دست نیافت ظنّ نزدیک به یقین پیدا کند که روایتـی در این زمینه وجود ندارد یا لااقل با توجه به شرایط زمانی و مکانی و وضعیت و احوال ما دسترسی به خبر و روایتی در این زمینه ممکن نیست و این نیز بـه نوبـه خـود خـدمتی بزرگ به پژوهش‌های فقه متأخر بود.

۲. مبارزه اخباریان با اجتهادات

بی‌تردید فقه متأخر از مبارزات و مخالفت‌های اخباریـان بـا نـوع اجتهـاد پـیش از ایـن نهضت تأثیرات شگرفی پذیرفت زیرا نهضت اخباری‌گری انگشت اتهام خود را متوجـه نوع فقاهت و اجتهاد پیشین کرده بود و آن را گونه‌ای تقلیـد از اجتهـاد اهـل سـنت بـه شمار می‌آورد. فقه متأخر در واکنش به این اتهـام نـاروا بـر آن شـد کـه بـا نشـان دادن بنیادهای روایی فقه پیشینیان و به رخ کشیدن وابستگی به حق آن به سنت ائمـه (ع)، از این اتهام تبریّ می‌جوید.

بخش سوم

آغاز عصر غیبت ـ آخرین دوره فقه روایی

مقدمه

با آغاز غیبت کبری دوره حضور ائمه (ع) به پایان رسید و دوره‌ای در فقه پدید آمد که نه با فقه اجتهادی امروزی یکسان بود و نه با فقه روایی دوره ائمه (ع) و فقط کمتر از یک سده توانست پاسخ به مسائل و احکام فقهی را از طریق نقل روایت صِرف تحمّل کند زیرا چنانکه گفته شد دوره «**فقه روایی**» دوره‌ای بود که فقیهان عین روایات را به عنوان فتاوای فقهی استفاده می‌کردند و در اواخر این دوره کار اصلی آنها تنظیم روایات در سبک ابواب فقهی و مرتب کردن آنها بوده است البته چنانکه دیدیم این کار در زمان ائمه (ع) و در اوانِ شکل‌گیری فقه جعفری به دست شاگردان ایشان (ع) به صورت مقالاتی منفرد در باب‌های معیّن شروع شده بود.

فقه روایی در آغاز عصر غیبت

تبدیل فقه روایی به فقه فتوایی تحولی بزرگ در عرصه این دانش بود بی‌گمان این تحوّل از مراحل بایسته خود گذر کرده است که در میان این مراحل دو مرحله نمود بسیار بیشتری دارد:

یکی مرحله تجمیع همه ابواب فقهی در مجموعه‌های واحد که البته ترتیب و تنظیم ابواب نیز از لوازم آن بود

دیگری سبکبالی و سبکساری و شکل‌گیری در قالب فتوا

گذر از مرحله نخست چنانکه در ادامه این سخن شرح شد در آغاز عصر غیبت یعنی در اوانِ غیبت صغری میسر شد و گذر از مرحله دوم که در حقیقت آخرین مرحله تکاملِ فقه روایی و آمادگی کامل برای ورود به دوره بعد یعنی فقه فتوایی است حدود نیم سده پس از آن.

بر این اساس «**فقه روایی**» در اواخر دوره خود که تا اوایل سده پنجم امتداد یافته است، برای سبک‌تر شدن و شکل‌دهی بیشتر روایات به شکل مسائل عملیه، سلسله اسناد را نیز از سبک نگارش خود حذف کرده و آماده ورود به دوره بعد یعنی دوره «**فقه فتوایی**» می‌شود. نمونه بارز این تحول بنیادین دو اثر معروف شیخ صدوق بنام «**المقنع**» و «**من لایحضره الفقیه**» است.که روند این تحولات موضوع اصلی سخن ما در این بخش است

به‌رغم ویژگی عمومی این دوره، اهل فتوی و اجتهاد به معنای دوره بعد یعنی دوره «فقه فتوایی» نیز در این زمان وجود داشته‌اند. امّا کسانی که چون قدیمین[1] که پا را از این گلیم روایت فراتر می‌نهاده‌اند، در معرض اتهاماتی بوده‌اند چون اعتقاد به قیاس که در آن زمان گناهی بس بزرگ بوده است. بر این اساس می‌توان گفت این گروه، اهل فتوا در اخرین دوره فقه روایی بوده‌اند.

این دوره از «**فقه روایی**» ادامه روشمند دوره پیشین بوده و ویژگی ویژه‌ای آن را از دوره پیش جدا نمی‌کند مگر همین جوانه زدن اجتهاد که خود گاهی مایه اتهام نیز بوده است. آمیزش نقل روایت با اجتهاد در این دوره درهم آمیختن رنگ‌های رنگین‌کمانی را می‌ماند که رفته رفته رنگی در رنگ دیگر داخل می‌شود فقه روایی نیز به صورت ناگهانی به فقه فتوایی تبدیل نشد بلکه بر همین ساختار رنگین کمانی فقه روایی اندک اندک به فقه اجتهادی تبدیل شد.

پس شرح این دوره در شرح احوال فقیهان و دانشمندان آن میسّر است و بیان برخی ویژگی‌های فقه روایی که به صورت سازمان‌یافته‌تر در این أوان خود می‌نمود.

بر این اساس دوره فقه روایی را در دو قسمت جداگانه چنین توصیف می‌کنیم:

---

۱. ابن‌ابی‌عقیل عمانی و ابن جنید اسکافی

با آنکه این دوره دوره فقه روایی است امّا با توجه به پیدایش رگه‌های اجتهاد و فتوا فقیهان این دوره را می‌توان به دو دسته روایت‌گرا و اجتهاد گرا تقسیم کرد.

فقیهان گروه اکثریت

فقهای راوی

گروه نخست ادامه دهندگان راه پیشین، یعنی نقل فتوا به زبان روایت‌اند که چهره غالب فقه این دوره در سیطره ایشان بوده و به این اعتبار می‌توان ایشان را گروه اکثریت دانست. بزرگان این فقیهان که همان راویان بزرگ سده چهارم بوده‌اند کسانی چون «**علی بن بابویه قمی**» معرف به «**صدوق اول**» اول و فرزند او «**محمد بن علی بن بابویه شیخ صدوق**» و «**جعفر بن قولویه**» و «**شیخ کلینی**» بوده‌اند به شرح کوتاه زیر، فتاوای این گروه چندان با روایات درآمیخته که تمیز و تفکیک گفته خود ایشان از روایت در دوره‌های پسین، مشکل بوده است. لااقل از برخی گفته‌های فقیهان دوره‌های پسین به خوبی پیداست که به هنگام نبود روایت و نیاز به آن، گفته‌های این دسته از راویان فقیه، کارکرد روایت را داشته است. چندانکه شهید اول به صراحت در «ذکری الشیعه» گفته است: «**کَانَ الْاصحَابُ یَتَمَسّکون بِمَا یَجِدُونَه فِی شَرایعِ الْشَّیْخ أبی الْحَسَنْ ابنِ بَابویه رَحْمَهُاللَّهَ عِنْدَ إعْوَازِ النُّصوصِ لحُسْنِ ظنّهُم بِهْ وَ أنّ فَتواهُ کَروایتِهِ وَ بِالْجُمْلَةِ تَنَزْل فَتَاویهُمْ مَنْزَلَةَ رَوَایَتِهِمْ**»[1]

یعنی: «رویّه اصحاب امامیّه چنان بوده که به هنگام نیاز به روایتی به آنچه در الشرایع[2] شیخ صدوق یافته‌اند استناد می‌کرده‌اند: هم به دلیل حسن ظنّی که به ایشان داشته‌اند (و گمان نمی‌برده‌اند که آن بزرگ مرد از خود حرفی زده باشد) و هم از آن رو که فتاوای او همانند نقل روایت او بوده است و خلاصه آنکه فتاوای این گروه به منزله روایات ایشان بوده است»

---

۱. شهید اول، ذکری الشیعه، ص ۴ و ۵

۲. به گفته آیهٔ الله خویی در معجم الرجّال؛ «شرایع» «صدوق اول» نامه‌ای بوده است از پدر به فرزندش محمد بن علی «صدوق دوم» که مشهور به «صدوق» علی الاطلاق است ـ بنگرید: آیهٔ الله ابوالقاسم خویی؛ معجم الرّجال، ج ۱، ص ۳۶۹.

