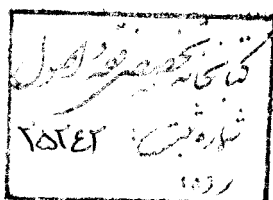


46

فلسفہ حقوق اسلامی



محمد خالد مسعود

ترجمہ و تحقیق: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی
پڑوشکدہ فقہ و حقوق

مترجمان: محمد رضا ظفری - فخر الدین اصغری آقمشدی

بوستان کتب

Masud, Muhammad Khalid

مسعود، محمد خالد، ۱۹۳۹ -

فلسفه حقوق اسلامی / محمد خالد مسعود؛ ترجمه و تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، پژوهشکده فقه و حقوق؛ مترجمان محمد رضا ظفری، فخرالدین اصغری آقمشهدی. - قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۲.

۴۰۷ ص. - (بوستان کتاب قم؛ ۱۲۱۰؛ آثار مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی؛ ۲۰۳)

ISBN 964 - 371 - 407- 1 : ریال ۲۸۰۰۰

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

Mohammad Khâled Mas'ûd. Falsafeye Hoquque Eslâmî

پشت جلد به انگلیسی:

[Islamic legal philosophy]

عنوان اصلی: کتاب حاضر متن اصلاحی و سامان یافته رساله دکتری مؤلف تحت عنوان «فلسفه حقوق اسلامی شاطبی = Islamic legal philosophy» است.
واژه نامه.

کتابنامه: ص. [۳۸۳] - ۳۹۸؛ همچنین به صورت زیر نویس.

۱. شاطبی، ابراهیم بن موسی، - ۷۹۰ ق. نقد و تفسیر. ۲. اصول فقه. ۳. فقه. ۴. مصالح عمومی

(فقه). الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. پژوهشکده فقه و حقوق.

ب. ظفری، محمد رضا، ۱۳۴۰ - . مترجم ج. اصغری آقمشهدی، فخرالدین، مترجم د. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. ه. عنوان و. عنوان: فلسفه حقوق اسلامی شاطبی.

۲۹۷ / ۳۹۲

BP ۱۵۱ / ۵ / ۲ م ۵

□ مسلسل انتشار: ۲۱۱۷

□ شابک: ۱ - ۴۰۷ - ۳۷۱ - ۹۶۴ - 1 - 407 - 371 - 964 ISBN:

بوستان کتاب

فلسفه حقوق اسلامی

نویسنده: محمد خالد مسعود

ترجمه و تحقیق: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی

پژوهشکده فقه و حقوق

مترجمان: محمد رضا ظفری، فخرالدین اصغری آقمشهدی

ناشر: مؤسسه بوستان کتاب قم

(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی

نوبت چاپ: اول / ۱۳۸۲

شمارگان: ۲۰۰۰

بها: ۲۸۰۰ تومان

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

دفتر مرکزی: قم، خیابان شهید (صفائی) بوستان کتاب قم، ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷۷۴۲۱۵۵ - ۷، شماره: ۷۷۴۲۱۵۴
فروشگاه مرکزی (شماره ۱): قم، چهارراه شهید (محل عرضه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری بیش از ۱۷۰ ناشر)، تلفن: ۷۷۴۴۴۲۶
فروشگاه شماره ۲: تهران، خیابان انقلاب، خیابان فلسطین جنوبی، کوچه دوم (پشت)، پلاک ۲۲/۳، تلفن: ۶۴۶۰۷۳۵
فروشگاه شماره ۳: مشهد، خیابان آیه الله شیرازی، کوچه چهارباغ، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان، تلفن: ۲۲۵۱۱۳۹
فروشگاه شماره ۴: اصفهان، خیابان حافظ، چهارراه کرمانی، گلستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان)، تلفن: ۲۲۲۰۳۷۰
نشانی الکترونیک: <http://www.bustaneketab.com>

پست الکترونیک: E-mail: bustan@bustaneketab.com

printed in the Islamic Republic of Iran

بسم رب الاربع الايام

با قدردانی

از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته‌اند:

ویراستار: اسماعیل آقابابائی.

کنترل ویرایش: ابوالفضل طریقه‌دار.

حروف‌نگار: عباس علیسواری.

اصلاحات حروف‌نگاری و صفحه‌آرایی: رمضانعلی قربانی.

نمونه‌خوانی: سید علی اکبر حاجی، احمد صالحی و مجتبی نوریان.

نظارت و کنترل: عبدالهادی اشرفی.

کنترل فنی صفحه‌آرایی و پی‌گیر چاپ: سید رضا محمدی.

طراح جلد: باسم رسام.

مسئول تولید: حسین محمدی.

بوستان کتب

۱۳۸۲

خداوند این شریعت مبارک شریف را موجب
خیر و برکت مردم قرار داد. پس دلهای آنان را
به دست آورد و عشق و احترام به شریعت را در
آنها برانگیخت. اگر آنان ملزم می بودند بر خلاف
راحتی و سهولت عمل نمایند، نمی توانستند
تکالیف خویش را به درستی انجام دهند.

ابو اسحاق شاطبی

فهرست مطالب

۱۳		سخنی با خواننده
۱۵		مقدمه مترجم
۱۵		اهمیت دقت‌های فلسفی در دانش حقوق
۱۶		جایگاه فلسفه حقوق در میان علوم
۱۷		قلمرو فلسفه حقوق
۱۹		تعریف فلسفه حقوق
۱۹		فلسفه حقوق اسلامی
۲۱		در باره ترجمه این کتاب
۲۳		پیش‌گفتار
۲۵		مدخل
۲۷		مقدمه
۳۲		مفهوم حقوق
۳۹		ماهیت حقوق اسلامی
۳۹		منشأ حقوق اسلامی
۴۲		حقوق اسلامی و قوانین دولتی [موضوعه]
۴۳		نقش نهاد قاضی
۴۵		تأسیس مذاهب فقهی

۴۵	حقوق اسلامی در عمل
۴۷	مسئله روش
۴۹	نتیجه
۵۰	واژگان کلیدی
۵۰	انطباق‌پذیری و ثبات
۵۱	تغییر اجتماعی
۵۲	حقوق اسلامی
۵۴	نظریه حقوق اسلامی
۵۴	اثبات‌گرایی حقوقی

بخش اول: زندگی و آثار شاطبی

۵۹	فصل اول: پیشینه تاریخی
۶۱	تحولات سیاسی
۶۱	قرن چهاردهم
۶۲	اسپانیای اسلامی
۶۳	غالب بالله
۶۵	غنی بالله
۶۹	ساختار سیاسی
۶۹	روابط خارجی
۷۰	روابط با بنی‌مرین
۷۲	ساختار سیاسی داخلی
۷۲	شیخ الغزاة
۷۴	وزیر
۷۵	قاضی الجماعة
۷۸	تحولات اجتماعی - دینی
۷۸	قدرت سیاسی فقیهان

۸۲	منصب‌های دینی و قضایی
۸۴	سلطه فکری
۸۴	نهادهای آموزشی
۸۶	سلطه بر جنبش‌های فکری
۹۱	تصوف
۱۰۱	تحولات اقتصادی
۱۰۱	موقعیت جغرافیایی
۱۰۲	جمعیت
۱۰۳	اقتصاد
۱۰۳	رفاه
۱۰۴	اوضاع مالی
۱۰۵	پول و ارز
۱۰۷	کشاورزی
۱۰۹	صنایع
۱۱۰	صنایع دستی
۱۱۰	تجارت و بازرگانی
۱۱۲	نزول خواری
۱۱۵	تحولات حقوقی
۱۱۵	نظام حقوقی
۱۱۷	وضعیت حقوقی اندلس
۱۱۸	اختلاف قوانین
۱۲۱	نتیجه
۱۲۳	فصل دوم: زندگی و آثار
۱۲۳	منابع
۱۳۰	زندگی شاطبی

تحصیلات	۱۳۰
دلبستگی شاطبی به اصول فقه	۱۳۴
شغل شاطبی	۱۳۵
وفات او	۱۳۶
اتهام شاطبی به اربداد	۱۳۶
مباحثات شاطبی	۱۳۹
تصوف و فقه	۱۳۹
وجوب خلاصی باطن	۱۳۹
اطاعت از شیخ	۱۴۰
دعا بعد از نمازها	۱۴۱
آثار او	۱۴۳
فصل سوم: فتاوا	۱۴۹
تفسیر	۱۵۱
مسائل کلامی	۱۵۱
مناسک و عبادات	۱۵۳
خانواده	۱۵۵
اموال	۱۵۷
موضوع مالکیت	۱۵۷
وقف	۱۵۷
مالیاتها	۱۶۰
قراردادها و تعهدات	۱۶۱
قرارداد بیع	۱۶۲
عقد اجاره و شرکت	۱۶۴
قرارداد اجاره خدمات	۱۶۸
آیین دادرسی	۱۶۹

نمودار تغییر اجتماعی و تئوری حقوقی ۱۷۰

نتیجه ۱۷۰

بخش دوم: مفهوم مصلحت در حقوق اسلامی

فصل اول: مفهوم مصلحت پیش از شاطبی ۱۷۷

نتیجه ۱۹۸

فصل دوم: مصلحت در دوران معاصر ۲۰۳

بخش سوم: فلسفه حقوق اسلامی نزد شاطبی

فصل اول: الموافقات ۲۱۷

فصل دوم: ماهیت حقوق اسلامی ۲۲۹

الخلاف (اختلاف نظر) ۲۳۷

مراعاة الخلاف ۲۴۰

وحدت شریعت ۲۴۴

نتیجه ۲۴۷

فصل سوم: مقاصد الشریعة ۲۴۹

فصل چهارم: مصلحت ۲۵۳

فصل پنجم: زبان و شریعت ۲۶۷

فصل ششم: تکلیف شرعی و توانایی جسمی ۲۷۵

قدرت ۲۷۶

مشقّت ۲۸۰

مشقّت اختیاری ۲۸۶

مشقّت اضطراری ۲۸۸

مشقّت خارجی ۲۹۱

۲۹۵	فصل ۸: تعبد
۲۹۷	تعبد و حظوظ
۳۰۳	تعبد و مصلحت
۳۰۷	فصل هشتم: اراده
۳۱۱	جلب مصلحت
۳۱۴	تحیل
۳۱۷	فصل نهم: ماندگاری و دگرگونی
۳۲۳	عادت
۳۳۲	بدعت
۳۴۲	اجتهاد
۳۴۷	خلاصه و نتیجه گیری
۳۵۹	فهرست‌ها
۳۶۱	فهرست کسان
۳۶۷	فهرست اصطلاحات
۳۷۷	فهرست کتاب‌ها
۳۷۹	فهرست مکان‌ها
۳۸۱	فهرست گروه‌ها، فرقه‌ها و قبایل
۳۸۳	کتاب‌نامه
۳۹۹	فرهنگ پاره‌ای از اصطلاحات

سخنی با خواننده

دانش‌های حوزوی در فضای تعاملی سازنده میان پژوهش و آموزش سر بر آورده‌اند. سرچشمه‌های مطالعات حوزه را در تلاش‌هایی باید جست‌وجو نمود که به شکل‌گیری سنت دیرین ولی سرزنده پژوهش و آموزش در حوزه انجامیده است.

اکنون که هم مجال پژوهش فراخ‌تر و گسترده‌تر و هم اندیشه‌های مکتب‌های رقیب فربه‌تر و پرتراکم‌تر شده است جای دارد که حوزه‌های پرافتخار علمیه با بهره‌گیری از این دو مزیت دیرینه - که بیش از هزار سال در کنار هم زیسته‌اند - پیش‌آهنگی تاریخی خود را در مطالعات علمی امتداد بخشند. البته در کنار ارج نهادن به این تاریخ پرجذبه، بازخوانی وضعیت گذشته و ارزیابی وضعیت کنونی پژوهش و آموزش، یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است. از این بازخوانی و ارزیابی این نکته مهم به دست می‌آید که پژوهش اگرچه همواره در کنار آموزش زیسته و هرگز از حرکت باز نایستاده است، اما بیش از آن‌که پیشگام باشد به تابعی برای آموزش بدل شده است.

دنبال‌رو کردن پژوهش برای آموزش - به‌ویژه در سده اخیر - از توانایی‌های آن جهت نوآوری کاسته است و در نتیجه، پژوهش بیش از آن‌که به نیازهای زمان پاسخ گوید، انبوهی از شروح و تعلیقه‌هایی را گرد آورده است که از زوایای گوناگون به متون آموزشی نگریسته‌اند.

اگر پژوهش را اصل و پیشگام سازیم، علاوه بر این‌که آموزش از فرتوتی و کهولت رهیده و به فرایندی جذاب و پاسخ‌گو به نیازهای فزاینده بدل می‌شود، پژوهش نیز آزادانه پای در عرصه اندیشه‌سازی می‌نهد و در عین حال بهره‌های روشن و انگیزه‌بخش خود را در عرصه تلاش‌های آموزشی به محک می‌گذارد.

اکنون که فقه پنجه در پنجه موضوعات پیچیده زمان افکنده است برقرار نبودن تعامل مناسب میان پژوهش و آموزش، به داستانی دردآورتر و شکننده‌تر بدل شده است.

بدینسان فلسفه شکل‌گیری «پژوهشکده فقه و حقوق» آشکار می‌گردد. این پژوهشکده در راستای اهمیت دهمی و اصالت‌بخشی به پژوهش، اهداف زیر را پی می‌گیرد:

۱. تبیین و تنقیح مبانی، اهداف و منابع فقه و حقوق اسلام؛
۲. نشر و گسترش دانش فقهی و فقهی - حقوقی اسلام به ویژه در مباحث نوپیدا و مستحدثه؛
۳. روشمندسازی تحقیق و مجهز نمودن آن به ابزارهای کارآمد و ساز و کارهای پاسخ‌گو؛
۴. تعریف و تنظیم جایگاه پژوهش و تلاش در جهت پیش‌گام‌سازی آن، به‌ویژه در موضوعات جدید؛
۵. ایجاد تسهیلات علمی و عملی برای پژوهش و پژوهشگران.

فلسفه حقوق دانشی دست دوم است که تعهدات علمی آن در قبال حقوق شکل گرفته است. تبیین ویژگی‌ها یا نیازهای قانون و مباحثی از جمله مبدأ، سیر تطوّر و خصلت‌های قانون را به بحث می‌کشد. نقش مهمی که فلسفه حقوق ایفا می‌کند سبب شده تا حقوق‌شناسان سهمی مهم از مطالعات حقوقی را از این دانش انتظار داشته باشند. به رغم این که نسبت به تأثیر فلسفه حقوق بر مطالعات حقوقی با اشتیاق بالایی استقبال شده است، این دانش نسبت به حقوق اسلامی هنوز چندان پا نگرفته است. مصلحت‌شناسی و توضیح رابطه میان آن و قانون از اصلی‌ترین دل‌مشغولی‌های فلسفه حقوق می‌باشد. شاطبی را باید از معدود دانشمندانی دانست که با پرداختن به یک موضوع بسیار مهم فلسفه حقوق هم‌چون مصلحت، منظومه فکری مشخصی را در ارتباط با آن به نام خود ماندگار ساخته است. وی به بررسی عالمانه مصلحت می‌پردازد و در لابه‌لای کتاب‌های خود، طرحی نو و تأمل‌انگیز را از نقش‌های مصلحت در ارتباط با قانون ترسیم می‌کند. کتاب پیش روی به بررسی دیدگاه شاطبی اهتمامی در خور نشان داده، و مصلحت و جایگاه آن را در حقوق اسلامی بر پایه منظومه فکری شاطبی مورد مطالعه قرار داده است.

پژوهشکده فقه و حقوق از تلاش تحسین‌برانگیز مترجمان این کتاب، فاضلان گرانمایه و حجج اسلام آقایان محمدرضا ظفری و فخرالدین اصغری قدردانی و توفیق روزافزون را برای آنان مسئلت می‌نماید.

از زحمات بی‌دریغ و اظهارنظرهای جناب آقای دکتر عبدی‌پور نیز در خصوص این ترجمه تشکر به عمل می‌آید.

مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی
پژوهشکده فقه و حقوق

مقدمه مترجم

اهمیت دقت‌های فلسفی در دانش حقوق

هر جامعه‌ای برای تنظیم روابط بین اعضا نیازمند قانون است، از این رو می‌توان گفت قانون ضرورتی اجتماعی است. آنچه افراد جامعه را با وجود داشتن عقاید، اندیشه‌ها و سلايق مختلف به یک‌دیگر پیوند می‌زند، نیازهای بشری است که امکان رفع آن در اجتماع و به صورت جمعی بیش‌تر و سهل‌تر است؛ مشروط بر این‌که روابط ناشی از این نیازها، عادلانه و به شکل قانونمند باشد. به همین دلیل، حتی در جوامع ابتدایی، روابط مذکور، طبق عرف و عادت، اخلاق، دین و... نظام می‌یافت. در واقع، قانون در این مرحله، احکام و فرامین رئیس جوامع ابتدایی بود.

حال اگر تعداد اعضای جامعه‌ای به مراتب بیش‌تر بوده و با ظهور و بروز نیازهای جدید، تحول و توسعه فزآوری به مرحله پیچیده‌تر و پیشرفته‌تری برسد که هم وجود دستگاه دولتی و هم تنظیم‌کننده قوای حکومتی را بطلبد، به نظر می‌رسد که قوانین نیز به همان اندازه پیچیده و پیشرفته خواهند شد.

اما نکته مهم این است که زندگی انسانی بدون اندیشه عدالت، حریت، تسامح و تساهل و بدون وجود امنیت و سلامتی افراد جامعه در قبال تجاوز به حقوق ایشان، قابل تصور نیست. این‌ها مهم‌ترین اصولی است که ذهن هر اندیشه‌گری را به خود مشغول داشته و همه مردم و دولتمردان را نسبت به رعایت و احترام و اعمال آن‌ها به تأمل وادار نموده است.

آرمان عدالت و دیگر مفاهیم و ارزش‌های والای انسانی باعث می‌شود که متفکران در مورد این‌که چقدر ضمانت اجرا و تحقق این آرمان‌ها و اهداف در قوانین پیش‌بینی شده

است، در ماهیت آن‌ها اندیشه نموده و با پیش‌فرض‌هایی که درباره اهداف و فلسفه قوانین در ذهن دارند، به نقض و ابرام قوانین پردازند. این تأمل در قانون چیزی جز نگاهی فلسفی به حقوق و قوانین نیست. از این‌رو، فیلسوفان حقوق با دقت و تأمل در ماهیت، تاریخ و تطور قوانین جامعه خویش، باعث شکل‌گیری انقلاب‌های بزرگی شده‌اند. نظریات مونتسکیو، روسو، کانت و دیگران که منشأ بروز انقلاب انگلیس (۱۶۸۸م)، انقلاب آمریکا (۱۷۷۶م) و انقلاب فرانسه (۱۷۸۹م) گردیده است، خود از همین واقعیت حکایت می‌کند.^۱

جایگاه فلسفه حقوق در میان علوم

فلسفه مصدر جعلی عربی کلمه «فیلسوفیا» است که از دو کلمه «فیلو» به معنای دوستداری و «سوفیا» یعنی دانایی ترکیب می‌شود. وقتی مسلمانان، فلسفه را از یونان گرفتند، صیغه عربی آن را به معنای «مطلق دانش عقلی» به کار بردند. این نکته را نیز باید اضافه نمود که در عرف مسلمین، فلسفه نام فنی خاص یا دانشی ویژه نیست، بلکه آنان همه دانش‌های عقلی را در مقابل دانش‌های نقلی مثل فقه، اصول، تفسیر و... تحت عنوان کلی «فلسفه» نام می‌بردند. از این نظر، فیلسوف به مفهوم عام خود، به کسی اطلاق می‌شد که با همه علوم عقلی آن زمان، اعم از الهیات، ریاضیات، طبیعیات، سیاسیات، اخلاقیات و منزلیات [تدبیر منزل] آشنا بود.

طبق این تعبیر، کسی که فلسفه می‌دانست، «جهانی عقلی مشابه جهان عینی می‌شد».^۲ بدین ترتیب، فلسفه در گذشته همه معرفت‌های معقول را در بر می‌گرفت، اما امروزه وقتی فلسفه را به کار می‌برند، از آن، بحث از وجود، قوانین و روابط حاکم بر موجودات و بر اصول معرفتی را اراده می‌نمایند. در واقع، فلسفه به معنای جدید، از یک سو، منحصر به یک علم نیست و از سویی دیگر، همه علوم را شامل نمی‌شود. فلسفه به مفهوم امروزی از وجود انسان و معارف و افعال او سخن می‌گوید. از این‌رو، فلسفه به فلسفه نظری و فلسفه

۱. ر.ک: حسن علی ذنون، فلسفه القانون (بغداد، مطبعة العانی، ۱۹۷۵م) ص ۸.

۲. ر.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، کلیات فلسفه (قم، صدرا، ۱۳۷۱) ج ۵، ص ۱۲۷-۱۳۰.

عملی تقسیم می‌گردد.

مباحث و فروع فلسفه نظری عبارت‌اند از: هستی‌شناسی (ontology)، معرفت‌شناسی (epistemology)، منطق (logic)، روان‌شناسی (psychology) و زیبایی‌شناسی یا هنرهای زیبا (aesthetics) و در فلسفه عملی از اصول کلی مربوط به افعال انسانی بحث می‌شود از این‌رو، فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق در این مبحث قرار می‌گیرند.^۱

قلمرو فلسفه حقوق

قوانین هر جامعه‌ای نمایشگر اعتقادات، باورهای اخلاقی، دینی، عرف و عادات آن جامعه است. در مرحله وضع و تصویب قوانین، قانون‌گذار باید نیازها و ارزش‌های مورد قبول جامعه را شناخته و آن‌ها را دقیقاً در قوانین منعکس سازد. ضمانت اجرای این قوانین نیز دستگاه‌های قضایی‌اند که وظیفه دارند احکام منازعات و دعاوی افراد جامعه را طبق قانون در محاکم صادر نمایند. بنابر این، در قانون نوعی الزام و اجبار نهفته است و همه شهروندان جهت برخورداری از حقوق قانونی خود، ملزم به رعایت و احترام به آن هستند وگرنه ممکن است متجاوز به قانون شناخته شوند.

با تأملی روش‌شناسانه در مراحل تصویب قوانین، این نکته به دست می‌آید که اوضاع اجتماعی، تاریخی، سیاسی، جغرافیایی و ارزش‌ها و نیازهای جدید، نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کنند، اما مهم‌تراز این‌ها، نحوه برداشت و تفسیر قانون‌گذار از جهان، جامعه و انسان و به تعبیر بهتر، باورها و اعتقادات علمی و فلسفی مقنن است که قوانین در قالب آن‌ها ریخته می‌شوند و ضمانت اجرا می‌یابند. در واقع، قوانین بر مبانی و ریشه‌هایی استوارند که با تأمل و تعمق در آن‌ها، یک سلسله اصول و پیش‌فرض‌هایی دیگر کشف می‌شود؛ مثلاً کیفر شرعی جرم سرقت در قرآن، بریدن دست سارق تعیین شده است. اولین سؤالی که برای فقیه اندیشمند ممکن است مطرح شود این است که آیا این حکم ثابت است یا متغیر؟ زیرا این کیفر در زمانی تعیین شده است که نیازهای انسانی و ارزش‌های مطلوب آن تا زمان ما بسیار تفاوت یافته است.

۱. ر.ک: حسن علی ذنون، همان، ص ۹-۱۲.

در اینجا از نگاه فقیه، اسلام آخرین دین الهی تلقی می‌شود و او اعتقاد دارد که مبنای مشروعیت احکام اسلامی وحی است، از این‌رو، کیفرهای شرعی از جمله حد سرقت براساس حکمت و مصلحت واقعی انسان وضع شده‌اند.

از طرفی دیگر، انسان زمان ما با انسان عصر پیامبر و نزول قرآن، از لحاظ داشتن فطرت سالم و ثابت فرقی ندارد و به‌خاطر وجود ارزش‌های فطری ثابت و ماندگار، خداوند کیفرهای ثابت شرعی را مقرر کرده است. با استناد و تکیه بر این دو مبنا، فقیه از کیفر شرعی سرقت، اطلاق و همیشگی بودن حکم را استنباط می‌کند. چنان‌که پیداست، هرگاه فکر و اندیشه به ریشه‌ها و بنیادهای قوانین توجه کند و فراتر از آنچه قانون گفته است سیر نماید و در مبانی آن به تأمل بنشیند، در واقع، در قلمرو فلسفه حقوق وارد شده است. در این وادی، پرسش‌هایی چند ممکن است برای ذهن کاوشگر مطرح شود که باز ناظر به سرچشمه‌ها و ریشه‌های قواعد حقوقی و قوانین است، از قبیل: منشأ الزام‌آوری قوانین چیست؟ چرا باید از آن‌ها پیروی نمود؟ هدف مقنن از وضع قانون چه بوده است؟ آیا با اعمال این قانون، آن هدف محقق شده است؟ معیار و ملاک حسن قوانین چیست؟ آیا قوانین فعلی نیازهای انسانی را برآورده ساخته و به مصالح جامعه نظر دارد؟ آیا با تحول جامعه و ظهور نیازها، قوانین هم متحول می‌شوند یا این‌که نیازهای جدید، مصالح جدیدی را می‌طلبند که باید به نحوی در قوانین انعکاس یابند؟ و ...

این قبیل پرسش‌ها همگی متوجه مبانی و تار و پود قوانین‌اند که در واقع مستلزم نوعی بحث فلسفی از قواعد حقوقی است. به همین دلیل، نقش فیلسوف حقوق بر خلاف عالم حقوق یا قاضی است، زیرا وی فراتر از منابع صوری قانون سیر می‌کند؛ مثلاً در یک نظام حقوقی، قاضی باید دعاوی را براساس قانون حل و فصل نموده و حکمی را صادر نماید که قانون مقرر کرده است. حد اکثر پرسشی که ممکن است برای قاضی مطرح شود این است که این دعاوی حقوقی یا کیفری، در قلمرو مفهوم یا منطوق این ماده قانونی قرار دارد یا خیر؟ اما چنان‌چه نگاه خود را به علل و ریشه‌های قوانین معطوف دارد و از حسن و مصلحت داشتن آن‌ها سخن بگوید، در حقیقت به قلمرو فلسفه حقوق روی آورده است.^۱

تعریف فلسفه حقوق

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان فلسفه حقوق را دانشی معرفی کرد که در آن، ماهیت قانون، مبانی و سرچشمه‌های آن، ویژگی‌های کلی، تطور قانون و علل و عوامل آن بحث و بررسی می‌شود.^۱

لازم به ذکر است که فلسفه حقوق، در رتبه متأخر از دانش حقوق قرار می‌گیرد، به این معنا که نگاه فلسفی به حقوق، نگاهی از بیرون محسوب می‌شود. در فلسفه حقوق از چستی و ماهیت قانون و اهداف آن سخن می‌رود و این مستلزم آن است که قانون و قواعد حقوقی به منزله پدیده‌ای انگاشته شود که مدت زمانی از هویت آن‌ها گذشته و از این‌که هویتی تاریخی و اجتماعی یافته‌اند، به آن‌ها نگریسته شود. در این نگرش به مسائلی از این قبیل پاسخ داده می‌شود: قانون‌گذاران، نظام حقوقی جامعه خویش را که مجموعه‌ای مرکب از قوانین اساسی، مدنی، جزایی و ... است، براساس چه مبانی و اهدافی معین نموده‌اند؟ در حقیقت، کسانی که این نظام را به وجود آورده‌اند چگونه عمل می‌کنند؟ به تعبیر دیگر، از کجا شروع و به کجا می‌رسند؟ آنان چقدر در حصول اهداف خود موفق بوده‌اند؟ چه مشکلاتی در پیش‌روی آنان قرار دارد؟

در این نوع مباحث، عالم درون بیش‌تر مورد توجه است تا عالم خارج؛ نگاه فیلسوف حقوق بیش‌تر به فاعل‌شناسی معطوف است تا متعلق‌شناسایی. از این‌رو، بحث فلسفی از حقوق، مستلزم بحثی روش‌شناسی نیز خواهد بود، زیرا بررسی شیوه استنباط عالم حقوق، این‌که از کجا شروع می‌کند و چگونه به نظریه حقوقی خاصی دست می‌یابد، خود بحثی روش‌شناختی از علم حقوق است.^۲

فلسفه حقوق اسلامی

انسان صاحب عقل و اندیشه است و طبیعی است که از ابتدای خلقت در جهان اطراف

۱. ر.ک: حسن علی ذنون، همان، ص ۱۳.

۲. ر.ک: مصطفی ملکیان و دیگران، گفت‌وگوهای فلسفه فقه (قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷) ص ۵۵-۶۰.

خویش و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، دقت و توجه نماید. قدیمی‌ترین اندیشه بشری که به ثبت رسیده، مربوط به عصر ادیان ابراهیمی است که شاخص‌ترین آن یهودیت، مسیحیت و اسلام است. معتقدان به این ادیان، قانون را نشان دهنده اراده الهی و حاکمیت مطلق جهان و جامعه را تنها از آن خداوند می‌دانسته‌اند. عدالت الهی که از هر حکومت بشری مقدس‌تر بود، اراده دولت‌های خاکی را تا حدی مشروعیت می‌بخشید که براساس معیار اراده الهی عمل نمایند.

با دقت در تاریخ تفکر بشری، به دست می‌آید که اندیشه یهودیت باعث شکل‌گیری تفکر حقوقی یونانیان باستان گردید و عالمان مسیحی نیز از افکار فیلسوفان یونانی بسیار استفاده بردند و تعالیم مسیحیت نیز به نوبه خود، منشأ و مبنای فکری نظام‌های حقوقی کامن‌لا و حقوق رومی - ژرمنی شد. از این‌رو، اندیشه‌های فلسفی و حقوقی جدید، تا حد زیادی متأثر از اصول و مفاهیم ادیان ابراهیمی است.^۱

با توجه به این‌که اسلام نیز یکی از ادیان ابراهیمی و آخرین و کامل‌ترین آن‌هاست، طبیعی می‌نماید که دین قانون باشد، زیرا اساساً فلسفه این دین، که مجموعه‌ای از احکام و قواعد عبادی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی، کیفری و... را درباره انواع رفتارهای فردی و اجتماعی مقرر داشته است، چیزی جز این نخواهد بود که این احکام در یک نظام حقوقی، سیاسی و... قانونمند شده و تحقق یابند.

دولت اسلامی در صدر اسلام، براساس قوانین و مقررات الهی تشکیل شد و هدف از آن مبارزه با ظلم و فساد و اجرای عدالت بود. به همین خاطر، با ارائه قواعد و احکام مربوط به رفتارهای شهروندان و دولت حاکم، حد و مرز روابط آن‌ها را با یک‌دیگر مشخص و معین ساخت. این نکته به لحاظ اعتقادی برای پیروان این دین جای هیچ‌گونه تردیدی نیست، زیرا معتقدان به آن، همین اندازه که به احکام اسلامی معرفت بیابند، به آن ملتزم خواهند شد. اما خارج از قلمرو وحی و اعتقاد، چنانچه کسی بخواهد به فلسفه و مبانی حقوق اسلامی به صورت نقادانه بنگرد، آیا در اسلام این امر مجاز است؟ آیا

۱. ر.ک: ویل دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران (چاپ سوم: تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰)، ص ۳۶۷-۳۷۳.

می‌توان طبق متون شرعی، دیدگاه اسلام را دربارهٔ فلسفهٔ احکام شرعی جویا شد؟ علاوه بر این، در اسلام منشأ قواعد فقهی و حقوقی، ارادهٔ الهی است در نتیجه جاودانه، مقدس و تغییرناپذیر نیز تلقی می‌گردد و چون داعیهٔ ماندگاری دارد، نحوهٔ برخورد آن در برابر پیدایش نیازهای جدید و به تبع تغییرات اجتماعی اهمیت می‌یابد. از این‌رو، پرسش عمده‌ای که در این‌جا مطرح می‌شود، این است که چگونه حقوق اسلامی با تغییرات اجتماعی سازگار خواهد شد؟ این نکته نیز یکی از عمیق‌ترین مسائل در فلسفهٔ حقوق اسلامی است که فقیهان و اسلام‌شناسان با آن مواجه‌اند.

دربارهٔ ترجمه این کتاب

در این نوشتار نویسنده ضمن بحث و ارائهٔ پیشنهادی از آرا و نظریات صاحب‌نظران اصول فقه، دربارهٔ ماندگاری و دگرگونی حقوق اسلامی، به بررسی چالش تغییرات اجتماعی و نظریهٔ حقوق اسلامی پرداخته و سعی کرده است تا مسئله را طبق دیدگاه فقیهان اهل سنت و به ویژه براساس نظریه امام شاطبی پاسخ گوید.

این نوشتار ترجمهٔ کتاب Islamic Legal Philosophy اثر دکتر محمد خالد مسعود، استاد دانشگاه و محقق و رئیس سابق مؤسسهٔ تحقیقات اسلامی^۱ پاکستان و مدیر فعلی مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه لیدن در هلند است. این کتاب، رسالهٔ دکترای نویسنده در دانشگاه مک‌گیل در شهر منترال کانادا بود که پس از قدری اصلاحات در سال ۱۹۷۷ م به همت مؤسسه تحقیقات اسلامی پاکستان چاپ و منتشر شد. اینجانب طی نامه‌ای، آماده چاپ شدن کتاب مذکور را به اطلاع نویسنده رساندم و ایشان نیز در پاسخ به نامه اظهار داشتند که به‌صورت زایدالوصفی از ترجمهٔ فارسی آن خوشحال است؛ به ویژه به این خاطر که کتابشان به زبانی ترجمه می‌شود که سعدی و حافظ با آن زبان سخن می‌گویند. در این‌جا لازم به ذکر است که از نگاه نویسنده، در میان علوم اسلامی، اصول فقه بیان‌گر نظریهٔ حقوق اسلامی است و عالمان و اندیشمندان مسلمان از امام شافعی تا غزالی و از او تا امام شاطبی، با طرح مباحث اصول فقه و دقت و مناقشه در آرای اصولی

۱. اخیراً این کتاب با عنوان فلسفهٔ حقوق اسلامی نزد شاطبی به همت همین مؤسسه چاپ و منتشر شد.

پیشینیان، در واقع، فلسفه حقوق اسلامی را تبیین می‌نموده‌اند. از این‌رو، به اعتقاد نویسنده، در بسیاری از پرسش‌های مربوط به فلسفه حقوق اسلامی، می‌توان با ارائه دقیق نظریات اصولی، پاسخ‌های متقن و متناسبی را مطرح نمود.

ترجمه این کتاب از این جهت نیز لازم به نظر می‌رسید که در باب فلسفه حقوق اسلامی، شاید کتاب یا مقاله‌ای درخور و مناسب برای کسانی که به نحوی با دانش حقوق اسلامی ارتباط دارند، تا حال به زبان فارسی نگاشته نشده است؛ به ویژه از آن‌جا که در چند سال اخیر، پاره‌ای از محققان و عالمان حوزه علمیه و دانشگاه، با علاقه‌مندی به بررسی و مطالعه فلسفه فقه روی آورده‌اند، به‌جا است که تا حد امکان، منابع بیشتری در اختیار عزیزان قرار بگیرد.

از این‌رو، امید است که ترجمه این کتاب توانسته باشد تا حدی پاسخ‌گوی مسائل و مشکلات کسانی باشد که در مورد فلسفه حقوق اسلامی با آن‌ها مواجه‌اند و هم‌چنین موجب ترغیب عالمان و اندیشه‌وران امامیه شده تا دقت‌های عقلی و فلسفی را درباره مبانی فقه و حقوق امامیه مطرح نموده و به تبیین آن بپردازند.

من الله التوفيق وعليه التكلان

محمد رضا ظفری

قم، نیمه شعبان ۱۴۲۳

پیش‌گفتار

دفاع از حقوق کسانی که قادر به دفاع از خود نیستند، وظیفه اصلی قانون است. علاوه بر این، هدف شریعت [یعنی]^۱ قانون اجتماعی اسلام این است که جامعه‌ای را ایجاد نماید که احساس عمیقی نسبت به مسئولیت اخلاقی داشته باشد تا در آن هر شهروندی بتواند شخصیت خود را طبق راه و رسم‌های معنوی و اخلاقی خویش پرورش دهد. فرق اساسی شریعت با حقوق غیردینی این است که شریعت بر وحی استوار است. به همین علت حقوق اسلام این عقیده را نمی‌پذیرد که آن چه را جامعه بشری به نفع خود می‌داند، مصلحت است. کاملاً امکان دارد، «مصلحت» [از نظر] جامعه بشری، در حقوق اسلام مفسده باشد؛ مثلاً ربا در حقوق امروز، مجاز شناخته می‌شود، در حالی که شریعت آن را مفسده تلقی می‌کند یا روابط جنسی آزاد در حقوق غیردینی پذیرفته می‌شود، در حالی که در شریعت گناه به حساب می‌آید.

به رغم این حقیقت که مسلمانان شبه قاره، برتری شریعت را پذیرفته‌اند و همیشه آرزو داشته‌اند به اجرا در آمدن آن را ببینند، به دلایلی، قادر به انجام آن نشدند. در حقیقت اینان چونان دیگر مردم مشرق زمین، مغلوب فلسفه مادی پرستانه شدند. در نتیجه، فساد، چنان عمیق در محافل اجتماعی‌شان رخنه کرد که تقریباً شریعت از اجتماع آنان دور شد. آنان، بارها و بارها، در بحران‌های اجتماعی و روحی فرو رفتند؛ اما این باعث شد که آنان به دلیل عشق و احترام عمیق به شریعت که در ضمیر ناخودآگاهشان وجود داشت، ایمان کامل به شریعت را باز یابند. آنان، طبق قانون اساسی ۱۹۷۳ م

۱. کروشها از مترجم است.