این داعیه نیز به نوبه خود گواهی دیگر است بر یگانگی فتوا و روایت در این دوران و این سخن شهید به یکباره شاهدی است بر همه مدعای ما که پس از شهید نیز همواره در معرض تأکید بزرگان هر عصر بوده است و بزرگانی چون شهید ثانی، صاحب جواهر و شیخ انصاری بر این معنا پای می‌فشردند.

پس این سخن را کوتاه کرده و هنگام آن رسیده است که اشارتی گذرا داشته باشیم به شخصیت فقیهان دوره فقه روایی عصر غیبت صغری و سده نخستین غیبت کبری:

۱ـ۱. علی بن بابویه قمی

ابوالحسن علی بن حسین بن موسی ابن بابویه قمی، فقیه و محل اعتماد قمیان در روزگار خود بود که به عراق آمده و مدتی در کنار «حسین بن‌روح» سومین نایب خاص ولی عصر (عج) قرار گرفت و سپس توسط «علی بن جعفر بن أسود» با «حسین بن روح» نامه‌نگاری داشت.

علی بن حسین و فرزندش محمد بن علی در میان امامیان به «صدوقین» یعنی دو راستگوی امت شهرت یافتند.

ابن بابویه به سال ۳۲۸ هجری قمری یعنی یکسال پیش از آغاز غیبت کبری درگذشته است. سال ولادت او معلوم نیست و از این روی نمی‌توان اندازه عمر او را تعیین کرد برخی از رجالیان از توقیع حضرت عسکری (ع) خطاب به ابن بابویه یاد می‌کنند که در آن نامه ابن بابویه با عباراتی چون ـ یا «**فقیهی**» و «**شیخی**» و «**معتمدی**» یاد شده است.[1]

صحّت توقیع بالا گفته و عبارات وارد در آن برای ابن بابویه عمری افزون بر یکصد سال رقم می‌زند با این استدلال که وفات حضرت عسکری در سال ۲۶۰ هجری بوده است بنابراین حتی در صورتیکه این توقیع در سال‌های آخر عمر شریف آن حضرت صادر شده باشد، با وفات ابن بابویه فاصله‌ای هفتاد ساله دارد امّا عبارات وارد شده در توقیع به ویژه اصطلاح «**شیخ**» اقتضای آن دارد که ابن بابویه لااقل در آن زمان

---

۱. حاج شیخ عباس قمی، الکنی و الالقاب، ج، ص ۲۱۳ ـ چاپ مطبعهٔ العرفان ـ صیدا.

در سنین میانسالی باشد و جمع این سخن یا عمری بیش از یکصد سال برای او رقم می‌زند، یا تردید در صحت توقیع مبارک.

آثار ابن بابویه

از جمله آثاری که به ابن بابویه نسبت داده شده است، کتاب‌های: «**شرایع**»، «**وضو**» و «**جنائز**» است.

این آثار مانند عموم آثار و میراث فرهنگی پیشینیان در کوران حوادث از بین رفته و از آن چیزی در دست نیست امّا فقیهان و دانشمندان پس از ابن بابویه فتاوای بسیار زیادی از او باز گفته‌اند که در متون فقهی پس از وی بر جای مانده است به ویژه در آثار بازمانده از فرزند خلف وی شیخ صدوق منقولات از پدر فراوان دیده می‌شود.

صدوق فتاوای بسیاری از پدر باز گفته است که در عموم آنها با عبارات و واژگانی انتساب فتوا به پدر را نشان می‌دهد عباراتی مانند: **کَتَبَ إلیَّ أبی فی رسالَتِهِ إلّی** (پدرم در نامه‌اش به من نوشته است)، **قَالَ فِی وَصِیَّتَه إلیَّ** (در وصیتش به من گفته است)، **کَتَبَ إلّی والدی** (پدرم به من نوشته است)

توجه به این واقعیت به تازگی اندیشه گردآوری کتابی را ایجاد کرد که همه فتاوای ابن بابویه را یکجا گرد آورده است و هر فتوا را در جای خود نهاد و به سبک کتاب‌های فقهی تبویب ابواب کرده است. مجموع این فتاوا به آن اندازه رسیده است که کتابی تقریباً جامع همه ابواب فقهی پدید آورد. این کتاب تازه پدید آمده را «**مجموعه فتاوای ابن بابویه**» نام نهاده‌اند.

برپایه باور بالا گفته مهمترین منابع پی‌جویی از فتاوای «ابن بابویه»[۱]، نگاشته‌های فرزند او بوده است کتاب‌هایی مانند «المقنع»، «الهدایه»، «علل الشرایع»، «عیون أخبار الرّضا» و «خصال».[۲]

۲ـ۱. ثقة الاسلام کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق

شیخ ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق مشهور به شیخ کلینی و ملقّب به «ثقة الاسلام» است لقب «**ثقة الاسلام**» بیانگر اعتماد و وثوق عمومی اهل همه مذاهب اسلامی به شیخ است.

این واقعیت تاریخی مسلم است که شیخ در أوان مهاجرت به بغداد یعنی در برهه پایانی عمر محل احترام و اعتماد و وثوق همه عالمان و دانشمندان از همه فِرَق و مَذاهب اسلامی بوده است و همگان اعم از شیعه و سنی برای شنیدن روایت و گرفتن فتوا به او مراجعه می‌داشتند و ناگفته پیداست که این جایگاهی بلند است که کمتر کسی تا آن زمان به آن رسیده بود. اوج این اعتماد و احترام را در گفته ابن اثیر می‌توان یافت آنجا که در جامع‌الاصول روایتی از پیامبر (ص) باز گفته که در آن پیامبر (ص) در آغاز هر سده پدیداری احیاگری دینی را نوید داده است و ابن اثیر در تفسیر و تطبیق روایت با حقیقت احیاگر آغاز سده دوم را محمد بن علی حسین یعنی امام باقر (ع) دانسته و

---

۱. کتاب مجموعه فتاوای ابن بابویه توسط حاج شیخ عبدالرحیم بروجردی یکی از شاگردان آیة الله حاج آقا حسین طباطبائی بروجردی و به تصحیح و پاورقی شاگرد دیگر ایشان آیهٔ الله شیخ علی پناه اشتهاردی مزیّن است شاگردان آیهٔ الله العظمی بروجردی اهتمام به بازیابی فتاوای پیشینیان به ویژه فقیهان دوره فقه روایی در سده چهارم را از استاد بزرگ خود الهام گرفته‌اند از آن رو که معظم له همواره شاگردان خود را به تأمل و تعمّق در آثار پیشینیان به ویژه فقیهان صدر اول فرا می‌خوانده‌اند و بر این باور بوده‌اند که حتی فتاوای ایشان ملهم از آموزه‌های مستقیم ائمه بوده است معظّم له در این بین به فتاوای عَلَمَین یعنی ابن بابویه و ابن ابی عقیل عمانی بهای بیشتری می‌داده است و شاگردان خود را به پی‌جویی فتاوای ابن بابویه از لابلای کتابهای بالا گفته فرزندش صدوق تشویق می‌کرده و جستن فتاوای ابن ابی عقیل عمانی را از کتابهای ابن ادریس حلّی، سید ابوالمکارم بن زهره و به ویژه مختلف الشیعه علامه حلّی، میسر می‌دیده است. ـ بنگرید: مجموعه فتاوای ابن بابویه، مقدمه ص ۱ تا ۱۱.

۲. به عنوان نمونه بنگرید: صدوق؛ المقنع، ص ۴۳، ۱۱۲، ۱۵۱، ۲۷۳، ۳۶۱، ۳۷۵، ۴۰۳، ۴۵۳.

احیاگر آغاز سده سوم را امام علی بن موسی الرضا شمرده است وی در تفسیر و تطبیق خود بر این باور است که احیاگر آغاز سده چهارم همین شیخ کلینی است.[۱]

زادگاه شیخ، کُلَین است، کلین روستایی واقع در سی و هشت کلیومتری ری بوده و از این رو شیخ را کلینی رازی یعنی اهل ری می‌نامیده‌اند این روستا در نزدیکی حسن آباد فشافوئیه امروزی واقع است که آرمگاه پدر شیخ یعنی «یعقوب بن اسحاق»، در آن جا مزار دوستداران اهل بیت است.

اما زاد روز شیخ کلینی همانند بیشتر بزرگان پیشین، دانسته نیست ولی براساس دو معلوم می‌توان به حدود این مجهول پی برد: یکی معلومی قطعی یعنی درگذشت او به سال ۳۲۸ است و دیگری تخمین عمر او به بیش از هفتاد سال، بر این دو اساس شیخ در یکی از سالهای دهه پنجم از سده سوم زاده شده است.

وفات شیخ همزمان با مرگ «علی بن محمد سمری» چهارمین و آخرین نایب از نمایندگان خاص حضرت حجت (عج) و یکسال پس از وفات ابن بابویه بوده است که با واقعه مرگ «محمد بن علی سمری» غیبت صغری پایان یافته و غیبت کبری آغاز می‌شود و مرگ این بزرگان در این أوان سبب آن شد که سال ۳۲۹ را سال تناثر النجوم یعنی سال فرو ریختن ستارگان بنامند.

بر این اساس شیخ کلینی همروزگار ابن بابویه و هم روزگار همه نائبان خاص چهارگانه بود و هم‌زیستی با ایشان برای کسی که به کار بسیار تاریخی و بزرگ جمع احادیث صحیح همّت گماشته بود مزیّتی بزرگ به شمار می‌آید.

اثر و تأثیر کلینی در فقه

برای کلینی نیز مانند دیگر پیشینیان کتاب‌هایی برمی‌شمرند که امروزه اثری از آنها نیست کتاب‌هایی چون: «رجال»، «ردّ بر قرامطه» گردآوری «مجموعه أشعاری» که درباره‌ی ائمه سروده شده و... امّا شهرت اصلی کلینی به شاهکار بزرگ روایی او یا بهتر است گفته شود بزرگترین شاهکار روایی شیعه یعنی، کتاب کافی است.

---

۱. شوشتری در قاموس الرّجال، ج ۸، ص ۴۳۹، این حکایت را از جامع الاصول ابن اثیر باز گفته است.

کتاب کافی نخستین اثر جامع‌الابواب

انگیزه نگارش این کتاب پاسخ به درخواست دوستی است که در پیچ و خم اخبار و روایات متعارض راه صواب را گم کرده و خبر صحیح از ناصحیح را نمی‌دانسته است امّا جایگاه و پایگاه بلند آن به تشنگی سیری‌ناپذیر نگارنده باز می‌گردد که با کوششی خستگی‌ناپذیر روایت را در هر نقطه از بلاد اسلامی و از هر نوشته و نانوشته‌ای پی می‌جوید.

کلینی در کنکاش خود بیشتر متوجه اصول اربعمانه (چهارصدگانه) شد چنانکه پیش از این نیز اشاره شد درباره این اصول گفته شده کتاب‌های چهارصدگانه‌ای بوده‌اند که شاگردان ائمه (ع) از احادیث گردآورده بودند و در آن زمان هنوز در دسترس بود.

شرح همه روایات این اصول را کاوید و روایات صحیح را از سقیم، جدا کرده و بر گزید وی در این راه رنج سفرهای دراز را به اقصی نقاط بلاد اسلامی را بر خود هموار کرد. هرجا اثری از راوی و روایتی بود هدفی برای کلینی به شمار می‌آمد شیخ در این هجرت نخست متوجه قم و راویان قمی شد سپس به کوفه مهاجرت کرد این شهر در آن زمان هنوز به عنوان مرکز علمی اسلامی می‌درخشید کلینی در این شهر با «ابن عقده» ملاقات داشت که گفته می‌شد فقط همین یک نفر یکصد هزار حدیث را با سلسله اسناد در سینه دارد.

شیخ در پایان این راه رحل اقامت به بغداد افکند آن عشق سرشار و کوشش خستگی ناپذیر بیست سال به طول انجامید و در پایان این راه بزرگترین مسند روایی شیعه یا بهتر است گفته شود بزرگ‌ترین مُسْنَد در میان همه مذاهب اسلامی[1] پدید آمد که بیش از شانزده هزار روایت را با زنجیره پیوسته تا معصوم (ع) را در خود جای داد عددی که به تنهایی از مجموع روایات همه صحاح ستّه اهل سنت یعنی کتاب‌هایی شش‌گانه روایات صحیح ایشان افزون است.

---

۱. «مُسنَد» روایتی است که با سلسله به هم پیوسته سند به منبع روایت می‌رسد جمع آن «مَسانید» است در مقابل «مُسْنَد»، «مُرْسَل» است و آن روایتی است که بدون زنجیره سند یا با زنجیره‌ای ناقص و ناپیوسته از روایت حکایت دارد و جمع مُرسَل «مراسیل» است.

فحوای باور شیخ در مقدمه آن است که این کتاب در همه فنون دین چندان که دوست تقاضا کننده شیخ می‌خواسته است پاسخگو بوده و کفایت می‌کند.[۱]

این فحوا و کفایت واقعی و ذاتی کتاب، نام «کافی» را بر آن زیبنده کرد و روایت منقول از امام عصر (عج) که در آن فرموده است: «الکَافِی کَافٍ لِشِیعَتِنَا» یعنی کتاب کافی پیروان ما را بس است، نام «کافی» را برای کتاب تثبیت کرد چه اینکه ظاهراً این اثر در آغاز پدیداری به «کتاب کلینی» شهرت بیشتری داشته است.

تأثیر کافی بر فقه و حدیث

الف) تأثیر بر فقه

یکی از گام‌های بلند فقه‌نگاری گردآوری همه ابواب عبادات و معاملات به معنی الاعم در یک مجموعه و تبویب آنها به شکل بخش‌های متوالی فقه بوده است، بی‌گمان شیخ کلینی نخستین کسی است که این گام بلند را برداشته و کتاب کافی کهن‌ترین کتاب جامع الابواب است که برای نخستین بار در قالب روایت تقریباً همه ابواب فقهی را مرتب کرده و در کنار هم چیده و این چیدمان کار فقه‌نگاری دوره‌های بعد را بسیار آسان‌تر می‌کرد.

یکی از ویژگی‌های بارز این کتاب شمول و فراگیری آن در اندازه‌ای است که هم اصول اعتقادی را در بر می‌گیرد و هم فروع فقهی را و البته نسبت این اشتمال نسبت دو به یک است بدینگونه که یک سوم مطالب از اصول دین سخن دارد امّا دو سوم آن به فروع فقهی متعلّق است. و از این رو کتاب کافی توانست نقش روشنی در تنظیم و تولید فقه البته به شکل روائی آن پیدا کند.

---

۱. زیرا شیخ در مقدمه کتاب کافی به هنگام بیان انگیزه نگارش خطاب به دوست خود فرموده است قلتَ انک تحب ان یَکوُنُ عِندَک کتابٌ کَافٍ یَجمَع فِیه من جمیع فنون عِلم الدین مَا یَکتَفی به المتعلّم وَ یَرجع الیه المسترشد.... یعنی گفتی که دوست داری کتابی داشته باشی که در آن همه فنون دانش دین گرد آمده باشد آنچه که دانشجو را بس باشد و هدایت‌جو به آن مراجعه کند.
پی گرفتن از انگیزه یاد شده و گرد آوردن همه روایات اصول و فروع دین حکایت از فحوای بالا گفته دارد.

ب) تأثیر بر حدیث

اکنون که بیش از یک‌هزار و یکصد سال از گردآوری کتاب کافی می‌گذرد بیش از همیشه انفراد و انحصار آن در نوع خود روشن شده است. از آن رو که کمتر کسی پس از کلینی حدیث نگاشته است که ریزه‌خوار خوان کلینی و خوشه چین خرمن کافی نباشد به ویژه آنکه نگارش دو اصل دیگر از اصول چهارگانه روایی یعنی کتاب‌های «**تهذیب**» و «**استبصار**» پس از گذر یک و نیم سده از نگارش کافی رخ داده است پیش از این گفته شد که در پی‌آمد رویدادهای سیاسی اجتماعی گوناگون به علت‌های پنهان و آشکار اصول چهارصدگانه گم گشته و در نیمه‌های سده پنجم در دسترس نگارنده این دو اصل یعنی شیخ طوسی نبوده است همچنان که چراغ قرائن اندک اندک رو به خاموشی گذاشته پس عواملی از این دست رفته رفته از اثر مکتوب و مضبوطی چون کافی تکیه‌گاهی یگانه می‌ساخته است.

درخشش کافی و تأثیر آن بر فقه و حدیث روز به روز رو به فزونی بوده است تا آنجا که پس از گذر زمانی نزدیک به هشتصد سال تکیه اصلی پدیداری بزرگ‌ترین منبع روایی فقه شیعه یعنی «وسائل الشیعه» بر این تکیه‌گاه است و در این زمان که نهضت أخباریان به بلندترین نقطه خود رسیده است کتاب کافی مدار و محور پدیداری شروح و تحقیقات روایی است و با تفسیر و شرح و حاشیه‌های نو همواره از این چشمه کهن زایش‌های نو می‌تراود.