پاکستان، خود را موظف کردند که زندگی خود را بر حقوق اسلامی بنا سازند. اما این وظیفه آسانی نیست، آنان باید آثار گذشته اندیشمندان و فقیهان اسلامی را راجع به موضوع حقوق اسلامی مطالعه کنند.

ابواسحاق شاطبی (متوفای ۱۳۸۸م) یکی از عالمان برجسته‌ای است که درباره این موضوع به تفصیل دست به قلم زده است. ما بسیار خوشحالیم که می‌توانیم کتابی را در مورد فلسفه حقوق از دیدگاه او فراهم آوریم. امید است مؤسسه مطالعات اسلامی، در آینده بسیار نزدیکی، راجع به دانشمندان اسلامی دیگر همچون ابن تیمیه و ابن قیم، بررسی‌هایی نموده و راه را برای جامعه‌ای واقعاً انسانی که بر پایه حقوق الهی و ارزش‌های معنوی باشد، هموار نماید.

هیجدهم ژوئن ۱۹۷۷

رشید احمد - مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی

مدخل

برداشت ابواسحاق شاطبی (متوفای ۷۹۰ ق / ۱۳۸۸ م) از مصلحت، مبنای فلسفه حقوق اسلامی او را تشکیل می‌دهد. به رغم اشارات مکرر به آرای شاطبی و ارتباط آن‌ها با مسائل اصول فقه (Islamic legal theory)^۱ جدید، به نظر می‌رسد فلسفه حقوق او به صورتی مجزا بررسی نشده است. بررسی حاضر، نخستین تلاش در این زمینه است.

در این بررسی، برای فهم رابطه اصول فقه با تحولات اجتماعی در اندیشه حقوق اسلامی تلاش می‌شود. در این جا ثابت خواهد شد که شاطبی مفهوم مصلحت را به عنوان ویژگی اصلی اصول فقه به گونه‌ای متحول کرده است که بر تحولات اجتماعی منطبق شود. یقیناً آرای کلامی و فلسفی در اندیشه اسلامی، اعتبار این مفهوم را محدود کرده بود. تحلیل عمیق شاطبی از این آرا و تعریف او از مصلحت به منزله هدف و مقصود حقوق اسلامی، مفهوم مصلحت را از محدودیت‌های ناشی از اصول فقه رهانید و آن را اصل پویای اصول فقه مطرح ساخت.

این کتاب، متن اصلاحی و تا حدی سامان یافته، از رساله دکتری در سال ۱۹۷۳ م است که در دانشکده تحصیلات تکمیلی دانشگاه مک گیل در منترال کانادا تحت عنوان فلسفه حقوق اسلامی شاطبی (بررسی تحلیلی مفهوم مصلحت از نگاه شاطبی درباره نظریه مقاصد الشریعه وی) با اشاره‌ای ویژه به مسئله انطباق اصول فقه با تحولات اجتماعی، ارائه شد.

۱. در این کتاب، مقصود مؤلف از «نظریه حقوق اسلامی» اصول فقه است، اما در مواردی که وصف «اسلامی» آورده نشده، مقصود وی نظریه حقوقی است (مترجم).

این بررسی به سه بخش تقسیم می‌شود: بخش نخست به زندگی، آثار و محیطی که اندیشهٔ فقهی شاطبی در آن شکل گرفت، می‌پردازد. بخش دوم، تحول مفهوم مصلحت در فقه قبل از شاطبی و زمان معاصر را بررسی می‌نماید. بخش سوم به تحلیل فلسفه حقوق اسلامی از دیدگاه شاطبی می‌پردازد. در قبال این‌که اندیشهٔ شاطبی در این بخش طی فصول اوّل تا نهم تجزیه و تحلیل می‌شود، در مقدمهٔ کتاب، چهارچوب تحقیق از مسئلهٔ انطباق‌پذیری و ثبات حقوق اسلامی بیان می‌گردد.

فصل اوّل این بخش به بحث از منبع اصلی بررسی حاضر [یعنی] الموافقات، پرداخته و آخرین بررسی‌ها را راجع به این کتاب ارزیابی می‌نماید. هفت فصل بعدی مفاهیم ذیل را از نگاه شاطبی به تفصیل تحلیل می‌نماید: شریعت، مقاصد الشریعة، مصلحت، معنا، تکلیف، مشقت، تعبد، نیت، عادت، بدعت و اجتهاد. در فصل آخر به بازسازی و ترمیم نظریه شاطبی راجع به ماندگاری و دگرگونی حقوق اسلامی می‌پردازیم.

منابع اصلی اندیشهٔ شاطبی در این بررسی، آثار او الموافقات و الاعتصام است که در فصل دوم (بخش اوّل) و فصل اوّل (بخش سوم) از آن‌ها بحث می‌شود. منابع اطلاعات راجع به پیشینه، دوره و زمان حیات شاطبی، در آغاز فصل‌های مربوطه یا در پی‌نوشت‌ها آمده است.

اسلام آباد - ۱۹۷۷م

محمد خالد مسعود

مقدمه

رابطه بین نظریه حقوقی و تحولات اجتماعی، یکی از مسائل اصلی فلسفه‌های حقوق است.^۱ «قانون» که به خاطر پیوند با قوانین طبیعی، فرض بر تغییرناپذیری آن است، همیشه با چالش تحولات اجتماعی که از قانون، انطباق‌پذیری را می‌خواهد، روبه‌روست. غالباً تأثیر دگرگونی اجتماعی آن‌چنان عمیق است که بر مفاهیم و نهادهای حقوقی اثر می‌گذارد و از این‌رو، ضرورت فلسفه حقوق نو احساس می‌شود. مسئله تحولات اجتماعی و نظریه حقوقی از اهمیت خاصی در فلسفه حقوق اسلامی برخوردار است. حقوق اسلامی، معمولاً، حقوقی دینی، مقدس و از این‌رو ثابت و غیر قابل تغییر تعریف می‌شود. چگونه حقوقی با این ویژگی‌ها، با چالش دگرگونی برخورد می‌کند؟

این سؤال، مسئله انطباق‌پذیری حقوق اسلامی را مطرح ساخته است که با وجود آن همه بحث‌های گسترده، هنوز نیز قابل بحث باقی می‌ماند. مسئله مذکور معمولاً به شکل این سؤال مطرح می‌شود: آیا حقوق اسلامی، ثابت و غیر قابل تغییر است، یا تا آن حد انطباق‌پذیر است که دگرگونی و نوگرایی خواسته شده را می‌توان در پرتو آن دنبال کرد؟ به‌طور کلی دو نظریه در پاسخ به این مسئله وجود دارد: یک نظریه که بسیاری از اسلام‌شناسان، همچون اسنوک هورخرونیه (C. S. Hurgronje) و ژزف شاخت (J. Schacht) و اکثر فقیهان سنت‌گرا در آن سهیم‌اند، این است که حقوق اسلامی از لحاظ مفهوم و طبق ماهیت تکاملی و روش‌شناسی‌اش، ثابت و لایتغیر است و از این‌رو، با

1. See: W. Friedmann, *Law in a Changing Society*, P. 19.

در بخش اول این کتاب، نویسنده، تاریخ این مسئله را در فلسفه حقوق غرب بررسی کرده است.

تغییرات اجتماعی انطباق‌پذیر نیست. نظر دوم که شماری از متخصصان حقوق اسلامی، همچون لینان دُبلفوند (Linant de Bellefonds) و اکثر اصلاح‌طلبان و حقوق‌دانان مسلمان نظیر صبحی محمصانی آن را پذیرفته‌اند، این است که اصول حقوقی‌ای مثل ملاحظهٔ مصلحت (human good)، انعطاف‌پذیری حقوق اسلامی در عمل و تأکید بر اجتهاد (Legal reasoning) به خوبی نمایان‌گر انطباق‌پذیری حقوق اسلام با تحولات اجتماعی است.

قبل از هر نتیجه‌گیری کلی راجع به انطباق‌پذیری حقوق اسلامی، این مسئله نیاز به کارهای مقدماتی زیادی دارد. برای این‌که تحلیل واضحی به دست آید، وظیفهٔ اصلی، مطالعهٔ جنبه‌ها و سطوح مختلف مسئله است که باید دقیقاً از یک‌دیگر متمایز و در عین حال، در ارتباط با هم بررسی شوند. به علاوه، چون اصول فقه از طریق آثار فقیهان مختلف با پیشینه‌های تاریخی متفاوت، متحول شده است، مسئلهٔ انطباق‌پذیری آن، نیاز به مطالعه، خصوصاً رجوع به آرای تک‌تک فقیهان با توجه به موقعیت تاریخی هر یک دارد.

از سویی دیگر، تحلیلی از مفهوم حقوق اسلامی، مستلزم بررسی دقیق نظریات اساسی در اصول فقه خصوصاً آن دسته از نظریاتی است که با مسئلهٔ انطباق‌پذیری در ارتباط‌اند. مصلحت یکی از همین نظریات است که نزد طرف‌داران نظریهٔ انطباق‌پذیری، دارای اهمیتی اساسی است. اینان ادعا می‌کنند که هدف حقوق اسلامی، مصالح انسان است، از این‌رو، از نظر منطقی باید از هر تحول اجتماعی که در خدمت این هدف باشد، استقبال کند. به علاوه، حقوق اسلام با چنین هدفی، دیگر نسبت به تحولات اجتماعی، انعطاف‌ناپذیر و بی‌تفاوت نیست.

از میان اندک فقیهانی که مفهوم مصلحت را اصل مستقلاً در اصول فقه دانسته‌اند، ابواسحاق ابراهیم‌بن موسی شاطبی بیش‌ترین سهم را داشته است. شاطبی در الموافقات نظریهٔ اهداف دین را ارائه نموده و جنبه‌های مختلف مفهوم مصلحت را به عنوان اصلی از اصول فقه تبیین کرده است. از این‌رو، برای مطالعهٔ شرایطی که در بالا بحث کردیم، [نظریات] شاطبی، گزینش مناسبی خواهد بود.

این گزینش بیش‌تر به این جهت بود که به‌طور کلی، با تکیه بر استدلال‌های شاطبی

است که اصلاح‌طلبان جدید برای حمایت از نظریه انطباق‌پذیری، با تعارض بین تحولات اجتماعی و اصول فقه روبه‌رو می‌شوند.

شاطبی در صدد برآمد تا در اصل مصلحت پاسخی برای این تعارض بیابد. ولی گفت‌وگو از پاسخ شاطبی بی‌جاست مگر این‌که ما نخست معنا و مفهوم "ثبات" حقوق اسلامی را تشریح کنیم.

با این فرض که کنش‌های متقابل بین تحولات اجتماعی و اصول فقه باید قبل از شاطبی نیز در حقوق اسلامی مؤثر بوده باشند، به حق می‌توان گفت که برای تعریف واژگان کلیدی این مطالعه، جهت ارزیابی سهم شاطبی در فلسفه حقوق اسلامی، نظریه‌های وی باید با نظریه‌های پیشینیان او به صورت تطبیقی بررسی گردد. متأسفانه، اجرای این هدف، با توجه به وضعیت فعلی تحقیق درباره فلسفه حقوق اسلامی، ممکن نیست؛ نه تنها به این خاطر که فلسفه حقوق اسلامی از تاریخ عمومی برخوردار نیست بلکه به این جهت که راجع به تک تک آثار اصولی، بررسی‌های بسیار اندکی صورت گرفته است.

از سوی دیگر، با بررسی منابع اصلی، تلاش جهت احراز نظریات پیشینیان شاطبی، فراتر از قلمرو این تحقیق خواهد بود. متون موجود اصول فقه متعلق به دوره قبل از شاطبی، بسیار زیاد است و راهی برای حدس این‌که چه مقدار متون اصلی از بین رفته یا هنوز کشف نشده، وجود ندارد. به علاوه، مشکل اختلاف آرای شرعی بین مذاهب مختلف فقهی، که منشأ آن گرایش‌های کلامی و فلسفی مختلف نویسندگان اصول فقه است، نیز وجود دارد. این ملاحظات فراحقوقی در شیوه اصول فقه نیز منعکس می‌شود. بنابراین، بررسی فلسفه حقوق، مستلزم تحقیق تمام این جنبه‌هاست که در قلمرو محدود این تحقیق، امکان آن نیست.

چون در ایجاد تفاهم نسبت به واژگان کلیدی راجع به مسئله انطباق‌پذیری اصول فقه با تحولات اجتماعی، محدودیت‌های فوق وجود دارد، هدف این مقدمه تحلیل یافته‌های علمی اخیر در مورد این مسئله است. این‌گزینش به این جهت بوده است که در زمان فعلی (از آغاز قرن نوزدهم) مسئله انطباق‌پذیری اصول فقه با تحولات اجتماعی، بیش‌تر از هر زمان دیگر، پرسیده می‌شود. از این‌رو، انتظار می‌رود که بیان این مسئله نسبت به اوایل

تاریخ حقوق اسلامی روشن تر گردد.

در قرن نوزدهم، زمانی که اکثر مسلمانان، به طور مستقیم یا غیرمستقیم تحت حاکمیت قدرت مندان غربی بودند، تلاش‌های زیادی جهت اصلاح قوانین اسلامی صورت پذیرفت. اعم از این که این تلاش‌ها در جهت تدوین یا اصلاح قوانین اسلامی بود یا نبود، عکس‌العمل شدید دینی مسلمانان علیه چنین تلاش‌های قانون‌گذارانه، باعث شد تا اصلاح‌طلبان از پیچیدگی مسئله تحول در حقوق اسلامی آگاهی یابند.

در حقیقت، سیاست استعماری اولیه عدم مداخله در قوانین شخصی و دینی، خصوصاً در هندوستان، در جهت حمایت از نظریهٔ محافظه‌کارانه ثبات حقوق اسلامی بوده است.^۱ یکی از راه‌حل‌های اجتناب از عدم مداخله در قوانین شخصی، ایجاد محاکم اختصاصی، برای امور مربوط به احوال شخصیه و دینی بود. این امر اقتضا می‌کرد که یا کل این محاکم در اختیار فقیهان سنتی قرار داده شود یا این که قضات را متخصصان آموزش دیده در حقوق سنتی اسلام، مساعدت نمایند. این وضعیت باعث شد تا مجموعه‌هایی از متون قدیمی ترجمه گردند و در کنار الگوهای غربی، تدوین یابند. این آغاز نوگرایی قانون‌گذاری (legislative modernism) در حقوق اسلامی بود. ولی در این زمان، نوگرایی قانون‌گذاری، بُعد جدیدی را به مسئله اضافه کرد. اکثر مترجمان و حقوق‌دانان، وکلایی نظیر فان دن برگ (Van Den Berg) و ام. موراند (M. Morand) بودند و تلاش آنان جهت ترجمه‌ها و تدوین این آثار برای قضات محاکم جدید صورت گرفته بود. مهم‌تر این که اکثر آنان خارجی و غیرمسلمان بودند. شاید به طور طبیعی آنان تمایل داشتند کل مجموعهٔ حقوق اسلام را همانند حقوق غرب بررسی کنند. آنان در پایان تلاش‌های اصلاح‌طلبانه خود، آن چه را به نظرشان ربطی به حقوق نداشت، از پیکر حقوق اسلام

۱. در سال ۱۸۹۷ در دعوایی (کلکته، پروندهٔ شمارهٔ ۱۸: ۲۵) نزد هیئت مشاورین سلطنتی، پژوهش خواهان، از رأی دادگاه پایین‌تر تقاضای تجدیدنظر کردند. آنان اظهار داشتند این رأی که مبتنی بر هدایت بود، در این مورد با قرآن مطابق نیست. هیئت مشاورین سلطنتی رأی محکمه پایین‌تر را ابرام کرد و از این که فراتر از هدایت گام نهد، امتناع ورزید. هیئت توضیح داد: «نباید دادگاه در مسئله‌ای از این نوع، ضمن مخالفت با حکم صریح مفسرینی با آن قدمت زیاد و اعتبار بالا، برداشت شخصی پژوهش خواهان را بر قرآن بار کند.» به نقل از:

حذف کردند. برداشت واقعی آنان این بود که حقوق اسلامی، همچون دیگر نظام‌های حقوقی با وضع قوانین دولتی مطابق نیازهای اجتماعی، قابل تغییر، اصلاح و تدوین است. این افراد وقتی با مخالفت محافظه کاران سنتی مواجه شدند، با تردید در عقیده ثبات حقوق اسلامی، نظریات خود را با دقت بیش‌تری تشریح کردند.^۱

اسلام‌شناسان خصوصاً استوک هورخرونیه^۲ و جی. برجستراسر^۳، به این نظریه شدیداً انتقاد کرده‌اند. به گفته هورخرونیه این‌که با حقوق اسلامی همچون حقوق غربی برخورد شد، اشتباه بود و هم این‌که حقوق اسلامی، «نظریه تکالیف» یعنی اخلاقی بود و نه حقوق به مفهوم دقیق کلمه. حقوق اسلام، ماهیت دینی دارد و بدین سبب ثابت و غیر قابل تغییر خواهد بود.^۴

در نتیجه، از آن زمان، همان‌گونه که ژرف ساخت نیز در سخنرانی‌ای که راجع به موقعیت دانش حقوق اسلامی عنوان کرد،^۵ به نظر می‌رسد دو دیدگاه در بررسی حقوق اسلامی وجود داشته است: اول، دیدگاه حقوق‌دانان و دیگری دیدگاه اسلام‌شناسان. اختلاف نظر ضمنی بین این دو دیدگاه راجع به مسئله نظریه حقوقی و تحولات اجتماعی، حتی امروزه نیز هم‌چنان وجود دارد. در حالی که حقوق‌دانان متمایل‌اند حقوق اسلامی را قابل انطباق با تحولات اجتماعی تلقی کنند، اسلام‌شناسان روی ویژگی ثبات و تغییرناپذیری حقوق اسلامی تأکید دارند.

1. See: M. Morand, *Introduction aL'etude du Droit Musulman Algerien*, pp. 108-112.

۲. مثلاً ترجمه آقای M. L. W. C. Van den berg از کتاب منهاج الطالبین (بتاویا، ۱۸۶۲ - ۱۸۸۴م) که همراه متن عربی، مقدمه و نشانه گذاری‌ها منتشر شده است به شدت در مقاله هورخرونیه در اثر Revue de l'histoire des Religions XXXVII (1898), 1-22, P. 174-203 انتقاد شده است. مقاله فوق در اثر زیر قابل دست‌رسی است:

G. H. Bousquet and J. Schacht (editors), *Selected Works of C. Snouck*, Hurgonje, pp. 214-255.

3. G. Bergstrasser's Work, *Grundzuge des Islamischen Rechts*, published by J. Schacht in Berlin, 1935. Cf. J. H. Kramers, "Droit de L'Islam et Droit Islamique" in *Analecta Orientalia: Posthumous Writings and Selected Minor Works of J. H. Kramers*, Vol. II, p. 67.

4. Schacht, *Selected Works*, op. cit. P. 256.

5. J. Schacht, "The Present State of the Studies in Islamic Law", in *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici*, P. 621-622.

استدلال‌های طرف‌داران ثبات و تغییر ناپذیری حقوق اسلامی در سه جمله کلی ذیل خلاصه می‌شود:

۱) حقوق اسلامی به این دلیل ثابت و لا یتغیر است که اعتقاد به بی‌چون و چرا بودن، آسمانی بودن و مطلق بودن حقوق در اسلام، اجازه تغییر و تحول مفاهیم و نهادهای حقوقی را نمی‌دهد. نتیجه منطقی چنین مفهومی این است که ضمانت اجرای آن، الهی خواهد بود و از این‌رو قابل تغییر نیست.

۲) حقوق اسلامی به این دلیل ثابت است که ماهیت منشأ و پیدایش آن در زمان شکل‌گیری، آن را از نهادهای حقوقی و تغییرات اجتماعی (محاکم و دولت) جدا ساخته است.

۳) حقوق اسلامی به این دلیل ثابت است که روش‌شناسی شایسته‌ای را برای تحول حقوقی ایجاد نکرده است.

طرف‌داران نظریه انطباق‌پذیری، با چنین استنتاج‌هایی مخالف‌اند، اما در عین حال، استدلال‌های آن‌ها حول سه جنبه حقوق اسلامی (مفهوم، تاریخ و روش‌شناسی) دور می‌زنند.

بنابراین، می‌توان در بررسی مسئله تحول اجتماعی و نظریه حقوقی، این سه جنبه را به منزله شاخص کلی پذیرفت. از این‌رو، بحث ذیل براساس این سه جنبه ترتیب یافته است.

مفهوم حقوق

این استدلال که مفهوم حقوق اسلامی مطلق، بی‌چون و چرا و از این‌رو، تغییرناپذیر است از دو دیدگاه اقامه می‌شود: اول، درباره منبع حقوق اسلامی اعتقاد بر این است که این منبع، اراده خداوند بوده که مطلق و تغییرناپذیر است. دوم، از تعریف حقوق اسلامی الهام می‌گیرد. این تعریف، چنین می‌نماید که حقوق اسلامی را نمی‌توان به معنی دقیق کلمه، حقوق انگاشت، بلکه نظام قواعد اخلاقی و معنوی محسوب می‌شود. بنابراین، دیدگاه اول بر حسب تفکیکی که بین عقل و وحی قائل می‌شود، با معضل مفهوم

حقوق برخورد می‌کند. دیدگاه دوم بر حسب تفکیک بین حقوق و اخلاق با آن روبه‌رو می‌شود.

در استدلال بر نظریه اول به دو موضوع توجه می‌شود: الف) حقوق و علم کلام؛ ب) حقوق و معرفت‌شناسی.

ژرف ساخت در مقاله خود «کلام و فقه در اسلام» قاطعانه ادعا کرده است که همیشه ارتباط نزدیکی بین فقه و کلام اسلامی وجود داشته است و موارد خاصی که تمایل بر جدایی بوده، فقط اتفاقی محسوب می‌شوند. وی دلیل این ارتباط را علاقه‌مندی مذاهب فقهی و بنیان‌گذاران آن‌ها به فقه و کلام دانسته است.^۱ علاوه بر آن، هم‌زیستی خاصی بین این مذاهب فقهی و کلامی در طول تاریخ حقوق اسلامی وجود داشته است.^۲

ملکم. اچ. کر (Malcom H. Kerr) نیز معتقد است که مفهوم حقوق اسلامی، سخت بر علم کلام استوار است.^۳ با وجود این، از ارتباط بین فقه و علم کلام، نباید چنین استنباط کرد که فقه قسمتی از علم کلام بود، تا همچون مسیحیت، جزئی از حقوق الهی (Divine Law) یا حقوق دینی (Canon Law) دانسته شود. همان‌گونه که ساخت اشاره کرده است، «اسلام بیش‌تر دین عمل است تا عقیده».^۴ از این‌رو، نمی‌توان علم کلام را در مسیحیت و اسلام یک‌سان دانست. استدلالی که مبانی کلامی را برای مفهوم حقوق اسلامی اثبات می‌کند، صرفاً به این علت ارائه می‌شود که تأکید کند منبع حقوق، اراده الهی است، و نه عقل بشری.

سی. توی (C. H. Toy)، این عقیده را به نحو بهتری با مقایسه مفاهیم حقوق یونانی و سامی نشان داد. او دریافت که سامی‌ها، حقوق را مطلق و الهامی الهی می‌پندارند، در حالی‌که یونانی‌ها، نظریه حقوق طبیعی را مطرح می‌ساختند. حقوق مطلق نزد سامیان برونی بوده و تنها خداوند بر انسان تحمیل نموده است، در حالی‌که برداشت یونانیان از

1. J. Schacht, "Theology and Law in Islam", in G. E. Von Grunebaum (ed.), *Theology and Law in Islam* (Wiesbaden, 1971), p. 4 ff.

2. *Ibid.*, P. 7.

3. M. H. Kerr, *Islamic Reform*, P. 56.

4. Schacht, *op.cit.* P. 10.

حقوق، درونی و قسمتی از طبیعت انسان محسوب می‌شود.^۱

به نظر می‌رسد براهینی که حقوق اسلامی را بر مبنای علم کلام قرار می‌دهد، به همان معنایی که توی راجع به مفهوم حقوق مطلق سامی‌ها سخن می‌گوید، اقامه می‌شوند. دلایلی که طرف‌داران نظریه ثبات و تغییر ناپذیری، جهت اثبات دیدگاه خود آورده‌اند، گفته‌ها را تأیید می‌کند.

دلیل اول آنان، الهی بودن منابع حقوق اسلامی است. استدلال می‌شود که مبنای حقوق اسلامی، بر پیام الهی پیامبر استوار بوده که قرآن و حدیث متضمن آن است. وقتی این منابع متکی بر وحی بودند، بر آن می‌شویم که منابع حقوق اسلامی مقدس، قطعی، ابدی، و در نتیجه، ثابت و تغییر ناپذیر خواهد بود. به همین لحاظ، عده‌ای از دانشمندان، حقوق اسلامی را به معنای حقوق الهی گرفته‌اند. ان. جی. کلسون،^۲ ای. ار. گیب،^۳ ای. جی. لیسنی،^۴ م. خدوری،^۵ ای. لامنز،^۶ جی. مقدسی،^۷ و خصوصاً جی. ان. دی. اندرسون،^۸ از

1. C. H. Toy, "The Semitic Conception of Absolute Law", in Carl Bezold (ed.), *Orientalische Studien Theodor Nöldeke*, Vol. II (Gieszen, 1906). P. 804.

این‌که توی، حقوق طبیعی را به مردمان هند اروپایی نسبت می‌دهد (ص ۷۹۸) و حقوق مطلق برونی را به سامی‌ها، در مقاله ذیل نیز تأیید شده است:

Hajime Nakamura "The Indian and Buddhist Concept of Law", Published in E. J. Jurji (ed.), *Religious Pluralism and World Community* (Leiden, Brill, 1969), P. 131-174.

2. N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, P. 1-2.

3. H. A. R. Gibb, "Constitutional Organization", in M. Khadduri and H. J. Liebesny (eds.), *Law in the Middle East*, Vol. I (Washington, 1955), P. 4. Also in Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Vol. I, Part 2 (Toronto, Oxford University Press, 1957), P. 114.

4. H. J. Liebesny, "Religious Law and Westernization in the Moslem Near East", in *The American Journal of Comparative Law*, Vol. II (no. 4, 1953), P. 492.

5. M. Khadduri, "From Religion to National Law", in J. H. Thompson and R. D. Reischauer (editors), *Modernization of the Arab World* (Princeton: Nostrand, 1966), P. 38.

6. H. Lammens. *Islam. Belief and Institutions*, P. 82.

7. G. Makdisi, "Remarks on Traditionalism in Islamic Religious History" in Carl Leiden (ed.), *The Conflict of Traditionolism and Modernism in the Muslim Middle East* (Austin, University of Texas, 1966), P. 77.

8. J. N. D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, P. 17.

جمله عالمانی هستند که نظریه فوق را مطرح کرده‌اند.

لیئون استوروج،^۱ اس. جی. وی. فیتزرالده،^۲ و بعضی دیگر با نظریه دانشمندان فوق مخالف‌اند. این عالمان می‌گویند: موضوعات کاملاً حقوقی در این منابع اسلامی، محدود و در واقع، اندک است. به علاوه، این موضوع پیش از آن‌که با امور دقیقاً حقوقی مرتبط باشد، به تعالیم اخلاقی و دینی مربوط است. بنابراین، وقتی حجم موضوعات حقوقی موجود در منابع اسلامی تا این حد کم است، نمی‌توان کل مجموعه حقوق اسلامی را آسمانی و مقدس نامید.

دلیل دومی که طرف‌داران ثبات اقامه کرده‌اند، [بر این مبنا استوار است که] مسئله منابع حقوق را در یک معنای انتزاعی‌تر ملاحظه می‌کنند. برابر این دلیل، منبع حقوق اسلامی، اراده الهی است. گیب این نظریه را به نحو فشرده آورده است که ما آن را به صورت زیر نقل می‌کنیم:

بدین ترتیب، مفهوم حقوق اسلامی، در نهایت بی‌چون چرایی است. «شریعت که قانون اساسی جامعه اسلامی است، غیر از اراده خداوند که پیامبر برای انسان آشکار کرده است، نخواهد بود». این اصل نزد سامیان، این‌گونه بود که «اراده حاکم، قانون است»، چون تنها خداوند، حاکم جامعه است، تنها قانون‌گذار نیز هست.^۳

مفهوم اراده خدا دارای استلزامات کلامی است که آن را کاملاً مطلق و تغییرناپذیر می‌کند. گیب، علت چنین حالتی را در ماهیت تکامل کلام اسلامی می‌یابد. علم کلام بر توحید و وحدانیت خداوند تأکید می‌کرد، و بدین سبب، هرگونه محدودیتی را از قدرت و اراده خدا نفی می‌نمود. ولی قالب و استخوان‌بندی بحث‌های کلامی، بیش‌تر منطق ارسطویی بود تا بحث‌های مابعدالطبیعی. در نتیجه علم کلام به دیدگاه‌های افراطی کشانیده شد؛ از جمله این‌که در جهان، فاعلی غیر از خداوند وجود ندارد، زیرا وجود فاعلی غیر از خدا به معنی امکان فعلی مستقل از خداوند و بنابراین، مستلزم نوعی

1. Léon Ostrorog, *The Angora Reform*, P. 19.

2. S. G. Vesey - Fitzgerald, "Nature and Sources of shari'a", in *Law and the Middle East*, op. cit., P. 87.

3. Gibb, *Mohammedanism*, P. 99.

محدودیت به لحاظ نظری بر قدرت مطلقه خداوند است.^۱ این قضیه نسبت به افعال انسانی نیز صادق بود؛ انسان نسبت به افعالش فاعل مستقلی محسوب نمی‌شد. این صراحتاً به معنای انکار مسئولیت اخلاقی و شرعی انسان بود. هم‌چنین این معنا نیز استفاده می‌شد که منشأ حسن و قبح اشیا فقط اراده الهی است، زیرا هیچ چیز در جهان فی حد ذاته، ارزش و اعتباری ندارد. درک این ارزش تنها با وحی امکان‌پذیر است و نه عقل؛ در نتیجه موضوع دیگری در مفهوم حقوق [به نام] معرفت‌شناسی گشوده می‌شود.

در خصوص معرفت‌شناسی، استدلال‌ها به دو جنبه مسئله معطوف شده است:

(الف) امکان شناخت حقوق و روش آن؛ (ب) نقش عقل انسانی.

گیب این دو نکته را به خوبی بیان کرده است. طبق استدلال وی، حقوق اسلامی، اندیشه‌ای الهام گرفته از خداوند و از این رو، ثابت و تغییرناپذیر است؛ نه این‌که محصول فکر انسانی و ناشی از انطباق با نیازها و آرمان‌های اجتماعی باشد. قرآن و حدیث، مبنای حقوق اسلامی نیستند بلکه فقط منابع آن محسوب می‌شوند. مبنای واقعی حقوق اسلامی را باید در نوع نگرشی یافت که روش‌های استفاده از این منابع را تعیین می‌کند. دلیل قاطع چنین نگرشی مابعدالطبیعی خواهد بود که نتیجه آن اعتقاد راسخ به نقص عقل بشری و ناتوانی قوای عقلی بر ادراک حسن ذاتی اشیا یا، در حقیقت، هر واقعیتی است.^۲ نتیجه این مفهوم معرفت‌شناسی حقوقی این است که روا نیست در قانون‌گذاری، نقش اصلی را به عقل مستقل انسانی بدهیم.

شاخت خاطر نشان می‌کند که نتیجه چنین شیوه معرفت‌شناسی‌ای، این می‌شود که عناصر غیر عقلی در حقوق اسلامی باقی بماند.^۳ ار. برونشیف نیز از عقلی نبودن حقوق اسلامی از این لحاظ، سخن می‌گوید.^۴ جی. اف. هورانی، دو نظریه ارزشی را در اسلام

1. Idem, *Studies in the Civilization of Islam*, P. 204-206.

2. Gibb, *Mohammedanism*, p. 90f.

3. Schacht, *Introduction to Islamic Law*, P. 202-203.

4. R. Brunschvig, "Logic and Law in Classical Islam", in G. E. Von Grunebaum, (ed.), *Logic in Classical Culture* (Wiesbaden, 1970), 9f.

متمایز می‌کند. این تمایز با مسئله مورد بحث ما مرتبط است.^۱
در اصول فقه، اصلی که مستلزم استفاده از عقل در شناخت و تفسیر شریعت است، اصل مصلحت است. درواقع، گرانام^۲ و هورانی،^۳ مصلحت را به عنوان یک اصل عقلی طبقه بندی کرده‌اند، لکن دانشمندانی همچون شاخت،^۴ این طبقه‌بندی را ردّ نموده‌اند.

نظریه دوم در مورد مفهوم حقوق اسلامی - که آن را از لحاظ مغایرت حقوق با اخلاق بررسی می‌کند - به تعریف حقوق مربوط می‌شود. چون حقوق و اخلاق، از نقاط اشتراک زیادی برخوردارند، غالباً این دو را با یک‌دیگر اشتباه می‌گیرند. از این‌رو، هر کوششی برای تعریف حقوق لزوماً با تفکیک حقوق از اخلاق شروع می‌شود. اسلام‌شناسان در معرفی حقوق اسلامی به این نتیجه رسیده‌اند که حقوق اسلامی، نظام قواعد اخلاقی یا معنوی است. به چنین استنتاجی، باید با توجه به تفکیک حقوق از اخلاق پی برد. تعریف حقوق اسلامی به فلسفه اخلاق یقیناً نه مستلزم این است که حقوق اسلامی شاخه‌ای از فلسفه باشد و نه از این نظر که منابع آن را اخلاق و صرفاً عادات اجتماعی تشکیل می‌دهد، وابسته به علم اخلاق است.

هدف اصلی استدلالی که حقوق اسلامی را نظریه اخلاقی توصیف می‌کند، ردّ رویکرد حقوق‌دانان معاصر است که حقوق اسلامی را به مفهوم حقوق به اصطلاح امروزی می‌دانند. هدف دوم از اعتقاد به نظریه نظام اخلاقی بودن حقوق اسلامی این بود که این حقوق با وضع قوانین، متغیر نخواهد شد. اسنوک هورخرونیه نخستین دانشمندی بود که این استدلال را اقامه کرد. وی به صراحت، حقوق اسلامی را «نظریه تکالیف» توصیف نمود.^۵ جوینبال^۶ و عده‌ای دیگر با او هم عقیده‌اند. جی. ایچ. باسکت این استدلال را تا این

۱. ر.ک: همین کتاب، ص ۲۰۸ به بعد.

2. Von Grunbaum, "Concept and Function of Reason in Islamic Ethics", *Oriens*, Vol. XV (1962), P. 15.

3. G. F. Hourani, "Two Theories of Value in Medieval Islam", *Muslim World*, L(1960), P. 273, and *Islamic Rationalism*, P. 8-14.

۴. ر.ک: همین کتاب، ص ۴۸ و ۲۰۷.

5. Hurgonje, *op. cit.*, note 6.

6. Th. W. Juynboll, *Handbuch des Islamischen Gesetzes*, P. 22f.

حد پذیرفته است که اثبات نماید حقوق اسلامی یعنی آرمان خواه، اخلاق گرا، مبتنی بر فرضیه های تخیلی، غیر استدلالی و از نظر عقلی بی معنا.^۱

تحلیل دقیق گیب در این مورد بسیار روشن و کامل است. گیب با اعتقاد به این که نظام اخلاقی بودن حقوق اسلامی، به طور طبیعی یعنی نظامی مبتنی بر عقل انسانی، تشریح کرد که حقوق اسلامی، نظامی اخلاقی است که در مقابل نظام حقوقی قرار دارد. با وجود این، چون اساس آن بر وحی استوار است، نظامی عقلانی یا فلسفی محسوب نمی گردد. نکته های مهم استدلال وی که حقوق اسلامی را زیر عنوان نظامی اخلاقی، در مقابل نظام حقوقی متمایز می کند، عبارت اند از:

الف) در حقوق اسلامی، اعمال براساس معیارهای اخلاقی طبقه بندی و گروه بندی می شوند، نه طبق معیارهای حقوقی. احکام پنج گانه واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام که تمام اعمال انسان را در بر می گیرند، اخلاقی هستند.^۲

با وجود این، ساخت روشن ساخت که اخلاقی بودن ماهیت این اعمال به این معنا نیست که هیچ موضوع حقوقی در حقوق اسلامی وجود ندارد. حقیقت امر این است که ساخت معتقد بود موضوع حقوقی را می توان از موضوعات دیگر تفکیک کرد، ولی آن چه از حصر این احکام پنج گانه اخلاقی فهمیده می شود، این است که حتی موضوع حقوقی نیز به عنوان یک تکلیف اخلاقی و دینی طبقه بندی می شود.^۳

ب) حقوق اسلامی از «تکالیف» (duties) سخن می گوید نه از «حقوق» (rights). به عبارت دیگر، در حقوق اسلامی تأکید بیش تر بر این است که انسان چه باید بکند نه این که چه چیزی را انسان به عنوان یک حق، استحقاق مطالبه دارد. هر چند واژه حقوق به یک معنا جمع حق است، با وجود این، سخن ما رانفی نمی کند. در حقوق اسلامی، حق بر دو قسم است: حق الله و حق الناس. در نتیجه، حق الناس فرع حق الله است و در حقیقت همین امر باعث می شود تا حقوق، جزء تکالیف دینی و اخلاقی به شمار آید، نه حق به معنای اخص کلمه.