مهمترین شروحی که از اوایل تا اوآخر سده دوازدهم در پرتو نهضت اخباریان بر مدار کتاب شریف کافی نگاشته شده عبارتند از:

۱. **جامع الاحادیث**؛ نگاشته شیخ قاسم بن محمد بن جواد الوندی در گذشته به سال ۱۱۰۰ هجری قمری

۲. **الدرّ المنظوم من کلام المعصوم** (ع) نوشته نواده شهید ثانی؛ شیخ علی بن محمد بن حسن بن زین‌الدین درگذشته به سال ۱۱۰۴ هجری قمری

۳. **مرآة للعقول فی شرح اخبار آل الرسول**؛ نگارش علامه مجلسی درگذشته به سال ۱۱۱۰ هجری قمری

۴. **الوافی**؛ نگاشته مولی محسن فیض کاشانی.

کار شرح و تخشیه بر کافی در این روزگار چندان متداول بود که فیلسوف نامدار این دوران، صدر المتأهلین نیز از این قافله عقب نمانده و شرحی بر این کتاب شریف نگاشت.

۳ـ۱. ابن قولویه

ابوالقاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی ابن قولویه که در دهه پایانی سده سوم ولادت یافته و در سال ۳۶۸ هجری درگذشته است روایات بسیاری از ائمّه (ع) بازگفته و استاد شیخ مفید و ابن عضائری بوده است و گویند کتاب‌های بسیاری در ابواب منفرد فقهی نگاشته است که از این جمله‌اند: **«کتاب الصلاة الجمعه و الجماعه»، «الرّضاع»، «الصداق الصّرف»، «العدد فی شهر رمضان» «الحجّ»، «بیان حل الحیوان من محرّمه»، «القضاء»، «آداب الاحکام»، «النوادر»** و...[1]

۴ـ۱. شیخ صدوق ـ محمد بن علی بن بابویه قمی

شیخ ابوجعفر محمد، فرزند علی بن حسین بن موسی ابن بابویه است که از این پیش سخنی کوتاه درباره زندگانی و آثار او داشتم شهرت صدوق به‌صورت مطلق برای این شیخ شایع شد. گرچه گاهی به پدر نیز صدوق گفته می‌شود و چنانکه گفتیم از هر دو به عنوان صدوقین یاد می‌شود.

مادرش کنیزی از دیار دیلمان بود و در حکایت ولادت او گفته‌اند که چون پدرش علی بن حسین از دختر عموی خود فرزندی نمی‌داشت شکایت یا عرض حاجت فرزند را توسط حسین بن روح به حضرت حجّت برد و آن حضرت خبر مالکیّت کنیزی دیلمی و بشارت زادن فرزندی شایسته را به وی داد[2]

صدوق با این حکایت در سال ۳۰۵ هجری چشم به جهان گشود و با در نظر گرفتن اینکه غیبت کبری از سال ۳۲۹ شروع شده است پیداست که چهارده سال از

---

۱. آیهٔ الله شیخ جعفر سبحانی، موسوعه ج ۴، ص ۱۲۲.
۲. شیخ طوسی، الغیبه، ص ، نجاشی، رجال، ص.

عمر شریف را در غیبت صغری سپری کرده است. وی در سال ۳۸۱ هجری در سن هفتاد و یک سالگی درگذشت.

از صدوق آثار فقهی تأثیرگذار و گرانسنگی برجای مانده است.

آثار و تأثیر صدوق در فقه

رجالیان از نگارش حدود سیصد اثر و نگاشته در زمینه‌های گوناگون فقهی علوم قرآنی اجتماعی، سیاسی و حتی تاریخی برای صدوق یاد می‌کنند نگاشته‌هایی چون: «مدینة العلم»، «المیاه»، «الوضوء»، «فرائض الصلاة»، «مسائل الرضا (ع)»، «جامع الحج»، «الخمس»، «الحدود»، «تفسیر القرآن»، «الناسخ و المنسوخ»، «فضل المساجد»، «الجمعه و الجامعه»، «التاریخ»، «جامع اخبار عبدالعظیم بن عبدالله الحسنی»، «کتاب فی زید بن علی»، «المختار ابن ابی عبید» و...[۱]

که از این میان اثار فقهی معروف بر جای مانده صدوق عبارتند از:

«**المقنع فی الفقه**»، «**الهدایة فی الاصول و الفروع**»، «**علل الشرایع**»، «**عیون اخبار الرضا**»، «**الخصال**» و «**من لایحضره الفقیه**» بی گمان همه آثار برجای مانده و برجای نمانده صدوق تأثیر بایسته خود را داشته است اما در میان این همه، دو اثر بارز «**من لایحضره الفقیه**» و «**المقنع فی الفقه**» تأثیر شگرفی بر فقه داشته است و یکی از مراحل گذار از فقه روایی به فقه فتوایی را تسهیل کرده است بی‌گمان گذر از فقه روایی به فقه فتوایی در مراحلی چند صورت گرفته و پیمایش این راه با برداشتن گامهایی اساسی میسّر بوده و عواملی پیچیده و چند جانبه در آن مؤثر است امّا در پدیداری بیشتر پدیده‌ها یک یا چند عامل به شکل معناداری از عوامل دیگر متمایز است. اگر به دنبال پیدا کردن مؤثرترین عوامل و بلندترین گامهای مرحله گذار از فقه روایی به فقه فتوایی باشیم دو گام اساسی را بلندترین و مؤثرترین می‌یابیم:

---

۱. آیة الله شیخ جعفر سبحانی ،موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۴، ص ۴۳۵.

نخستین گام اساسی برای گذر از فقه روایی به فقه فتوایی

گردآوری همه روایات و متون شرعی وارد شده در هر باب و در مورد هر مسئله فقهی و از آن مهمتر دسته‌بندی این همه است در ابواب معیّن و مشخص البته دسته‌بندی مباحث از پی‌آمدهای منطقی آن گردآوری است و هنگامی که قرار باشد همه روایات گرد آید نمی‌توان انبانی غیرمنظم از این گنجینه ساخت پس خودبه‌خود و به صورت طبیعی گردآوری به تبویب ابواب حدیث می‌انجامد. این گام مؤثر و بلند را چندان که آزمودیم در نیمه نخست سده چهارم شیخ کلینی برداشت و کتابی کافی در همه ابواب فقه پدید آورد و البته چنانکه گفته شد این کتاب اصول اعتقادی را نیز کفایت می‌کرد.

دومین گام بلند و اساسی برای گذار

دومین گام بلند و اساسی برای رسیدن به فقه اجتهادی و فتوایی، حذف سلسله اسناد روایات و پیراستن روایت از سلسله سند بود از یک سو چندان که در بررسی و پژوهش فقه جعفری گذشت عمده روایات فقه امامیه دستاورد آموزه‌های مستقیم این مدرسه بود و از سوی دیگر در اواخر سده چهارم، بیش از دو سده از صدور روایات موضوع این فقه می‌گذشت پس در این زمان سلسله سند یا زنجیره راویان مشتمل بر انبوهی از اسامی أشخاص ایشان بود که در بیشتر موارد برشمردن شماره بسیار زیاد راویان، اصل روایت را تحت تأثیر خود گرفته و با انصراف ذهن به سوی شخص و شخصیت راویان استنباط حکم شرعی از این اصول را در حاشیه قرار می‌داد. علاوه آنکه پس از احراز صحت صدور روایت، راویان در استنباط حکم هیچ نقشی نداشته و حذف ایشان کمک شایانی به نمودار شدن اصل روایت و عطف توجه به سوی آن اصل بود.

صدوق (ره) با حذف سلسله اسناد، این دومین گام بلند را به سوی اجتهاد و فتوا برداشت و خواسته یا ناخواسته موجب شد تا آفتاب روایت را از زیر سایه ابر سند بیرون آمده و مقدّمات اجتهاد واقعی فراهم آید یکی از نتایج مستقیم این هویدایی آن شد که فقیه در غایات، اهداف و علل صدور روایات بهتر می‌نگریست و به آنها پایبند و متعهد شده. در نتیجه پیدایش این نگرش در اسباب و علل تعهد پایبندی به بازگویی

بی‌کم و کاست عین نصوص از بین رفته و پایبندی به مبانی و معانی و علل جای آنها را می‌گیرد.

صدوق با دو انگیزه متفاوت دو اثر آفرید که نتیجه واحد آن دو، رساندن فقه روایی به فقه فتوایی و برداشتن گام اساسی دوم بود یکی از این دو اثر کتاب موسوم به «**من لایحضره الفقیه**» و دیگری «**المقنع**» است.

من لایحضره الفقیه

صدوق در سفری به بلخ چندی به جوار یکی از نوادگان امام موسی بن جعفر افتخار می‌یابد که او را ابوعبدالله محمد بن حسین گویند و به «شریف‌الدین نعمت» مشهور بوده و البته خود در آن سامان شهرتی دارد. «شریف‌الدین نعمت» صدوق را خبر می‌دهد که محمد بن زکریّای رازی در طب کتابی به منظور خود پزشکی نگاشته است تا کسانی که به پزشک دسترسی ندارند بتوانند با مراجعه به آن کتاب دستور علاج گیرند. وی می‌افزاید که رازی نگاشته خود را به همین مناسبت «**من لایحضره الطَّبیب**» نام نهاده است و به دنبال این إخبار از صدوق می‌خواهد که به کاری مشابه در فقه دست زند و کتابی بنگارد تا کسانی که به فقیه دستیابی ندارند بتوانند با مراجعه به آن از احکام شرعی و وظایف خود آگاهی یابند. صدوق با پذیرش این پیشنهاد دست به کار نگارش کتابی شد که با انگیزه آغاز، آن را بر وزن کتاب زکریای رازی «**من لایحضره الفقیه**» نامید.

وی به صراحت اعلام کرد که در این کتاب فقط روایاتی را گرد آورده است که آنها را صحیح می‌دانسته است و بین خود و خدای خود حجّت می‌شمرده است و شاید برای گریز از موضع تهمت یا دادن اطمینان بیشتر به خوانندگان اصول روایی مورد استفاده خود را نیز در این اعلان ذکر کرده است. اصولی چون، کتاب‌های «علی بن مهزیار اهوازی»، کتاب «عبیدالله بن علی حلبی»، کتاب «النّوادر» «احمد بن محمد بن عیسی» و... .

تعمق در مجموع این اعلان و احتیاط در کنار توجه به اثر پدید آمده دو نکته مهم را آشکار می‌کند:

نخست آنکه:

نگارنده با معرفی اصول روایی و دقّت در گزینش اخبار صحیح، نمی‌خواهد پا را از حدّ بازگویی روایت فراتر نهد و سرتاسر نگاشته نیز به خوبی بر این مهم گواهی می‌دهد.

دوم اینکه:

این روایات عموماً «مُسنَد» بوده است و حذف هدفمند سلسله سند، روایت «مُسنَد» را به «مُرسَل» تبدیل نخواهد کرد به ویژه آنکه خواننده می‌تواند با مراجعه به اصول روایی معرفی شده سندهای آنها را ملاحظه کند کاری که سالها پس از نگارش «**من لایحضره الفقیه**» محدثان متأخر انجام داده و همه أسناد را به روایات مُرسل گونه پیشینیان پیوستند. بر این اساس مُرسَل دانستن روایات صدوق چندان با واقعیت منطبق نمی‌نماید حال آنکه در عبارات به جای مانده از فقیهان دوره میانی فراوان دیده می‌شود که از مراسیل صدوق سخن گفته و آنها را با مراسیل ابن ابی عمیر همسان دانسته‌اند.

اصل روایی یا نخستین رساله عملیّه؟

انگیزه پیش گفته صدوق از نگارش کتاب «**من لایحضره الفقیه**»، پدید آمدن اثری را در فقه اقتضا می‌کرد که نه تنها تا آن زمان هیچ سابقه و پیشینه‌ای نداشت و بلکه سالها و قرنها پس از او حتی پس از همه تحوّلات فقه متأخر نیز سابقه‌ای نیافت اما انگیزه صدوق در فقه معاصر دوباره احیاء شد و مجتهدان بر آن شدند که فارغ از هر قیل و قال و استدلال فقهی نتایج و دست یافته‌های خود به صورت مسائل مشخص و کاربردی تحریر کنند و همه احکام شرعی هر باب یا موضوع فقهی را مرتب کرده و کتابی جامع ابواب فقه پدید آورند که به مناسبت کاربردی بودن آن را «**رساله‌ی عملیه**» یا «**توضیح المسائل**» بنامند تا مقلّدان در دستیافت به آن نیازی به حضور مستقیم در محضر فقیه نداشته باشند و این همان اندیشه‌ای است که پیش از یک هزار سال پیش صدوق را به نگارش «من لایحضره الفقیه» واداشت.

پس برپایه اندیشه و انگیزه پدیدآوری می‌توان کتاب «**من لایحضره الفقیه**» را به زبان امروزی نخستین «**رساله عملیه**» نامید امّا شیوه فقه‌نگاری آن روزگار که بر نقل مستقیم روایات تکیه داشت، دقّت صدوق در گزینش روایات صحیح و مستند، و به کار گرفتن همه احتیاط‌های لازم که از مقام امانتداری و راستگویی آن صدوق انتظار

می‌رفت، در کنار شخصیت مورد وثوق همگانی نگارنده، برای کتاب او شهرتی دیگر پدید آورد و به جای آنکه به رساله‌ای عملی در نزد عوام شهرت یابد، کتابی متقن در دست خواص و فقیهان در دوره‌های پس از خود قرار داد و اصلی محکم در روایت شناخته شد و این شهرت و اعتماد همگانی به زودی کتاب «من لایحضره الفقیه» را در شمار یکی از چهار کتاب صحیح روایی شیعه قرار داد.

المقنع فی الفقه

نگاشته دیگر صدوق که راه ورود فقه روایی به فتوا و اجتهاد واقعی را هموار کرد کتاب المقنع فی الفقه است این کتاب نیز بر سیاق کتاب پیشین صدوق با حذف زنجیره سند در برداشتن گام دوّمین نقشی به سزا دارد. صدوق خود در مقدّمه کتاب از انگیزه نگارش چنین پرده برمی‌دارد که:

«إنّی صنّفتُ کتابی هذا وسَمَّیْتُهُ بالمُقْنِع لِقُنوع مَن یَقرأ بما فیه»

یعنی: من این کتاب خود را نگاشته و از این رو آن را مُقنع نامیدم که خواننده از محتوای آن قناعت گیرد و او را بس باشد[1]

در این گفته گونه‌ای کمال گرایی نسبت به تدوین فقه در آن روزگار دیده می‌شود چندان که بدون توجه به این گفته نام کتاب نیز از جنبه اقناعی کتاب به خوبی پرده برمی‌دارد.[2]

وی سپس درباره حذف زنجیره سند روایات می‌افزاید.

«وَحَذَفتُ الأسانیدَ منه لئلّاً یَثقُلَ حَملُهُ و لایَصعُبَ حَفظُهُ و لایَمِلَّ قارِئَه»

یعنی: «سندهای روایات را از آن رو زدودم تا فهم و برداشت از احادیث سنگین نباشد و حفظ آن مشکل ننماید و خواننده را خسته و ملول نکند» و در ادامه همان تأکید و اطمینان دهی در کتاب پیشین است که «**إذا کانَ ما أُبَیِّنُه فیه فِی الکتُبِ الأُصولیّة موجوداً مبنیاً علی المشایخ العُلَمَاء الفُقَهاء الثقاتِ رحمهم الله.**»[3]

---

۱. شیخ صدوق، المقنع، مقدمه، ص ۵.
۲. مُقْنِع بر وزن مُفْعِل اسم فاعل از باب افعال است به معنای قانع کننده و کسی یا چیزی که حجت بوده و دیگری را مجاب و قانع می‌کند.
۳. همان.

«در حالی این زنجیره حذف می‌شود که آنچه من بیان می‌کنم در کتاب‌های اصل روایی یافت می‌شوند و بر گفته‌های دانشمندان فقیه مورد اعتماد که خدایشان رحمت کناد، تکیه دارند. و این مهم همان إشعار به مسند بودن تمامی این روایات است همانگونه که درباره روایات کتاب «**من لایحضره الفقیه**» گفته شد.

ویژگی‌های المقنع

داوری درباره جایگاه این کتاب و مقایسه آن با کتاب پیش گفته صدوق کاری بس مشکل است از آن رو که شباهت در وثاقت و استحکام در هر دو فراوان بوده و تأثیر هر دو بر دوره گذر همانند است.

امّا محدث نوری در مستدرک الوسائل «**المقنع**» را برتر از کتاب «**من لایحضره الفقیه**» دانسته و برای این برتری دلائلی نیز بر می‌شمارد.[1]

این در حالی است که دیگران عموماً کتاب «من لایحضره الفقیه» را لااقل در مقام عمل مقدم داشته‌اند چندان که این کتاب به جایگاه بلند کتاب صحیح روایت رسیده و در شمار یکی از چهار اثر روایی باز مانده صحیح پیشینیان امامیه جای گرفته است. زیرا کتابی است که به صورت مشخص بر بیش از شش هزار روایت اشتمال دارد که همگی از دیده گردآورنده و به تلقی همگانی صحیح‌اند.