ج) مجازات ها و ضمانت اجراها در حقوق اسلامی، اخلاقی و دینی محسوب می شوند

1. G. H. Bousquet, *Precis de Droit Musulman*, P. 44.

2. Gibb, *Islamic Society and the West*, P. 118.

3. Schacht, *Introduction*, P. 200-201.

نه عرفی و حقوقی. واژه‌ای که برای مجازات به کار می‌رود، حتی در امور متعلق به حقوق جزا، واژه *حدود الله* (the limits of God) است که تأکید می‌کند جرمی خاص در قبال خداوند تحقق یافته و مجازات آن حق خداوند است.^۱

شاخص باز توضیح می‌دهد که دسته‌ای دیگر از مجازات‌ها، به نام تعزیر به تشریع در قرآن و سنت پیامبر وابسته نیست؛^۲ براساس آن، قاضی می‌تواند به تشخیص خود برای عملی که از نظر او مستوجب مجازات است، مجازاتی وضع نماید. این سخن به این معناست که مفهوم عرفی مجازات که واژه تعزیر ممکن است آن را برساند، اساساً ارتباطی به مفهوم حقوق اسلامی ندارد.

ماهیت حقوق اسلامی

در قسمت قبلی راجع به مفهوم حقوق اسلامی توضیح دادیم که حقوق در اندیشه حقوق اسلامی چگونه تصور می‌شود. این قسمت به ویژگی‌های حقوق اسلامی با توجه به تحولات تاریخی آن می‌پردازد.

معمولاً کسانی که برای فهم ماهیت حقوق اسلامی، رویکرد تاریخی را برگزیده‌اند، ویژگی‌های ماهیت حقوق اسلامی را چنین بر شمرده‌اند: (۱) آرمان‌گرا (۲) دینی (۳) انعطاف‌ناپذیر (۴) اخلاق‌گرا. این چهار ویژگی با یک‌دیگر پیوند داشته و علل ثبات و تغییرناپذیری حقوق اسلامی به شمار می‌روند.

به گونه‌ای که در تاریخ حقوق اسلامی بیان شده است، استدلال‌های راجع به ماهیت آن، با تحلیل زمینه‌های ذیل مرتبط است: الف) منشأ حقوق اسلامی ب) حقوق اسلامی و قوانین موضوعه ج) نقش نهاد قاضی د) ایجاد مذاهب حقوق اسلامی.

منشأ حقوق اسلامی

عقیده متداول مسلمانان که بعداً پاره‌ای از دانشمندان معاصر نیز آن را پذیرفته‌اند، این

1. Ibid, P. 176f.

2. Ibid, P. 207.

بود که حقوق اسلامی با نزول پیام‌های آسمانی قرآن و با احکام پیامبر آغاز شد. این احکام که در قالب مجموعه عظیمی از روایات آمده، سرچشمه حقوق اسلامی تلقی می‌شوند. آی. گلدزیهر با بررسی آثار روایی از جنبه تاریخی، از صحت بخش عظیمی از این آثار شدیداً انتقاد کرده است.^۱ جی. شاخت^۲ و ار. برونشیف^۳ این انتقادات را متوجه آن قسمت از آثار حدیثی کرده‌اند که متعلق به حقوق اسلامی است. به ادعای شاخت، بخش عظیمی از روایات فقهی، در حقیقت، نظریه‌های فقیهان متقدم است که با هدف انتساب آن‌ها به پیامبر در قالب روایات بیان شده‌اند؛ [چراکه] حدیث مقبول‌ترین شیوه تثبیت یک عقیده است. ولی در پژوهش‌هایی که اخیراً در مورد روایات به عمل آمده، بر این انتقادات شدیداً خرده گرفته‌اند.

دریافت عده‌ای از دانشمندان، این بود که عناصر خارجی زیادی در حقوق اسلامی وارد شده‌اند و در این ره‌گذر، حقوق رومی از اهمیت خاصی برخوردار است.^۴ چون مذاهب

۱. «آشنایی نزدیک‌تر با حجم زیاد احادیث، موجب احتیاط شکا‌کانه نسبت به موضوعات منقول از مجموعه‌های گردآوری شده، می‌گردد نه اعتماد خوش بینانه. بعید است که اعتماد ما راجع به قسمت زیادی از احادیث به اندازه دوزی (Dozy) باشد، اما احتمالاً قسمت بیش‌تر آن را به مراتب به عنوان نتیجه تحول دینی، تاریخی و اجتماعی اسلام طی دو قرن اول تلقی خواهیم کرد.»

(Goldziher, *Muslim Studies*, translated by C. R. Barber and S. M. Stern, Vol. II, P. 19).

2. Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, P. 4.

3. R. Brunschvig, "Polemique Medievales Autour du Rite de Malik", *Al-Andalus*, XV(1950), P. 377-435.

۴. این مسئله موضوع بحث دانشمندان حقوق اسلامی شده است. راجع به این موضوع، تحقیقات و پژوهش‌هایی که ذیلاً ذکر می‌شود، اس. دی. جویتین در:

"The Birth-Hour of Islamic Law?" *Muslim World*, L (1960), P. 23

نقل کرده است:

-- J. Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law". *Journal of Comparative Law*, (1950), P. 4, 9-15.

-- A. D'Emillia, "Roman Law and Muslim Law: a Comparative Outline" *In East and West*, Vol, IV/2 (1953).

-- Fitzgerald, "The Alleged Debt of Islamic Law to Roman Law", *Law Quarterly Review*, (Jan. 1951), P. 81-102.

-- C. A. Nallino, "The Impossibility of the Influence of Roman Law on Muslim Law" (trans. Hamidullah. *Voice of Islam*, Karachi, 1963, 1/2, P. 63-67.

فقهی قدیمی در مناطقی به وجود آمدند که قبل از ظهور اسلام، حقوق رومی در آنجا اعمال می‌شد، این دانشمندان نتیجه گرفتند که سرچشمه و منشأ حقوق اسلامی را باید در حقوق رومی جست و جو کرد. این نظر موضوع بحث عده‌ای از عالمان شده است. ساخت وجود این عناصر خارجی را به سنت مربوط کرد. وی مدعی بود که دانشمندان متقدم در حقیقت، عرف‌های حکومت‌های داخلی و عناصر حقوق خارجی را در قالب یک سلسله نظریات درآمیختند که با وارد شدن در سنت، آب و رنگ اسلامی به خود گرفتند.^۱

طبق ادعای ساخت، ضرورت بازگشت به [سنت] پیامبر احساس نمی‌شد، تا این‌که شافعی، تر سنت‌گرایان را مطرح کرد و اعتبار انحصاری [سنت] پیامبر را در مقابل اعتبار «سنت پویا» (living tradition) ثابت نمود.

در تمام پژوهش‌های راجع به منشأ حقوق و نیز مشکل ثبات حقوق، این استنتاج وجود دارد که منشأ حقوق اسلامی انگیزه‌های پرهیزکارانه و دینی است. زمانی که حکومت عباسیان تلاش می‌کرد تا حقوق اسلامی را زیر سلطه خویش درآورد، و از این جهت، عنصر دینی حقوق تهدید می‌شد، این انگیزه‌ها، تشدید یافت. فقیهان، برای این‌که حقوق اسلامی را از سلطه حکومت‌ها برهانند، روی ماهیت دینی و الهی حقوق اسلامی تأکید ورزیدند تا بدین وسیله آن را از تحریف بشری حفظ کنند.

در بعضی از بررسی‌هایی که اخیراً صورت گرفته، تردیدهایی بر انتقادات گلدزیه‌ر و ساخت، راجع به صحت متون روایات، وارد شده است اما چون در غالب این پژوهش‌ها، به‌طور مستقیم منشأ حقوق بررسی نمی‌شود، به بحث ما ارتباطی نمی‌یابند. با این وصف، دو پژوهش به بحث ما مرتبط است.

فضل الرحمان^۲، با این استنتاج ساخت که سنت پیامبر در پی ظهور جنبش حدیثی مفهومی متروک شد، مخالفت نمود. فضل الرحمان، به استناد دلایل ادبی، فلسفی و تاریخی نشان داد که بر خلاف ادعای ساخت، سنت پیامبر را نمی‌توان مفهوم متروکی تلقی کرد. بنابراین، از نظر او، منشأ حقوق اسلامی را باید در دوران صدر اسلام جست و جو نمود.

1. Schacht, *Introduction*, p. 19ff.

2. F. Rahman, *Islamic Methodology*, in *History*, p. 5 - 21.

هرچند، اس. دی. جویتین^۱ اصرار دارد که استنباط‌های او مغایر استنباط‌های شاخت نیست، ولی به نظر او می‌توان ریشه‌های حقوق اسلامی را به سال ۵ ق/۶۲۷م برگرداند. او آیه‌ای را که به گفته وی نقش قانون‌گذاری را برای پیامبر اثبات می‌کند، مبنای استنباط خویش قرار داد و از این آیه، چنین نتیجه گرفت که اندیشه حقوق اسلامی، در اثر تحولات قرآنی بعدی نبود، بلکه این خود محمد بود که آن را ارائه کرد.

به رغم اختلاف نظر درباره ریشه‌های تاریخی حقوق اسلامی، وجه اشتراک تمام استدلال‌های فوق این است که منشأهای حقوق اسلامی ماهیت دینی دارد.

حقوق اسلامی و قوانین دولتی [موضوعه]

اعتقاد گیب این بود که در بینش اسلامی، از نظر منطقی و زمانی، قانون بر دولت مقدم بوده و فلسفه وجودی دولت، صرفاً حفظ و اجرای قانون است.^۲ وی مدعی بود که در عصر امویان، تدوین و تنظیم قانون و حیانی (revealed law) به عهده متکلمین قرار گرفت. ظهور خلفای عباسی، قانون مدرسه‌ای (scholastic law) را برای اولین بار، به بوتۀ عمل کشانید.^۳ پژوهش شاخت راجع به تحول اولیه حقوق اسلامی، عقیده فوق را از لحاظ تاریخی تشریح می‌کند.^۴ چنان‌که قبلاً نیز متذکر شدیم، استنباط شاخت این بود که حقوق اسلامی با کوشش‌های فقیهان به‌خاطر انگیزه‌های دینی آغاز شد؛ قوانین دولتی موجود منشأ آن نبود. این پدیده باعث شد تا فقیهان به استقلال حقوق اسلامی از سلطه دولت معتقد شوند. بعضی از وقایع تاریخی قرن هشتم، این نگرش را بیش‌تر تقویت کرد.

در اوایل دوران عباسیان، اجرای عدالت [در محاکم]، به علت عدم وحدت آرای قضایی، وضعیت آشفته‌ای داشت. ابن مقفع، وزیر حکومت عباسی، شدیداً توصیه می‌کرد که

۱. اس. دی. جویتین، همان، ص ۲۷ به بعد.

2. Gibb, *op. cit.*, p. 3.

3. Gibb, *Mohammadanism*, p. 102.

۴. شاخت می‌گوید: «مدت زیادی از قرن اول هجری (هفتم میلادی)، حقوق اسلامی به معنای اخص کلمه به کار می‌رفت و از این رو، فقه اسلامی، هنوز ظهور نیافته بود» [ر.ک: عنوان Fikh در E.I. [دائرة المعارف اسلام] (ویرایش دوم) ج ۱۱، ص ۸۸۷-۸۸۸].

خلیفه با وضع قوانین دولتی، این اختلاف آرا را زیر نظر خود بگیرد.^۱ در مقابل، ققیهان با اصرار بر این که قانون مقدم بر دولت است، و از این رو، مشمول قوانین دولتی نمی‌شود، در برابر این پیش‌نهاد عکس‌العمل نشان دادند.^۲

این که آیا حقوق اسلامی در عمل نیز این استقلال را حفظ کرده بود یا نه، امری است که در بخش بعدی به آن می‌پردازیم. آن چه در اینجا به ما ارتباط می‌یابد، نتیجه‌ای است که بسیاری از دانشمندان از آرای صادره راجع به ماهیت حقوق در ارتباط با دولت گرفته‌اند.

اچ. لامنز و دیگران ادعا کرده‌اند که حقوق اسلامی با جدا شدن از قوانین دولتی، از حقایق اجتماعی فاصله گرفته است.^۳ طبق استنباط جی. اچ. باسکت، اندیشه انطباقی پی در پی با اوضاع و احوال در حال تغییر، با نظام حقوق اسلامی بیگانه بود.^۴

ولی کلاد کاهن با چنین استنباط‌هایی مخالفت کرده است. به نظر او مشکل قدما رسیدن به آرمان دولت اسلامی نبود، بلکه مشکل اینان، ایجاد معیاری بسیار مبهم و کلی بود که برای آنان حق اعطای گواهی «مشروعیت» به رژیم حاکم را محفوظ می‌داشت. از نظر او، «ناعادلانه است... که کار ققیهان دوران عباسیان را انتزاعی و نادیده گرفتن واقعیت تلقی کنیم».^۵

نقش نهاد قاضی

نهاد قاضی شکل تکامل یافته نهاد حَکَم (arbitrator) بود که قبل از اسلام هم وجود داشت. در آن زمان، قاضی مثل داور ملزم به تبعیت از رویه‌های ناشی از سنت محلی و آرای صادر شده در دعاوی، طبق صلاح‌دید خود بود، نه براساس برخی شیوه‌های رسمی

1. Schacht, *Introduction*. p. 55.

2. *Ibid*, p. 56.

3. H. Lammens, *op. cit.*, p. 92.

4. G. H. Bousquet, *op. cit.*, p. 50.

5. Claude Cahen, "Body Politic" in Grunebaum, *Unity and Variety in Muslim Civilization* (Chicago, University of Chicago, 1955), p. 139.

اجتهاد^۱. همان‌گونه که ساخت نشان داده است، آرای قضات اموی عناصر محلی را در بر می‌گرفت. بعداً با تحول حقوق اسلامی، این آرا جذب پیکره حقوق اسلامی شد.^۲ با وجود این، قاضی تنها در نقش مجری قانون پذیرفته شد، نه واضح یا مفسر آن.

در دوران عباسیان، منصب قاضی به فقه تعلق یافت، از این‌رو، آن را از حاکمیت عام دولت، خارج ساخت و فقط مشمول فقه گردانید.^۳ بعداً، زمانی که مذاهب فقهی تأسیس شدند، نقش قاضی به حد اعمال احکام یکی از این مذاهب رسید. این محدودیت موجب رکود کامل فقه شد.

ان. جی. کلسون، در تحلیل علل بیزاری شدید از منصب قاضی بین فقیهان، چنین نتیجه می‌گیرد که رد این منصب را نمی‌توان به گونه‌ای که گلدزیهر، امردوز و ای. تیان گفته بودند، کاملاً بر مبنای عواملی همانند ترس از نارضایتی سیاسی ناگهانی یا انگیزه‌های پرهیزکارانه تشریح کرد. طبق نظر کلسون، علت واقعی نارضایتی از منصب قاضی، ماهیت غیرعملی و آرمان‌گرایانه این منصب در تصور فقیهان سنت‌گرا بود.^۴

با این حال، به نظر کلسون، یک فرق اساسی در نگرش فقیهان راجع به این نهاد وجود داشت؛ فرق بین نگرش فقیهان عمل‌گرا و سنت‌گرایان آرمان‌گرا. او تأکید دارد که این فرق، در تاریخ فقه، واقعی و ضروری است.^۵ از نظر فقیهان، حقوق اسلامی، مجموعه‌ای از قواعد فقهی لازم‌الاجرا بود، اما از نظر سنت‌گرایان، مجموعه‌ای از تکالیف اخلاقی و دینی محسوب می‌شد. دسته اول، منصب قاضی را مهم و محترم می‌شمرد و دسته دوم می‌خواست به هر قیمتی از آن پرهیز کند. نگرش فقیهان دسته اول، استمرار نگرش قضات دوره اولیه اموی بود که به عنوان دبیران قانون (legal secretaries) در قبال دولت پاسخ‌گو بودند. نگرش دیگر، معلول نفوذ رو به رشد مفهوم دینی فقه در قرن هشتم بود که منصب قاضی را نیز در بر گرفت. قضاتی که گرایش‌های اخلاقی داشتند، احساس کردند که باید از

1. Schacht. *Introduction*, p. 24f.

2. *Ibid*, p. 25.

3. *Ibid*, p. 4.

4. N. J. Coulson, "Doctrine and Practice in Islamic Law", BSOAS, Vol, XIII/2 (1956), p. 211.

5. *Ibid*, p. 226.

دین حمایت کنند نه از منافع دولت.

بر اثر این اختلاف نظر، دو نوع گرایش فقهی پدید آمد؛ «فقه دینی» که فقیهان آن را بیان و تفسیر می‌کردند و «فقه موضوعه» که محاکم آن‌ها را اجرا می‌نمودند. نمونه‌ای از نوع اخیر، ظهور «عمل» (رویه قضایی) است که در مذهب مالکی، قانون دادگاه تلقی می‌شود.^۱ اچ. تولدانو معتقد است که عمل «وسیله‌ای برای اصلاح و انطباق شریعت با نیازهای عملی جامعه است، و قضات مراکشی در دو قرن اول هجری، نقشی همانند نقش گذشتگان خود ایفا می‌کردند».^۲

تأسیس مذاهب فقهی

از اواخر دوران اموی تا پایان قرن دوم، در نتیجه فعالیت سریع فقهی، مذاهب فقهی خاصی پدیدار شدند و به حدی استحکام یافتند که پیروی از یکی از آن‌ها رایج و حتی ضروری بود. نه تنها عوام بلکه قضات و فقیهان نیز لازم بود از یکی از این مذاهب تبعیت کنند. این شیوه، تقلید نامیده شد.

آثار تقلید در رشد فقه سرنوشت‌ساز بود. تقلید، فعالیت‌های فقهی را در انحصار مذاهب خاصی قرارداد. از یک سو، اجتهاد فاقد قوه ابتکار شد و از سوی دیگر، پیکره فقه در قالب سختی جا گرفت و رشد مستقل خود را از دست داد.^۳

پدیده تقلید را پاره‌ای از دانشمندان، عامل اعتقاد به ثبات و تغییرناپذیری حقوق اسلامی تلقی کرده‌اند.

حقوق اسلامی در عمل

در غالب مطالعات راجع به حقوق اسلامی، بر شکاف بین نظریه و عمل تأکید می‌شود.

1. cf. J. Berque, "Amal" in E. I. (2nd edition) Vol. I and H. Toledano, "The Chapter on Marriage from Sijilmas, Al-'Amal al-Mutlaq: A Study in Moroccan Judicial Practice (ph. D. Thesis, unpublished, presented to Columbia University, 1969) Introduction.

2. Toledano, *op. cit.*, P. ii.

3. Coulson, *History of Islamic Law*, p. 80f.

این شکاف آن‌چنان چشم‌گیر بوده است که بعضی از دانشمندان مانند جی. کرامرز، حتی به وجود دو نظام حقوقی در اسلام معتقد شده‌اند: حقوق عملی (droit de l'islam) و حقوق نظری (droit islamique).^۱

به شکاف بین نظریه و عمل از سه لحاظ نگریسته می‌شود: الف) از لحاظ شکاف بین حقوق اسلامی و عرف مسلمین؛ ب) از لحاظ شکاف بین حقوق اسلامی که در نصوص آمده است و اجرای عملی آن در محاکم؛ ج) از لحاظ موضوعات مختلف از جهت اعمال آن‌ها. هرچند، از بعد نظری، عرف (custom) از منابع حقوق اسلامی شناخته نشد،^۲ ولی به اعتقاد عالمان، عرف نه تنها نقش مهمی در رشد حقوق اسلامی بازی می‌کند، بلکه این دو همیشه در کنار هم قرار دارند.^۳

به علت فاصله موجود بین حقوق نزد ققیهان و قانون محاکم، اعتقاد بر این بود که اجرای عدالت، کاملاً از حقوق اسلامی تبعیت نمی‌کند. نمونه مشهود این امر، ایجاد دادگاه‌های نظرفی المظالم بود، که صدور آرا طبق صلاح دید و سیاست فردی صورت می‌گرفت. صلاحیت قاضی محدود بود و حتی دخالت والی و دیگر مقامات دولتی در رأی قاضی و محدود کردن صلاحیت او به امور حقوقی امری عادی بود و در حقیقت، اعمال قانون شریعت در محاکم بیش از پیش محدود شده بود. در نتیجه، «حقوق موضوعه» (Positive law) که در محاکم اعمال می‌شد جدای از حقوق دینی رشد یافت.

همان‌گونه که در بالا اشاره شد، سنت عمل نمونه‌ای از حقوق موضوعه بود. حقیقت امر این است که عمل به عنوان نظریه‌ای که دارای الزامی قانونی بود، جذب فقه مالکی شد. قضات ملزم بودند که حتی در صورت مغایرت عمل با نظر مشهور مذهب مالکی از آن تبعیت کنند.^۴

حقوق عرفی و حقوق محاکم که پاسخی به نیازهای اجتماعی بودند و خود را با

1. J. Kramers, *op. cit.*, p. 63-64.

2. Schacht, *Introduction*, p. 62.

3. *Ibid*, p. 76f.

۴. برای اطلاع بیشتر ر. ک: Toledano, *op. cit.*, ii-vii.

تغییرات اجتماعی منطبق می‌ساختند، ضرورتاً بر حقوق اسلامی تأثیر گذاشته‌اند. تأثیر این دو، چنان‌که دانشمندان نیز اظهار داشته‌اند، کارآیی داشت، ولی میزان تأثیر هر یک بر حسب موضوعات مختلف حقوق اسلامی متفاوت بود.

ای. ال. اودویچ معتقد است که برگ استراسر، نخستین عالمی بود که به این تأثیر اشاره کرد.^۱ او موضوعات فقهی را به سه دسته تقسیم نمود:

۱ - احکام عبادی، خانواده و ارث که اگر چه براساس عرف پذیرای برخی تغییرات شدند، ولی در مجموع، از نزدیک‌ترین احکام به حقوق اسلامی هستند.

۲ - قوانین اساسی، جزایی و مالی - قلمروی که کاهن معتقد بود فقیهان در این زمینه بسیار انعطاف‌پذیرند -^۲ که پیوسته با تغییرات اجتماعی، انطباق می‌یابند. در حقیقت، برگ استراسر اظهار داشت این طبقه، بیش‌ترین فاصله را از حقوق اسلامی گرفتند و در مواردی کاملاً از تدوین نخستین آن دور شدند.^۳

۳ - قوانین تجاری، یا با استفاده از اصطلاح ساخت، قوانین قراردادهای و تعهدات، تا حدی بین دو دسته سابق قرار دارند. ساخت،^۴ در یکی از گفته‌های نخستین خود با هورخرونیه^۵ موافق است که معتقد بود، بخش عمده حقوق تجارت اسلامی، متروک مانده است.

این گفته‌ها صریحاً نشان می‌دهد که این حقوق در عمل، کاملاً با تغییرات اجتماعی انطباق‌پذیر بود یا بلکه می‌توان گفت به استثنای قلمروهای اندک، حقوق در عمل، در انطباق با تغییرات اجتماعی توسعه یافته است.

مسئله روش

عموماً همه عالمان اهمیت مسئله روش را راجع به ثبات حقوق اسلامی پذیرفته‌اند.

1. Abraham L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1970), p. 7.

2. Cahen, *op. cit.*

3. Udovitch, *op. cit.*

4. Schacht, "Islamic Law", *Encyclopedia of Social Sciences* (Old Edition), Vol. VIII, p. 348.

5. Hurgonje, *Selected Works*, P. 260.

[بنیان‌گذاران] نظام‌های حقوقی می‌خواهند [این نظام‌ها] کامل و با دوام باشند؛ از این‌رو، مفهومی از ثبات، مفهوم حقوق را احاطه کرده است. ولی نیازهای متغیر اجتماعی با چنین نگرشی در کشمکش است. نظام‌های حقوقی مختلف، روش‌هایی را جهت رویارویی با این کشمکش‌ها مطرح کرده‌اند؛ مثلاً حقوق رومی، این مسئله را با ایجاد تمایز بین حقوق مدنی (*jus civile*) که ثابت بود، و احکام قضاات (*jus honorarium*) که انعطاف‌پذیر بود، حل کرد. در حقوق عرفی (*common law*)^۱ این انعطاف‌پذیری، با انصاف (*equity*) حاصل می‌شود.^۲ مسئله روش در حقوق اسلامی، عموماً در مورد نظریه قدیمی «منابع چهارگانه فقه» بحث شده است.^۳

دانش جدید نیز مسئله روش را درباره منابع حقوق اسلامی بحث کرده است. به اعتقاد ای. تیان^۴ و شفیق شهاته،^۵ حقوق اسلامی شیوه‌هایی جهت انطباق اصول فقه با تغییرات ابداع کرد. شهاته راجع به اصل استحسان که نظیر انصاف در کامن‌لا است، سخن گفت.^۶ تیان به سه روش استحسان، استصلاح و سیاست شرعیه (اجرای عدالت طبق روح حقوق اسلامی) اشاره کرده است. هر سه روش، ابزاری برای داخل نمودن تحولات اجتماعی در حقوق اسلامی بودند که مقررات ثابت حقوق اسلامی پذیرای آن نبود. از نظر ساخت، حقوق اسلامی عمدتاً به این علت که طبق ماهیت خویش نیازی به این روش‌ها نداشت، واجد این سه روش نبود و نمی‌شد که واجد آن‌ها باشد.^۷

1. Schacht, "Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam", in R. Brunschvig and others, (editors) *Classicisme et Declin Culturel dans l'histoire de l'Islam* (paris, 1957), p. 141.

2. Y. Linant de Bellefonds, "Immutabilité du Droit Musulman et Reformes Legislatives en Egypte", *Revue Internationale de Droit Comparé*, Vol. VII (1955), P. 10f.

۳. ر. ک: همین کتاب، ص ۲۰۰ به بعد.

4. E. Tyan, "Methodologie et sources du droit en Islam", *Studia Islamica*, Vol. X(1959), P. 84f.

5. Chafik Chehata, "Logique juridique et droit musulman", *Studia Islamica*, Vol. XXIII (1965), P. 5-26.

6. Chehata, "L'équité en tant que source du droit hanafite", *Studia Islamica*, Vol. XXV(1966), P. 123-138.

7. Schacht, *op. cit.*, P. 142.

حقوق اسلامی مثل حقوق‌های دیگر، حقوق رسمی نبود. حقوق رسمی با اقتدار قانون‌گذاران عرفی به وجود آمد، ولی حقوق اسلامی آن را نپذیرفت. از این‌رو، حقوق اسلامی، «حقوق مقدس»، بی‌نظیر، کامل، ثابت و بی‌نیاز از تغییر بود. ساخت معتقد بود که اصولی همچون عرف، استحسان، استصلاح و عمل، به عنوان اصول تغییر به کار نمی‌رفت بلکه برای تفسیر و توجیه قواعد از قبل موجود حقوق اسلامی به کار گرفته می‌شد. علاوه بر این، حتی اگر این اصول، جهت انطباق با تغییرات خاصی به کار می‌رفتند، هدف از آن، ایجاد حفاظی در اطراف آن تغییر خاص بود تا مبادا بر کل نظریه حقوق اسلامی تأثیر بگذارد.^۱

ملکم. اچ. کر، در بررسی اصلاحات اسلامی در قرن نوزدهم، همان استنتاج‌های ساخت را تأیید کرده است. کر بررسی اصل مصلحت^۲ (welfare, benefit, utility) را انتخاب کرد، زیرا طرف‌داران پویایی حقوق اسلامی، این اصل را انطباق‌پذیر تلقی می‌کردند.^۳ طبق استنتاج وی، مصلحت هرچند از بعد نظری اصل موسعی است ولی در عمل، اجرای آن، تسلیم محدودیت‌های کلامی و آرمان‌گرایی می‌شود که اصول فقه موجب تحمیل آن‌هاست.

نتیجه

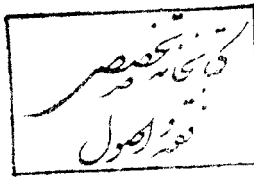
نتیجه این مقدمه، از دو قسمت تشکیل می‌شود: قسمت نخست به تعریف مفاهیم و اصطلاحات راجع به بحث بالا می‌پردازد. قسمت دوم فروض [اصول] و شیوه استدلالی‌ای را که برای بقیه این مطالعه به کار گرفته می‌شود، معرفی می‌کند. قبل از این‌که به تعاریف بپردازیم، نتیجه‌گیری کلی‌ای از بحث بالا راجع به مسئله انطباق‌پذیری حقوق اسلامی باید ارائه شود.

بحث فوق نشان می‌دهد که دانشمندان در مورد مسئله انطباق‌پذیری اصول فقه با

1. Schacht, "Introduction...", PP. 61ff.

2. M. H. Kerr, *op. cit.*, p. 550.

3. *Ibid*, p. 56.



تغییرات اجتماعی به دو دسته تقسیم می‌شوند.

طبق نظریهٔ ثبات، علت اصلی تغییرناپذیری حقوق اسلامی این است که این حقوق با توجه به نفس مفهوم خود با تغییرات اجتماعی قابل انطباق نیست. در تاریخ عملی حقوق اسلامی، اصول فقه به دلیل نفس این مفهوم، از واقعیت‌های اجتماعی جدا افتاده است. اصول فقه از نهادهایی که با نیازهای اجتماعی قابل انطباق‌اند، دور شد و به همین دلیل، نتوانست شیوهٔ انطباق خود را آشکار نماید.

نظریهٔ انطباق‌پذیری در مورد مفهوم حقوق، با نظریهٔ ثبات مخالفتی ندارد، اما هر دو، چندان اهمیتی برای آن قائل نیستند؛ به جای این، در هر دو از ماهیت تحول حقوق بحث می‌شود. حقوق اسلامی در عمل، با تحولات اجتماعی سازگار بود. منشأ این حقوق، در پاسخ به نیازهای اجتماعی به وجود آمد، و آن از جهت موضوع و روش‌شناسی، سازگاری با تغییرات اجتماعی را از خود نشان داد.

با این حال، هر دو دیدگاه، عقیدهٔ گروه مخالف خود را در بعضی جهات می‌پذیرد؛ مثلاً نظریهٔ ثبات، عقیدهٔ گروه مخالف خود را در این جهت که حقوق اسلامی در دوران تکوین خود، قابل انطباق بود، می‌پذیرد. نظریهٔ انطباق‌پذیری هم قبول می‌کند که پس از «بسته شدن باب اجتهاد»، حقوق اسلامی به ندرت از خود انطباق‌پذیری نشان داد.

واژگان کلیدی

نظری دقیق‌تر به بحث بالا نیز نشان می‌دهد که علت این مناقشات و بحث‌ها، تفاوت در فهم واژگان بوده است. آنچه در ذیل می‌آید، تلاشی است تا واژه‌های اساسی مسئله مجدداً تعریف شود.

انطباق‌پذیری و ثبات

بدیهی است که نظریه‌های فوق، در نقطه شروع، با این سؤالات برخورد می‌کنند: آیا حقوق اسلامی در واقع تغییر کرده است؟ هم‌چنین آیا حقوق اسلامی تغییرپذیر است؟ دو نظریهٔ بالا پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش‌ها داده است. طبق نظریهٔ ثبات، حقوق اسلامی

تغییر نمی‌کند، علاوه بر این، در واقع ممکن نیست که تغییر کند. بنابراین «ثبات» به نظر آنان بدین معنا است که احکام حقوق اسلامی، ثابت، قطعی، ابدی، مطلق و غیرقابل تغییر است. در مقابل، بر اساس نظریه انطباق‌پذیری، حقوق اسلامی تغییر می‌کند و در واقع، تغییر هم کرده است، و علاوه بر این، باز هم امکان تغییر دارد. این نظریه، هم‌چنین تأکید می‌ورزد که امکان دارد حقوق، متناسب با اوضاع و احوال جدید اجتماعی تغییر یافته و اصلاح شود. به عبارت دیگر، «انطباق‌پذیری»، به مفهوم خاص بحث بالا، صرفاً واژه‌ای مغایر با «ثبات» محسوب نمی‌شود، بلکه از یک معنای اضافی برخوردار است؛ یعنی: معنای مشخص اصلاح، جهت رویارویی با شرایط نو.

این نکته را نیز می‌توان ذکر نمود که واژه «انطباق‌پذیری» را دانشمندان امروز، به دو معنا به کار برده‌اند. به منظور روشن شدن مطلب، این دو کاربرد را باید از هم تفکیک کرد. کاربرد اول به معنای «امکان بسط پیکره از قبل موجود حقوق» بوده و کاربرد دوم به معنای «باز بودن پیکره حقوق به سوی تغییر (طبق شرایط اجتماعی)» است. مفهوم اول این واژه، در این جا کم‌تر مورد بحث است. به استثنای چند لغت‌شناس، انطباق‌پذیری به مفهوم اول را فقیهان همیشه بر اساس قیاس مجاز شناخته‌اند. در حقیقت، همان‌گونه که در جای دیگر هم آورده‌ایم، لزوم قیاس و شیوه آن، از همین معنای انطباق‌پذیری به دست می‌آید. بنابراین، در این تحقیق ما با مفهوم دوم انطباق‌پذیری سر و کار داریم. کاربرد دیگر این اصطلاح، فرعی ولی تکمیلی است.

تغییر اجتماعی

بر اساس آنچه گذشت، اصطلاح انطباق‌پذیری بدون واسطه، به تغییرات اجتماعی تعلق می‌یابد. در این جا، تغییر اجتماعی، ظاهراً واژه‌ای خشک و فنی به معنای «دگرگونی جامعه» (transformation of society) یا «کنترل اجتماعی» نیست،^۱ بلکه به مفهوم عامی

۱. تفکیکی که این جا ما قائل شده‌ایم بر اساس این منبع است:

Amitai Etzioni and Eva Etzioni, *Social Change, Sources, Patterns and Consequences* (New York, Basic Books, 1964), introduction, p. 7f.

به کار می‌رود تا اعلام کند تغییر مورد بحث، در پاسخ به نیازهای اجتماعی روی می‌دهد. تغییر حقوقی‌ای که بر این تغییرات اجتماعی تأثیر متقابل دارد یا نیازهای اجتماعی را می‌پذیرد، [ویژگی] انطباق‌پذیری یک نظام حقوقی را نشان می‌دهد.

حقوق اسلامی

در بحث فوق، هیچ کدام از دو نظریه در این جهت اختلافی با هم ندارند که در تاریخ اسلام تغییرات اجتماعی واقع شده و به تناسب آن، تحولات حقوقی هم رخ داده است، اما نظریه انطباق‌پذیری این تحولات را به ماهیت حقوق اسلامی متعلق می‌کند، در حالی که نظریه دیگر چنین تعلقی را قائل نیست. نظریه ثبات تأکید می‌ورزد که این تحولات تنها در عمل واقع شده و در اصول فقه پذیرفته نشده است. بنابراین، ظاهراً مسئله به تاریخی بودن تحولات حقوقی مربوط نیست بلکه مسئله مربوط به [نحوه برخورد] اصول فقه با این تحولات است. اختلاف این دو نظریه، تنها به جنبه نظری مسئله محدود می‌شود. چون این دو نظریه در این مورد نظرات مخالف دارند، سزاوار است در این مورد تحقیق شود که: آیا این‌ها هنگام صحبت کردن از «حقوق اسلامی»، یک چیز را اراده می‌کنند یا خیر؟

در نظریه انطباق‌پذیری، به فقه، حقوق اسلامی اطلاق شده و حتی از شریعت، فقه فهمیده می‌شود. نظریه ثبات، چنین هماهنگ نیست. در مورد مفهوم حقوق، حقوق اسلامی همان شریعت است، ولی حتی همین جا هم استدلال‌های راجع به ماهیت اخلاقی و معنوی حقوق اسلامی به فقه تعلق می‌گیرد. در استدلال‌هایی که این حقوق را الهی و اراده خداوند معرفی می‌کنند، ظاهراً فقه مقصود نیست. در بحث‌های راجع به ماهیت حقوق و عمل، آنچه از حقوق اسلامی فهمیده می‌شود، فقه است. مقایسه بین نظریه و عمل هم به استناد فقه صورت می‌گیرد.

علت این ناهم‌خوانی و ابهام آشکار این است که در نظریه ثبات، ارتباط جدا نشدنی شریعت و فقه مورد اعتقاد است که شریعت همان حقوق و فقه دانش حقوق است. اما این توضیح، ابهام موجود را از بین نمی‌برد.

برای توضیح این ابهام، ما می‌توانیم قاعده سطوح معنی‌آقای کیر را عاریه بگیریم. او در

بحث از نظریه حقوقی به چهار سطح معنی ضمنی قائل بود: ۱) اراده الهی، تنها واقعیت مابعدالطبیعی؛ ۲) رابطه معنوی بین انسان و خدا؛ ۳) رابطه ضابطه‌مند بین انسان و انسان؛ ۴) رابطه غیر ضابطه‌مند بین انسان و طبیعت.^۱

راجع به این چهار سطح ممکن است بگوییم که شریعت به سطح اول تعلق دارد، فقه سطح دوم و سوم را دربر می‌گیرد و سطح سوم و چهارم به تغییرات اجتماعی تعلق می‌یابد. بدیهی است تغییرات اجتماعی، بر سطح سوم اثر مستقیم می‌گذارند، اما بر سطح دوم تأثیر مستقیم ندارند. لذا، از لحاظ مسئله انطباق‌پذیری، فقه، در سطح سوم بیش از سطح دوم اهمیت می‌یابد.

با این توضیح، هر دو دیدگاه از جهتی مبهم‌اند. نظریه انطباق‌پذیری با یکی دانستن فقه و شریعت، سطح اول و سوم را با یک‌دیگر خلط می‌کند. نظریه تغییرناپذیری نیز این دو سطح را با یک‌دیگر اشتباه می‌گیرد. تفکیک این سطوح، ممکن است در تمایز شریعت از فقه و همچنین تفکیک موضوعات مختلف فقه به ماکمک کند.