گرچه کل کتاب «المقنع» عین روایات بدون ذکر منبع و سند است که شکل آغازینی از فقه فتوایی به خود گرفته است، لکن گاهی روایت با ذکر منبع صدور باز گفته می‌شود و عبارات قال امیرالمؤمنین (ع) یا قال ابوعبدالله (ع) در آغاز برخی از روایات صادره از این معصومین (ع) دیده می‌شود و حتی گاهی از یک راوی نیز در کنار منبع صدور یاد می‌شود مثلاً دیده می‌شود: رَوَی عبدالکریم عن ابی عبدالله (ع) و البته گاهی روایت یا فعل مجهول «**قدرُوِی**» نقل شده و گاهی نیز بدون هیچ نشانی از راوی و منبع.[2]

---

۱. بنگرید: محدث نوری ـ مستدرک الوسائل، چاپ سنگی، ج ۳، ص ۳۲۷.
۲. برای نمونه بنگرید: صفحات ۱۵، ۲۶، ۳۱، ۳۳، ۳۱،۳۴ از کتاب المقنع.

کوتاه سخن اینکه سیاق نقل روایت در المقنع سیاقی کاملاً ناهمگون است و از سبک و شیوه ویژه‌ای پیروی نمی‌کند. با این حال یک ویژگی بارز و برجسته این کتاب را به شکلی محکم در شمار نگاشته‌ها و آثار فقه روایی نگاه می‌دارد و به رغم شباهت بسیار زیاد آن با آثاری چون «مُقنِعه» مفید (ره) آن را از این گونه آثار متمایز می‌کند این ویژگی مراقبت شدید نگارنده بر تفکیک عبارات خود گفته و افزون بر متون روایات است که با واژگان و گزاره‌هایی کاملاً مشخص کننده مانند قال: «**مصنّف هذا الکتاب**» آورده‌ها و افزوده‌های شخصی نگارنده از متون روایات جدا می‌شود همچنان که تحلیل‌ها و تفسیرها و تحلیل‌ها به خوبی در این کتاب هویداست به عنوان نمونه در توضیح و تحلیل روایتی می‌آورد:

قال مصنّف هذا الکتاب: معناها أن السنّةَ لایُقاس ـ یعنی: نگارنده این کتاب گوید که معنای این روایت آن است که سنّت قیاس‌پذیر نیست گرچه این تفسیر و تحلیل‌ها خود برخاسته از متون روایاتی دیگر است امّا مقام تفسیر به خوبی روشن است همین ویژگی اصلی است که المقنع را از دیگر آثار مشابه به خوبی متمایز کرده و همچنان آن را بی‌تردید در جایگاه فقه روایی نگاه می‌دارد.

چندان که پیش از این نیز گفته شد در این کتاب نقل گفتار را از پدر نیز فراوان است[۱].

سیاق فقه‌نگاری صدوق

با آنکه در میانه‌های سده چهارم یعنی هنگامی که فقه صدوق نگاشته می‌شد هنوز دسته‌بندی مسائل فقهی به درستی شکل نگرفته بود و ابواب فقه هنوز به روشنی در عبادات و معاملات به معنی الاعم و سپس معاملات به معنی الاخص در دسته‌های مشخص خود استقرار نیافته بود با این حال سیاق فقه‌نگاری صدوق هماهنگ با تقسیمات لاحقی بود که تقریباً در سده پس از او با توجیهات منطقی دانشمندان و فقیهان سده پنجم، فقه امامیّه را شکل داد و این همگونی و هماهنگی بی‌تردید تأسّی و تقلید متأخر از متقدم را نشان می‌دهد به دیگر سخن می‌توان گفت با آنکه توجیهات

---

۱. به عنوان نمونه بنگرید: المقنع ص ۴۳، ۱۵۱، ۱۱۲، ۲۷۳، ۳۶۱، ۴۰۳، ۴۳۵.

علمی و منطقی بایسته در تبویب ابواب فقه تقریباً یک سده پس از فقه‌نگاری صدوق آغاز شد و در سده بعد از آن کمال خود رسید امّا پسینیان بی‌توجه به فقه‌نگاری پیشینیانی چون صدوق و کلینی نبوده‌اند و سنگ بنای خود را بر نگاشته‌های فقه روایی گذاشتند. برخی از این اختلافات در جای‌گیری مباحث نیز اجتناب‌ناپذیر بوده و تفاوت‌های چشمگیری را با فقه این دوره نشان می‌دهد.

ترتیب ابواب «المُقْنع»

ابواب کتاب المقنع چنین مرتب شده که:

نخست ابواب عبادات مقدم شده و در عبادات نیز مقدمات بر این مقدم مقدم است. اصلی‌ترین عبادات نماز است و اصلی‌ترین مقدمه آن طهارت به معنای عام و وضو و غسل به معنای خاص طهارت. این مقدمه خود مقدماتی دارد که احکام آنها اصلی‌ترین آنهاست بنابراین صدوق اندکی متفاوت با کتاب‌های فقهی پس از خود کتاب المقنع را چنین می‌آغازد.

ابواب الطهارات: وضو، مسواک، تیمّم، آبها، غسل.

ابواب الصلاة،

ابواب الزّکاة،

باب خمس،

باب صدقه،

باب صوم،

باب حجّ،

باب صواب الاعمال،

باب نکاح،

باب عقیقه،

باب متعه،

باب طلاق،
باب مکاسب و تجارات، ربا، دین،
باب کفّارات،
باب لقطه،
باب رهن و ودیعه و عاریه،
باب مزارعه،
باب اجاره و شراء ارضی اهل ذمّه،
باب شفعه،
باب ایمان و نذورات،
باب الصیّد و الذّبائح،
ابواب الحدود،
باب الملاهی،
باب العتق و التدبیر و المکاتبه و الولاء و غیر ذلک،
باب لدخول اعمال السلطان،
باب النوّادر.

کتاب «**من لایحضره الفقیه**» با شباهتی بیشتر به کتاب‌های فقهی پسین در مقدمات عبادات اصلی از احکام آنها آغاز می‌شود و با نظم بیشتری مقدّمات اصلی واجب یعنی وضوء غسل و تیمّم را به بحث و بررسی گرفته است و سپس مباحث عبادی دیگر و پس از آن مباحث مختلط عبادی معامله چون نکاح و طلاق قرار گرفته است سپس وارد می‌شود به مباحث معاملات به معنای اعم و اخصّ بر این اساس مباحث کتاب «فقیه» به شرح زیر است:

مقدمات واجبِ عبادیِ نماز (آبها، وضو، غسل و تیمم و...)
احکام اموات
احکام نماز
احکام قضا
مکاسب

احکام ازدواج و طلاق که در آن روزگار و البته بیشتر در فقه سنّی، به آن مناحکات گفته می‌شد

احکام ارث.

۲. گروه اقلیّت ـ اجتهادگرایان

قدیمین

ابومحمد حسن بن علی بن ابی عقیل معروف به «**ابن ابی عقیل عمّانی**» و ابوعلی محمد بن احمد بن جُنید، کاتب اسکافی مشهور به «**ابن جنید**» دو تن از برجسته‌ترین فقیهان میانه‌های سده چهارم هجری بودند که در متون فقهی ادوار بعد به لقب تثنیه «قدیمین» شهرت یافتند. این أوان مقارن شروع غیبت کبری بوده است.

۱. ابن ابی عقیل عمّانی

ابن ابی عقیل عمّانی از فقها و متکلّمان زبردست بود که اثر فقهی «**المتمسّک بحبل آل رسول**» را از خود بر جای گذاشت که در قرن چهارم و پنجم هجری از مهمترین مراجع فقهی بوده است و بندهایی از ان در متون فقهی پسین نقل شده است. گفته می‌شود این کتاب نزد ابن ادریس حلی (در گذشته ۵۹۰ هـ‌ق) بوده است و تا زمان علامه حلّی (درگذشته ۷۲۶ هـ‌ق) و شهید اول (درگذشته ۷۸۶هـ‌ق) در دسترس ایشان بوده است

شیوه فقهی ابن ابی عقیل در استخراج حکم شرعی عمل به قواعد کلی قرآنی و احادیث مشهور و مسلّم بود و مانند بیشتر فقیهان و متکلّمان این دوره برای خبر واحد بدون قرینه که در آن زمان به «**اخبار غیرقطعی**» موصوف بود، اعتبار و حجیّتی قائل نبود.