این مسئله که آیا شریعت یا فقه را می‌توان حقوق نامید یا نه، عامل دیگری برای این ابهام است. این مسئله از این جا ناشی می‌شود که واژه انگلیسی law، دارای مفهوم خاصی است که با هیچ اصطلاح اسلامی، نمی‌توان آن را بیان کرد. نظریه انطباق‌پذیری قائل است که فقه را می‌توان law نامید. لینان دُ بلفوند، چنین نظری دارد.^۲ او ادعا کرده است که با مراجعه به احکام عبادی (ritual, Worship) اسلام و مقایسه آن با مفاهیم حقوق غربی [روشن می‌شود که] بر ماهیت الهی و دینی حقوق اسلامی، به نحو اغراق‌آمیزی تأکید شده است. از نظر او، حتی اگر ماهیت دینی سرچشمه‌های حقوق اسلامی پذیرفته شود، این امر از تأسیس نظام حقوقی آن جلوگیری نمی‌کند، به شرط این که اجرای احکام آن را مقام و مرجع عرفی تضمین نماید. لازمه گفته ایشان این است که تا حدی و زمانی فقه، حقوق (law) تلقی می‌شود که حکمرانان و مجریان ضامن اجرای آن باشند.

نظر مخالف این است که شریعت هرچند به معنای دقیق کلمه، حقوق محسوب

1. M. H. Kerr, *op. cit.*, P. 21f.

2. Y. Linant de Bellefonds, *Traité de Droit Musulman Comparé*, Vol. I. P. 46-48.

نمی‌شود، اما حقوق اسلامی که هست. فقه نیز دانشی است که قواعد حقوقی را از شریعت استنباط می‌کند. بنابراین، شریعت با فقه فهمیده می‌شود. آیا شریعت خارج از فقه قرار دارد؟ اگرچه، پاسخ می‌بایست مثبت باشد، با وجود این، در مورد پرسش از جایگاه آن، پاسخ‌های متفاوت وجود دارد. شریعت به مفهوم انتزاعی یک واقعیت مابعدالطبیعی است که با قرآن و سخنان پیامبر شناخته می‌شود. این مسئله که آیا هرچه در قرآن و احادیث آمده است، حقوق است یا نه، مجدداً ما را به [بحث از] فقه برمی‌گرداند، زیرا محل تبیین حقوق، فقه است. در نتیجه، حتی در این وضعیت هم، فقه به خاطر اهداف عملی، نشان دهنده حقوق اسلامی خواهد بود.

نظریه حقوق اسلامی

حالا که به مسئله نظریه حقوقی و تحولات اجتماعی می‌رسیم، آیا می‌توانیم فقه را نظریه حقوقی بدانیم؟ به احتمال زیاد نه. طبق بحث قبلی تلقی فقه به عنوان نظریه حقوقی، تنها به معنای محدودی ممکن است. فقه نمایانگر نظریه حقوقی به معنای اصول و شیوه‌ها نیست، زیرا شاخه‌ای از علوم حقوق اسلامی که به امور فوق می‌پردازد، اصول فقه است.

اصول فقه، دانش رسمی است که فقیهان در آن، به نظریه‌های فقهی، اصول تفسیر متون شرعی، شیوه‌های استنتاج و استنباط قواعد و امور دیگری از این قبیل می‌پردازند. بنابراین، در تحقیق حاضر، وقتی از «نظریه حقوق اسلامی»، سخن گفته می‌شود، منظور «اصول فقه» است.

اثبات‌گرایی حقوقی

در بررسی تلاش شاطبی جهت رهاسازی تکلیف شرعی از جبرگرایی علم کلام، ما چنین دیدگاهی را در فلسفه حقوق وی، به یک عنصر «اثباتی» تفسیر خواهیم کرد. چون استفاده از واژه «اثبات‌گرایی»، ممکن است ایجاد ابهام نماید، باید توضیح دهیم همان‌گونه که امروزه نیز در مکتب حقوق تحلیلی (analytical school of jurisprudence) پذیرفته شده‌است، استعمال این واژه با مفهوم «اثبات‌گرایی حقوقی» (legal positivism) مرتبط

است نه این که به معنای آن باشد.

در این تحقیق، «اثبات‌گرایی» به نظریه مشهوری اشاره دارد که تحول اندیشه انسانی را در سه مرحله الهی، مابعدالطبیعی و اثباتی تشریح می‌کند. اثباتی یا مرحله سوم، به دنبال این است که اندیشه فلسفی را از شیوه‌های اندیشه الهی و مابعدالطبیعی جدا سازد، و روی پدیده‌های ملموس تأکید نماید. مورخان فلسفه حقوق، همچون هانتینگتون کرنز، این تحول را به گرایش حقوق به سوی استقلال کامل نسبت می‌دهند.^۱ حقوق چنین‌گرایشی را با جدایی از علم کلام در قرن شانزدهم که در حال حاضر نقطه اوج آن «اثبات‌گرایی حقوقی» یا مکتب حقوق تحلیلی نام می‌گیرد،^۲ نشان داده است.

طرف‌داران اخیر اثبات‌گرایی حقوقی، همچون اچ. ال. ای. هارت، ملاحظه اخلاق و عدالت را از مفهوم و تعریف تکلیف حقوقی خارج ساخته‌اند.^۳ ولی هارت در این مسئله اظهار نظر قابل توجهی دارد. او می‌پذیرد که منشأ قواعد حقوقی را می‌توان در عقاید اخلاقی و عدالت یافت، ولی این امر، مانع نمی‌شود که تکلیف حقوقی، در لازم‌الاجرا نمودن حقوق، خود را از اخلاق جدا سازد.^۴

این اظهار نظر ما را در فهم تمایزی که شاطبی در تعریف تکلیف شرعی در برابر تعبد پیش‌نهاد کرده است، کمک خواهد کرد.

این که عنصر «اثباتی» در اندیشه حقوقی شاطبی وجود دارد، به گونه‌ای که در بالا توصیف شد، عقیده پیشرفته‌ای است. تلاش او در جهت رهاسازی اصول فقه از علم کلام و اخلاق، گاهی به اثبات‌گرایی تفسیر خواهد شد. تمایز شاطبی بین عادات و عبادات بر مبنای معلوم بودن مصالح در عادات، تلاشی برای جداسازی عناصر دینی از حقوق اثباتی شناخته می‌شود.

1. Huntington Cairns, *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, P. 2 f.

۲. تعریف دقیق «اثبات‌گرایی حقوقی»، محل بحث فیلسوفان اخیر بوده است. لون. ال. فولر و دیگران «اثبات‌گرایی حقوقی» را با فلسفه‌های «حقوق طبیعی» می‌سنجند. اچ. ال. ای. هارت، چنین استفاده‌ای را از این واژه، عامل این خلط در بحث‌های اخیر راجع به تفکیک حقوق از اخلاق دانسته است:

See: H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, P. 253-254 and *Law, Liberty and Morality*, P. 2 ; Lone L. Fuller, *The Morality of Law*, The Chapter: "A Reply to Critic".

3. Hart, *The Concept of Law*, Ch. 8, section 2 & Ch. 9, section 3.

4. Idem, *Law, Liberty and Morality*, Ch. 1.

پس از تعریف اصطلاحاتمان در این بررسی، حال به قسمت دوم نتیجه‌گیری خود می‌رسیم. چهارچوب بحث ما در این تحقیق، از دو قسمت استدلال تشکیل می‌شود: یک قسمت استدلال، این است که برداشت شاطبی از مصلحت در مقاصد الشریعة، معلول نیاز عصر شاطبی به انطباق حقوق اسلامی با اوضاع و احوال جدید اجتماعی بود. استدلال در این قسمت، از مراحل زیر ترکیب می‌یابد: (۱) تصویر کلی‌ای از تحولات اجتماعی گرانادا [قرنانه] در قرن چهاردهم (فصل اول) ترسیم خواهد شد تا محدوده تحولات سیاسی، دینی و اقتصادی این دوره را که موجب تغییر اساسی در جامعه گرانادا شد، مشاهده کنیم. (۲) هم‌چنین مشاهده خواهیم کرد که نظام حقوقی چگونه از این تحولات اجتماعی تأثیر پذیرفت. سپس این یافته‌ها را با تحلیل از فتاوی عملی این دوره، به عنوان مدرک و دلیل خواهیم آورد (فصل سوم). چون این فتاوی، پاسخ به سؤالات عملی ناشی از شرایط جدید اجتماعی بود، قادر خواهیم بود که برآورد کنیم نیاز به تحولات حقوقی تا چه حد با تحولاتی که سابقاً مشاهده شده است، ارتباط داشته است. (۳) این امر ما را قادر خواهد ساخت که مشاهده کنیم اصول فقه با این مشکل چگونه مواجه می‌شود؛ یعنی چه مفاهیم و شیوه‌های حقوقی به کار برده شدند و در این باره آیا انحرافی از سنت حقوقی صورت گرفت یا خیر؟

این امر ما را به قسمت دوم استدلال در این تحقیق راهنمایی می‌کند، که برداشت شاطبی از مصلحت، تلاشی است تا انطباق اصول فقه را با نیازهای اجتماعی توجیه کند. در این مورد، پیش‌فرض‌ها و اصول فرضی استدلال ما از بحث بالا اخذ می‌شود. این پیش‌فرض‌ها به این قرار است: اول، برای معلوم نمودن انطباق‌پذیری حقوق اسلامی، باید بررسی کرد که آیا روش یا مفهوم خاصی که برای توجیه نظری این انطباق‌پذیری پیشنهاد شده است، در رهاسازی مفهوم تکلیف شرعی از جبرگرایی علم کلام - که آن را از منشأ خود [یعنی] اراده مطلق الهی اخذ کرده - موفق بوده است یا نه؟ برای روشن ساختن این فرضیه، برداشت شاطبی از مصلحت در همین چهارچوب بررسی خواهد شد. تحلیل این موضوع با اشاره به تحول مفهوم آن در اصول فقه صورت می‌گیرد. هدف این تحلیل، ارزیابی جهتی است که شاطبی خواست این برداشت را به سوی آن سوق دهد.

بخش اول

زندگی و آثار شاطبی

فصل اول :

پیشینه تاریخی

چنان‌که در صفحات قبل گفته شد، قسمتی از استدلال تحقیق حاضر، این است که فلسفه حقوق اسلامی از دیدگاه شاطبی، از خلأ سرچشمه نگرفته است، بلکه فلسفه او پاسخی به چالش تحولات اجتماعی و نیاز عصر او به انطباق اصول فقه با شرایط جدید اجتماعی بود. حقیقت این است که تحقیق از تمام شالوده فلسفه حقوق شاطبی، بدون اطلاع کافی از زمینه تاریخی‌ای که این فلسفه در آن شکل گرفت، به خوبی امکان‌پذیر نیست. نبود چنین بررسی‌ای، عامل اصلی مشکلی است که دانشمندان معاصر، هنگام مطالعه نظام پیچیده و غامض اندیشه حقوقی شاطبی با آن مواجه شده‌اند.

گرانادا، محل زندگی شاطبی، در قرن چهاردهم که شاطبی در آن به اوج شکوفایی خویش رسید، دست‌خوش تحولات بسیار مهم و بعضاً بی‌سابقه‌ای قرار گرفت. اندیشه حقوقی شاطبی بیان‌گر آگاهی عمیق وی از این تحولات است.

سلطان محمد پنجم، با تحکیم قدرت سیاسی خود، شدیداً باعث رشد و بهبود تقریباً تمام نهادهای اجتماعی در گرانادا گردید. در منطقه گرانادا این امر به خصوص بر موقعیت و نقش فقیهان و در نتیجه، شریعت تأثیر گذاشت. نظام آموزشی نو، ساختار قضایی، نفوذ روش‌های صوفی و گسترش اندیشه آزادی‌خواهانه که همگی تحت حمایت نظام سیاسی

قرار داشتند، عواملی بودند که برای فعالیت‌های روشن‌فکرانهٔ مردم گرانادا بسیار مهم بودند. پیشرفت‌های اقتصادی در این دوره، در حقیقت آن‌چنان قابل توجه بودند که مسیر تاریخ را در این منطقه تغییر دادند. پیشرفت بازرگانی مدیترانه‌ای، تغییر اقتصاد [از شکل] روستایی به شهری، ابداع دینارمسی، و عواملی دیگر از این قبیل، عمیقاً بر الگوی زندگی گرانادا تأثیر گذاشتند. اشکال جدید شرکت‌های تجاری، قراردادهای و معاملات به مفاهیم جدید تکالیف شرعی نیازمند بود.

با وجود این آگاهی است که ما در این تحقیق معتقدیم در بررسی فلسفه حقوق شاطبی نمی‌توان از زمینهٔ تاریخی‌ای که این فلسفه از آن سرچشمه گرفته، جدا شد. بنابراین، در این فصل کوشش می‌شود تا تصویر جامعی از تحولات سیاسی، اجتماعی، دینی، اقتصادی و حقوقی گرانادا، در قرن چهاردهم ارائه گردد.

تحولات سیاسی

قرن چهاردهم

قرن چهاردهم، دوران آرامش جهان اسلام پس از آشوب‌های قرن سیزدهم بود. دو سلسله بزرگ مغولان، ایل‌خانان و ایل طلایی (Golden Horde)^۱ اسلام آوردند. مملوک‌ها، که در قبال تجاوز و هجوم مغولان مقاومت کرده بودند، حاکمیت خود را در هلال حاصل‌خیز^۲ و مصر تثبیت کردند. در شمال آفریقا نیز، اوضاع نسبتاً ثبات داشت. بنی‌مرین، جانشینان قدرت‌مند موحدون، ظاهر گردیدند. در اسپانیا، بنی‌نصر، جانشین موحدون شدند. اینان با حفظ توازن دقیق ارتباط با پادشاهی‌های مسیحی در اسپانیا و بنی‌مرین در آفریقا، حاکمیت خود را حفظ کردند.

این ثبات سیاسی، آرامش مورد نیاز را برای فعالیت‌های فکری فراهم آورد که جهت ارزیابی مجدد سنت در پرتو تغییرات بی‌شمار، اساسی بود. تغییرات مذکور معلول آشوب‌های قرن سیزدهم بود که با هجوم مغولان به کشورهای اسلامی مشرق‌زمین و پیش‌روی‌های سریع مسیحیان در کشورهای اسلامی مغرب‌زمین ایجاد شد. این تغییرات، بر قلمروهای سیاسی، مالی، تجاری، اجتماعی و دینی تأثیر گذاشت. لازم بود که بعضی از تحولات اجتماعی واقع شده، به نحوی با سنت منطبق و سازگار گردد.

روشن‌فکران جامعه، که یا شخصاً یا از تجربه دیگران این تحولات را دریافته بودند، از لحاظ ذهنی عمیقاً تحت تأثیر قرار گرفتند. بی‌شک، به همین دلیل در این دوره شماری از آثار برجسته را می‌یابیم که به ارزش‌یابی، نظام‌مندی و سازگاری مجدد سنت اختصاص یافتند. در آفریقای شمالی، ابن‌خلدون (۷۸۴ق/۱۳۸۲م) به مطالعه فلسفه تاریخ

۱. این ایل یکی از قبایل مغول بود که تقریباً در قرن سیزدهم بر آسیا تسلط یافت و امپراتوری عظیمی را در مرکز این قاره به وجود آورد و حدوداً در اواخر قرن پانزدهم فروپاشید (مترجم).

۲. منطقه حاصل‌خیز به شکل هلال که شامل سرزمین‌هایی چون سوریه، لبنان و اردن می‌شود (مترجم).

پرداخت.^۱ در سوریه، ابن تیمیه (۷۲۸ق/۱۳۲۸م) در همه سنت سیاسی و اصول فقه تجدید نظر نمود.^۲ ایچی در ایران (۷۵۶ق/۱۳۵۵م) کلام اهل سنت را مجدداً به سامان رسانید.^۳ در اسپانیا، شاطبی به فلسفه فقه اسلامی پرداخت.

اسپانیای اسلامی^۴

جهت کمک به فهم اوضاع سیاسی اسپانیا در قرن چهاردهم، ارزیابی مختصری از حوادث زمان سلطنت سلطان نصری، محمد چهارم، غنی بالله (۱۳۵۴-۱۳۵۹ و ۱۳۶۲-۱۳۶۷ق) شایسته است.

ولی چنین ارزیابی‌ای به نوبه خود، نیازمند بررسی ظهور سلسله بنی نصر است تا بهتر بتوانیم ماهیت ساختار سیاسی‌ای را که سلطان محمد پنجم از پیشینیان خود به ارث برد، درک کنیم.

1. See: Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*.

2. See: Henri Laoust, *Contribution a une étude la Méthodologie Canonique de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya & Essai sur les Docfrines Sociaux et Politiques de Taki- d- Din Ahmad b. Taimiya*.

3. See: Josef van Ess, *Die Erkenntnislehre des Aduddin al-Iji: Übersetzung und Kommentar des Ersten Buches Seiner Mawaqif*.

۴. نه این که سخن از منابع فرعی گفته باشیم، بلکه حتی منابع اصلی دوران نصریه غالباً ضد و نقیض‌اند. آشفتگی منابع فرعی تا حدودی به دلیل استفاده یک سان از منابع اصلی است که اغلب با یک‌دیگر متعارض‌اند. برای تاریخ عمومی این دوره، مطالعه نقادانه‌ای از منابع اصلی، لازم است. دو تن از مورخین هم‌عصر که منابع بعدی متعلق به آنان است، ابن خطیب و ابن خلدون هستند. نه تنها این دو تن به دو دربار مختلف تعلق داشتند که غالباً دشمن یک‌دیگر بودند، بلکه ابن خلدون از یک فلسفه تاریخ خاصی برخوردار بود که بر نقش قبایل و خانواده‌ها تأکید می‌کرد. این اختلافات باعث می‌شود که گزارش آن‌ها از یک دوره با گزارش فرد دیگر راجع به همان دوره مغایر باشد. به علاوه، دل‌بستگی‌هایی که هر یک از این دو مؤرخ به این دربارها داشتند، نیز در تغییر و نوسان بود. این علایق متغیر بر گزارش‌های آنان تأثیر گذارد. ابن خلدون، در مراحل مختلف تاریخ‌نویسی این دوره، اطلاعات زیادی را تغییر داده و اضافه و پنهان کرده است.

ما هم تنها برای اجتناب از چنین ضد و نقیض‌هایی، منبع اصلی را کتاب الاحاطة فی اخبار القنراطة (قاهره، مطبعة موسوعات، ۱۳۱۹ق) اثر ابن خطیب قرار داده‌ایم، زیرا این کتاب قبل از این که ابن خطیب علیه محمد الغنی بالله، دچار تعصب شود، نوشته شده است. در مورد وقایع پس از سال ۷۷۱ ق، عمدتاً برای داستان شکنجه ابن خطیب، به اطلاعاتی که مقری در کتاب نفع الطیب (ویراسته م. م. ع. حمید، قاهره، سعادت، ۱۹۴۹م) آورده، استناد کرده‌ایم. او نیز عمدتاً از کتاب العبر (بیروت، ۱۹۵۹م)، تألیف ابن خلدون، اخذ کرده است. ما هم چنین از کتاب المرقبة العليا (قاهره، ۱۹۸۴م) اثر قاضی نباهی برای تکمیل نفع الطیب، استفاده برده‌ایم. منابع فرعی تنها برای تکمیل استفاده شده‌اند.

غالب بالله

با زوال موحدون، وضعیت سیاسی در اندلس (اسپانیای اسلامی) در شرایط آشفته‌ای قرار گرفت.^۱ در این دوره دو افسر عالی‌رتبه ظاهر شدند؛ ابن‌هود در موریسی و ابن‌احمر در ارجنا. ابن‌هود علیه موحدون در سال ۶۲۵ق/۱۲۲۸م در موریسی شورش کرد.^۲ او از مستنصر بالله، خلیفه عباسی (۶۲۳ - ۶۴۰ق/۱۲۲۶ - ۱۲۴۲م) در بغداد، منصب دریافت کرد. وی همین‌که به سمت سلطان تعیین شد، لقب متوکل بالله را بر خویش نهاد. شهرهای مهم همچون آلمریا، مالاگا، گرانادا، سویل و بخش وسیعی از اندلس شرقی، تحت حاکمیت او درآمد.

ابن‌احمر، پس از تسخیر خائن در سال ۶۲۹ق^۳ اعلام استقلال کرد. ابن‌احمر، (محمد بن یوسف ... بن نصر بن قیس خزرجی انصاری) سربازی بود که در مرزهای اندلس جنگیده بود. او شهرت خود را عمدتاً در جنگ با مسیحیان به دست آورد. وی پس از [تصرف] خائن، سریعاً شهرهای سویل و کردوبا را از چنگ ابن‌هود خارج ساخت.

مردم گرانادا با تحریک و تشویق ابن‌ابی‌خالد، ابن‌احمر را سلطان خویش اعلام کردند. در سال ۶۳۴ق، ابن‌احمر عازم گرانادا شد و پس از شکست سنگین ابن‌هود، گرانادا را به تصرف خویش درآورد و خود را سلطان اندلس اعلام نمود و لقب غالب بالله را بر خویش نهاد. بدین ترتیب، سلسله بنی‌نصر در گرانادا، پایه‌گذاری شد. این سلسله، بنی‌احمر نیز

۱. ابن‌سعید، سیاح افریقایی، که در آن دوره، از اندلس دیدن کرد، نگرش سیاسی دم‌دمی مزاج توده مردم آن‌جا را چنین توصیف می‌کند: «نگرش مردم به سلطان را می‌توان چنین توصیف کرد که هرگاه آنان سوارکاری را می‌یافتند که خود را در بین امثال خویش ممتاز جلوه می‌داد... به طرف او هجوم می‌بردند و او را بدون در نظر گرفتن هیچ امری، برای آینده، سلطان خود انتخاب می‌کردند... یا بعضاً در قلمرو حکومت، حاکمیت یکی از قلعه‌ها را به سرباز یا افسری (قائد) که به خاطر مبارزه علیه دشمن شهرتی کسب کرده بود تقدیم می‌داشتند...» (ر.ک: مقرئ، نفع الطیب، ج ۱، ص ۲۰۱). دلیل دیگر این آشفتنگی سیاسی، حکایت ابن‌خطیب است که می‌گوید مناطق اندلس، در دست راه‌زنان و جنگ‌جویانی بود که ابن‌هود، طالب اتحاد با آنان بود تا از این طریق سلطنت اندلس را به دست آورد (ر.ک: ابن‌خطیب، الاحاطة، ج ۲، ص ۹۱).

۲. ابن‌خطیب، همان، ص ۹۰-۹۱. هوبسی میراندا، معتقد است که شورش ابن‌هود، به مسلمانان اسپانیایی در قبال موحدون بربر، شخصیت داد. (ر.ک: ماده «قرناطه»، در Encyclopedia of Islam (چاپ جدید) ج ۲، ص ۱۱۴).

۳. ابن‌خطیب، الاحاطة، ج ۲، ص ۶۱.

نامیده می‌شود. تنها رقیب ابن‌احمر، ابن‌هود بود که در سال ۶۳۵ق درگذشت در حالی‌که ابن‌احمر سلطان مطلق اندلس، بر جای ماند.

ابن‌احمر در قبال کشورهای همسایه سیاست آتش‌بس موقت را دنبال کرد. وی نسبت به همسایگان افریقایی خود، اعلام تواضع و فروتنی نمود و دستور داد که نام حاکم حفص، یعنی ابوزکریا بن حفص (۶۲۵ - ۶۴۷ق/۱۲۲۸ - ۱۲۴۹م) به نشانه بیعت، در خطبه خوانده شود. این عمل به معنای دریافت کمک از حفص بود. او حتی نام حاکم عباسی را در خطبه گنجانید، تا بر شهرت خود بین رعایا بیفزاید؛ ولی بعدها، این روش را ادامه نداد.^۱

او با فردیناند سوم، سلطان کاستیل، در سال ۶۴۳ق، قرارداد صلح منعقد ساخت، ولی این آتش‌بس برای او به قیمت تسلیم خائن تمام شد. شرایط این آتش‌بس، باعث شد ابن‌احمر از تصمیم خود برگردد.^۲ با وجود این، در سال ۶۶۲ق قرارداد صلح دیگری را با مسیحیان امضا کرد، اما از قبایل افریقایی تقاضای جهاد نمود. شایان ذکر است که این سیاست خارجی ابن‌احمر، یکی از پایه‌های دوام سلطنت نصریه طی دو قرن بود.

پس از سقوط موحدون، سه سلسله حکام افریقایی پدید آمدند؛ حفصیه در تونس، زیانیه در تلمسان^۳ و بنی‌مرین در مراکش. از بین این سه سلسله، بنی‌مرین خود را قدرت‌مندتر نشان داد. بنابراین، این بنی‌مرین بود که در پاسخ به درخواست کمک نصریه، به اسپانیا رفت. ولی ارتباط بین بنی‌مرین و بنی‌نصر، عاملی برای مشکلات درونی و برونی شد. مشکل درونی از این جهت بود که آنان رهبر مزدوران افریقایی بودند و بدین ترتیب، منبع عظیم قدرت را در دست داشتند. آنان غالباً با وزیرانی که سعی می‌کردند بر آنان

۱. همان، ص ۶۲.

۲. همان، ص ۶۵. ولی ابن‌خطیب از حوادثی که موجب شد ابن‌احمر از تصمیم خود مبنی بر واگذاری شهر کاستیل برگردد، ذکری به میان نیاورده است. ابن‌خلدون نیز نقل می‌کند که ابن‌احمر، در انعقاد صلح با فردیناند، خشم خود را علیه ابن‌جذ، حاکم سویل، اعلام داشت. ابن‌احمر، به هر شیوه‌ای، مسیحیان را حمایت می‌کرد. ولی وقتی که فردیناند، به داشتن کردوبا و سویل قناعت نکرد بلکه به تسخیر قلعه‌های بیش‌تر و شهرهای مهم‌تر ادامه داد، وی عصبانی شد و از تصمیم خود برگشت؛ ر.ک: ترجمه کتاب العبر ابن‌خلدون، در:

Gaudefroy Demombynes "Histoire des Benou'1 Ahmar", in *Journal Asiatique*, 9th Series, Vol, XII (1898), P. 325.

۳. Tlemcen، شهری در الجزایر است (مترجم).

سلطه یابند، درگیر بودند. توازن قوا غالباً بین همین دو طبقه در نوسان بود. مشکل برونی از این جهت بود که ارتباط با بنی مرین، تهدید و خطری علیه حکام بنی مرین و حکام بنی نصر ایجاد می کرد - نسبت به بنی مرین به عنوان مدعیان تاج و تخت؛ نسبت به بنی نصر به عنوان بهانه ای برای مداخله و نفوذ بنی مرین در امورشان.

این توازن دقیق قوا، برای جانشینان غالب بالله، هم چنان به طور جدی مطرح بود، تا این که این وضعیت، در زمان خلافت محمد پنجم غنی بالله، هشتمین خلیفه سلسله نصریه تغییر یافت.

غنی بالله

محمد پنجم، غنی بالله، پس از این که پدرش به قتل رسید، در سن شانزده سالگی^۱ به سال ۷۵۵ ق/ ۱۳۵۴ م جانشین پدرش شد. تمام امور کشور در اختیار حاجب وی، قائد ابونعیم رضوان بود.^۲

دیگر مناصب مهم سلطنتی از این قرار بود: منصب شیخ الغزاة [فرمانده مجاهدان] به یحیی بن عمر، قاضی جماعت به ابوالقاسم شریف سبتی و کاتب السرّ [نویسنده اسرار] به ابن خطیب اعطا شد. چون این مناصب، نقش مهمی در ساختار سیاسی و نیز پیشرفت سیاسی این دوره ایفا می کردند، تحلیل دقیقی از این اوضاع در سطور بعدی آورده می شود. ظرف یک ماه ابن خطیب و ابوالقاسم سبتی به مأموریتی فرستاده شدند تا از حاکم مرینی ابوعنان، علیه مسیحیان، درخواست کمک کنند. پدرو، پادشاه کاستیل با مشکلات درونی دربار درگیر بود. او آتش بس سال ۷۵۱ ق را که بین او و پدر محمد پنجم منعقد شده بود، تأیید کرد.^۳

اما این وضعیت صلح آمیز، دوام نیاورد. در سال ۷۶۰ ق، شورش علیه محمد پنجم، به شکست انجامید. وی دو برادر داشت که رضوان آن دو را در الحمراء زندانی کرده بود.

۱. به نقل از: ابن خطیب، الاحاطة، ج ۲، ص ۵۹. محمد در ۲۲ جمادی الاخری ۷۳۹ متولد شد.

۲. همان، ص ۴.

۳. همان، ص ۹.

مادرشان از رئیس محمد، فرمانده یکی از نیروهای نظامی، درخواست کمک کرد.^۱ رئیس، رضوان را به قتل رساند و اسماعیل، برادر محمدپنجم را سلطان و خود را نایب السلطنة اعلام نمود. ابن خطیب و دیگر حامیان رضوان زندانی شدند.

اما سلطان محمد پنجم، به گادیز گریخت. او در آنجا با قاضی سابق خود، ابوالقاسم سبتی که به دربار مرینی ملحق شده بود، دیدار کرد. ابوالقاسم را ابوسالم مرینی فرستاده بود تا ضمن دعوت سلطان محمد به فاس، تشکر و قدردانی وی را به خاطر پناهندگی‌ای که سلطان محمد به ابوسالم داده بود، ابلاغ نماید، زیرا ابوسالم زمانی که از نزد برادرش ابوعنان گریخته بود، به دربار نصریه، پناهنده شده بود. محمد پنجم، دعوت وی را پذیرفت. سپس ابوالقاسم به سوی گرانادا رفت تا نسبت به پروانه عبور (Safe Conduct) سلطان به فاس و هم‌چنین آزادی زندانیان دیگر از جمله ابن خطیب، مذاکره نماید.^۲ این مأموریت موفقیت‌آمیز بود و محمد پنجم به همراه ملازمان خود، در سال ۷۶۱ق به فاس رسیدند. وی با استقبال گرم سلطان مرینی روبه‌رو شد. این حادثه هم‌چنین نشان دهنده نفوذ سیاسی عمیق فقیهان مالکی در این منطقه است.

در این اثنا، رئیس محمد، پس از به قتل رساندن اسماعیل، قدرت را در دست گرفت. شاه پدرو، در نبردی وی را شکست داد. فرمانده جنگ (شیخ غزات)، به شاه مسیحیان پناهنده شد، تا از این طریق، از پی آمده‌های ناشی از برگشت به گرانادا در امان باشد.

در همین زمان، در فاس طی یک شورش، ابوسالم جان خود را از دست داد.^۳ محمد پنجم آنجا را به قصد اندلس ترک گفت. وی برای به دست آوردن مجدد تاج و تخت، به کمک امیران روندا و مالاگا بسیار تکیه نمود. قلعه روندا را که به اندلس تعلق داشت،

۱. ابن خطیب، این شورش را به اهمال و مسامحه رضوان نسبت می‌دهد (همان، ص ۱۱).

۲. ابن خلدون، کتاب العبر، ج ۷، ص ۶۳۷.

۳. ابن خلدون جزئیات بیش‌تری را از این حادثه تشریح می‌کند. از نظر او، عامل این شورش، ابن مرزوق، فقیه و دانشمند صوفی بود که با رباط ابو مدین ارتباط داشت. ابو مرزوق آن‌چنان ذی نفوذ بود که ابوسالم تقریباً تمام امور را در اختیار وی قرار داده بود. این امر موجب خشم مقامات دربار گردید. در نتیجه، عمر بن عبدالله، وزیر سلطان، با گارسیا آنتونی، که از مسیحیان اندلس و فرمانده سربازان مزدور بود، در دربار به توطئه پرداختند. ابوسالم، کشته شد. عمر بن عبدالله، به خاطر ترسی که از توطئه گارسیا داشت، موفق به قتل وی شد و بدین ترتیب، حاکم مطلق گشت (ابن خلدون، همان، ص ۶۴۸ به بعد).

عمر بن عبدالله نائب السلطنة، تسخیر کرده بود. ولی محمد پنجم، موفق شد که دوباره آن را به دست آورد.^۱ وی از آنجا به سوی مالاگا حرکت کرد. اتحاد روندا و مالاگا در حمایت از سلطان، تسخیر گرانادا را برای او تضمین کرد. رئیس محمد که خود را از دو سو تحت فشار می‌دید، تصمیم گرفت خود را به پدر و تسلیم کند. او در آنجا به طرز فجیعی به قتل رسید. بنابراین، زمینه برای تسخیر مجدد گرانادا آماده شد. سرانجام، محمد پنجم در سال ۷۶۳ق مجدداً بر تخت جلوس کرد.

محمد پنجم، دیگر جوان نبود و حادثه عزل، تجربه آموزنده‌ای بود. او در دوره دوم سلطنت خویش، ظاهراً تصمیم داشت خود را از قدرت‌های درونی و برونی مستقل نماید.^۲ او تصمیم گرفت که منصب وزیر را تضعیف کند. وی موفق شد وزیر خود علی بن یوسف بن کماثه را که طی اقامت محمد در روندا، ملزم به پذیرش پست وزارت شد، برکنار سازد. محمد برای رهایی از ابن کماثه وی را به سوی دربار مرینی به مأموریت فرستاد. ابن کماثه، در طول راه، از موفقیت‌های سلطان محمد آگاه شد. او بیهوده سعی کرد تا حکم رانان کاستیل، بارسلون و تونس را علیه محمد پنجم بشوراند، زیرا سرانجام در کاستیل، دستگیر و به زندان فاس فرستاده شد.^۳

پس از مدتی، ابن خطیب به محمد پنجم ملحق شد. پس از صحبت‌ها و وعده‌های

۱. ابن خطیب، وارد جزئیات نمی‌شود و نام عمر بن عبدالله را با کلمات توهین‌آمیز (خیبث / wicked) ذکر می‌کند (الاحاطة، ص ۱۴). ولی ابن خلدون واقعه را مفصلاً تشریح می‌کند و آن را برای خود مایه افتخار می‌داند. او نقل می‌کند که عمر بن عبدالله دوست وی بود و به او نصیحت کرده است که روندا را به سلطان محمد پنجم تسلیم نماید (کتاب العبر، همان، ص ۶۹۴). ابن خطیب، در اعمال الاعلام فی من بوع قبل الاحتلام (ویراسته لوی - پرونگال، بیروت، ۱۹۵۶م، ص ۳۱۴) این را برای خود مایه افتخار می‌داند که همان دلایل ابن خلدون را ذکر کند. خیلی جالب است که ابن خلدون، در جای دیگر می‌گوید: عمر بن عبدالله که پس از کشتن ابوسالم، خود به تاج و تخت، دست یافته بود، در جست‌وجوی فردی مناسب از خاندان مرینی برای سلطنت بود. او ولیعهد مرینی، یعنی محمد را که در آن زمان در توقیف کاستیلی‌ها بود، شایسته‌ترین فرد یافت. چون محمد پنجم، مناسبات خوبی با کاستیلی‌ها داشت، عمر بن عبدالله وعده واگذاری روندا را به وی داد، مشروط بر این که وی آزادی ولیعهد را از کاستیل فراهم نماید (کتاب العبر، ج ۷، ص ۶۵۹).

۲. ابن خطیب این امر را در ارتباط با دو منصب، اشاره می‌کند: راجع به وزیر، می‌گوید: «دوران پیشی او مستلزم فراموشی کامل این منصب بود، هر چند که پست وزارت برای اداره امور سیاسی و مالی لازم بود. (چنین راه حلی) به این جهت بود تا از مصایبی که قبلاً از ناحیه آن پدید آمده بود، اجتناب شود ...» (الاحاطة، ج ۲، ص ۱۵). او همین مطلب را در مورد شیخ الغزاة تکرار می‌کند (همان، ص ۲۰).

۳. ابن خطیب، الاحاطة، ج ۲، ص ۱۷.

پنهانی طولانی، محمد پنجم او را به مقام وزارت خود منصوب کرد.^۱ ابن خطیب، به زودی بر سلطان که مسئولیت تقریباً تمام امور دولتی را به عهده وی گذاشته بود، مسلط شد. منصب شیخ غزات برای عثمان علی که رئیس محمد را ترک گفته بود، تعیین شد. ولی محمد پنجم، همان‌گونه که از منصب وزیر بیم داشت، در مورد شیخ غزات نیز بیم‌ناک بود. او در سال ۷۶۴ق به‌طور ناگهانی تمام اعضای خانواده شیخ غزات را دستگیر کرد و آن‌ها را از قلمرو سیاسی خود بیرون راند. وی ابوالحسن علی بن بدرالدین و عبدالرحمن بن ابی سعید را که از بنی‌مرین بودند، به ترتیب به منصب شیخ غزات منصوب کرد ولی از اختیارات آن‌ها به شدت کاست. حقیقت امر این است که تقریباً تمام عملیات نظامی علیه مسیحیان، که عنوان غازی [جنگ‌جو] را موجه جلوه می‌داد، تحت فرماندهی خود سلطان بود.^۲

منصب قاضی الجماعة، به قاضی ابوالحسن نباهی، و منصب کاتب السر، به فقیه و شاعر، ابن زمرک اعطا شد.

در سال ۷۶۷ق، محمد پنجم تصمیم گرفت که یک سلسله عملیات نظامی را علیه مسیحیان رهبری نماید تا بدین وسیله خود را مدافع اسلام معرفی کند.^۳ بعضی از قلعه‌های نزدیک مالاگا و روندا از مسیحیان پس گرفته شد. خائن مجدداً تسخیر گردید. عملیات نظامی سال‌های ۷۷۰ و ۷۷۱ق در قلمرو مسیحیان به همان شدت جنگ‌های اطراف سویل محقق شد. این لشکرکشی‌ها غنایم بی‌شماری را برای مسلمانان به ارمغان آورد. موفقیت این عملیات، تا حدودی به علت مشکلات داخلی قلمرو مسیحیان بود که به آن‌ها امکان دفاع از مرزهایشان را نمی‌داد. بدین ترتیب، دوران محمد پنجم معمولاً از حملات مسیحیان ایمن بود. در واقع، می‌توان گفت این وضعیت به جایی رسید که مسیحیان در قبال حملات گرانادا، موضعی تدافعی اتخاذ کردند.

همین وضعیت در مورد همسایگان افریقایی وی نیز صادق بود. محمد پنجم، دیگر

۱. همان.

۲. همان، ص ۴۸ به بعد.