در مواردی که قاعده کلّی در قرآن وجود داشته ولی در احادیث استثناءهایی برای آن پیدا می‌شد و به اصطلاح اصولی، عامّی در قرآن بوده که بوسیله اخبار تخصیص می‌خورد، او عمومیت و کلیّت قاعده مزبور را حفظ می‌کرد و به اخبار تخصیص دهنده توجّهی نمی‌کرد، مگر آنکه آن اخبار قطعی و تردیدناپذیر باشند.

روش فقهی ابن ابی عقیل مورد تحسین و احترام دانشمندان پس از او قرار گرفت و آراء حقوقی او در بیشتر مآخذ شیعی نقل شده است.[۱]

۲. ابن جنید اسکافی

ابن جنید از دانشمندان و فقیهان به نام شیعی هم‌روزگار با ابن ابی عقیل بود که ظاهراً تا مدّتی پس از او می‌زیسته است.

آیهٔ الله سید حسن صدر در کتاب تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام «**ابن جنید**» را مؤلف رساله‌ای اصولی به نام «**کشف التمویه و الالتباس في ابطال الرّأی و القیاس**» دانسته. ولی نجاشی از شیوخ ثقه نقل می‌کند که ابن جنید معتقد به قیاس بوده است.[۲]

قول شیخ طوسی در بخش کنیه از کتاب الفهرست نیز مؤید گفته نجاشی است آنجا که از وثاقت و جلالت قدر «ابن جنید» سخن گفته و تصنیفات وی را بر می‌شمارد لیکن در ضمن اضافه می‌کند که چون ابن جنید معتقد به قیاس بوده است نوشته‌های او متروک مانده و به آن توجّهی نمی‌شود.[۳] ابن جنید برخلاف همتای خود (ابن ابی عقیل) خبر واحد را حجّت می‌دانست و آن را محل عمل قرار می‌داد و از آنجا که اینگونه اخبار در نزد متکلّمان و فقیهان به اخبار غیرقطعی تعبیر می‌شد، عمل به آنها در آن روزگار کاری متهوّرانه به شمار می‌آمد که عامل به آن را در معرض اتهام قرار می‌داد امّا اتهام اصلی ابن جنید چنانکه به نقل از نجاشی و شیخ گفتیم عمل به قیاس بود.

مجموعه این شیوه‌های تهمت آمیزِ ابن جنید در فقه، او را در معرض بدگمانی فقیهان پس از وی قرار داد و سبب شد که بیش از انکه ایشان به فکر بهره‌برداری از اراء نوین فقهی و رفع نقائص الگوهای ارائه شده او باشند، در نقادّی و ردّ آنها بکوشند.

شخصیت قدیمین در نگاه‌های دوگانه

---

۱. ر.ک. مدرسی طباطبایی، مقدّمه‌ای بر فقه شیعه ص ۴۰،۴۱ـ به نقل از: رجال نجاشی، الذریعه شیخ آقا بزرگ تهرانی و قاموس الرجال شوشتری.

۲. آیه الله سید حسن صدر، تأسیس الشیعه...، ص ۳۱۲ ـ نجاشی، رجال، ش ۱۰۴۷، ص ۳۸۸.

۳. شیخ طوسی، الفهرست، باب الکُنی، ص ۲۶۷و ۲۶۸.

آثار تهمت بر چهره این دو فقیه بزرگ را تا حد زیادی مخدوش کرده بود و این آثار سال‌ها و بلکه قرن‌ها برجای ماند و علی‌رغم جلالت و بزرگی این بزرگان مانع از بهره‌برداری بهینه از نظرات ایشان می‌شد تا آنجا که در سده یازدهم محمد امین استرآبادی با وجود آنکه در دسته‌بندی خود فقیهان صدر نخست دوره فقه فتوایی را به دیده احترام نگریسته و فقه فقیهانی چون مفید (ره)، سید مرتضی و شیخ طوسی را مقبول و بی آلایش قلمداد می‌کند برای ایشان نیز یک گناه قائل است و آن یک گناه پذیرش آراء ابن جنید بوده که استرآبادی همین پذیرش را دلیل ترویج اجتهاد ایشان و گسترش آن و رسیدن به مراحل اجتهاد غیرقابل پذیرش از نظر اخباریان دانسته است.

فقه ابن جنید که به تشبیه رنگین کمانی پیش گفته، آخرین رنگ‌های فقه روایی بود که در شرف حل شدن در فقه فتوایی قرار گرفته بود. ابن جنید شاگردی تربیت کرد که دوره فقه روایی را پایان داده و دوره نوین یعنی فقه فتوایی را آغازید.

«شیخ مفید» شاگرد بلافصل ابن جنید بوده است[1] و با این حساب سید مرتضی نیز شاگرد مع‌الواسطه ابن جنید می‌شود با آنکه، این دو شاگرد خود از بارزترین فقیهان نقّاد بر «ابن جنید» بودند که شیوه استدلال فقهی او را در عمل به خبر واحد و حجیّت قیاس به شدت مورد حمله و انتقاد قار می‌دادند، با این حال همان پایان بخشان دوره فقه روایی و آغازگران فقه فتوایی بودند.

بدین ترتیب شخصیت ابن جنید تا مدتی در حدود سه قرن پس از وی در هاله‌ای از ابهام و بیشتر مورد انکار دانشمندان فقه و اصول قرار گرفت اما بعدها که بزرگانی چون شیخ طوسی سخن از حجیّت خبر واحد راندند و در قرون پسین ناچار از پذیرش آن شدند، همچنین قیاس از بساطت و سادگی خود بیرون آمد و در صورت‌هایی مورد قبول واقع شد، دامن ابن جنید نیز از اتهامات وارده پاک گردید و فقیهان این دوران او را به دیده احترام می‌نگرند و از آراء او به نیکی یاد می‌کنند.

در اعلام الشیعه آمده است که ابن جنید را کتابی بود به‌نام «**احمدی**» که شیخ مفید از ان روایت می‌کرده است. نام کامل این کتاب را شیخ طوسی «**مختصر الاحمدی للفقه المحمدی**» ضبط کرده است.

---

۱. نجاشی ابن جنید را از مشایخ مفید شمرده است: بنگرید: نجاشی رجال ج ۱، ص ۱۹۱.

لیکن ابن ندیم که معاصر ابن جنید بوده است در شرح حال او از چنین اثری یاد نکرده است.[۱]

اثر فقهی دیگری نیز از ابن جنید نام می‌برند موسوم بـه: «**تهذیب الشیعه لاحکام الشریعه**».

۳. ابومنصور صرّام نیشابوری

صرّام در کلام به مراتب مشهورتر از فقه و اصول بود. با ایـن وجـود شـیخ طوسـی دو کتاب «**بیان الدّین**» و «**ابطال القیاس**» را به عنوان آثار اصولی او برشمرده و نقل می‌کند که پسرش ابوالقاسم و نوه‌اش ابوالحسن را خود دیده است.[۲]

سال وفات صرّام دقیقاً معلوم نیست ولی از گفته شیخ طوسی چنان برمی‌آیـد کـه مدت زمان کوتاهی قبل از شیخ می‌زیسته است.

۴. ابن داود

محمد بن احمد بن داود در گذشته به سال ۳۶۸ هجری، شیخ فقیهان در زمان خود بود. او در اصول فقه «**رساله الحدیثَین المختلِفَین**» را نگارشت.

ویژگی‌های دوره دوم فقه روایی

۱. نوع فقهای این دوره

در جمع‌بندی آنچه گذشت می‌توان گفت:

در این دوره مردم فقه را از زبان دو گروه می‌شنیدند:

---

۱. شیخ آقا بزرگ تهرانی ،اعلام الشیعه، ص ۲۳۵ ـ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۳۸ ـ ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۶۳ و ۲۶۴.

۲. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۳۸.

یک دسته: فقیهانی بودند که شیوه پیدا کردن حکم شرعی را بـه کمـک قواعـدی کلّی بنیان گذاشتند بر همان شیوه که در فقه جعفری تجربه کـردیم در حقیقـت در ایـن روزگار قواعد فقه جعفری نخستین کارکردهای اصیل و واقعی خود را نشان می‌داد و به این دسته از فقیهان امکان می‌داد که از متون قرآن و سنت، احکـام شـرعی را اسـتخراج کنند.

ایشان به دیگر سخن فقهی استدلالی، شبیه فقه امروزی داشتند. از آنجـا کـه ایـن گروه بیشتر در علم کلام نیز صاحب‌نظر بودند، غالباً هم معنون به عنوان «فقیه» بودنـد و هم به عنوان «متکلّم».