۳. جزئیات این لشکرکشی‌ها را ابن خطیب ذکر کرده است (همان، ص ۴۸ - ۵۹).

از ناحیه همسایگان قدرت مند خود تهدید نمی شد. ولی بخشی از این وضعیت، اتفاقی و تا حدودی نیز همان گونه که بعداً توضیح می دهیم،^۱ به علت تدابیر ماهرانه سلطان محمد پنجم بود که در قبال امور سیاسی حکام افریقایی اتخاذ می کرد.

طبق این بررسی، می توان گفت که قدرت بنی نصر، به دو امر بستگی داشت: نخست، حفظ موازنه بین همسایگان خود، و میان تبانی های دربار - در مورد اولی، از معاهدات صلح استفاده می شد؛ دوم، سلطه بر منابع قدرت داخلی. ما این دو جنبه از ساختار سیاسی نصریه را در صفحات آینده، بررسی خواهیم کرد.

ساختار سیاسی

روابط خارجی

همسایگان شمالی بنی نصر، مسیحیان و همسایگان جنوبی آنان، مسلمانان بربر بودند. در بین مسیحیان، پادشاهی کاستیل و آراگون^۲ قدرت مندترین قلمروها بودند. در افریقا، چنان که سابقاً ذکر شد، سه قلمرو پادشاهی وجود داشت. خلاصه این که بنی نصر می بایست با کاستیل و آراگون از یک سو، و بنی مرین از سوی دیگر در بیفتند.

از سال ۶۴۳ق به بعد، بنی نصر در تیول سلطان کاستیل بودند. بر اساس شرایط معاهده، بنی نصر از جمله چیزهایی که پرداخت می کردند خراج سالانه ای بود که مبلغ آن از ۱۵۰۰۰ تا ۲۵۹۰۰۰ دبل^۳ نوسان داشت. در مقابل، آنان می توانستند همچون رؤسای مسیحی، در دربار کاستیل وارد شوند. هر دو طرف موافقت کردند که در زمان جنگ برای یک دیگر نیروی نظامی تأمین نمایند.^۴

این وضعیت، هم از نظر سیاسی و هم از نظر مالی، تحقیرکننده بود، ولی بنی نصر، همیشه مجبور به قبول و تأیید آن بودند؛ نخست برای حفظ صلح با مسیحیان و دوم مانعی

۱. ر. ک: همان، ص ۴۳ به بعد.

۲. کاستیل و آراگون در میان مسلمانان به ترتیب، به قشتاله و ارغون مشهوراند (مترجم).

۳. dobla: سکه طلای قدیمی (مترجم).

4. Imamuddin, *Political History of Spain*, P. 284.

هم چنین ر. ک: عنان، نهایه الاندلس، ص ۳۶.

در برابر نقشه‌های بنی‌مرین تا مبدا اینان نقش مرابطون و موحدون را تکرار کنند. حالت فوق، تأثیر اجتماعی و فکری خود را بر جامعهٔ گرانادایی نهاد. این پیمان‌ها امکان مبادلهٔ دانشمندان و صوفیان را به هر دو سو فراهم ساخت.^۱ تأثیر اجتماعی این وضعیت، از این‌جا روشن می‌شود که مسلمانان گرانادا، معمولاً شکل لباس مسیحیان را تقلید می‌کردند.^۲

این تغییرات می‌بایست اعتراضی به فقیهان مالکی بوده باشد که به اطاعت بی‌چون و چرا از سنت مشهور بودند.

روابط با بنی‌مرین

در اوایل قرن هفتم، بنی‌نصر بیش‌تر به بنی‌حفص وابسته بود اما پس از این‌که بنی‌مرین قدرت‌مندتر شدند آنان به‌سوی بنی‌مرین گرایش پیدا کردند. در سال ۶۳۴ق، سلطان منصور مرینی، در پاسخ به درخواست نصریه، به اسپانیا آمد و سانچوی کاستیلی را شکست داد. در برگشت، وی چند قبیلهٔ مرینی را جهت دفاع از اندلس در مقابل مسیحیان، همان‌جا باقی‌گذاشت.^۳ این قبایل، نقش بسیار مؤثری را در سیاست‌های نصریه بازی می‌کردند، زیرا منصب شیخ الغزاة هم‌چنان در اختیار آنان بود.

بنی‌نصر، در قبال مسیحیان به کمک مرینی‌ها، نیازمند بودند، ولی روابط آنان همیشه دوستانه نبود. هر کدام از آنان همیشه برای تضعیف دیگری توطئه می‌کرد. هر دو به شاهزادگان، وزیران و دانشمندانی که از قلمرو دیگری فراری بودند، پناهندگی سیاسی

۱. عبّادی در شرح بر معیار الاختیار ابن‌خطیب (مشاهدات لسان‌الدین ابن‌خطیب فی بلاد المغربی و الاندلس، اسکندریه، ۱۹۵۸، ص ۹۹، پاورقی ۲) می‌نویسد که این نحو تعامل، بسیار مشهور بود. بسیاری از مسیحیان اسپانیایی، عربی می‌دانستند؛ همین‌طور بسیاری از مسلمانان اندلسی، با زبان‌های کاستیلی و آراگونی آشنا بودند. همیشه، بحث‌ها و منازعات در مورد امور دینی و علمی واقع می‌شد. ابن‌خطیب می‌گوید: محمد بن لب‌کنعانی، از دانشمندان مسلمانی بود که همیشه در سرزمین‌های اسپانیا، جهت بحث با روحانیون مسیحی در سفر بود. محمد راقوطی، فرد دیگری بود که جهت تعلیم یهودیان و مسیحیان به موریسی رفت. عبدالله بن سهی در ریاضیات مشهور بود. شهرت وی تا تولد و رسیدن بسیاری از دانشمندان جهت تلمذ نزد وی به بایزا (baeza) می‌آمدند.

۲. عنان، همان، ص ۴۳۲؛ و مقری، نفع الطیب، ج ۱، ص ۲۰۷.

۳. محمد رضوان الدایه، نثر فرائد الجمان فی نظم فحول الزمان، ویراستهٔ اسماعیل بن احمر، مقدمه، ص ۱۷.

می‌دادند. بنی‌مرین، تا زمانی که قدرت‌مند بودند، شرایط^۱ خود را دیکته می‌کردند ولی طی سلطنت محمد پنجم، وضعیت معکوس شد.

بنی‌مرین، در سال ۷۴۱ ق/ ۱۳۴۰ م^۲ از مسیحیان شکست سختی خوردند و از آن زمان به بعد، در وضعیتی نبودند که به کمک بنی‌نصر بیایند. درگیری‌های داخلی که به‌طور معمول در بین بنی‌مرین طی سال‌های ۷۵۹- ۷۷۴ ق/ ۱۳۷۳- ۱۳۸۵ م وجود داشت، آنان را هم‌چنان تضعیف می‌کرد. حادثه بعدی، به‌طور فزاینده‌ای روابط بنی‌نصر و بنی‌مرین را بدتر کرد. عمر بن عبدالله، وزیر بنی‌مرین که مسئول یک سری عزل‌ها و کشتارها طی دوره ۷۶۲- ۷۶۷ ق بود، شاهزاده علی بن بدر الدین مرینی و وزیرش مسعود بن ماسائی را بیرون راند. سلطان محمد پنجم، از آنان در گرانا‌دا استقبال کرد؛ او حتی علی را به سمت شیخ الغزاة منصوب نمود. در این اثنا، سلطان عبدالعزیز پس از کشتن عمر بن عبدالله، تمام اختیارات را در دست گرفت. او از شاهزاده علی هراس داشت. وی از سلطان نصری درخواست کرد تا شاهزاده و وزیرش را به فاس برگرداند. سلطان امتناع کرد، ولی ابن‌خطیب که مورد اعتماد سلطان عبدالعزیز بود، محمد پنجم را قانع نمود؛ با این وصف، محمد پنجم تنها با زندانی کردن آنان موافقت کرد. سلطان مرینی پذیرفت ولی از این حرکت خشنود نبود. ابن‌خطیب که از توطئه‌ها علیه خود در دربار نصری نگران بود، نقشه فرار را عملی ساخت. سلطان عبدالعزیز در دربار مرینی، از وی استقبال کرد. در این وقت، سلطان محمد پنجم از سلطان عبدالعزیز درخواست کرد تا ابن‌خطیب را به گرانا‌دا بازگرداند، اما او نپذیرفت. این مخالفت، روابط آن‌ها را تیره‌تر ساخت تا جایی که از آن زمان، هم‌بنی‌مرین و هم‌بنی‌نصر، علیه یک‌دیگر شروع به توطئه کردند.

محمد پنجم، شاهزاده مرینی و وزیرش را آزاد کرد و شاهزاده را با ادعای تاج و تخت مرینی، به آن‌جا فرستاد. او حتی به سوی مرزهای مرینی نیرو اعزام داشت و کوتاه را تسخیر کرد تا بدین وسیله بر حمایت خویش از شاهزاده تأکید کرده باشد. سرانجام وی موفق شد تا شورش را شکل داده و فرد منتخب خود را بر تخت بنشانند.^۳ بدین ترتیب،

1. Levi- Provençal, "Nasrids" in E. I. (1st edition), Vol. III, P.879.

۲. عنان، همان، ص ۱۱۷.

۳. برای اطلاعات بیش‌تر ر. ک: ابن‌خلدون، کتاب العبر، ج ۷، ص ۶۹۵ به بعد.

سلطان محمد پنجم توانست مشکل تقریباً صد ساله را حل کند. موفقیت‌های وی در قبال مرینی‌ها، موجب امنیت بیش‌تر حکومت وی و به‌طور کلی جامعه گرانادا شد.

ساختار سیاسی داخلی

ساختار سیاسی گرانادایی، از سه منصب عمده تشکیل می‌شد که مستقیماً در مقابل سلطان مسئول بودند: شیخ الغزاة، وزیر و قاضی جماعت. شیخ الغزاة در واقع، عهده‌دار منصب فرماندهی نیروهای نظامی اعم از ارتش ثابت و سربازان مزدبگیر بود. بنابه گفته دُمبین این منصب «هم‌سنگ منصب امیر الأمراء در اواخر دوره عباسیان» بود.^۱ ساختار ویژه قبیله‌ای و اتحاد با رؤسای قبایل، قدرت مطلقه‌ای را برای شیخ الغزاة فراهم می‌ساخت.

شیخ الغزاة

منصب شیخ الغزاة به وجود آمد تا جای‌گزین قدرت بنی‌اشقیلوله شود که سلسله نصریه را به قدرت رسانیدند، ولی به زودی شورش علیه بنی‌نصر برای آنان به صورت عادت درآمد. بنی‌نصر برای ایجاد توازن قوای خود از قبایل مرینی که سلطان منصور مرینی آنان را در اندلس باقی گذاشته بود، استقبال کردند. نخستین شیخ الغزاة از بین همین مرینی‌ها منصوب شد.

به شیخ الغزاة اختیارات وسیعی داده شد، چنان‌که این امر در منشوری^۲ که سلطان ابوحجاج یوسف (۷۳۳ - ۷۵۵ ق / ۱۳۳۴ - ۱۳۵۴ م) به یحیی عمر اعطا کرد، مشهود است. القابی که در این منشور ذکر شده عبارت‌اند از: «استوانه قدرت»، «شمشیر جهاد»، «فرمانده عالی دفاع»، «ضامن سلطنت» و غیره. در این منشور، در بخش مربوط به توصیف

1. Gaudefroy Demombynes, "History des Benou'l-Ahmar", P. 340, n. 61.

۲. این منشور را ابن خطیب، در الاحاطة در بخش‌هایی که هنوز به صورت نسخه خطی باقی مانده، آورده است. این بخش‌ها، در بخش تاریخی مجموعه گایانگو حفظ می‌شود. در این جا ما گزیده‌هایی از این نسخه خطی را با اقتباس از این مقاله محمد کمال شبانه آورده‌ایم: «شیخ غزاة المغاربة فی اندلس کما اُرخ لهم بن الخطیب فی الاحاطة»، مجلة البحث العلمی، (دسامبر - ژانویه، ۱۹۶۸)، ص ۱۳۴ - ۱۳۶.

اختیارات شیخ الغزاة چنین آمده است:

... او به رغم اختلافات قبایل و گوناگونی شیوة زندگی‌شان، فرمانده مجاهدان است. ارتقای درجات مجاهدان با تصویب اوست ... حقوق آنان با برآورد او تعیین می‌شود. کمک هزینه‌های اضافی به آن‌ها با تأیید و توصیه او صورت می‌گیرد. روی هم رفته، خدا حامی او باشد، او قبله (Facing Point) آمال و ترازوی اعمال آنان است... و لطف مسئولان غذا و امور رفاهی آنان به واسطه او پی گرفته می‌شود.^۱

عثمان بن ابی العلاء، از قدرت‌مندترین و برجسته‌ترین فرماندهان مجاهدان در تاریخ نصریه است. عثمان رئیس قبیله بنی‌علاء، از قبایل مرینی در افریقای غربی بود. او نیروهایی را علیه ابویوسف یعقوب (۶۸۵ - ۷۰۶ ق) حاکم مرینی جمع‌آوری کرده بود. عثمان پس از دست‌آوردهایی در سال ۷۰۷ ق شکست سختی خورد و همراه سربازانش به اندلس گریخت.^۲ از وی در گرانادا، به گرمی استقبال شد. به رغم تهدیدات و درخواست‌های سلطان مرینی، مبنی بر باز پس فرستادن عثمان به افریقا جهت مجازات وی، بنی‌نصر منصب فرماندهی مجاهدان را به وی اعطا کردند.^۳

عثمان به زودی با ابن‌محروق، وزیر وقت، در افتاد. ابن‌محروق موفق شد به‌طور موقت او را سرکوب کند. ولی به زودی وضعیت معکوس شد. عثمان، نیروهایش را جمع‌آوری و گرانادا را محاصره کرد. الفونسو فرصت را مغتنم شمرد و چند شهر مرزی را تصرف کرد. سلطان محمد چهارم (۷۲۵ - ۷۳۳ ق) مجبور شد با عثمان از در آشتی وارد شود و برای انجام آن، وزیرش ابن‌محروق را به قتل رساند. ولی محمد چهارم وقتی که از سلطان رنجیده خاطر شد، مجاهدان عثمان وی را در سال ۷۳۴ ق به قتل رساندند و بدین ترتیب خودش نیز به سرنوشت وزیرش دچار شد.

یوسف، فرزند محمد چهارم، تلاش نمود تا بنی‌رحو را که از دیگر قبایل بنی‌مرین بودند، جای‌گزین بنی‌علاء سازد، ولی تحول‌چندانی ایجاد نکرد و فرمانده مجاهدان هم‌چنان از همان اختیارات بهره‌مند بود. شیخ عثمان بن یحیی از قبیله بنی‌رحو، در

۱. همان، ص ۱۳۵ به بعد.

۲. همان، ص ۱۲۵ - ۱۲۶.

۳. جزئیات این امر را ابن‌خطیب در اعمال الاعلام، ص ۲۹۶ - ۲۹۸، آورده است.

توطئه‌ای علیه محمد پنجم شرکت کرد و از رقیب سلطان حمایت نمود. ولی او در جنگی علیه کاستیلی‌ها شکست خورد و خود را تسلیم آنان کرد. پدرو، سلطان کاستیل، متحد سلطان مخلوع، محمد پنجم بود. او شیخ عثمان را تسلیم محمد پنجم کرد و محمد با بازگشت به تخت سلطنت او را دوباره به منصب خویش گمارد.

محمد پنجم تصمیم گرفته بود که قدرت فرمانده مجاهدان را در هم بشکند. از این‌رو، ظرف یک سال شیخ عثمان را مورد حمله قرار داد و تمام خانواده وی را از صحنه سیاسی خارج کرد.^۱ او افراد دیگری از بنی‌مرین را برای انجام وظایف ضروری منصوب کرد، ولی اختیارات آنان را با انجام اقداماتی کاهش داد: اول این‌که اکثر عملیات جنگی علیه کاستیلی‌ها را خودش رهبری می‌کرد و از این‌رو، امتیاز جهاد را از دست فرمانده مجاهدان خارج ساخت. دوم این‌که فرمانده مجاهدان را به عملیات جنگی علیه بنی‌مرین گسیل داشت،^۲ و چون آنان وارد جنگ علیه مسلمانان و آشنایان و خویشان خود شدند، اعتبار مجاهد بودن را از دست دادند.

وزیر

وزارت، دومین منصب قدرت در ساختار سیاسی نصریه محسوب می‌شد. ابن‌سعید اظهار می‌دارد که نهاد وزارت در اندلس، در زمان اموی، از گروهی اشراف تشکیل می‌شد که با خلیفه مشاوره و در اداره کشور وی را یاری می‌کردند. کسی را که خلیفه به سمت معاون خویش منصوب می‌کرد، حاجب نامیده می‌شد. این منصب موروثی شد و در خانواده‌های خاصی ادامه یافت. عنوان وزیر، پایین‌تر از عنوان حاجب قرار داشت.^۳ طی دوره نصریه، ظهور نهاد فرمانده مجاهدان اختیارات حاجب را تحت الشعاع قرار داده بود. علاوه بر آن، منصب حاجب و وزیر غالباً بر عهده یک‌نفر قرار می‌گرفت. حتی بعضی از وزرا ادعا می‌کردند نایب السلطنه سلاطین خردسالی‌اند که در به تخت نشاندن

۱. ابن‌خطیب، الاحاطة، ج ۲، ص ۲۰.

۲. در مورد جزئیات آن ر. ک: اظهار نظر محمد الفنی بالله در: ابن‌خلدون، همان، ص ۴۸-۵۹.

۳. به نقل از: مقرئ، نفح الطیب، ج ۱، ص ۲۰۲.

آنان موفق بودند. چنین وزرایی از اختیارات وسیعی بهره داشتند. چند نمونه از این وزرا عبارت‌اند از: ابن حکیم لخمی در دوره حکومت محمد مخلوع، ابن محروق در زمان محمد چهارم، قاندرضوان در عصر ابو حجاج یوسف و ابن خطیب طی دوره سلطنت محمد پنجم.

دبیران تحت اختیار وزیر، عهده‌دار مناصب مختلف اداره امور کشوری بودند. وزیر، هم‌چنین فرماندهی شرطه یا پلیس شهر را به عهده داشت.^۱

اولین وزیران نصریه، افرادی همچون ابومروان بن صنادید، حاکم شهر خائن و قائد ابو عبدالله رمیمی، فرزند حاکم شهر آلمیرا- که هر دو از وزیران غالب بالله بودند- روابط خانوادگی قدرت‌مندی داشتند. ولی، وزیران بعدی که مردان علم و دانش بودند از چنین روابطی بهره نداشتند. به این علت بود که وزیران، برای حمایت از خود، به نفوذ سیاسی تکیه می‌کردند. اختیارات آنان غالباً موقتی بود. هرگاه توطئه‌های آنان با شکست مواجه می‌شد، قدرت آنان به آسانی درهم می‌شکست. زندان، تبعید یا قتل پیوسته در انتظار وزیران بود.

قاضی الجماعة

در ساختار سیاسی، این منصب، محترم‌ترین مناصب بود. قاضی الجماعة مسئول اجرای عدالت، بازرسی بازار و تنظیم قراردادهای تجاری بود. وی گاهی اوقات، خطیب اعظم گرانادا نیز بود.^۲

هیچ‌یک از اختیارات اجرایی، همچون فرماندهی سربازان، پلیس و غیره به قاضی اعطا نمی‌شد. گاهی لازم می‌شد سلطان با اختیارات اجرایی خود، از حکم قاضی حمایت کند.^۳ سلطان و غالباً وزیران نیز، در اجرای عدالت مداخله می‌کردند؛ با وجود این، قاضی از حیث ظاهر، بالاترین وجهه را در ساختار سیاسی داشت.

۱. عنان، نهاية الاندلس، همان، ص ۴۲۶.

۲. همان.

۳. ابوالحسن نباهی، المراقبة العليا، ص ۴۹.

قاضی القضاة با این که از اختیارات اجرایی برخوردار نبود، نفوذ وسیعی در امور دولتی داشت، زیرا او مسئول انتصاب شمار عظیمی از کارمندان در اجرای امور قضایی و دینی بود.

چنان که بعداً به تفصیل خواهیم دید، مبنای واقعی اختیار قاضی در این نکته قرار داشت که او جزئی از طبقه «نخبگان دینی» بود که در دوره بنی امیه با قوت رشد کرده و از آن زمان به بعد نیز، ضرورت وجودی خویش را نشان داده بودند.

موفقیت قاضی نباهی در تعقیب وزیر قدرت مند یعنی ابن خطیب، یکی از نمونه های همیشگی اختیارات قضاة در ساختار سیاسی اسپانیای اسلامی است.

چنان که سابقاً ذکر شد، سلطان محمد پنجم از فرار ابن خطیب به مراکش، به شدت خشمگین شد. از بعضی گزارش ها چنین بر می آید که بین نباهی و ابن خطیب رقابت وجود داشت. ابن خطیب همان گونه که ابن خلدون نوشته است پس از فروپاشی منصب شیخ الغزاة از بالاترین اختیارات برخوردار بود.^۱ او در غالب دعاوی، برای قاضی نباهی، ایجاد مزاحمت می کرد. از بعضی حکایات نقل شده از ابن خطیب در کتاب اعمال الاعلام^۲ و کتیبة الکامنه روشن می شود که ابن خطیب خارج از نزاکت، نباهی را در دادگاه استهزا نمود. توهین علنی به قاضی الجماعة، تضعیف منصب قضا قلمداد می شد. این استهزا بدون تأیید سلطان صورت نمی گرفت.^۳ برای تضعیف منصب قاضی الجماعة، سلطان می بایست وزیر را در استهزا نمودن تشویق کرده باشد. تنها پس از عزیمت ابن خطیب به مراکش بود که نباهی توانست علناً، ابن خطیب را به ارتداد متهم ساخته و کتاب های وی را بسوزاند. البته وی در این اتهام، باز از جانب سلطان تشویق می شد. سلطان نصری، نباهی را جهت بازگرداندن ابن خطیب به مراکش فرستاد، ولی نهایتاً او موفق شد وی را در همان جا به قتل برساند.

به این شکل بود که سلطان، بالاخره موفق به عزل وزیری شد که بسیار قدرت مند شده

۱. ابن خلدون، همان، ص ۶۹۴.

۲. ابن خطیب، اعمال الاعلام، ص ۷۸ - ۷۹.

۳. الكتیبة الكامنة فی من لقیناه بالاندلس من شعراء المائة الثامنة، ویراسته احسان عباس، ص ۱۴۶ - ۱۵۲.

بود و هم‌چنین با به کارگیری قاضی در جهت منافع خود، به هدفش که استقلال از دو منصب قضا و وزارت بود، دست یافت.

بدین ترتیب، سلطان توانست به عنوان سلطان مطلق، حاکمیت خود را تثبیت کند و به سلسله نصریه کمک نماید تا سالیان زیادی در مقابل عوامل انحطاط مقاومت کنند. اما، این نظام سیاسی، به نهادهای سیاسی اجازه نمی‌داد به قدر کافی نیرومند و قوی شوند تا حتی بر سلاطین ضعیف‌تری که جانشین محمد پنجم شدند، سلطه یابند.

از نظر سیاسی، قاضی الجماعة نفوذ زیادی داشت، با وجود این، سلطان قادر بود که از آن برای تثبیت قدرت خویش استفاده کند. این ممکن بود، زیرا اقتدار دینی فقها، که قدرت قاضی به آن وابسته بود، پیش از آن، تضعیف شده بود. از این پدیده در بخش بعدی بحث خواهد شد.

تحولات اجتماعی - دینی

پیش از این گفته شد که طی اوایل دوران حکومت سلطان محمد پنجم، فقیهان، به ویژه قاضی سبتی و ابن مرزوق، چه نقش مهمی را در وقایع سیاسی ایفا می‌کردند. اهمیت دخالت فقیهان در امور سیاسی در این دوره، در حقیقت، استمرار همان نقشی بود که تقریباً از قرن نهم اجرا می‌کردند.

قدرت سیاسی فقیهان

مورخان اسپانیای مسلمان، نقش فقیهان را در امور سیاسی به عنوان مشخصه تاریخ اسلامی اسپانیا فراموش نمی‌کنند.^۱ عقاید مختلف راجع به اهمیت فقیهان، مستقیماً به مقصود ما مربوط نمی‌شود. با وجود این، به طور کلی در می‌یابیم که دانشمندان، سه علت را برای اهمیت سیاسی فقیهان ذکر کرده‌اند:

اول این که دانشمندانی همچون ابن خلدون^۲ و گلدزیهر^۳، ادعا می‌کنند محافظه کاری عرب‌های اسپانیایی بود که گسترش مذهب مالکیه را تشویق می‌کرد و چون فقیهان پناه گاه این سنت بودند، در نهایت به اینان اهمیت داده شد. دلیل دوم، چنان که لیه ارتیز^۴، حسین مونس^۵ و دیگران^۶ گفته‌اند این بود که حکام

1. R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Vol. I, P. 286f. & Levi-Provencal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*. vol. I. P. 149ff.

۲. ابن خلدون، مقدمه، ص ۴۲۵.

3. I. Goldziher, "The Spanish Arabs and Islam", trans, from Spanish by J. de Semogyi, *Muslim World*, Vol. LIII (1963) P.13 and *Passim*.

۴. به نقل از:

J. T. Monroe. *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, P. 233.

5. Hossain Mones, "Le Role des Homme de Religion dans l'Histoire de l'Espagne Musulmane Jusque'i La fin du Califat", *Studia Islamica*, XX (1964), P. 49ff.

۶. از جمله ر. ک.

Jamil Abu'l Nasr, *A History of the Maghrib*, thesis, Combridge, 1971, P. 11.

مسلمان اسپانیا، همیشه این نیاز را احساس می‌کردند که حاکمیت خود را مشروعیت ببخشند. به ادعای لپه ارتیز، بنی‌امیه در اسپانیا به دلیل انشعاب از بنی‌عباس، برای توجیه خلافت خودشان نیاز به حمایت دین داشتند. مالک بن انس به خاطر این‌که مخالف عباسیان بود، انتخاب مطلوبی برای آنان محسوب می‌شد.^۱ مونس این ادعا را در مورد هشام اول و حکم اول با قوت بیشتری تقویت می‌کند.

مونس بر خلاف ادعای مورخان مبنی بر تدین و دین‌داری هشام اول، مدعی است که او در حقیقت دین را بیشتر به دلایل سیاسی انتخاب کرده بود. وی خود را در قبال مدعی حقیقی سلطنت، یعنی سلیمان، که از حمایت نیروهای نظامی سوری برخوردار بود، ضعیف احساس می‌کرد.^۲ از این‌رو، به خاطر ضرورت سیاسی، حکام اموی طبقه‌ای از عالمان و فقیهان را برانگیختند که اینان نقش مهم مداومی را در امور سیاسی ایفا کردند.

عامل سوم که ال.ای. پروونکال^۳ و روزه ادریس^۴ اظهار داشته‌اند، وجود نوعی «اشراف سالاری دینی» - متشکل از فقیهان و عالمان - بود که از نخبگان فکری و اجتماعی پایتخت در زمان حکم اول (۷۹۶ - ۸۲۲ ق / ۱۸۰ - ۲۰۶ م) تشکیل می‌شد. وقتی حکم سعی کرد نفوذ آنان را کاهش دهد، آنان در کردوبا، دو بار شورش به پا کردند.^۵ در این شورش‌ها، فقیهان از حمایت تعدادی اشراف دربار و مردم حومه کردوبا برخوردار بودند. این شورش‌ها نتیجه‌ای در پی نداشت ولی حکم مجبور شد قدرت فقیهان را به رسمیت بشناسد. نمی‌توان پذیرفت که یکی از این علل به تنهایی بتواند توضیح کافی‌ای برای نفوذ فقیهان خصوصاً در دوره نصریه باشد. با وجود این، احتمالاً عامل سوم، این پدیده را بهتر از عوامل دیگر روشن می‌سازد.

این‌که مثل ابن‌خلدون عموم مردم اسپانیا را قدیمی و محافظه‌کار به حساب آوریم،

1. Monro, *op.cit.*

2. Mones, *op.cit* PP. 50ff.

۳. پروونکال می‌گوید: «در حقیقت، در این دوره، اصولاً نوعی اشرافیت دینی و روشنفکری متشکل از فقیهان و متکلمان مالکی در پایتخت تشکیل شده بود». (Histoire de l' Espagne Musulmane, P. 149)

4. Roger Idris, "Reflexions sur le Malikism sous les Umayyades d'Espagne", *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi Islamici* (Napoli, 1967), P. 399.

۵. برای اطلاع بیشتر ر.ک: Dozy, *op. cit*, P. 288ff.

مشکل است. مدارک زیادی بر خلاف این نوع تلقی وجود دارد؛ خصوصاً در دوره نصریه، مردم اسپانیا، به شیوه زندگی همسایگان مسیحی خود، به ویژه در مورد لباس و فعالیت‌های تفریحی انعطاف کامل داشتند. هم‌چنین در عرف‌های همیشه متغیر تجاری و بازرگانی، محافظه کاری به چشم نمی‌خورد. البته در گرایش‌های فکری و فعالیت‌های علمی و ادبی نخبگان، محافظه کاری وجود داشت، اما فعالیت‌های علمی و ادبی، احتمالاً معلول محافظه کاری فقیهان بود نه علت آن.

همین‌طور اعتقاد به این که اتحاد حکام با فقیهان، براساس نیاز حکام به مشروعیت دینی بود، دشوار است. در نظریه سیاسی جامعه‌ای که بتوان حکومت غاصب را چنین توجیه کرد که آنچه هست (*de facto*) همان هم مشروع است (*de jure*)، برای آن هدف نیاز به نهاد دینی زیاد مهم نیست.^۱

در مورد ادعای نصریه مبنی بر مشروعیت حکومت خود، تأکید بیش‌تر بر عربیت بود تا باور دینی. تیرگی روابط اعراب و بربرها، خصیصه برجسته تاریخ اسپانیای اسلامی بوده است. رابطون و موحدون، دو سلسله از بربرها، اعراب را کنار زده بودند. با انقراض موحدون، عامل عربی، مجدداً ظاهر شد، همان‌گونه که ظهور بنی‌هود و بنی‌نصر آن را نشان داد. این قبایل عربی تحت حمایت عوامل محلی اسپانیا و اشراف عرب قرار داشتند. آنان به بربرها اعتماد نمی‌کردند و تنها به‌طور موقت از بربرها درخواست کمک می‌نمودند. هرچند بربرها بیش از آنان به دین و تقوا متمایل بودند،^۲ چنان‌که شوق آنان به جهاد و تصوف گویای این امر است، ولی بنی‌نصر، روی شرافت نیاکان خود تأکید می‌ورزیدند.^۳ یکی از مورخان معاصر، بنیان‌گذار سلسله نصریه را مروانی نامیده

1. E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, P. 44.

۲. سلاوی نقل می‌کند که قاضی مرینی یکی از فرستادگان سیاسی گرانادایی را به خاطر نوشیدن شراب مجازات نمود (الاستقصاء، ج ۳، ص ۱۰۱).

۳. برتری نسبی اینان غالباً در مدیحه سرایی‌های شاعر دربار یعنی ابن‌زمکرک بیان شده است. این جنبه خصوصاً در فناء الاسود، [مذکور] در الحمراء به‌طور رسمی بیان می‌شود؛ نوشته زیر بیان‌گر همین است:

و یا وارث الانصار لا عن کلاله تراث جلال يستخف الرواسیا

برای اطلاع بیش‌تر ر. ک: عنان، الآثار الاندلسیة، ص ۱۷۰.

است.^۱ این نشان می‌دهد که به احتمال قوی، بنی نصر می‌خواستند خودشان را دنباله بنی امیه مطرح سازند. ولی بعدها، آنان خود را به قبیله خزرج از قبایل مدینه، مربوط ساختند. ابن خطیب، با دلیل و مدرک، شجره‌نامه آنان را از منابع قدیمی به دست آورد^۲ و ابن زمرک مدح‌هایی را نقل کرد که بازگوکننده شایستگی‌های خزرجیان در زمان پیامبر بود.^۳ اگر آنان در صدد تأیید مشروعیت دینی خود بودند، نفس این که تأکید می‌کردند از نسل انصارند، برای هدف آنان زیان‌آور بود، زیرا به اعتقاد متداول و مورد قبول همه مردم، قریش از انصار بالاتر است. ماهیت این استدلال نشان می‌دهد که بنی نصر، چه قدر به مشروعیت دینی حاکمیت خود اهمیت قائل بودند.

بحث قبلی ضروری بود تا نشان بدهد که نیاز به مشروعیت وجود داشت ولی این‌گونه نبود که آن را حتماً از فقیهان بخواهند. حکام به حمایت فقیهان نیاز داشتند، زیرا فقیهان با داشتن روابط فامیلی قوی و املاک، قدرت سیاسی خود را در اسپانیا تثبیت کرده بودند. نیازی نیست که وارد این جزئیات شویم. آن چه در این جا به ما ارتباط می‌یابد، قدرت این گروه سیاسی است. ما به اختصار، عوامل قدرت آنان را بررسی خواهیم کرد.

برخورداری فقیهان از موقعیت بالا در اندلس، از این جا روشن می‌شود که عنوان

۱. ابن سعید، المغرب فی حول المغرب، ج ۱، ص ۵۷ و ج ۲، ص ۱۰۹. برای اطلاع از پاورقی توضیحی مؤلفین این اثر، ر. ک: مقدمة (ویراستار) شوقی ضیف.

۲. ابن خطیب، الاحاطة، ج ۲، ص ۶۰.

۳. مثلاً ر. ک: مدیحه سرائی‌های ابن زمرک که مقری آن‌ها را در نفع الطیب، ج ۷، ص ۹۶-۱۰۷ ضبط کرده است.

اشعار ذیل، نظر ما را تبیین می‌کند:

و ا سکئوا من جوار الله اعلاه	وخص انصاره الاعلین صفوته
مناقب شرفت اثنی بها الله	انصار ملتة اعلام بیعتة
	لا غرو ان فقت المملوک
اذکان جدک سید الانصار	سبیاده
والمصطفون لنصرة المختار	السابقون الاولون الی الهدی
	ورثت هذا الفخر یا ملک
من کل آوی النبی ومن نصر	الهدی
	من شاء یعرف فخرهم
فلیل وحی الله فیهم والیسر	وکمالهم
بسیوفهم دین الاله قد انتصر	ابناءهم ابناء نصر بعدهم

«فقیه» مفهومی اشرافی را به دست آورده بود. ابن سعید در شرح جامعه اندلس، چنین اظهار می‌دارد:

عنوان فقیه، از شریف‌ترین عناوین برای آنان بود، به قدری که اگر می‌خواستند از امیر (سلطان) با احترام یاد کنند، او را «فقیه» می‌نامیدند. هم اکنون، یک فقیه در غرب، همان موقعیت قاضی در شرق را دارد. آنان حتی گاهی، کاتب را فقیه نحوی و زیان‌دان می‌نامند، زیرا این عنوان، بالاترین عناوین نزد آنان است.^۱

عواملی که در حفظ قدرت سیاسی فقیهان سهم داشتند، عمدتاً سه عامل بودند:

(۱) سلطه بر چند منصب مهم پر سود در نظام سیاسی؛

(۲) سلطه بر نهادهای آموزشی؛

(۳) تسلط بر جنبش‌های آزاداندیشی.

تحت تأثیر همین عوامل بود که فقیهان توانستند سنت [فقه] مالکی را در همان قالب محافظه کارانه‌اش حفظ کرده و به تبع آن، قدرت را در دست بگیرند. زمانی که آنان در قرن چهاردهم، سلطه بر این عوامل را از دست دادند، دیگر قادر نبودند اقتدار دینی و به تبع آن، قدرت سیاسی خود را حفظ کنند. در صفحات بعدی در بحث قدرت فقیهان، به نحو مختصر این عناصر را بررسی خواهیم کرد.

منصب‌های دینی و قضایی

عالی‌ترین منصب دینی و قضایی، منصب قاضی الجماعة یعنی قاضی اعظم در گرانادا بود. تأکید مورخان این است که در ساختار سیاسی، این مقام، شریف‌ترین آن‌ها بود. دلیل صدق این مدعا را باید در حقوق و مواجب سخاوت‌مندانه، نشان‌های تشریفاتی و فرامین طویل رسمی راجع به انتصاب قضات یافت. قاضی الجماعة، از یک سلسله امتیازات ویژه و وسیعی نیز برخوردار بود.^۲

۱. ابن سعید، به نقل از: نفع الطیب، ج ۱، ص ۲۰۶.

۲. مثلاً در مورد انتصاب ابن عاصم به منصب قضاوت ر. ک: کتاب ظهیر اثر خود وی. مقری. این کتاب را در نفع الطیب، ج ۸، ص ۲۶۲-۲۶۸ آورده است.

فقیهان علاوه بر اجرای عدالت، تحت عناوین مفتیان (jurisconsults)، مشاوران (consultants) و وثّاق (سر دفتران ثبت / notaries)، رسماً به دربار وابسته بودند.^۱ اداره اموال دینی و وقفی نیز در اختیار آنان بود. هرگاه حکمرانی، مالی را به منظور معینی اختصاص می‌داد، فقیهی را جهت نظارت بر آن تعیین می‌کرد. انتصاب ابوعبدالله حَفَّار^۲ (متوفای ۸۱۱ق) و ابن قَتّاب^۳ (متوفای ۷۷۹ق / ۱۳۷۸م) چنین ویژگی‌ای داشت.