این گروه همان پیش قراولان فقه فتوایی و همان گروه اقلیت هستند کـه البتـه از ایشان روزگار خود و حتی مدتی پس از آن، چندان حسن استقبال نمی‌شد.

گروه دیگر: که همان اکثریت فقیهـان ایـن دوره را تشـکیل مـی‌دهنـد محـدّثانی بوده‌اند که روایات معصومین (ع) را به عنوان فتاوای شرعی باز می‌گفتند. این گره خود بر دو دسته بوده‌اند: دسته‌ای سخت پایبند به عین احادیث بوده‌اند و دسته دیگـر نـوعی استدلال ملایم را نیز در برخوردهای خود به کار می‌بسته‌اند.

بنابراین فقه این دوره از ایـن نقطـه نظـر هماننـد فقـه سـنّی در سـده اول و دوّم هجری است، که در آن مالکیان و حنبلیان بیشتر پایبنـد حـدیث بودنـد و حنفیـان و تـا اندازه‌ای شافعیان، به دنبال استدلال.

البته این تشبیه فقط در اصل استخراج حکم شرعی است و هیچگـاه بـدان معنـی نیست که این دسته از فقیهان شیعه در نوع استدلال و أدلّه فقهی با گروهی از گروه‌های اهل سنت مشابهت داشته باشند.

کار نگارش در این دوره سامان بیشتری یافت امّا باز هم تصنیف فقه و اصول در این أوان به شکل کتب استدلالی جامع‌الابواب شکل نگرفت، آنگونـه کـه در دوره‌هـای پسین مباحث فقه استدلالی، از صلاة و مقدّمات آن مانند طهارت شروع مـی‌شـود و بـا فراغت از مباحث صوم و حجّ و جهاد و خمس و زکات، وارد بحث معاملات به معنای اخص یعنی عقود و ایقاعات شده و با مباحث حدود و دیـات و قصـاص، کتـاب‌هـای فقهی را به پایان می‌برند و همه مسائل مبتلا به روز را بـه بحـث مـی‌گیرنـد و مباحـث

اصول را از مباحث فقهی کاملاً جدا کرده و آن را از مباحث الفاظ شروع کرده و سلسله مطالبی را مورد بحث قرار می‌دهند.

گذشته از چند کتاب پیش‌گفته کلینی و صدوق که کتاب‌های روایی جامع‌الابوابی بودند، تصنیف در دوره دوم فقه روایی متناسب با ویژگی اصلی این دوره به نوشتن مقاله‌ها و رساله‌های منفرد در ابواب خاص فقهی و اصولی محدود می‌شد و یا حداکثر در یک مجموعه نوشتار چند مبحث فقهی و اصولی مورد بحث قرار می‌گرفت.

۲. برخورد با قیاس در این دوره

مردودیّت قیاس یادگار أوان پی‌ریزی فقه شیعه در فقه جعفری است و فقیهان شیعه تا فقه متأخر و معاصر نیز کلیّت این مردودیّت را پاس داشته‌اند.

گرچه روند تکامل فقه شیعه این عنوان را نیز دچار تحوّل و دیگرگونی‌های لازم کرده و با قیاس همان کرد که با خبر واحد کرد. در این روند تکاملی، فقه در دوره‌های مختلف فقه فتوایی، به ویژه از اواخر دوره میانی به بعد رفته رفته برای عنوانِ کاملاً مردود قیاس صورت‌های مقبولی نیز پدید آورد که البته باورِ این سخن رهین نگاهی گذرا بر قیاس و انواع آن است:

قیاس در فقه و اصول چیست؟

پس از چند نوبت یاد کردن از قیاس جای آن دارد که کوتاه سخنی در تعریف این دلیل گونه داشته باشیم:

قیاس «**ردّ اشباه بر اشباه است**»، یعنی اینکه فقیه حکم یک موضوع را که به صراحت در نصوص شرعی نیامده به موضوع دیگری که حکم آن در شریعت وارد شده تشبیه و مقایسه کند و حکم هر دو را یکسان بداند. مثلاً اگر شریعت برای نبیذ (شراب خرمایی) حکمی ندارد، آن را بر حکم خمر، (شراب انگوری) که به صراحت آیات قرآن حرام است تشبیه کرده و هر دو را یکسان بپندارند و بگویند:

نبیند مانند خمر است
چون حکم نوشیدن خمر حرمت است،
نوشیدن نبیند هم حرام است.

ارکان و انواع قیاس

موضوع اوّل که حکمش به صراحت در شریعت بیان شده «**اصل**» یا «**مقیسٌ علیه**» نام دارد و موضوع دوم که بر موضوع نخست قیاس شده «**فرع**» یا «**مقیس**» است و به شباهتی که دلیل این قیاس و مقایسه بوده «**وجه شَبَه**» گفته می‌شود.

تعریف نخستین و ساده قیاس همین است و ارکان آن همان، امّا پرسش‌هایی که در ادوار پسینِ فقه، پیش روی متخصصان این دانش قرار گرفت به زودی این سادگی و بساطت را از آن زدود و برای آن انواع و صورتهایی پدید آورد که پذیرش بسیاری از آنها به نزد شیعه معقول و منطقی آمد.

از جمله این تقسیمات است تقسیم قیاس: به «**جلّی**» و «**خفّی**» همچنین قیاس «**مُسْتَنْبَطُ العلّه**» و قیاس «**مَنصوص العلّه**» که درباره این انواع و مباحث مربوط به آنها از قبیل شرط، سبب، علت، تحقیق مناط، تنقیح مناط، تخریج مناط و... در حدّ درک مطالب در بخش چهارم از گفتار سوم کتاب مبادی فقه و اصول توضیحاتی داده‌ایم[1] آنچه به اختصار بایسته این مقام است اینکه:

قیاس مقبول و مردود

از میان این انواع؛ «**قیاس جلی**» که «**قیاس اولویت**»: یا «**قیاس به طریق اولی**» نیز نام گرفته است به سادگی توسط شیعه پذیرفته شد. همچنین پذیرش «**قیاس منصوص العلّه**» امروزه و بلکه از قرنها پیش در بین شیعیان همگانی شده.

بنابراین تنها محل سخن در قیاس «**مستنبط العلّه**» باقی می‌ماند یعنی آنجا که شارع خود علت و ملاک حکم را در «**اصل**» یا «**مقیسٌ علیه**» بیان نکرده باشد و فقیه با کاوش عقلانی خود به علّت و مناط پی ببرد که این امر نیز عمدتاً از راه‌های «**تنقیح مناط**» و «**تحریج مناط**» برای فقیه میسر است.

---

۱. بنگرید: مبادی فقه و اصول از همین قلم، ص ۲۶۰ تا ۲۷۰.

درباره این قیاس نیز آنچه به کوتاه سخن و فراخور این مقام می‌توان گفت این است که هرگاه استنباط علت در قیاس «**مستنبط العلّه**» به شکلی قطعی باشد این قیاس نیز همانند قیاس «**منصوص العلّه**» است و فقیهان و اصولیان متأخر حتی از پذیرش این نوع قیاس نیز ابائی ندارند. بنابراین آنهمه محکومیتِ با سابقه برای عنوان قیاس در فقه شیعه، محدود می‌شود به قیاس مستنبط العلّه‌ای که استنباط علّت در آن ظنّی باشد.

اینک برگردیم به دوره نخست و محکومیت قیاس در این دوره:

قیاس در دوره دوم فقه روایی

به نظر می‌رسد که در این دوره قیاس نامی بوده که همه این صورتها و تقسیمات را در بر می‌گرفته است و عمومیت و شمول این عنوان گونه‌ای بوده که هم انواع صحیح و پذیرفتنی را شامل می‌شده و هم شکل نادرست و مردود را.

شاید سبب برخورد ظاهراً دوگانه فقیه بزرگی چون ابن جنید همین ماهیت تقسیم پذیر قیاس بوده است که از یک طرف نگارش کتابی به نام «**کشف التمویه و الالتباس**» را برای او سراغ داریم و در سوی دیگر اتّهام قطعی اوست در عمل به قیاس.

پس هیچ بعید نیست همانگونه که در زمینه خبر واحد چشم این فقیه هوشمند به افقهای دور دست خیره بود و آینده فقه شیعه را ناگزیر از پذیرش این خبر می‌دانسته است، در مورد قیاس نیز همه یا برخی از این انواع و تقسیمات را در نظر داشته و مردود و مقبول آنها را از هم تمیز می‌داده است.