بازرسی امور تجاری و بازرگانی نیز در قلمرو اختیارات فقیهان قرار داشت. آنان مسئول تعیین نرخ‌گذاری، کیفیت و وزن کالاهای بازار بودند. بر اساس احکام فقهی^۴ وِیْزَه ربا (usury) و قمار (speculation)، بعضی از معاملات، حرام بود که به این خاطر نیاز به نظارت متخصصین در فقه یعنی فقیهان داشت.^۵

این تحریم‌ها به معاملاتی که مشتمل بر مبادله ارزی و ضرب سکه بود نیز سرایت کرد. بنابراین، فقیهان جهت نظارت بر ضرب سکه‌ها نیز مورد نیاز بودند. مناصب مهم در ضرب سکه، همچون ناظرالسکه، در اختیار فقیهان قرار داشت.^۶

منصب خطیب اعظم، در پایتخت یعنی گرانا و دیگر بخش‌ها و شهرهای کشور، از نظر اهمیت، بعد از منصب قاضی الجماعة قرار داشت. غالباً یک نفر عهده‌دار منصب قضا و خطابه بود.^۷ چون در تاریخ اسلامی، سکه و خطبه نماز جمعه (friday seremon) که وسیله اعلام اسم حاکم بودند، به علائم رسمی ادعای حاکمیت یا وفاداری یک حاکم به

۱. عنان، نهاية الاندلس، ص ۴۲۶ به بعد.

۲. احمد بابا، نيل الابتهاج، ص ۲۸۲.

۳. ابن خطیب، الاحاطة، ج ۱، ص ۷۱.

۴. مقرّی به نقل از ابن سعید می‌گوید: «بازرس بازار [محتسب]، سوار بر اسب، به همراه معاونین خود، از بازار می‌گذشت. یکی از معاونین وی، با ترازو، نان را وزن می‌کرد و همین‌طور قیمت‌گذاری نیز صورت می‌گرفت. بجهای کوچک یا دختری جهت خرید نان به بازار فرستاده می‌شد که پس از آن، نان را وزن و بازرسی می‌کردند. همین امر در مورد گوشت و دیگر اجناس، صورت می‌گرفت» (ر.ک: نفع الطیب، ج ۱، ص ۲۰۳ به بعد).

۵. احکام شرعی، در این زمینه، مبتنی بر آیاتی است که معاملات ربوی و قمار را تحریم می‌کند. مثل آیه: «یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا الربا اضعافاً مضاعفة و اتقوا الله لعلکم تفلحون» (آل عمران (۳) آیه ۱۲۹) و «یا ایها الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه، لعلکم تفلحون» (مائده (۵) آیه ۹۰).

۶. ر.ک: ابوالحسن علی بن یوسف حکیم، الدوحة المشبکة فی ضوابط دار السکة، ویراسته حسین مونس، ص ۵۲ - ۵۳.

۷. مثلاً ر.ک: اظهارات قاضی بن عیاش در: نباهی، المرقبة العليا، ص ۲۰ - ۲۱.

حاکم دیگر، تبدیل شده بود، خطیب نماز جمعه نیز نوعی منصب سیاسی شده بود.^۱ تعدادی مناصب دینی دیگر همچون منصب مؤذن و غیره به منصب خطیب وابسته بودند.

تمام منصب‌های مذکور، پر سود بود و غالباً قطعه زمین‌هایی متناسب با درجات مقامات، به این منصب‌ها منضم می‌شد.^۲ مالکیت این زمین نیز در قدرت سیاسی دارندگان این مناصب تأثیر داشت.

سلطه فکری

موقعیت فقیهان، که با عملکرد آنان در اعمال امور سیاسی تثبیت شد، با سلطه بر حیات فکری استمرار یافت. این امر عمده‌تاً از سه طریق حاصل شد:

(۱) سلطه بر نهادهای آموزشی؛

(۲) سرکوب جنبش‌های عقل‌گرایی محض؛

(۳) مخالفت با تصوف و طریقت که تهدیدی علیه نظام سیاسی و اقتصادی بودند. ما این اقدامات را در بندهای بعدی به اختصار توضیح خواهیم داد.

نهادهای آموزشی

ابن سعید که در اوایل دوره نصریه از اندلس دیدن کرده بود، اوضاع آموزشی را این‌گونه ترسیم می‌کند:

حقیقت این است که اندلسی‌ها از لحاظ علمی، از مشتاق‌ترین مردم بودند... دانشمندان در بین قشرهای خاص و عام، از بالاترین مقام برخوردار بودند... به رغم این‌که مردم این منطقه، مدارسی نداشتند تا در دست‌یابی به دانش به آنان کمک کند،

۱. این نکته در این منبع توضیح داده شده است:

R. Levy, *The Social Structure of Islam*, p. 291-293.

۲. یافتن مدرکی معین راجع به تعداد و کیفیت این قطعه زمین‌ها مشکل است، ولی شمار عظیم استفتائات راجع به موقوفات (احباس) مساجد و اعتراض فقیهان، زمانی که این اراضی مشمول مالیات قرار می‌گرفت، گویای همان نکته‌ای است که ما اشاره کردیم. برای اطلاع از این فتاوا، ر. ک: ونشریسی، المعیار المغرب، ج ۷، ص ۶۸ به بعد.

ولی به جای آن، تمام علوم در مساجد، به ازای پرداخت دست‌مزد، آموخته می‌شد. بنابراین آنان برای یاد گرفتن و نه برای کسب درآمد، تحصیل می‌کردند.^۱

ابن سعید، نظام اندلسی را از این جهت تحسین می‌کند که مساعد و مناسب با آموزش بود؛ بر خلاف نظام مدرسه در کشورهای اسلامی شرق که علاقه دانش‌پژوهان، بیشتر به خاطر پول بود تا علم.

استنباط ابن سعید بر خلاف استنباط ابن خلدون است، که نظام شرقی را تحسین می‌کرد. دلیل ابن خلدون این بود که نظام مدرسه، یادگیری را تشویق می‌کرد و تحصیل را حتی برای دانش‌جویانی که نمی‌توانستند دست‌مزد معلمان خصوصی خود را بپردازند، ممکن می‌ساخت. از سوی دیگر، نظام غرب، گسترش آموزش را محدود می‌ساخت و نهایتاً به تحلیل رفتن علوم منجر می‌شد.^۲

نه ابن خلدون و نه ابن سعید، به این حقیقت مهم اشاره نمی‌کنند که نفس آموزش، نمی‌توانست تنها هدف تمام دانشجویان محسوب شود. اکثر آنان فارغ‌التحصیل می‌شدند و بی‌درنگ به آنان مناصب مختلف اجرایی اعطا می‌شد. در این‌جا باید بر عامل مدرسان نیز تأکید شود؛ آنان فقیهانی بودند که نفوذ بیشتری در نظام غربی در مقایسه با نظام شرقی داشتند.

نهاد آموزش در اندلس، کاملاً در اختیار فقیهان قرار داشت. آنان در انتخاب متون درسی، شیوه تدریس و ارزیابی پیشرفت طلاب استقلال کامل داشتند. شاطبی در مورد مسئله آموزش، در حقیقت، با شیوه آموزش کتاب بدون استاد، مخالف بود.^۳

این نظام از دو جهت برای فقیهان به صرفه بود: نخست این‌که نفوذ و برتری آنان را بر توده مردم تثبیت می‌کرد و فقیهان نمی‌توانستند این امتیاز را در نظام مدرسه داشته باشند، زیرا در این نظام، آنان نمی‌توانستند از استقلالی که در نظام بدون مدرسه دارا بودند، برخوردار باشند. به علت فقدان نظام منظم آموزش عالی، شاگردان اگر می‌خواستند

۱. ر.ک: مقرئ نفع الطیب، ج ۱، ص ۲۰۵.

۲. ابن خلدون، مقدمه، ص ۴۰۷ به بعد.

۳. شاطبی، الموافقات، ج ۱، ص ۹۷.

مدرک فراغت از تحصیل اخذ کنند، می‌بایست به مدرسان وابسته باشند.

دوم این‌که حفظ سنت و تبعیت بی‌قید و شرط از آن و هم‌چنین سلطه بر هر عقیده یا جنبش مخالف با سنت، طبق همین نظام اندلس ممکن می‌شد. فقیهان غربی که با تأسیس مدارس مخالف بودند، یقیناً از امتیازات خودشان آگاهی داشتند.^۱

نهاد مدرسه رسمی در اسپانیا، بسیار دیر ابداع شد. پرونکال می‌گوید: نخستین مدرسه را قائد رضوان (متوفای ۷۶۰ ق/۱۳۵۹ م) حاجب ابویوسف حجاج (۷۳۳-۷۵۵ ق / ۱۳۳۳-۱۳۵۴ م)، تأسیس کرد.^۲ بعضی از دانشمندان، شدیداً با این حرکت مخالفت کردند. دو استدلال عمده در این مورد مطرح بود: نخست این‌که آن را بدعت (innovation) و در نتیجه حرام می‌دانستند؛ دوم این‌که معتقد بودند، مدرسه جلوی آزادی علما و در نتیجه استقلال علم را می‌گیرد.^۳

پس از تأسیس مدرسه، علما و فقها، به تدریج استقلال خود را از دست دادند. ولی این تغییر، مستقیماً موقعیت اشرافی آنان را تحت تأثیر قرار نداد؛ بلکه سلطه آنان بر جنبش‌های فکری و مقاومت و مخالفت آنان با تصوف، یقیناً به سستی گرایید. تنها پس از تأسیس مدارس بود که تصوف و طریقه‌های صوفی، طرف‌داران وسیعی در جامعه گرانادا به دست آوردند.

سلطه بر جنبش‌های فکری

باز ابن سعید می‌گوید:

آنان (اندلسیان) به استثنا فلسفه و هیئت، در هر درسی شرکت می‌کردند. این علوم، ویژه نخبگان و اشراف بود، ولی آنان از ترس توده مردم، علاقه‌شان را به‌طور علنی

1. Paul Nwiya, *Ibn 'Abbad de Ronda*, p. XXVII

نویسنده از جمله مخالفان تأسیس مدرسه را آبلی، ابن عبدالسلام و قرافی نام می‌برد. اینان چنین نهادهایی را بدعت تلقی می‌کردند.

2. Levi - Provençal, *Inscriptions Arabes d'Espagne*, p. 158ff.

خصوصاً به پاورقی شماره یک این صفحه رجوع شود که در آن از ابن خطیب منقول است که وی این مدارس را بکر المدارس نامیده است.

3. Paul Nwiya, *op.cit.*

نشان نمی‌دادند، زیرا همین که گفته می‌شد فلان کس فلسفه می‌خواند یا وارد علم هیئت شده است، زندیق (heretic) خوانده می‌شد و عمرش به پایان می‌رسید (غیضت علیه انفاسه). اگر کسی تردید (skepticism) نشان می‌داد، مردم وی را سنگ‌سار می‌کردند یا او را زنده می‌سوزاندند، قبل از این که دعایش نزد حاکم اقامه شود.^۱

در داستان‌هایی که پیوسته به مخالفت با فلسفه اشاره می‌شود، گفته‌های ابن‌سعید نیز در آن‌ها تأیید می‌گردد. ابن‌خلدون نقل می‌کند که استادش آبلی، همیشه فلسفه را پنهانی برای ابن‌عبدالسلام تدریس می‌کرد.^۲ محکومیت تحصیل فلسفه، در نوشته‌های فقیهان، امری بسیار شایع بود.^۳ این مخالفت به حدی رسیده بود که حتی آثار غزالی، فلسفی شمرده می‌شد.^۴ شریف تلمسانی یکی از اساتید شاطبی است که در یک مورد به خاطر شاگردانش مجبور شد، از یکی از کتب غزالی استفاده کند. همان شب وی در خواب دید که کتاب‌های خود را به کثافت آلوده کرده است.^۵

از موارد برجسته دوران شاطبی، محکومیت ابن‌خطیب وزیر بود. در این جا نیازی به شرح واقعه‌ای که سابقاً گفتیم نیست. از قاضی نباهی خواسته شد تا اتهاماتی را علیه ابن‌خطیب اقامه کند.^۶ وی ابن‌خطیب را به خاطر زیاده‌روی در فلسفه و امور دیگر این چنینی زندیق معرفی کرد. نگرش قاضی نباهی به فلسفه را می‌توان از عبارات کتاب وی راجع به اجرای عدالت و شرح حال قضات، به دست آورد:

اگر چیزی راجع به مکاتب فلسفی مخالف با شریعت یا چیزی مشابه آن در نوشته‌های کسی یافت شود، حکم در این جا این است که متن آن نگاشته مطالعه گردد. چنانچه روشن شود که آن نظریه نویسنده است و او با آن موافق است، هرچند شفاهاً آن را انکار کند، حکم بر اساس نوشته او صادر خواهد شد ...؛ حتی اگر فهمیده شود که این نوشته تنها به نقل قول از این مکاتب فلسفی می‌پردازد بدون این که گفته‌ها

۱. مقرئ، نفع الطب، ج ۱، ص ۲۰۵.

2. Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, P. 35, n.2.

۳. ر.ک: نباهی، المرقیة العلیا، ص ۲۰۱.

۴. قاضی عیاض (متوفای ۵۴۴ق) و ابن‌حرزم، فتاوی جهت سوزاندن کتاب احیاء العلوم الدین غزالی صادر کردند.

۵. احمد بابا، نیل الابهتاج، ص ۲۶۱.

۶. احسان عباس، مقدمه‌ای بر کتیبه الکامنة ابن خطیب، ص ۱۰ به بعد.

را به نویسنده نسبت دهد ... چه کسی بدتر از صاحب چنین کتاب‌هایی است؟ ... چنین کتبی باید سوزانده شود و آن شخص باید مجازات گردد.^۱

در اواسط سال ۷۷۳ ق قاضی نباهی راجع به کتب ابن خطیب، که در مورد عقاید و اخلاق بود، فتوایش را صادر کرد. این کتب در حضور فقیهان، مدرسان و کسانی که هم‌طبقه فقیهان بودند، سوزانده شد. «چون کتب مذکور، دارای مقالاتی بود که چنین برخوردی را ایجاب می‌کرد، این واقعه اتفاق افتاد».^۲

سلطان محمد پنجم، به کمک قاضی نباهی و ابن‌زمرک، سرانجام پس از چند سال تلاش موفق شد که ابن خطیب را در دربار مرینی، به زندقه متهم نماید. وی در زندان به طرز فجیعی کشته و سپس سوزانده شد.^۳

مرگ غم‌انگیز ابن خطیب، حد و اندازه‌ای را که فقیهان می‌توانند در مخالفت با فلسفه گام بردارند روشن می‌سازد. قضیه ابن خطیب این حقیقت را نیز نمایان می‌سازد که علت مخالفت با فلسفه و چنین گرایش‌هایی، حفظ برتری شریعت بود که اساس اقتدار دینی آنان محسوب می‌شد. این حقایق را در نامه نباهی به ابن خطیب که در نفع الطیب ضبط است، می‌توان یافت. نباهی ابن خطیب را این‌چنین متهم کرد:

تصدی این منصب بدشگون (دوران قضاوت قاضی نباهی طی وزارت ابن خطیب) دنباله رفتارهای زشت شما بود که ناشی از استهزا به احکام شریعت و تحقیر امور دینی است... بعضی از این موارد، قضیه ابن‌زبیر بود که پس از پرداخت بدهی‌هایش، به اتهام زندقه به مرگ محکوم شد؛ به رغم این‌که شما از این تصمیم متنفر بودید.

قضیه دیگر، مربوط به ابن ابی‌عیش بود که به اتهام سخنان بدعت‌آمیز به زندان رفت. یکی از بدعت‌های او این بود که پس از سه طلاقه کردن همسرش، هم‌چنان با وی به سر می‌برد، زیرا مدعی بود که خود پیامبر دستور می‌دهد با زوجه‌اش هم‌بستر شود. شما یکی از مردان خود را فرستادید تا فرار او را از زندان فراهم سازد، بدون این‌که به دیگران توجهی کرده باشید. مورد دیگر، راجع به جوانی از خویشاوندان شماست

۱. نباهی، همان، ص ۲۰۱.

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۰۲.

که به اتهام قتل عمد، تحت تعقیب قرار گرفت. من مطابق ضوابط دین و رأی سنت نتوانستم کاری جز زندانی کردن او انجام دهم، اما شما از این تصمیم، ناراضی و خشمناک بودید. شما شاکی را حبس کردید و جوان مذکور را فوراً آزاد نمودید.^۱

برای فهم کامل تر محتوای این نامه، باید اشاره کنیم که ابن خطیب نسبت به فقیهان، بسیار بدگمان بود. جهالت عمومی فقیهان نسبت به زبان عربی، نداشتن تقوا و رغبت بسیار به امور دنیوی، علل این نگرش بود. وی رسانی مرکب از هجو و انتقاد از اعمال فقیهان^۲ نگاشت. آماج اصلی نوشته های او، قاضی ابن حسن نباهی و قاضی ابن قباب بودند. از نامه نباهی روشن می شود که ابن خطیب در محکوم کردن زندیق ها به مرگ، با فقیهان توافق نداشت. مداخله وی در اجرای آرای دادگاه، استهزا به شریعت تلقی می شد.

نگرش مثبت و جسورانه ابن خطیب نسبت به فلسفه و اندیشه صرف، باعث نفوذ اندیشه رازی گرایی در مذهب مالکیه غربی، در قرن سیزدهم گردید.

فخرالدین رازی، مسبب پیدایش جایگاه علم کلام برای نزدیک تر ساختن آن به فلسفه بود.^۳ ولی نفوذ او به معنای تجدید حیات علاقه به فلسفه - یک علم حرام در بین اهل سنت محافظه کار - نیز بود. رازی گرایی، اصولاً از راه اصول فقه به مذهب مالکیه معرفی شد. این باعث شد تا رازی گرایی، به سهولت بیش تری پذیرفته شود و مخالفت با فلسفه محض، هرچند ادامه داشت، ولی روز به روز ضعیف تر گردد.

در مذهب مالکیه شرقی، این نفوذ، خودش را در دو اثر درباره اصول فقه ظاهر کرد که در جهات بسیاری بر المصصول، اثر رازی در اصول فقه استوار بود. یکی از این آثار، از آن ابن حاجب (متوفای ۶۴۶ق در اسکندریه) موسوم به منتهی السؤل و الامل فی علمی الاصول والجدل بود. اثر دوم به شاگرد ابن حاجب شهاب الدین قرافی (متوفای ۶۸۴ق)

۱. مقری، نفع الطیب، ج ۷، ص ۴۹ به بعد.

۲. از جمله برخی را عبدالمجید ترکی، در این مقاله اش، ویراسته و بررسی کرده است:

"Lisan al-Din Ibn al-Hatib (713-76/1313-74), juriste d'après son oeuvre inédite, Mutla al-Tarica Arabica, Vol. XVI (1969), PP. 155-211 and 280-311. (مثلی الطريقة فی ذم الوثیقة) fi Damm al-Watiqua

3. E. Sharqāwī, *Religion and Philosophy in the Thought of Fakhr al-Din al-Rāzī*, McGill University, 1970, p. 285f (رساله چاپ نشده).

تعلق داشت.^۱ هر دو کتاب به زودی از کتب مشهور مذهب مالکی گردید. کتاب ابن حاجب، حتی در دوران حیات وی، رایج شده بود. بعداً او خلاصه‌ای از آن را ارائه کرد.^۲ این کتاب تلخیصی از اصول، به همراه اثر مختصر دیگری راجع به فروع، به مختصر اصلی و مختصر فرعی، موسوم شدند، زیرا در متون درسی مدارس از آن‌ها استفاده می‌شد. مختصرهای ابن حاجب را یکی از شاگردان مشهورش به نام ناصرالدین مشذالی (متوفای ۷۳۱ق) به مسلمانان غرب معرفی کرد.^۳ او یکی از سه دانشمند غربی بود که به شرق مسافرت کرد و عامل نفوذ رازی‌گرایی در اندیشه مالکی بود. دو دانشمند دیگر ابن‌زیتون و هسکونی بودند.^۴ در غرب، بیشتر به مطالعه فقه و صرف و نحو عربی توجه می‌شد، ولی تحت تأثیر این سه دانشمند، علم کلام نیز به همان اندازه مورد توجه قرار گرفت.

فلسفه نیز هجوم آورد ولی هم‌چنان، حرام (tabu) بود. اخباری که تراجم‌نویسان (biographers) این دوره نقل کرده‌اند، نشان می‌دهد که افراد خاصی به‌طور سری، فلسفه و دیگر علوم عقلی را مشتاقانه دنبال می‌نمودند. از جمله متونی که سری خوانده می‌شد، آثار ابن‌سینا و فارابی بود.^۵

از بین دانشمندان مذکور ظاهراً مشذالی از رازی‌گرایی انتقاد می‌کرد، هرچند، علاقه خود را به فلسفه حفظ کرد. ابومنصور زواوی و شریف تلمسانی، از استادان شاطبی، که تحت تأثیر مشذالی قرار داشتند، این نگرش انتقادآمیز را نسبت به عقاید رازی و طرف‌داری از مکتب ابتدایی فلسفه اسلامی ابراز می‌کردند.

چنین گرایش‌هایی، مشوق آزادی اندیشه و هر نوع فعالیت عقلی بود. با وجود این، بیش‌ترین چیزی که گسترش جنبش‌های آزادی اندیشه را تشدید می‌کرد، پیدایش طریقه‌های صوفی بود. حتی فقیهان مالکی ظاهراً از مخالفت با تصوف - که در برابر سنت

1. Brockelmann, G.A.L. I, p. 667 & SI, p. 921.

۲. مخلوف، شجرة النور الزكية، ج ۱، ص ۱۶۷-۱۶۸.

۳. همان، ص ۲۱۸.

۴. محسن مهدی، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ص ۳۰، پاورقی ۳.

۵. همان، ص ۳۵، پاورقی ۲.

تقید محض به مذهب مالکی رویکرد تسامح آمیزی را تشویق می نمود - نتیجه ای نگرفتند. از دلایل پیدایش این پدیده در صفحات بعدی، سخن خواهیم گفت.

تصوف

برتری مطلق شریعت که حافظ اقتدار دینی فقیهان بود، با فلسفه و کلام تهدید شد، تا جایی که این دو علم، اقتدار شریعت را به عنوان تنها راه نمای زندگی تضعیف نمود. ولی احتمالاً تصوف نسبت به سایر جنبش های فکری، تهدید جدی تری را برای شریعت به وجود آورد. تأکید به تقوا، تدبیر و تعهد اخلاقی، خوشایند روشن فکران و توده مردم بود. بنابراین، ظهور تصوف در این میان، طبیعتاً تهدیدی برای مکتب مالکیه در غرب تلقی می شد.

علاوه بر این، وقایع خاصی این احساس خطر را افزایش داد. در قرن دوازدهم، زمانی که مرابطون مجدداً مذهب مالکیه را تثبیت کردند، فقیهان پاک سازی تصوف از اندلس را آغاز نمودند. برجسته ترین صوفیانی که محکوم فقیهان شدند، عبارت بودند از: ابوبکر محمد از کردوبا، ابن عارف از المیریا و ابن برّجان از سویل. این سه تن تحت تعقیب قرار گرفتند و در زندان در گذشتند. ابن برّجان شدیداً به خاطر غفلت فقیهان مالکی از حدیث، از آنان انتقاد کرده بود. وی موفق شد در شهر المیریا، به قدر کافی حامیانی جهت تشکیل گروه مخالف گرد آورد که عمدتاً در جهت مخالفت با فقیهان قرار داشتند.^۱

صوفی دیگری به نام ابوالقاسم بن قصی، از مریدان ابن عارف (۱۰۸۸ - ۱۱۴۱م) شورش دیگر را علیه طبقه حاکم و فقیهان رهبری نمود. این شورش در منطقه الگراوه (پرتغال جنوبی) در سال ۱۱۴۱م رخ داد. ابن قصی در سال ۵۴۶هـ / ۱۱۵۱م کشته شد.^۲ فقیهان که در دورنمای این شورش ها، تصوف را می دیدند، طبیعتاً آن را تهدیدی علیه مکتب مالکیه و طبقه خودشان تلقی نمودند.

1. P. Nwiya, *op.cit.*, p. XVIII.

2. J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, p. 46.

قربانی مهم این مخالفت با تصوف، کتاب احیاء علوم الدین غزالی بود. ابوبکر طرطوشی (متوفای ۲۵۰ق) یکی از اولین کسانی بود که در قبال این کتاب عکس‌العمل نشان داد؛ او کسی است که رساله‌ای بر رد این کتاب نگاشت.^۱ ابن عارف، صوفی سابق الذکر، نخستین کسی بود که کتاب مذکور را در غرب ترجمه کرد.^۲ به همراه اذیت و آزاری که متوجه وی شد، احیاء علوم الدین نیز توقیف گشت. در سال ۵۳۷ق علی بن یوسف بن تاشوفین که او نیز ابن‌برجان و دیگر صوفیان را آزار می‌داد، دستور داد تمام نسخه‌های احیاء علوم الدین، در ملاً عام سوزانده شود.^۳ قاضی عیاض (متوفای ۵۴۴ق) فتوایی در حمایت از سوزاندن کتاب احیاء صادر کرد. ابوالحسن بن جرّهم، خواندن احیاء را تحریم نمود و دستور داد تمام نسخه‌های آن را آتش بزنند.^۴

تصوف همچون دیگر جنبش‌های آزادی‌اندیشه، هم‌چنان نزد حاکمان و فقیهان خطرناک تلقی می‌شد تا این‌که موحدون این هم‌فکری [با فقیهان] را دور انداختند. هرچند، به علت تأکید موحدون بر قرآن و سنت، آرای دینی آنان، اجازه آزادی مطلق را به تفکر محض نمی‌داد، ولی مکتب مالکیه برتری خود را به‌طور قطع از دست

1. Brockelmann, G.A.L. SI, p. 830, Margaret Smith, Al-Ghazali, *The Mystic*, in Chapter XIII.

مارگارت اسمیت در کتاب مزبور، انتقادهای دیگران را بر غزالی ذکر می‌کند و از انتقاد طرطوشی مبنی بر انکار احیاء علوم الدین که یکی از مهم‌ترین انتقادات بر غزالی بود ذکر می‌آورد. علت آن، احتمالاً اعتقاد این خانم نویسنده، به همکاری غزالی و طرطوشی است. او می‌گوید: «... غزالی در مشاوری با ابوبکر طرطوشی، مرجع مشهور فقه و سنت (متوفای ۵۲۰ق/۱۱۲۶م) نامه‌هایی خطاب به یوسف (بن تاشوفین) نوشت و او را تشویق کرد تا به عدالت حکومت کند (ص ۲۱). او این اظهارات را به استناد ترجمه دوسلان از کلام ابن‌خلدون گفته است. چنان‌که در ذیل ذکر می‌کنیم، از کلام اصلی ابن‌خلدون، همکاری غزالی با طرطوشی به دست نمی‌آید. این سوء تفاهم باعث شده است تا نویسنده قضیه را به گونه‌ای که ذکر کردیم، تصور کند. کلام ابن‌خلدون این گونه است: «و خاطبه الامام الغزالی والقاضی ابوبکر الطرطوشی یحضانه علی العدل والتمسک بالخیر». (کتاب العبر، ج ۶، ص ۳۸۶). یعنی، امام غزالی و قاضی ابوبکر طرطوشی، وی را مخاطب قرار دادند و او را به عدالت و انجام اعمال خیر تشویق کردند. دوسلان، این عبارت را چنین ترجمه کرده است: امام غزالی و هم‌چنین قاضی ابوبکر طرطوشی او را در نامه‌هایی پندآمیز مخاطب قرار دادند و وی را مؤکداً به اجرای عدالت سفارش کردند.

2. A.M.M. Mackeen, "The Early History of Sufism in the Maghrib Prior to Al-Shādhili (d.650.1256)" in *The Journal of the American Oriental Society*, Vol. 91, 1971, p.402.

۳. محمد زبیدی مرتضی، اتحاف سادة المتقین، تفسیری بر احیاء علوم الدین، که در سال ۱۱۹۳ق. نوشته شده است. (قاهره، ۱۸۹۳م)، مقدمه، ج ۱، ص ۱۰.

۴. همان، ص ۲۷.

داد. خصوصاً در دوران حکومت یعقوب منصور (۵۸۰-۵۹۰ق) نوعی جنگ علیه مذهب مالکیه اعلام شد. او از یک سو، از مکتب ابن حزم و از سوی دیگر، از فلسفه ابن رشد پشتیبانی می‌نمود.^۱

با این حال، موحدون نتوانستند قدرت فقیهان را در اسپانیا از بین ببرند. قدرت آنان قوی‌تر می‌شد. بهترین دلیل این است که سلطان منصور موحد، تحت فشار فقیهان مالکی، مجبور به تبعید ابن رشد از کردوبا شد.^۲

طی این دوره، جنبش دیگری قدرت می‌گرفت و طی دوران سقوط موحدون، قدرت بیش‌تری را به دست می‌آورد. ما به تأسیس «رباط‌های صوفی» اشاره می‌کنیم. چنان‌که جی. مارسه^۳ اشاره کرده است، رباط در ابتدا سازمانی نظامی بود، ولی جنبش‌های صوفی که در قرن یازدهم آغاز شد و در قرن سیزدهم در افریقای شمالی ظهور یافت، ماهیت رباط را دگرگون ساخت. داوطلبان جهاد در رباط‌ها، با طریقه‌های صوفی نیز در ارتباط بودند. بدین ترتیب، دیگر رباط، یک پایگاه نظامی نبود، بلکه جایی برای زاهدان دنیا (ascetics) و سیّاحان بود. در اواخر قرن سیزدهم، رباط‌ها تبدیل به «زاویه‌ها» یا مراکزی برای برخی طریقه‌های صوفی شد.^۴ تا این زمان، هر رباطی دارای یک صوفی (شیخ) بود که در آن‌جا سکونت داشت. این پدیده از نظر فکری و اجتماعی بر فقیهان تأثیر گذارد.

اسپانیا به‌طور موفقیت‌آمیزی در مقابل تصوف مقاومت کرده بود، اما در قرن سیزدهم و چهاردهم سیاحان و تراجم‌نویسانی را می‌یابیم که پیدایش تعدادی از زاویه‌ها، صوفیان برجسته و آثاری راجع به تصوف را ذکر می‌کنند. ابن بطوطه از این قبیل مراکز تصوف در دوره اسپانیای اسلامی، به دو زاویه در حومه گرانادا اشاره می‌کند: زاویه المحروق، و

1. Ambroxio Huici Miranda, "The Iberian Peninsula and Sicily" in *The Cambridge History of Islam*, Vol. II (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 427.

۲. آرنالد در عنوان «ابن رشد» در چاپ جدید دایرة المعارف اسلام (E.I)، ص ۹۱۰ به نظر دی. بی. مکدونالد، در این زمینه اشاره می‌کند.

3. George Marcais, "Note sur les Ribâts en Berberie" in *Melanges Rend Basset*, Vol. II. (Paris, 1925), p. 399.

هم‌چنین رجوع کنید به مقاله او تحت عنوان «رباط» در دایرة المعارف اسلام E.I (چاپ اول)، ج ۳، ص ۱۱۵۰-۱۱۵۲.

4. H.A.R. Gibb, Introduction to Ibn Battuta, *Travels in Asia and Africa 1325 - 1354*, p. 34.

رابطة العقاب.^۱ دو اثر مهم راجع به تصوف در قرن چهاردهم را صوفیان اسپانیایی نوشتند: زهرة الاکمام تألیف ابواسحاق ابراهیم بن یحیی انصاری (متوفای ۷۵۱ ق) اهل مورسی و بغیة السالك فی اشرف المسالك فی مراتب الصوفیه وطرائق المريدین تألیف ابو عبدالله محمد بن محمد انصاری مالقی (متوفای ۷۵۴ ق).^۲

این پدیده، وضعیت فکری و اجتماعی فقیهان را تحت تأثیر قرار داد. صوفیان با تأکید بر زهد و زندگی ساده در حیات شخصی خود، در تضاد آشکار با زندگی اشرافی فقیهان قرار داشتند. این تفاوت در شیوه زندگی، احتمالاً صوفیان را در میان عموم مردم، محبوب‌تر از فقیهان قرار داده است. حکامی که برای اثبات زهد خود و نفوذ بر قبایل جنگ‌جو، به شیوخ صوفی و رباط توجه نشان می‌دادند نیز نفوذ روزافزون صوفیان را در بین مردم، خصوصاً بین داوطلبان مزدور بربر برای جهاد پذیرفتند.^۳ فقیهان نیز به این تغییر اذعان کرده و بعضی از آنان به سوی تصوف تمایل پیدا کردند. این تمایل از تعدادی از فتاوا، که به محبوبیت تصوف میان فقیهان اشاره دارد، روشن می‌گردد.^۴

تأثیر تصوف را در فقه می‌توان به دو شیوه مهم ملاحظه کرد: نخست این‌که صوفیان شریعت را نسخ نکردند، بلکه با تأکید بر اصولی که به تکالیف (obligations) شخصی رنگ اخلاقی (ورع و زهد) می‌داد، موقعیت فقیهان را تضعیف نمودند (نحوه برخورد فقیهان با این تکالیف بیشتر شرعی بود). دوم این‌که صوفیان به جای محدود کردن خود به کتب فقهی، به قرآن و سنت تمسک می‌کردند.

هر یک از این دو جنبه بر فقه مؤثر افتاد. آشکارترین تأثیر را می‌توان در بحث‌های راجع به اصول فقه در این دوره ملاحظه کرد. فقیهان باید برای این دو جنبه، امتیاز قائل می‌شدند. قرافی از زهد و ورع، به عنوان یکی از مبانی فقه بحث کرد.^۵ اصول فقه ابن عبدالسلام نیز مبین همین انعطاف‌پذیری است.

۱. ابن بطوطه، تحفة النظار فی غرائب الامصار وعجائب الاسفار، ج ۲، ویراسته اوامری بیک و جاد المولی، ص ۲۹۴.

۲. عنان، نهاية الاندلس، همان، ص ۴۴۹.

۳. مثلاً سلطان وقفی را که به یک زاویه بخشیده بود، ابن قباب را جهت نظارت بر آن منصوب کرد.

۴. ابن خطیب: الاطاعة، ج ۱، ص ۷۱ و نشریسی، المعیار المغرب...، ج ۹، ص ۳۱-۳۶.

۵. شهاب‌الدین قرافی، الفروع، ج ۴، ص ۲۱۰.

نفوذ تصوف تا قرن سیزدهم بسیار قوی رشد کرده بود. در همین زمان با اضمحلال موحدون، مکتب مالکیه نیز مجدداً رشد یافت، ولی رشد آن را دیگر نمی‌توان تداوم سنت قبلی دانست. حالا، مکتب مالکیه با کشمکش‌های بسیاری اعم از اجتماعی و فکری مواجه بود. از این‌رو در این دوره، فقه و تصوف هر دو فعالانه در صحنه حضور می‌یابند و با روحیه‌ای احیاگر بر جنب و جوش هستند. بنی‌مرین و بنی‌حفص، که از پی موحدون آمده بودند، با درک نیروی هر دو جنبش، گام‌هایی جهت پیوند آن دو برداشتند.^۱ آنان فقیهان را تشویق به پذیرش تصوف نمودند و هم‌چنین به رباط‌ها، موقوفات وسیعی بخشیدند.

فقیهان با درک این موقعیت، به زودی خود را با تصوف سازگار ساختند، ولی هم‌چنان معتقد به برتری شرع بودند. نمونه بارز این آشتی، تشکیل سلسله جدیدی (از طریقت) بود. این سلسله که از ارتباط آن با طریقت شاذلیه در ذیل بحث می‌شود، صوفیان و فقیهان را متحد ساخت. به فقیه مشهور ابو عبدالله مقری (متوفای ۷۵۸ق)، نیز به خاطر اثرش راجع به تصوف [یعنی] الحقایق و الرقاق اشاره خواهیم کرد.^۲ ابن‌عباد رواندایی (متوفای ۷۹۲ق)، صوفی مشهور شاذلی، یکی از مریدان مقری بود که مقری به او افتخار می‌کرد.^۳ مقری در کنار تدریس فقه، شاگردانش را در سلسله تصوف خویش نیز وارد می‌کرد. ورود با عملی سمبلیک که در آن شیخ لقمه‌ای غذا در دهان شاگرد قرار می‌داد، صورت می‌گرفت. مهم‌ترین شاخص ارتباط جدید میان فقیهان و صوفیان را باید در اسامی تشکیل دهنده این سلسله یافت: مقری، ابو عبدالله مُسفر، ابوزکریا محیاوی، ابومحمد صالح، شیخ ابومدین، ابوالحسن بن حرزهم، ابن‌عربی، غزالی، ابومعالی، ابوطالب مکی، ابومحمد حریری (چنین نقل شده است)، جُنید، سقطی، معروف کرخی، داوود طائی، حبیب عجمی، حسن بصری، علی بن ابی‌طالب، رسول‌الله.^۴

بعضی از مؤلفان عمدتاً به جهت فواصل بین ابومعالی و مکی بر این سلسله انتقاد

1. S. Trimingham. *op. cit.*, p. 50.

۲. مقری در نفع الطیب، ج ۷، ص ۲۳۲ - ۲۴۹، از این اثر، گزیده‌های طولانی نقل می‌کند.

۳. همان، ص ۲۶۱.

۴. همان، ص ۱۸۹ - ۱۹۰.

کرده‌اند. پاول نویه پس از مقایسه سلسله‌ای که شاطبی ارائه کرده، با سلسله‌ای که دیگران معرفی کرده‌اند، معتقد است که سلسله مزبور به ترتیب شاذلی متعلق است که پس از ابن‌عباد، از شهرت بیش‌تری برخوردار شد.^۱ این سلسله از چهار قسمت تشکیل می‌شد: قسمت اول عبارت بودند از مقری و مسفر که هر دو اصلاً فقیه بودند؛ این قسمت با قسمت دوم مرتبط است که سلسله‌ای را از محیاوی تا ابومدین که اساساً صوفی بودند، تشکیل می‌دهد. این قسمت با قسمت سوم که عمدتاً متشکل از فقیهان است ارتباط می‌یافت؛ این قسمت از ابن‌حرزهم شروع و به ابومعالی می‌رسد. سپس آنان با سلسله سنتی صوفیان اولیه به واسطه ابوطالب مکی مرتبط می‌شوند.^۲

عقیده نویه راجع به ارتباط این سلسله با شاذلیه، همراه با این استنتاج او که احیای شاذلیه به‌دست ابن‌عباد، احیای تصوف اولیه محاصبی بود، تا حدی مبین مصالحه صوفیان با فقیهان بود تا تصوف جامع‌تر و تندروتری همچون نوع ابن‌عربی را که نزد فقیهان خطری برای برتری شریعت پنداشته می‌شد، خارج کنند.

فقیهان وقتی این مصالحه را ممکن یافتند، به‌همین لحاظ، از شدت مخالفت با تصوف نیز کاستند. با این وصف، بُعد دیگری از تصوف وجود داشت که هم‌چنان موقعیت آنان را تهدید می‌کرد. این تهدید را به سه طریق می‌توان مشاهده کرد: نخست این‌که طریقه تصوف، به پیروی مطلق از شیخ ملزم می‌کرد. این یکی از امور مورد بحث شاطبی با عالمان معاصر وی بود.

این تسلیم بی‌قید و شرط، اقتدار دینی فقیهان را به تحلیل برد. حادثه‌ای که در ذیل نقل می‌شود (شاید هم یک حکایت) این تنش را بیان می‌کند:

قاضی ابوالقاسم سبتی دو فرزند داشت: یکی ابو عباس احمد که قاضی شد؛ دیگری

1. P. Nwiya, *Ibn 'Abbad de Roda*, P. XXXIX & XLI.

ایشان از یک سلسله مشابه‌ای از ابن‌قفذ سخن می‌گوید. او فقدان بعضی از اشخاص را در تاریخ این سلسله مشاهده می‌کند و انتقادهای مفصلی را در این زمینه مطرح می‌سازد.

۲. این نکته عجیبی است که در قسمت سوم، ابن‌عربی (قاضی ابوبکر) و ابن‌حرزهم در کنار غزالی قرار داده شدند. چنان‌که قبلاً ذکر شد، ابن‌حرزهم به‌خاطر فتوایش علیه احیاء العلوم غزالی مشهور است و تفسیر قاضی بن‌عربی متضمن تمایل کلی وی بر مخالفت با مکتب تصوف است.

ابومعالی که مسلک «قوم» (صوفیان) را انتخاب کرد. او هرگز در خانه برادرش نه از چیزی استفاده کرد و نه چیزی خورد. پس از سالیان دراز، وی از زاویه محروق در نواحی گرانا، دیدن کرد. او شیخ ابوجعفر احمد محدود را دید و از او پرسید که آیا می‌تواند معمایی که وی را نگران کرده است شرح دهد. معما این بود که او مشعلی داشت که همیشه روشنایی را به او می‌نمایاند ولی به‌طور ناگهانی آن را گم کرد. شیخ از نخستین کسی که وارد زاویه شد خواست تا به این پرسش پاسخ گوید. این شخص که به نظر می‌رسید روستایی بی‌سواد است، پاسخ داد که ابومعالی این مشعل را به‌خاطر مجازات برخی اعمال خود گم کرد. با چند پرسش دیگر، معلوم شد که ابومعالی، اللطیف را که از اسم‌های خداوند است به یک نفر تدریس کرد؛ در حالی که وی مجاز به انجام آن نبود. در نتیجه آن، مصیبت و بلا بر وی فرو ریخت. او قاضی الجماعة شد و با حالت دنیاپرستی، دیده از جهان فرو بست.^۱

جنبه دوم تهدید بر فقیهان، این بود که تعدادی از اعمال صوفیانه، همچون «ذکر» و «سماع» عملاً جای‌گزین فرایض مقرر در فقه گردید. این امر برای فقیهان قابل تحمل نبود. شاطبی تا آن‌جا پیش می‌رود که اصرار بر چنین رفتارهایی را در نافرمانی از شریعت، کفر اعلام می‌کند و حکم مرگ مرتکبان را صادر می‌نماید.^۲ علاوه بر گناه ناشی از این نوع اعمال که فقیهان آن را بدعت تلقی می‌کردند، رویداد مهم دیگری نیز به وقوع پیوست.

در قرن سیزدهم، جشن میلاد پیامبر به مسلمانان غربی معرفی شد. این جشن، در مساجد برگزار می‌گردید. شعرا برای این روز اشعاری می‌سرودند و می‌خواندند. آشکال مختلف ذکر و سماع نیز قسمتی از جشن را تشکیل می‌داد. عامل مهم این رویداد، حمایت مالی حکام از این جشن بود.^۳ فقیهان اصلاً نتوانستند به‌خاطر محبوبیت گسترده این

۱. مقری، نفع الطیب، ج ۸، ص ۱۲۴-۱۲۵. (با اقتباس از: الفتح المثیر).

۲. فتاوی شاطبی در سال ۷۸۶ ق صادر شد که ونشریسی آن را ضبط کرده است. ر.ک: ونشریسی، همان، ج ۱۱، ص ۳۴.

۳. در بین مسلمانان مشرق زمین، عمل جشن گرفتن میلاد پیامبر از خیلی قبل شروع شد. ولی طبق نظر سلاوی، این سنت را در بین مسلمانان مغرب زمین حاکم مرینی، ابویوسف یعقوب در سال ۶۹۱ق آغاز کرد و از آن‌جا به اندلس آمد (سلاوی، الاستقصاء، ج ۳، ص ۲۹۰). ابن‌خلدون در کتاب خود، ص ۸۶۸، ۸۸۱ و ۸۸۵، نحوه سرودن اشعاری را ذکر می‌کند که به سه مناسبت این چنینی انجام می‌یافت. این جشن‌ها، تا چندین روز، ادامه می‌یافت. آیاتی از قرآن خوانده می‌شد و قربانی صورت می‌گرفت. مقایسه کنید با: مقری، ازهار الریاض، ج ۱، ص ۲۴۵. بعضی از فقیهان، این امر را بدعت شمرده و با آن

«بدعت» در میان همه گروه‌های مردم، مقاومت سختی نشان بدهند. بنابراین، این وضعیت آنان را وادار کرد که در موضع خود در قبال این بدعت، تجدید نظر کنند. با وجود این، چنان‌که در فصل بعدی خواهیم دید، شاطبی با این رویه مخالفت کرد.

جنبه سوم، تهدید اقتصادی بود. چنان‌که سابقاً گفتیم، هبه‌ها و اموال موقوفه فراوانی به زاویه‌ها و رباط‌ها اعطا می‌شد.^۱ این ثروت تعدادی از مریدان و هم‌چنین سیاحان را به خود جذب کرد. ابن بطوطه در این مراکز با صوفیانی که تقریباً از تمام گوشه و کنار جهان اسلام به این جا می‌آمدند، روبه‌رو می‌شد.^۲ هرچند جهت نظارت بر هزینه این هبه‌ها، فقیهانی نصب می‌شدند، ولی نظارت و نگهداری چنین اموالی به عهده شیخ زاویه و یاران او بود.

بعضی از فقیهان با اغواگری طریقه‌های صوفی، به مقابله برخاستند. به نظر این فقیهان، مراکز صوفی، بیکاری و تنبلی را در جامعه رواج داده و به آن تشویق می‌کردند. برای بسیاری از مریدان صوفی، زهد، به معنای ترک همه امور دنیوی و زندگی در بعضی از این زاویه‌ها بود. وضع مالی زاویه، زندگی به چنان شیوه‌ای را ممکن می‌ساخت. در هر حال این روش، عناصر غیرفعال بسیاری را در جامعه به وجود می‌آورد که با کار دیگران زندگی می‌کردند. به خاطر نظام اقتصادی دشوار سابق در جامعه گرانادایی، این امر بار بسیار سنگینی بر جامعه بود.

این بار اقتصادی بسیار اهمیت یافت، زیرا به طوری که خواهیم دید اقتصاد گرانادا در روند تغییر، از اقتصاد کشاورزی به اقتصاد تجاری و بازرگانی تبدیل شد. حتی نواحی روستایی دیگر نمی‌توانست هزینه چنین نهاد سنگینی را چنان‌که در خور زاویه صوفی یا رباط باشد، تأمین کند. این مشکل در روزگار شاطبی شدیدتر شد. در مقابل نظریه سیاسی و کلامی قدیمی‌تر که فقیهان را به مخالفت با صوفیه تحریک می‌کرد، نظریه اقتصادی

→ مخالفت کردند. شاطبی در یکی از فتاوای خود، صحت وصیت نامه‌ای را که ثلث اموال در آن به جشن میلاد پیامبر، اختصاص داده شد، رد کرد. ر. ک: ونشریسی، المعیار المغرب، ج ۹، ص ۱۸۱.

1. Trimingham, *op.cit.*, p. 50.

۲. ابن بطوطه، همان، ص ۲۹۴.

متفاوتی راجع به این موضوع در حال شکل‌گیری بود.

ساکنان شهر کوچک قنالش^۱ - شهری کشاورزی در مرزهای آرگون - در مورد زاویه غربا در منطقه خود استفتا کردند. بلفیقی قاضی اعظم، با پاسخی مبهم، وجود چنین نهادی را توجیه کرد. مفتی اعظم، ابن لب، همین فتوا را تصدیق نمود، ولی مردم قنالش علیه این فتوا اعتراض کردند و هر دو مفتی را متهم کردند که مردم را در معرض مشقت غیر ضروری قرار داده‌اند.^۲

همین استفتا برای شاطبی و ابو عبدالله حفار فرستاده شد. فتوای حفار جنبه اقتصادی را مفصل‌تر بیان کرد. قسمت‌هایی از این فتوا شایان توجه است:

این دسته از مردم که ادعای وابستگی به تصوف را دارند، سخت‌ترین ضربه را در این دوران و در این قسمت از جهان، بر دین وارد ساخته‌اند. شرّ اینان، در سراسر جهان اسلام و خصوصاً قلعه‌ها و شهرها و روستاهای دورتر از پایتخت گسترده شده است... اینان برای اسلام از کفار خطرناک‌ترند... اینان تقوا ندارند... هیچ‌کدام نمی‌دانند چگونه خود را تطهیر کنند یا وضو بسازند... به نام دین تنها می‌دانند که چطور آواز بخوانند یا کلمات بی‌معنا را بر زبان آورند یا به نحو نامشروع، به اموال دیگران تعدی کنند... چه چیزی باعث شد این گروه این شیوه زندگی را قبول کنند که این همه برای دین خطرناک است؟ آیا این به این خاطر بود که آنان به چیزهای مورد لزوم انسان [مانند] خوراک، آشامیدنی، پوشاک و مانند این‌ها نیاز داشتند و آنان هیچ حرفه و شغلی را نمی‌شناختند که از آن طریق زندگی کنند؟ یا اگر آنان حرفه‌ای را می‌دانستند آیا زحمت تحصیل معاش خود را سخت می‌یافتند؟ ... شیطان آنان را اغوا کرد و این مسیر پر از تفریح و خوش‌گذرانی را به آنان نشان داد. آنان جهل را با انجام ذکر... پوشیدن لباس‌های پشمینه ... اشتباه گرفته‌اند... گویی این‌ها علائم پرهیزکاران این مسیر است ...

یکی از دانشمندان گفت که مردم یک شهر باید همچون اعضای بدن باشند.

۱. در مورد اوصاف این شهر که اکنون کانال (Canales) نامیده می‌شود. ر.ک: ابن خلدون، خطرات الطیف فی رحلة الشتاء والصیف در ای.م. عبّادی، مشاهدات، ص ۳۳، پاورقی ۴.

۲. ر.ک: ونشریسی، المعیار المغرب، ج ۹، ص ۳۱.

هم چنان که هر عضوی برای کار خاصی است و هیچ کدام بیهوده نیست... ساکنان یک شهر هم چنین اند. سربازان از شهر محافظت می کنند، فقیهان و قضات از شریعت نگهبانی کرده و هم چنین آن را تعلیم می دهند... بنابراین کسی که می تواند مفید باشد... اما برای شهر هیچ استفاده ای ندارد، باید از آن جا اخراج گردد.

حکیمی به شاگردانش تعلیم می داد که همچون زنبوران عسل در یک کندو باشند... آنان به اعضای بیکار و تنبل اجازه ماندن در آن جا را نمی دهند و آنان را از کندو بیرون می رانند، زیرا فضایشان را تنگ خواهند کرد، از عسل آنان استفاده خواهند برد و بیکاری و تن پروری و اعراض از کارها را گسترش خواهند داد.

بر هر کسی که می تواند چنان کند واجب است که به خاطر دین، این افراد را که شبیه زخم فاسدی هستند، باز دارد. او باید راه این گروه را به خاطر افرادی که به سوی آن تمایل پیدا کرده اند، مسدود سازد. او باید این افراد را از این مکان ها اخراج کند. او (اگر چنین کند) از این جهت، مجاهد راه خدا است.^۱

در بخش بعدی، به بررسی اوضاع و تحولات اقتصادی ای خواهیم پرداخت که نظریه های چنین فقیهانی را شکل داد. در واقع، تغییر اقتصاد گرانادا نیز عامل مهمی در کاهش اقتدار دینی فقیهان بود.

تحولات اقتصادی^۱

موقعیت جغرافیایی

وسعت اسپانیای اسلامی در دوره [حکومت] بنی نصر، به قسمت جنوبی اسپانیا محدود شد. قلمرو نصریه از جنوب تا سواحل دریای مدیترانه و تنگه جبل الطارق گسترده بود. طی یک دوره خاص، حتی بندر افریقایی کوتاه، تحت قلمرو نصریه درآمد. در شمال، امیرنشین‌های (Principality) خائن، کردوبا و سویل قرار داشتند. از طرف شرق، این قلمرو تا امیرنشین موریسی و سواحل مدیترانه‌ای آن ادامه داشت. در سمت غرب، امیرنشین کادیز و لا فرونترا واقع بود.

این قلمرو، به سه استان (کرات) تقسیم می‌شد: قرناطه (گرانادا)، المریه (آلمریا) و مالقه (مالاگا).

کوه‌های سر به فلک کشیده نوادا، از وسط قلمرو نصریه می‌گذشت. رود گنیل (شنیل)، رود فرعی گودالکویور، و رود درّو از نواحی پست و کم ارتفاع می‌گذشتند. این سرزمین، از جلگه‌ها و دره‌هایی با جنگل‌های انبوه ترکیب می‌یافت.

تفاوت شرایط جغرافیایی فعلی با شرایطی که مورخان توصیف کرده‌اند، گیج‌کننده است. امروزه این قسمت از اسپانیا، خشک و بی‌حاصل است^۲ ولی مورخان در تمجید از حاصلخیزی و سرسبزی این منطقه با یک‌دیگر رقابت می‌کنند. توصیف ابن خطیب، نمونه‌ای دیگر از توصیفات جغرافیایی تاریخی این منطقه است که در ذیل آورده می‌شود:

۱. از نظر ما بهترین منابع اطلاعاتی جدید راجع به اقتصاد و جغرافیای این دوره، این دو رساله ابن خطیب است: خطرات الطیف فی رحلة الشتاء والصیف و دیگری معیار الاختبار فی ذکر المعاهد والديار، که این‌ها را ای. ام. عبّادی، در کتاب مشاهدات لسان‌الدین ابن خطیب، ویرایش و منتشر کرده است. خواندن فتاوی این دوره (قرن چهاردهم) مکمل کتاب‌های مذکور در فوق است. ر. ک:

Lopes Ortiz, "Ftawās Granadians de los Siglos XIV y XV", *Al-Andalus*, Vol. VII (1941), p. 73-127.

2. Levi - Provencal, "*Al-Andalus*", E. I. (2nd edition), P. 486-492.

خداوند متعال کشور ما را ممتاز کرده است، از این جهت که به آن تپه‌های انبوه، جلگه‌های حاصلخیز، غذاهای دل‌انگیز و سالم، شمار عظیمی از حیوانات مفید، و فور میوه‌ها و فراوانی آب‌ها، منازل راحت، لباس‌های خوب... گذشت آرام فصول سال را ارزانی کرده است.^۱

شهر گرانادا واقع در شمال رشته کوه نوادا پایتخت این کشور بود. در اطراف شهر، رودهای گنیل و درّو جریان داشت. در قسمت جنوب غربی، مراتع لاوگا واقع بود. در اطراف گرانادا، تقریباً سیصد روستا (قری) قرار داشت.^۲

جمعیت

گرانادا، در این دوره، مهاجران زیادی را جذب کرد. مسلمانان با فرار از مناطق مختلف اسپانیا یا به این خاطر که به اشغال مسیحیان درآمد بود یا چون مورد اذیت و آزار آنان قرار می‌گرفتند، به گرانادا می‌آمدند. علاوه بر این، تعداد زیادی از بربرها، به عنوان صوفی، مزدور، دانشجو یا صرفاً به عنوان طالب ثروت همواره از افریقا به آنجا می‌آمدند. چون به‌طور کلی منابع و مدارک، ذکری از جمعیت دقیق این‌جا نکرده‌اند، ما هم راهی جهت اطلاع از آمار دقیق جمعیت آن در اختیار نداریم.

با وجود این، مشکل جمعیت فزاینده را در این قلمرو کوچک، می‌توان با حدس قریب به یقین در منابع فرعی مشاهده کرد. به نظر امام‌الدین، در ایام غالب بالله، جمعیت شهر گرانادا، ۱۵۰۰۰۰ نفر بود.^۳ سیبلد، در دوره بعدی، تعداد جمعیت را حدوداً ۵۰۰۰۰۰ نفر تخمین زده است.^۴ علاوه بر این مقدار جمعیت رو به رشد، تنوع نژادی نیز بر اقتصاد کشور مؤثر بود.

بخش عمده جمعیت شهر گرانادا و دیگر شهرها، از بربرها و عرب‌ها ترکیب می‌یافت،

۱. اقتباس از: مقرئ، نفع الطیب، ج ۱، ص ۱۲۸، که به‌صورت ذیل ترجمه شده است:

Pascual de Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, Vol. I, p. 17.

۲. ابن خطیب، الاطاعة، ج ۱، ص ۳۲.

3. Imamuddin, *A Political History of Spain*, p. 294.

۴. مقایسه کنید با: Seybold, "Granada", in E. I. (1st edition), Vol. II, P. 176.

که هر دو گروه، معمولاً سرباز و به تبع آن تیولدار بودند. به این ترتیب، اسپانیایی‌ها که اکثراً کشاورز بودند برای هر دو گروه کار می‌کردند. اعراب که خودشان را از نظر فرهنگی پیشرفته‌تر از بربرها می‌دانستند و هم‌چنین مسلمانان اسپانیایی نیز که غالباً در مناطق روستایی سکونت داشتند، از بربرها بیزار بودند.

اقتصاد

به‌طور کلی اقتصاد این پادشاهی قبل از تأثیر پر حادثه تغییر تجارت مدیترانه‌ای، از دو جنبه برخوردار بوده است: جنبه شهری و جنبه روستایی. فعالیت‌های اقتصادی در مناطق روستایی از مشاغل کشاورزی و شبانی ترکیب می‌یافت. در مناطق شهری، عمده فعالیت‌های اقتصادی تولیدی عبارت بودند از صنایع و تجارت. فعالیت اقتصادی شهری، عمدتاً بر کالاهای تجملی متمرکز بود، از این‌رو، مسئولیت واقعی تولید متوجه اقتصاد روستایی بود. زندگی روستایی، سخت و طاقت‌فرسا بود. این وضعیت، بعضی از روستاییان را مجبور به رفتن به شهرها کرد که تعداد آنان در سابق بسیار کم بود. این یعنی دسترسی به کار ارزان، ولی چون تولید کالای تجملی، مصرف‌کنندگان محدودی داشت، زندگی شهری نیز شدیداً پر هزینه شده بود. در هر حال، تأثیر تجارت مدیترانه‌ای، چنان‌که در ذیل خواهیم دید، مسئولیت تولید را از اقتصاد روستایی به اقتصاد شهری منتقل کرد.

رفاه

اختلاف چشم‌گیری در سطوح زندگی، حتی بین ساکنان شهری وجود داشت. اشراف که صاحب منابع تولید نیز بودند، زندگی تجملی داشتند. زیورآلات و جواهراتی که مورد استفاده زنان این طبقه قرار می‌گرفت، به‌طور مشخص، دلیل ثروت آنان بود.^۱ جواهرات آنان از سنگ‌های گران‌بهای همچون زمرد و یاقوت ترکیب می‌شد و لباس‌های آنان با طلا و نقره سوزن‌دوزی می‌گردید.

۰ در حقیقت، رفاه این بخش از جمعیت بود که سیاحانی همچون ابن بطوطه را آن چنان متأثر کرد که گرانادا را مرفه‌ترین پادشاهی در غرب توصیف کردند.^۱

اوضاع مالی

درآمد این کشور، عمدتاً از مالیات‌هایی تشکیل می‌شد که از زمین‌ها جمع‌آوری می‌گردید. طبق یک منبع فرعی، درآمد سالیانه این منطقه ۱۲۰۰۰۰۰ دُکت بود.^۲ البته ذخایر دائمی خزانه، عبارت از سنگ‌های قیمتی و الماس بود،^۳ با این حال، هزینه‌های کشور از طریق همین درآمدها پرداخت می‌شد.

منبع اصلی درآمد، مالیات بر زمین بود که «خراج» نامیده می‌شد. مقدار آن، معمولاً $\frac{1}{10}$ یا $\frac{1}{12}$ تولید بود، ولی یک پنجم دیگر نیز به عنوان اجاره زمین اخذ می‌شد.^۴ چون زمین کم بود و تسهیلات آبیاری معمولاً در دست‌رس نبود، غالب اراضی حاصل‌خیز اطراف گرانادا، به دست سلطان می‌افتاد. این اراضی، «مختص» نامیده می‌شدند و قیمت اجاره آن‌ها بسیار زیاد بود. به‌خاطر ماهیت این اراضی، مردم مشتاقانه طالب آن‌ها بودند.

علاوه بر خراج، منابع دیگر درآمد، شامل عوارض گمرکی بود که از تردد کشتی‌های تجاری به بنادر قلمرو گرانادا به‌دست می‌آمد. منبع درآمد جزئی اما همیشگی دیگر، عایدات به‌دست آمده از حمله به خاک دشمن بود که اسیران، بردگان، اموال منقول و غیره را به‌همراه داشت.

1. Ibn Battuta, translation H.A.R. Gibb, *Ibn Battuta, Travels in Asia and Africa*, p. 1325-1354. (Selection), p. 319.

۲. عنان، نهاية الاندلس، ص ۴۳۰. عنان منبع خود را ذکر نمی‌کند ولی احتمالاً این اطلاعات را از کتاب زیر که غالباً در مورد اطلاعات راجع به این دوره به آن استناد داده، اخذ کرده است:

Prescott, *History of Ferdinand and Isabella the Catholic*.

۳. جزئیات ذخایر خزانه نصریه را عبدالله محمدبن حداد وادی عاشری، توصیف کرده است که آن را محمدکمال شبانه، در کتاب الحالة الاقتصادية بالاندلس خلال القرن الثامن الهجرى اقتباس کرده است. ر. ک: البحت العلمی، رباط، ج ۳، ص ۱۳۷. متأسفانه استناد شبانه به منبع اصلی روشن نیست.

۴. در دست‌یابی به این اطلاعات، ما به تحقیقات لپه ارتیز، به ویژه ص ۹۵-۹۷ تکیه کرده‌ایم.

مالیات‌ها به‌طور جنسی جمع‌آوری می‌شد ولی بعداً بر جمع‌آوری درآمدهای نقدی بیشتر تأکید گردید. نظام پیچیده‌ای از جمع‌آوری مالیات وجود داشت. مأمورین مالیاتی که «مشرف» نامیده می‌شدند، در مقابل یکی از کاتبان برجسته سلطان، موسوم به صاحب‌الاشغال، پاسخ‌گو بودند.^۱ مالیات‌ها به نام مخزن جمع‌آوری می‌شد، که هم برای مالیات‌های اسلامی و هم غیراسلامی به کار می‌رفت. حتی اموال موقوفه متعلق به مساجد، از مالیات‌ها معاف نبودند. اداره امور استانی و محلی و همین‌طور جمع‌آوری مالیات، در اختیار قائد هر ناحیه بود.^۲

هزینه‌های قلمرو نصریه بسیار بالا بود. هزینه‌های اصلی، خراج بود که به قلمروهای کاستیل و آرگون پرداخت می‌شد. به نظر امام‌الدین،^۳ مقدار خراج در زمان غالب بالله، ۲۵۰۰۰۰ دکت بود. دومین هزینه عمده، حقوق و خسارات پرداختی به سربازان و مزدوران بود. به علاوه، مبالغ زیادی نیز به بنومرین پرداخت می‌شد تا جبران هزینه‌هایی باشد که جهت آماده‌سازی جنگ علیه دشمنان گرانادا متحمل می‌شدند. چون در هر دو نوع هزینه‌ها، پرداخت‌ها نقدی بود، کشور به یک اقتصاد پولی هماهنگی دست یافته بود.^۴

پول و ارز

پول نصریه هم از نظر نوع و هم از نظر ارزش، با پول موحدون برابری می‌کرد. واحدهای اصلی پول، دینار و درهم بود. درهم معمولاً سکه‌های نقره بود و از نظر ارزش و ظرافت انواعی داشت.^۵ دینار نسبتاً بادوام می‌ماند، زیرا کیفیت و کمیت طلا، بر دوام

۱. مقری، نفع الطیب، ج ۱، ص ۲۰۲.

2. Lopez Ortiz, *op. cit.*, P. 96.

۳. امام‌الدین، همان، ص ۲۹۴.

4. Lopez Ortiz, *op. cit.*, P. 95.

5. Antonio Vives, "Indicacion del Valor en las Monedas Arabigo-Espanolas" in D. E. Saavedra. (Ed.) *Homenaje á D. Fransisco Codera.* (Zaragoza, 1904), P. 522. Also, See: D.F. Corder y Zaidin, *Tratado de Numismatica Arabi-Espanola*, (Madrid, 1879), P.231.

ارزش پولی آن می‌افزود.^۱ بر اساس مدارک فقهی، چنین بر می‌آید که^۲ سه نوع دینار در جریان بود: دینار طلا، نقره و عینی (مسی). معمولاً دینار طلا، وزن آن دو گرم و عیار آن ۲۲ بود. ارزش پولی آن، معادل پنج تا هفت دینار نقره یا ۷۵ درهم نقره بود. بنی‌نصر دینارهای نقره‌ای را بر خلاف شکل گرد دینار طلا، و دوبله (قطعه طلاهای مشهور غیر مسلمانان) به شکل مربع می‌زدند. برعکس پندارهای سکه‌شناسان قدیمی،^۳ دینارهای نقره و عینی (مسی)، سکه‌های کم عیاری نبودند؛ بلکه همان‌گونه که با بررسی اسناد قراردادها در دوران نصریه به دست می‌آید، به نظر می‌رسد که حکام نصریه طبق ارزش‌های پولی معینی، به ضرب این سکه‌ها می‌پرداختند، گرچه سکه طلا در بازار، طبق نرخ‌های جاری طلا پذیرفته می‌شد.

در این‌جا دلیل اقتصاد پولی به صورت دینار مسی را بیان می‌کنیم. علت این پیشرفت، به احتمال زیاد، رشد سریع تجارت بین‌گرنادا و امیرنشین‌های خارجی بود. امر تجارت، تحت همین عنوان در قسمت اخیر این بخش بحث خواهد شد. در این‌جا آن چه به ما مربوط است، توضیح قابل قبول راجع به دینار مسی است. به این شکل که به علت ضرورت

۱. ر. ک: تجزیه و تحلیل H.W. Hazard راجع به وزن سکه‌های شمال آفریقا (که بخشی شامل سکه‌های اسپانیا نیز می‌شود) در کتاب: *The Numismatic History of Late Medieval North Africa*، ص ۸۴-۸۹، هزارد می‌گوید: وزن دینار دوره زیری‌ها ۴/۱۱ تا ۴/۳۵ گرم و قطر آن از ۲۲ تا ۲۴ میلی‌متر بود. موحدون، دینارهای دو سوبه راکه به وزن ۴/۵۵ گرم و قطر ۲۷ تا ۳۲ میلی‌متر بالغ می‌شد ابداع کردند در حالی که وزن دینار معمولی آنان ۲/۲۷ گرم و ۱۹ تا ۲۲ میلی‌متر هم قطر آن بود. دینار نصریه به نظر می‌رسد که بهتر از سکه‌های سابقین آنان بود. ر. ک: دو نمونه ثبت شده در:

M.H. Lavoix, *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliotheque Nationale*, Vol. V, P. 328-329.

که اطلاعات زیر را می‌دهند:

- (۱) فهرست شماره ۷۸۰: یوسف بن محمد (۱۳۳۳-۱۳۵۴)، وزن طلا: ۴/۶۵ گرم، قطر آن، ۳۱ میلی‌متر.
- (۲) فهرست شماره ۷۸۱: محمد پنجم غنی بالله (۱۳۵۹-۱۳۶۲-۱۳۹۱)، وزن طلا، ۴/۷۰ گرم، قطر آن، ۳۲ میلی‌متر.

2. Luis Seco de Lucena, in *Documentos Arabigo-Granadinos*, Instituto des Estudios Islamicos.

نویسنده تعدادی از اسناد مربوط به ماهیت قضیه‌ای متعلق به قرن چهاردهم گرنادا را بررسی کرده و در این تجزیه و تحلیل، به اطلاعات جالبی راجع به اوضاع اجتماعی و اقتصادی آن دوره دست یافته است؛ اطلاعات ما بر صفحات XLVI-XLVIII این کتاب استوار است.

۳. به احتمال زیاد، Lucena، در این‌جا به منابع زیر اشاره دارد:

Antonio Vives, *op. cit* & Fransisco Codera, *op. cit*.

طلا در تجارت، نوعی پول براساس پشتوانه‌هایی در خزانه، به شکل دینار مسی زده می‌شد. چنین تحولی را نیز می‌توان به این معنا تفسیر کرد که به علت ضرورت‌های تجاری، ارزش پول داخلی کاهش یافته بود.^۱

کشاورزی

اسپانیا به‌خاطر شیوه‌های بسیار پیشرفته کشاورزی و زمین‌های بسیار حاصل‌خیز شهرت یافته بود.^۲ ولی در دوره نصریه، وسعت اسپانیای اسلامی به اندلس جنوبی محدود شد. نوع خاک و شرایط آب و هوایی، به گونه‌ای نبود که خودکفایی در تولید غلات را ممکن سازد. غالباً ضرورت اقتضا می‌کرد که غلات از شمال آفریقا وارد شود.^۳

با این حال، به نظر می‌رسد خاک این منطقه برای رشد گیاهان با دوام مناسب بوده است. اندلس میوه‌های متنوعی را تولید می‌کرد که در بازارهای داخلی و خارجی طالبان مشتاقی داشت. با وجود این، در قرن چهاردهم کشت درختان زیتون و توت به‌خاطر صادرات، بسیار متداول شد. هرچند صدور روغن زیتون که به شیوه‌های ابتدایی تولید می‌شد، نیز صورت می‌گرفت. برگ‌های درخت توت که در امر پرورش کرم‌های ابریشم به کار می‌رفت نیز ارزش تجاری به دست آورده بود.

همان‌گونه که سابقاً گفتیم اراضی مختص بهترین اراضی گرانادا بودند که به کشاورزانی که مالیات زمین را به‌طور جنسی می‌پرداختند، اجاره داده می‌شد. به نظر می‌رسد از قرن چهاردهم، این اراضی به مستأجرهایی که اجاره‌بها را نقداً می‌پرداختند، واگذار می‌گردید. این مستأجرها، کارگران فصلی را برای کشت، اجیر می‌کردند.^۴

در اواخر قرن چهاردهم، زمین بسیار کمیاب شده بود. دلیل این امر، از فتاوی‌ای که شکل‌های متفاوت مالکیت و شیوه‌های پیچیده تقسیم اموال و تولید در آن ذکر شده

1. Lopes Ortiz, *op. cit.*, P. 94f.

۲. مقری، اظهارات دانشمندان قدیمی تاریخ و جغرافی را به تفصیل نقل کرده است. ر.ک: نفع الطیب، ج ۱، ص ۱۲۴ - ۱۹۴، خصوصاً به صفحات ۱۳۶ - ۱۳۸ که توصیفات رازی، عالم جغرافیا را تماماً آورده است.

۳. "Andalus"، دائرة المعارف اسلام (E.I.)، ویرایش دوم؛ ص ۴۹۱.

4. Lopes Ortiz, *op.cit.*, P. 97 and P. 106f.

است، به دست می‌آید.^۱

جمعیت روبه‌رشد و کاشت مستمر اراضی به دست مسیحیان، باعث شد تا در تقسیم زمین‌های قابل کشت، شکل‌های غیرعادی مالکیت پدید آید. یک قطعه از زمین کوچک، ممکن بود در ملکیت چند نفر باشد.^۲ نه تنها این، بلکه رویه تقسیم اموال و تقسیم آن‌ها به اجزای کوچک‌تر، حتی در مورد درخت و شاخه‌هایش نیز سرایت کرده بود؛ یک قطعه زمین، بین مالکان بر حسب تعداد درختان تقسیم می‌شد؛ یا یک درخت، زمانی که در ملکیت بیش از یک نفر قرار داشت، بر حسب تعداد شاخه‌هایش قسمت می‌گردید.^۳

کشت و کار فوق‌العاده زیاد، حتی مردم را مجبور کرد که از باغ‌های اطراف خانه‌هایشان جهت کشاورزی یا تجارت استفاده کنند یا آن‌ها را اجاره بدهند.

در کنار محصولات فصلی، کشت و کار میوه، بسیار رایج بود. یک نظام بسیار پیشرفته آبیاری، زمین‌های بیش‌تری را جهت باغ‌های میوه سودمند می‌ساخت.^۴

با این حال، به‌طور کلی به نظر می‌رسد، حرکت به سوی اقتصاد نقدی باعث شد حتی اقتصاد کشاورزی روستایی، به نوعی اقتصاد خاص تبدیل شود که به‌خاطر نبود واژه‌ای بهتر، ما آن را اقتصاد «مرکانتیلیستی» (mercantile / تجاری) می‌نامیم. در هر حال، باید روشن شود که استفاده از این واژه نباید با کاربرد تخصصی آن به مفهوم خاصی که اشاره به «سیاست‌های مرکانتیلیستی» قرن شانزدهم در برخی کشورهای اروپایی دارد، خلط شود.^۵ ما این واژه را به مفهوم معمولی‌اش به کار می‌بریم؛ یعنی اقتصادی که بر تجارت و بازرگانی تأکید می‌ورزد و در آن پول به عنوان ثروت از زمین برتر و مهم‌تر است. بعضی از شاخص‌های ظهور این شیوه مرکانتیلیستی از این قرار است:

1. *Ibid*, P. 106f.

2. *Ibid*.

3. *Ibid*, 109.

۴. در زمان محمد پنجم نظام آبیاری، بار دیگر پیشرفته شد (ر.ک: امام‌الدین، همان، ص ۲۹۴).

۵. در این مورد، به این منبع استناد کرده‌ام:

E.F.Heckscher, "Mercantilism" in H. W. Spiegel, *The Development of Economic Thought*, p. 32-41.

استفاده از کار فصلی و کارگران قراردادی که دستمزدهای خود را به نقد یا به جنس در پایان مدت قرارداد، دریافت می‌کردند، جای‌گزین نظام قدیمی شبه ارباب رعیتی (semi-serfdom) برای دهقانان گردید. اشکال کشت و تولید تعاونی، که سهام‌دار به جای زمین پول می‌پرداخت، نیز مرسوم و جاری بود. دلیل و مستند این پیشرفت را در موارد خاص پرورش کرم‌های ابریشم^۱ و تولید پنیر می‌توان یافت.^۲

صنایع

وجود طلا، سنگ‌های گران‌بها، کهربا و فلزاتی همچون مس و آهن^۳ در قلمرو گرانادا، فعالیت‌های صنعتی متفاوتی را تشویق کرد. این صنایع پایه عمده اقتصاد نصریه شده بود. لوئیس برتراند فاش می‌سازد که چگونه گرانادایی‌ها، «تا حدّ معینی از ثروت صنعتی» برخوردار بودند.^۴

گرانادا، مالاگا و المیرا در بین دیگران، مراکز عمده صنعتی بودند. صناعی که در ذیل نام‌برده می‌شوند، رونق داشتند: جنگ‌افزار، ابریشم، سفالگری، چرم، پنبه و دیگر صنایع نساجی.^۵ ابریشم سودآورترین صنایع بود.

شهرهایی که به صنعت ابریشم اشتغال داشتند، عبارت بودند از: جابلیز، گرانادا، و آلمریا. در آلمریا حدود هشتصد دستگاه برای ابریشم زربفت و حدود هزار دستگاه برای ابریشم گلدوزی شده، وجود داشت. همین‌طور، دستگاه‌هایی برای انواع دیگر ابریشم موجود بود که از بین آن‌ها، این اسامی در بازارهای خارجی مشهورتر از بقیه بودند: اسقولاطون، جرجیان، اسفانیا، عنابی، مَعَجَر المُدَحَش.^۶

1. *Ibid*, p. 114f.

2. *Ibid*, p. 110.

۳. ابن خطیب، الاحاطة، ج ۱، ص ۱۵.

4. Louis Bertrand and Charles Petrie, *The History of Spain*, trans, W.B. Wells (New York, 1934), p. 204.

۵. ابن خطیب، مفاخرات مالقه و سلا، همان، ص ۷۷ - ۹۰.

۶. مقری، نفع الطیب، ج ۱، ص ۱۵۴.

در قرن چهاردهم، رشد صنایع ابریشم ایتالیایی‌ها، باعث آسیب شدید صنعت ابریشم گرانادا شد.^۱ با وجود این، تقاضاهای بازار برای مواد خام ابریشم، هم‌چنان تضمین‌کننده سودآوری این صنعت در گرانادا بود.^۲

صنایع دستی

صنایع دستی معمولاً با کالاهای تجملی مرتبط بود. هنرمندان بسیاری که از دیگر قسمت‌های اسپانیا می‌آمدند، در قلمرو گرانادا ساکن می‌شدند. هجوم این هنرمندان نه تنها موجب پیشرفت صنایع دستی شد بلکه صنایع دستی را به سوی تولید کالاهای تجملی سوق داد. این صنایع دستی از بین چیزهای دیگر، بر جواهر فروشی، طلا دوزی ابریشم، سفالگری تزئینی و چرم‌سازی زینتی تمرکز داشت.^۳

تجارت و بازرگانی

از مهم‌ترین پدیده‌ها در تاریخ اقتصادی غرب اسلامی، پیشرفت سریع اقتصاد بازرگانی در قرن چهاردهم بود. شهرهای ساحلی، با رشد نفوذ سیاسی خود به‌طور چشم‌گیری پیشرفت کردند. این امر، در مورد کوه، مالاکا، روندا و آلمریا مشهود است. اتحاد روندا و مالاکا با محمد پنجم، غنی بالله، به مفهوم برگشت وی به تاج و تخت گرانادا بود.^۴ تسخیر کوه به دست وی به معنای نفوذ شدید او بر امور سیاسی مرینی بود.^۵

این شهرها علاوه بر نفوذ سیاسی، در مورد صنایع نساجی، فلزات، چرم‌سازی، لبنیات، تولید آرد و سرامیک و دیگر صنایع نیز رشد سریعی یافتند. هدف از این تولیدات اساساً بازارهای خارجی بود.

به نظر اس. ام. باستیوا، علت اصلی پیشرفت سریع اقتصاد تجاری در این منطقه، موج

1. S.M.Bastieva, "Ibn Khaldûn et Son Milieu Social", *Atti del Terzo Congresso*, op. cit, p.138.

۲. عنان، نه‌ایة الاندلس، ص ۴۲۹.

۳. همان، ص ۴۲۸.

۴. ر.ک: همان، ص ۴۰.

۵. ر.ک: همان، ص ۴۴.

اقتصادی کشورهای حوزه دریای مدیترانه، در قرن سیزدهم و چهاردهم بود. رشد ناگهانی کارخانه‌های ایتالیایی باعث این پیشرفت شد.^۱ با این حال، تجارت ضرورتاً نیاز به روابط با ملل خارجی داشت. تجارت دریایی شهرهای ایتالیا، در قرن چهاردهم به اوج خود رسید. این تجارت بیش‌تر با شهرهای ساحلی کاتالونی، پرووانس، قسطنطنیه، اسکندریه و دیگر شهرها صورت می‌گرفت. این فعالیت، بازار مدیترانه‌ای وسیعی را ایجاد کرد که موج فزاینده تولید را در آن‌جا ممکن ساخت و موجب ظهور مکتب مرکانتیلیسم در ایتالیا گردید.

ظهور انگاره‌های قوی تجاری در اطراف مدیترانه، فروش وسیعی از محصولات کشاورزی را در بازارهای خارجی ممکن ساخت. این به نوبه خود با تشویق به امر تجارت کشاورزی، بر اقتصاد گرانادا تأثیر گذارد. لُپه ارتیز با مطالعه فتاوی این دوره، چنین استنباط کرد که در گرانادا، تولید کشاورزی به سوی اقتصاد مرکانتیلیستی پیش می‌رفت.^۲ از جمله اجناس وارداتی به فلورانس، ناپل، کاتالونی و پرووانس، عبارت بودند از: چرم خام، چرم دباغی شده، روغن زیتون، کتان، ابریشم، واکس و غیره. فلورانس وارد کننده اصلی ابریشم خام گرانادا بود.^۳

بنادر اصلی گرانادا، آلمریا و مالاگا در نقاط مهم مسیرهای تجاری مدیترانه قرار داشتند. از این‌رو، آنان برای استفاده از تجارت جدید، در وضعیت مطلوبی بودند.

آلمریا و مالاگا، در مسیر تجارت دریایی که شهرهای ساحلی اسپانیای غربی و آفریقای غربی را با ناپل در ایتالیا مرتبط می‌ساخت، قرار داشتند. این مسیر دریایی به مسیر تجارت دریایی دیگری وصل می‌شد که از سویل شروع و از موریسی، والنسیا و بارسلون می‌گذشت و در نهایت به ماریسی ختم می‌گردید. از نظر تجارت زمینی، گرانادا به تعدادی از مسیرهای تجاری متصل می‌شد که سرتاسر اسپانیا را در بر می‌گرفت و با شهرهای ساحلی نیز مرتبط بود. گرانادا به مسیرهای تجارت زمینی آفریقایی از طریق کوه، که آن زمان تحت حاکمیت گرانادا بود، ارتباط می‌یافت. این مسیرهای زمینی به فاس، تلمسان و

1. Bastieva, *op. cit.*, P. 138.

2. Lopes ortis, *op.cit.*, p. 95.

الجزایر منتهی می‌گردید.

اهمیتی را که حکام به امنیت این مسیرهای تجاری می‌دادند، می‌توان در پیمان‌های تجاری دوجانبه، بین این حکومت و همسایگانش در آن زمان مشاهده کرد. بنی‌نصر همیشه با همسایگانشان پیمان‌های تجاری منعقد می‌کردند؛ یا شاید به جای آن باید گفت در هر پیمانی، شرط توافق دوجانبه راجع به امنیت مسیرهای تجاری و تجار گنج‌انیده می‌شد. در سال ۶۸۴ق در معاهده‌ای با کاستیل، این شرط وجود داشت که تجار مسلمان که به کاستیل می‌روند، از مالیات معاف خواهند بود.^۱ معاهده‌ای که در سال ۶۹۵ق با آرگون منعقد شده بود مقرر می‌داشت که شهرهای واقع در قلمروهای طرفین معاهده، به روی تجار هر دو قلمرو باز خواهد بود و امنیت جان و مال التجاره آنان تضمین می‌گردد.^۲ در سال ۷۲۱ق، در تمدید این قرارداد، یک شرط الحاقی مقرر می‌داشت که امنیت کشتی‌ها، سواحل و بنادر دو طرف، تضمین خواهد شد.^۳

چنین پیمان‌های امنیتی با همسایگان مسیحی، از این جهت برای بنی‌نصر حیاتی بود که قسمت عمده تجارت آنان عبارت از صادرات کالا به ایتالیا از طریق همین مسیرهای تجاری بود. چنان که قبلاً ذکر کردیم، ناپل، کاتالونی و پرووانس، از وارد کنندگان اصلی کالاهای گرانادایی بودند.

نزول خواری

نتیجه طبیعی فعالیت‌های مرکانتیلیستی، رشد طبقه نیرومند و گسترده نزول‌خوار (money-lending) بود. این طبقه هم در قلمروهای مسیحی و هم سرزمین‌های اسلامی ایفای نقش می‌نمود. به احتمال زیاد واسطه‌ها در چنین معاملاتی یهودیان بودند. در آثار ادبی آن دوره، اینان «متجاوز» (transgressor) و «ظالم» (unjust) نامیده می‌شدند.^۴

۱. همان، ص ۹۷.

۲. همان، ص ۱۰۰.

۳. همان، ص ۱۱۰.

نزول خواران بر بازارهایی تسلط داشتند و محصولات کشاورزی جهت حراجی به آنجا آورده می‌شد. آنان هم‌چنین به عنوان واسطه‌های حراجی‌ها، عمل می‌کردند.^۱ مسئولیت تبدیل پول [صرافی] نیز بر عهده آنان بود. از یک فتوا چنین بر می‌آید که آنان حتی ارزش پول‌ها را تعیین می‌کردند.^۲

الفکاک، ثمره ویژه و معمولی این محیط اقتصادی و سیاسی بود. این واژه که در اصل به معنای جدایی، از گرو درآوردن و آزاد کردن^۳ است، احتمالاً تحت تأثیر این واژه حقوقی قرآن، فک رقبة^۴ (آزاد کردن بنده) در معاملات حقوق تجاری به معنای از گرو خارج کردن رهن و دیون به کار می‌رفت.^۵ از لحاظ ریشه‌شناسی به احتمال زیاد، منشأ واژه اندلسی الفکاک، همین استعمال بوده است. این واژه در اندلس در مورد شخص میانجی‌گر به کار می‌رفت که برای آزادی اسیری از قلمرو دشمن، مبلغ معین را از سوی خویشان زندانی به دشمن می‌پرداخت.^۶

برای درک این وضعیت شایان ذکر است که مردم گرانادا، به رغم آتش‌بس موقت، پرداخت خراج، و وعده‌های مبتنی بر حمایت، غالباً در معرض تجاوز و حملات گروه‌های مسیحی بودند؛ به طوری که درختان میوه آنان را قطع می‌کردند، محصولات و حیوانات آنان را می‌ربودند و مردم را به اسارت می‌گرفتند. این حوادث آن‌چنان معمول بود که انجمن‌های اسلامی در کنار اعضای انجمن‌های فرانسوی، همچون *Ordre de la merci* [انجمن خیریه] تأسیس شدند تا زندانیان و اسیران مسلمان را از سرزمین‌های مسیحی با دادن فدیة (ransom) آزاد کنند.^۷

1. *Ibid*, p. 98.

2. *Ibid*, p. 94f.

3. Dozy. *Supplement aux dictionnan es Arabes*, Vol. II, p. 275.

۴. «و ما ادراك ما العقبة * فك رقبة» (بلد) (۹۰) آیات ۱۲ و ۱۳).

5. Lane, *Arabic English Lexicon*, Vol. 6. p. 2431.

6. E. N. Van Kleffens, *Hispanic Law Until the End of the Middle Ages*. p. 105. no. 3.

نویسنده به واژه حقوقی اسپانیولی *alfaqques* اشاره می‌کند که به معنای اداره اموال زندانیان جنگی است.

7. L. Bertrand, *The History of Spain*, p. 200.

این نظر با آن‌چه ابن بطوطه از تلاش اشراف مالاگا نقل می‌کند، تأیید می‌شود (معیار الاختبار، ص ۷۵). ابن خطیب نیز مردم مالاگا را به خاطر خرید آزادی چنین زندانیانی تحسین می‌کند. (ر. ک: همان، ص ۷۸).

ابن بطوطه بر چنین واقعه‌ای در اسپانیا گواهی می‌دهد. او نقل می‌کند که در ساحل ماربلا، چهار کشتی بادیانی از آن یکی از گروه‌های مسیحی پدیدار شد و پس از کشتن یک ماهی‌گیر، یازده اسب سوار را که به فاصله کمی با ابن بطوطه به سوی مالاگا در حرکت بودند، اسیر نمودند. زمانی که وی به مالاگا رسید و به مسجد جامع وارد شد، دریافت که قاضی القضاة طنجالی، هم‌چنان مشغول صحبت با چند فقیه و تجار سرشناس مالاگا است. آنان مشغول جمع‌آوری پول جهت برگرداندن آن اسرا بودند.^۱

از متون فقهی این دوره چنین ظاهر می‌شود که نهاد الفکاک رویه‌ای از قبل تثبیت شده بود.^۲ تحت تأثیر مسلمانان بود که کاستیلی‌ها نیز چنین میانجی‌گرانی را الفقوق (Alfaqueques) می‌نامیدند. در کاستیل فرض بر این بود که آنان مسئولیت اداره اموال اسیران جنگی را بر عهده دارند.

با این حال، هرچند در اندلس ممکن بود منشأ این نهاد، علایق دینی و فداکاری باشد ولی تا قرن چهاردهم این نهاد، بیشتر ماهیت تجاری داشت، تا چیز دیگر. فتاوا نشان می‌دهند که فکاکین با طرفین ذی‌نفع تماس می‌گرفتند و از هر دوی آنان حق‌العمل دریافت می‌داشتند. یک فتوا نشان می‌دهد که فکاکین در مورد قیمت فدیة و غیره چانه می‌زدند، ارزش پول رایج را پایین می‌آوردند و از چنین معاملاتی، سود می‌بردند.^۳

در پرتو این توصیف و دیگر توصیفات که از نهاد فکاک در منابع شده است، دقیقاً می‌توان فرض کرد که فکاکین به طبقه نزول‌خوار متعلق بودند. این فرض از این جهت نیز تقویت می‌شود که براساس منابع، فکاکین به تجارت ابریشم هم اشتغال داشته، پول را براساس درآمدهای پیش‌بینی شده افزایش داده و به معامله پول‌های تقلبی^۴ می‌پرداختند.^۵

۱. ابن بطوطه، تحفة النظار، همان، ص ۲۹۰-۲۹۲.

۲. ر.ک: ونشریسی، المعیار المغرب، ج ۲، ص ۱۲۷.

3. Lopes ortis, *op.cit.*, p. 95.

۴. debased correncies، پول‌هایی بودند که با کاستن عیار آن‌ها از ارزش می‌افتادند (مترجم).

5. *Ibid*, p. 95.

تحولات حقوقی

اطلاعات موجود مخصوصاً در مورد این بخش ناچیز است. چون توصیف این نظام و تحولات حقوقی آن، هرچند به طور اجمالی، برای تکمیل تصویر تحولات اجتماعی موضوع این فصل مفید است، در این قسمت، تلاشمان را صرف آن خواهیم نمود. در قسمت نخست به نظام حقوقی و در قسمت دوم به تحولات حقوقی گرانادای قرن چهاردهم می‌پردازیم:

نظام حقوقی

سابقاً به نهادهای قضا و افتا و جایگاه مکتب مالکیه در نظام حقوقی اشاره کردیم.^۱ در این جا بدون تکرار سخنان گذشته، نکات اصلی راجع به نظام حقوقی را به اختصار بیان می‌کنیم:

۱ - فقه مالکی، به عنوان حقوق رسمی کشور پذیرفته شده بود.

۲ - فقه مالکی در سه سطح اعمال می‌شد:

الف) در سطح افتا، موضوعات صرفاً دینی شامل امور مربوط به تفسیر و کلام، به مفتیان ارجاع می‌گردید و این امور به جز موارد ارتداد (heresy)،^۲ خارج از صلاحیت محاکم قرار داشتند. آرای مفتیان، فتوا نامیده می‌شد و اجرای آن به طور کلی، به وجدان شخصی افراد بستگی داشت.

ب) در سطح محاکم (قضا)، رأی قاضی (حاکم)، حکم نامیده می‌شد. گرچه قاضی از اختیارات اجرایی برخوردار نبود اما بر خلاف فتوا، نماینده دولت حکم را اجرا می‌کرد. قاضی از مساعدت شورای فقیهان موسوم به مشاوران، برخوردار بود.^۳

1. See: *Ibid*, p. 49ff.

2. See: *Ibid*, pp. 121ff.

3. *Ibid*, p. 52.

ج) در سطح سردفتران (وُثَّاق)، ثبت و اعتبار بخشیدن به انواع قراردادهای و دیگر اسناد حقوقی براساس فقه مالکی صورت می‌گرفت. وُثَّاق معمولاً فقیه بودند و اغلب به عنوان مفتی و مشاور نیز منصوب می‌شدند.

۳- از لحاظ مسائل آیین دادرسی، اصحاب دعوا، فتاوی مفتیان را برای تأیید ادعاهای خود، جست‌وجو کرده، در دادگاه ارائه می‌کردند. قاضی دادگاه پس از مشاوره با شخصیت‌های برجسته، رأی صادر می‌نمود.

رأی قاضی قطعی بود؛ به این معنا که نه او و نه هیچ قاضی دیگر نمی‌توانست رأی وی را تجدید نظر کند. به نظر بعضی از دانشمندان، حکم دادگاه پس از صدور، همچنان ثابت بود، حتی اگر شهود شهادت خود را تغییر می‌دادند. در موارد خاصی، در قبال حکم دادگاه، تقاضای استیناف به سلطان تقدیم می‌شد.^۱

۴- چون فقه مالکی شامل همه امور مربوط به دین، اخلاق، خانواده، اموال و غیره می‌گردید و مفتی، حتی در امور مربوط به صلاحیت قضات هم می‌توانست طرف مشورت قرار بگیرد، بین صلاحیت مفتی و قاضی همیشه اشتباه می‌شد. وظیفه سردفتران هم بر این اشتباه می‌افزود. به سردفتران، گاهی اوقات، صلاحیت محدودی، همچون تصدیق یک شهادت یا یک قرارداد اعطا می‌گردید. با وجود این، آنان نمی‌توانستند راجع به دعوا، حکم صادر کنند.

به‌طور خلاصه، مشکل اساسی نظام حقوقی گرانادا به مشکل خلط نقش فتوا و حکم تبدیل شد. قرافی مصری (متوفای ۶۸۴ق) فقیه مالکی، چنان‌که قبلاً نیز گفته شد، عمیقاً در فقه مالکی اندلس تأثیر گذارد و در مورد این مشکل، رساله الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام را نگاشت.^۲

قرافی با تفکیک معمول بین فتوا و حکم به این معنا که فتوا، تنها اخبار (statement) و حکم فقط الزام (binding) باشد، مخالف بود.^۳ برعکس، به اعتقاد او هر دو، اخبار از

۱. راجع به حکایت مدعی در مورد حبس ر.ک: همان، ص ۱۲۷.

۲. شهاب الدین قرافی، الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام، ویراسته عبدالفتاح ابوغده.

۳. همان، ص ۱۸.

حکم الهی و هر دو الزام آورند. به نظر او، فتوا، اخباری است که مستلزم الزام یا اباحه (permission) است و حکم، اخباری است که مستلزم الزام یا انشا (preceptive action) باشد.^۱ از لحاظ موضوعی، حاکم تنها در امور اجتهادی (اموری که فقیهان مالکی بر آن توافق ندارند) و مصالح دنیوی (امور مربوط به این جهان) صلاحیت دارد؛ حکم^۲ در مورد عبادات و اجماع، صلاحیتی ندارد.^۳

به هر حال، قرافی نتوانست این خلط را کاملاً حل کند، زیرا وی معتقد بود که هم فتوا و هم حکم، قسمتی از وظیفه امام (در این مورد سلطان)^۴ را تشکیل می‌دهد؛ و در حالی که او مفتی را در مقابل خداوند مسئول می‌دانست مشخص نکرد که حاکم در قبال چه کسی مسئولیت دارد.

علاوه بر این خلطی که در جنبه کاربردی فقه مالکی وجود داشت، برخی تحولات جدید بر این خلط و اشتباه افزود که خلاصه‌ای از این موارد را ذکر خواهیم کرد.

وضعیت حقوقی اندلس

براساس فقه مالکی، در موارد معینی وضعیت حقوقی یک سرزمین طبق اوضاع سیاسی آن تغییر می‌کند؛ اعم از این‌که با سرزمین دیگر در شرایط صلح باشد یا جنگ. اندلس در قرن چهاردهم همیشه با همسایگان مسیحی خود، در شرایط جنگ یا صلح بود. حتی این کشور، نسبت به امیرنشین کاستیل وضعیت یک دولت زیر دست را داشت. شماری از پرسش‌ها در فتاوا، نشان دهنده خلط و ابهامی است که این وضعیت در اعمال شریعت ایجاد کرد.^۵

۱. همان، ص ۲۰.

۲. ظاهراً حاکم صحیح بوده و اشتباه چاپی است (مترجم).

۳. شهاب‌الدین قرافی، همان، ص ۲۲-۲۳.

۴. همان، ص ۳۲.

۵. این استنتاج از منابع ذیل به دست می‌آید: Lopez Ortiz, *Fatawa Granadians...* op. cit., p. 91؛ ونشریسی،

المعيار المغرب، ج ۲، ص ۱۶۶ و ۵، ص ۱۸۶ به بعد.

اختلاف قوانین

اختلاف قوانین، چند علت داشت. در موارد زیادی، این اختلاف معلول اختلافات در رویه‌های محلی بود که در عرف مالکی اندلسی، به عنوان یک منبع شریعت پذیرفته شده بود.

اختلاف قوانین، معلول عوامل دیگری همچون استفاده از اصل مراعاة الخلاف بود. در بحث‌های دیگر، مفصلاً این جنبه‌ها را توضیح می‌دهیم.^۱

به نظر می‌رسد که ابن خطیب، درمندانه از ضعف نظام حقوقی آگاهی داشت و سعی کرد که آن را اصلاح کند. وی از قاضی بُهای در رساله خلع الرسن انتقاد کرد. او همچنین در زمینه نظریه حقوقی [اصول فقه] این کتاب‌ها را نگاشت: سد الذریعة فی تفضیل الشریعة،^۲ الفیه فی اصول الفقه^۳ و مثلی الطريقة فی ذم الوثیقة.^۴ در رساله مثلی الطريقة، او شدیداً از نهاد سردفتران و رویه آنان انتقاد می‌کند. وی آنان را به خاطر ناآشنایی با زبان عربی و فقه سرزنش می‌نماید. انتقاد اساسی او از این رویه، بر مبنای ورع (مسئولیت اخلاقی) بود، که در این رویه قضایی با گرایش به قانون و تشریفات قانونی، کاملاً از آن غفلت شده بود.^۵

اطلاعات ناچیزی که راجع به تحولات حقوقی واقعی در اندلس داریم شاید با مقایسه با اسپانیای مسیحی تکمیل شود. به احتمال قوی تحولات مشابه مناطق همسایه، در اندلس نیز واقع شده است، زیرا همه این کشورها، در معرض همان تغییرات اجتماعی - اقتصادی قرار گرفته بودند. برای فهم تحولات حقوقی اسپانیای مسیحی، اطلاع از مراحل مختلفی که فوئرو (Fuero) - یک نهاد حقوقی مهم در اسپانیا - پیموده است، کاملاً راه‌گشاست.

نهاد فوئرو قبل از ورود مسلمانان به اسپانیا وجود داشت و در دوران حاکمیت

۱. ر.ک. همان، ص ۲۰۹ به بعد.

۲. احمد بابا، نیل الابتهاج، ص ۲۶۵.

۳. مخلوف، شجرة النور الزكية، ص ۲۳۰.

۴. عبدالمجید ترکی این رساله را خوانده است.

۵. مخلوف، همان، ص ۲۸۰، ۲۸۴ و

مسلمانان نیز باقی بود، بعداً در قرون سیزدهم و چهاردهم، به پایگاه محکم مقاومت در مقابل احیای حقوق رومی در اسپانیا تبدیل گردید.

Fuero مشتق از *Lex Fori* یعنی قانون محل دادگاه،^۱ نمایشگر رویه حقوقی ساکنان شهرها شد و از این رو، به *Fuero Juzgo* موسوم گردید.^۲

به *Fuero Juzgo* که *Liber Judiciorum* و *Lex Barbara visigothorum* نیز اطلاق می‌شد، سازشی بین حقوق ویزیگت‌ها^۳ و حقوق رومی بود که طی قرن هفتم پدید آمد.^۴ *Fuero Juzgo* ترکیبی از قواعد حقوقی بود که از جمله، موضوعات زیر را در بر می‌گرفت: آداب دیدار با بیماران، گورستان، بدعت‌گذاران و غیره.^۵ در دوران حاکمیت مسلمانان، فوئروها در بعضی از عناصر اسلامی نیز نفوذ کردند.^۶ در قرن سیزدهم، دولت با انواع فراوانی از قوانین در اسپانیا مواجه شد. این گونه‌گونی بسیار زیاد، تهدیدی علیه ساختار دولت گردید.^۷ پیشرفت تجارت هم نظام قوانین متحدالشکلی را تقاضا می‌کرد.

در اواسط قرن سیزدهم، جنبشی برای اصلاح قوانین پدید آمد. کشمکش طولانی بین طرفداران فوئرو و حامیان وحدت حقوقی آغاز شد. برای اصلاح فوئرو دو نوع ابزار به کار گرفته شد: (۱) شناساندن نقایص نظام فوئرو؛ (۲) احیای حقوق رومی.^۸ شاه فردیناند سوم (۱۱۹۲ - ۱۲۵۳م)، شاه الفونسو دهم (۱۲۲۱ - ۱۲۸۱م) و شاه الفونسو یازدهم (۱۳۱۱ - ۱۳۵۰م) به عنوان سه حامی سرسخت اصلاحات حقوقی جهت متحدالشکل کردن قوانین مشهورند.^۹

1. E.N.Van Kleffens, *Hispanic Law Until the End of the Middle Ages*, p. 124.

2. *Ibid*, p. 154.

۳. مقصود از Visigothic، اقوام وحشی اروپای غربی است (مترجم).

4. *Ibid*, p. 74.

5. *Ibid*, p. 77.

6. *Ibid*, p. 79.

7. *Ibid*, p. 145.

8. *Ibid*, p. 146.

9. *Ibid*, p. 147.

در دوران الفونسو که فرد دانشمندی بود، تحول دیگری نیز واقع شد. در فرانسه جنوبی، مکتبی پدید آمد که هم در آنجا و هم در بُلگنا (Bologna)، شارحان (مفسران قرون وسطایی حقوق مدنی روم) را جایگزین کرد. به جای بررسی حقوق رومی که توده عظیمی از متون باید بررسی و تفسیر می‌شد، در گرایش جدید انجام دو چیز دنبال گردید:

الف) تنظیم حقوق رومی طبق شیوه اصلی ارسطو و در پرتو نظریه مسیحیان؛

ب) دریافت این‌که چه عللی را می‌توان منشأ قواعد آن دانست. از این‌رو، این گرایش، نشان دهنده شروع فلسفه حقوق بود.^۱

بسیاری از دانشمندان از اسپانیا برای بررسی و تعلیم حقوق کلیسایی به بلگنا مسافرت کردند. در اسپانیا، دانشگاه سلمنکا، به مرکز مهمی برای مطالعه حقوق رومی و کلیسایی تبدیل شد.^۲

هدف از توضیحات بالا، بیان این نکته است که عواملی مانند اختلاف قوانین و لزوم اصلاح رویه‌های حقوقی محلی جهت متحدالشکل کردن قوانین، دانشمندان را واداشت تا از مبنا و هدف حقوق تحقیق کنند. تلاش‌های این دانشمندان در قرون بعدی آثار بسیار گسترده‌ای بر تحول حقوق اروپایی نهاد. هرچند این تحول دو قرن پس از شاطبی به وقوع پیوست، ولی اشاره‌ای گذرا به آن بی‌مورد نخواهد بود، زیرا بدین ترتیب خواهیم فهمید که تحولات حقوقی در زمان شاطبی، فلسفه حقوق را به چه سمتی سوق داد.

در نتیجه علاقه مستمر به فلسفه حقوق در اسپانیا، گروهی از فیلسوفان برجسته حقوق ظاهر شدند که هم اکنون آنان را با عنوان «حقوق‌دانان متکلم اسپانیایی» می‌شناسیم. دو تن از این حقوق‌دانان، معمولاً این‌گونه توصیف می‌شدند: ویتوریا (فرانسیسکو دو ویتوریا، متوفای ۱۵۴۶م در سلمنکا) «واضع و بنیان‌گذار حقوق بین‌الملل» و سوارز، «فیلسوف».^۳ فرانسیس سوارز، در سال ۱۵۴۸م در گراناदा متولد شد و در سال ۱۶۱۷م در لیسبون درگذشت. تأثیر وی بر تحول بعدی فلسفه حقوق مشهور است. در

1. *Ibid*, p. 176-178.

2. *Ibid*.

3. Henry Lacerte, *The Nature of Canon Law According to Suarez*, p. 3.

فلسفه حقوق وی، نکته اساسی و محوری بر تفسیر هدف حقوق متمرکز بود که به نظر سوارز، هدف مزبور «مصلحت عمومی اجتماع» بود.^۱

به رغم فاصله زمانی دو قرن بین شاطبی و سوارز، شباهت رویکرد آن دو در قبال حقوق و هدف آن، شایان توجه است. شاطبی نیز هدف حقوق را بررسی نمود و دریافت که مفهوم مصالح مردم (the good of the people)، هدف فقه است.

متأسفانه، همانندی تحولات حقوقی اسپانیای مسلمان با اسپانیای مسیحی فراتر از این نمی‌رود. در میان عوامل اجتماعی - اقتصادی که به بررسی فلسفه حقوق در اسپانیای مسلمان و مسیحی منتهی شد نیز شباهت وجود دارد. استنتاج حقوق دانان راجع به اهداف حقوق، یکسان بود. با وجود این، هرچند در اسپانیای مسیحی، این مطالعات ادامه یافت و موجب شکل‌گیری مفهوم نو حقوق در اروپا گردید، ولی به نظر می‌رسد که پس از شاطبی، این تلاش بین مسلمانان متوقف شده است.

نتیجه

حکومت سلطان محمد پنجم، نسبتاً دوران آرام و با ثبات سیاسی بود. این ثبات با ایجاد روابط ماهرانه با همسایگان مسیحی و حکام مرینی، و از این‌ها مهم‌تر با استحکام قدرت مطلق سلطان حاصل شده بود. سلطان با تضعیف و کاهش اختیارات شیخ الغزاة، وزیر و قاضی جماعت که منصب‌های مهم سیاسی به شمار می‌رفتند، در دستیابی به این هدف موفق گردید. وی به منظور تضعیف تمام این منصب‌ها از نفوذ هر منصب علیه دیگری استفاده کرد.

علاوه بر این، قدرت سیاسی فقیهان در حکومت سلطان محمد پنجم کاهش یافت، زیرا عواملی که اقتدار دینی آنان را استحکام می‌بخشید، دیگر تحت سیطره فقیهان نبود. تأسیس مدارس، تسلط بر مؤسسات آموزشی را که تا آن زمان، شغل خصوصی فقیهان محسوب می‌شد از دست اینان خارج ساخت. چون مدارس حالا تحت سلطه سلطان قرار گرفته بود، فقیهان استقلال خودشان را از دست دادند. در نتیجه، آنان در مناصب اجرایی

1. Ibid, p. 20f.

برجسته دیگر فاقد نفوذ بودند، [چرا] که پیش از این، شاگردان درس خصوصی فقیهان این مناصب را پر می‌کردند. هم‌چنین آنان نتوانستند در مقابل نفوذ تصوف در جامعه گرانادا مقاومت کنند، بلکه به منزله گرایش همگانی، آنان هم بعداً به طریقه‌های صوفی پیوستند. با وجود این، تنها شماری از فقیهان در مقابل طریقه‌های صوفی ایستادند. اینان بر خلاف اسلاف خود، که عمدتاً به جهات سیاسی، تصوف را محکوم می‌کردند، بیشتر به‌خاطر ملاحظات اقتصادی، نهادهای صوفی را رد می‌کردند.

از تحولات اقتصادی این دوره، خصوصاً از اموری همچون پیدایش الفکاک، رشد تجارت مدیترانه‌ای، ضرب دینارهای مسی کم ارزش و تبدیل کشاورزی به شکل‌های کشت و کار سودآور و اموری دیگر از این قبیل، می‌توان دریافت که اقتصاد سریعاً به سوی نوعی سیاست مرکانتیلیستی تغییر جهت داد. از جمله اموری که می‌توان از این‌جا به دست آورد از بین رفتن نهادهای مبتنی بر اقتصاد کشاورزی و پیدایش نهادهای جدید است.

این بدین معنا نیز بود که فقه مالکی می‌بایست با تغییرات اساسی مواجه شود. برای مواجه ساختن نهادهای جدید، تلاش جهت انطباق آن‌ها براساس بعضی از ظاهرسازی‌ها یا حیل‌های شرعی کافی نبود. تعداد این نهادهای جدید و ماهیت این‌ها، فقیهان را وادار ساخت تا مسائلی را که با آن‌ها مواجه می‌شدند، به امور اساسی روش‌شناسی حقوقی و اصول کلی نظریه حقوقی [اصول فقه] برگردانند.

از بین این تلاش‌ها، سهم ابواسحاق شاطبی، از اهمیت خاصی برخوردار بود. فلسفه حقوق وی که در فصل‌های بعدی بررسی خواهد شد، تلاش جامعی جهت پاسخ‌گویی به اعتراضات ناشی از تحولات جامعه گرانادا بود. پس از حصول تصویری واضح از پیشینه تاریخی اندیشه حقوقی شاطبی، به بررسی زندگی و آثار وی در فصل‌های آینده می‌پردازیم.

فصل دوم :

زندگی و آثار

در این فصل تلاش می‌شود تا خلاصه‌ای از برخی حوادث مهم در زندگی شاطبی ترسیم شود. چنان‌که خواهیم دید، این حوادث با توجه به نبود اطلاعات کافی درباره زندگی او، به فهم دلایل علاقه شاطبی به فلسفه حقوق اسلامی، کمک بزرگی می‌نمایند. با این‌که شاطبی یکی از مشهورترین فقیهان مالکی بود، هنگام نوشتن زندگی‌نامه او، قبل از هر چیز متوجه کمبود اطلاعات در این باره می‌شویم. در این جا به این پرسش پاسخ داده می‌شود که چرا درباره شخص مهمی چون شاطبی، اطلاعات بسیار کمی وجود دارد؟ به دنبال آن از اطلاعات موجود درباره زندگی، خط مشی، مباحثات او با علمای دیگر و آثار او گفت‌وگو خواهد شد.

منابع

بنا به اطلاعات ما از نخستین کتاب‌هایی که به شرح حال شاطبی توجه نموده نیل الابتهاج^۱

۱. دو ویرایش در دسترس ما است: نسخه مغربی (فاس، مطبعة جدیدة، ۱۳۱۷ق)؛ دیگری الدیباج المذهب (قاہرہ، ۱۳۵۱ق) که با حاشیه ابن فرحون چاپ شده است (از این به بعد هر جا به نیل ارجاع دهیم منظور نسخه اخیر است). موضوع منابع مورد استفاده احمد بابا برای نیل را دانشمندانی با صلاحیت‌های مختلف مورد بحث قرار دادند. به نظر من، بهترین آن‌ها، بررسی «شرینو» است که عمدتاً بازشماری منابع مذکور در پایان کتاب نیل (ص ۳۶۱) است. با منابع زیر مقایسه کنید:

I. E. Fagnan, "Les Tabaqât Malikites" in D. E. Saavedra, *Homenaje á D.E. Codera*, (Zaragoza, 1904), p. 110.

Cherbonneau, "Lettre á M. Defremery sur Ahmad Bába Le Tombouctien, Auteur du *Tekmilet ed-Dibadj*", *Journal Asiatique*, 5e serie, I (17853), p. 93-100.

اثر احمد بابا^۱ است.

از میان معاصران او، ابن خطیب (متوفای ۷۷۶ق/۱۳۷۴م) در لسان الدین و ابن خلدون (متوفای ۷۸۴ق/۱۳۸۲م) دربارهٔ گرانادا و دانشمندانی که در آن زمان مقیم آنجا بودند، به تفصیل قلم فرسایی کردند. گرچه فرض این که هم ابن خطیب و هم ابن خلدون شاطبی را می‌شناختند، معقول است، ولی در گزارش‌های آنان ذکری از وی نشده است. ابن خطیب و شاطبی دارای اساتید^۲ (و حتی یکی از منابع، ابن خطیب را یکی از شاگردان شاطبی توصیف می‌کند)^۳ و دوستان مشترک بودند.^۴ ابن خلدون در پاسخ به سؤال شاطبی که برای دانشمندان غربی فرستاده بود رساله‌ای^۵ نگاشت. با وجود این، هیچ‌یک از این نویسندگان برجسته، ذکری از شاطبی به میان نیاورده‌اند.

توجیه مناسب برای حذف نام او این است که هنگام تألیف آثار آن دو نفر، شاطبی هنوز اثر عظیم خود، الموافقات، را ننوشته بود، زیرا شاطبی در اثر خود به

۱. احمد بابا (متوفای ۱۰۳۶ق/۱۶۲۶م) مؤلف نیل الابتهاج است. برای مطالعه تفصیلی دربارهٔ زندگی و آثار او ر. ک: M. Chenet, "Ahmad Bábá" in E.I., (1st ed.), Vol. I, p. 191-192; Levi Provencal, "Ahmad Bábá", E.I., (2nd ed.) Vol. I, p. 279-280; J.O. Hunwick, "Ahmad bábá and the Moroccan Invasion of the Sudan (1591)", *Journal of Historical Society of Nigeria*, II (3, 1962), p. 311-328; Same author, "A New Source for the Biography of Ahmad Bábá al-Tinbukti (1556-1627)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXVII (1964), p. 588-593;

و هم چنین ر. ک: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، ج ۱، ص ۲۹۸.

۲. ابن فخر البیری، ابو عبدالله مقری، ابو عبدالله تلمسانی و ابوالقاسم سبتی بعضی از این اساتید مشترک هستند. مقایسه کنید با: مقری، نفع الطیب، ج ۷، ص ۱۸۷؛ وی گزیده‌ای از کتاب افادات شاطبی را ارائه می‌کند، در این کتاب، شاطبی نام ابن خطیب را از جمله اشخاصی ذکر می‌کند که با او در درس مقری در سال ۷۵۷ ق حاضر می‌شدند.

۳. ر. ک: مقری، همان، ج ۱۰، ص ۱۱۲.

۴. ابن زمرک که مورد تشویق ابن خطیب بود و بعد از پناهنده شدن ابن خطیب به تلمسان جانشین او شد، یکی از دوستان نزدیک شاطبی بود. ر. ک: مقری، همان، ص ۱۳۹ و

F. de al Granja, "Ibn Zamrak", in E.I. (2nd ed.) Vol. III, p. 972-973.

۵. شفاء السائل لتهذیب المسائل تألیف ابن خلدون، ویراستهٔ محمد بن طابوت طنجی (استانبول، ۱۹۵۷) در پاسخ به سؤالی که برای دانشمندان غربی فرستاده شده بود، نگاشته شد. از میان این دانشمندان، نام ابن قتاب و ابن عباد را ونشریسی تأیید کرده است. انتساب این رساله به ابن خلدون نزد دانشمندان محل تردید است. ر. ک:

Talbi, "Ibn Khaldún", E.I. (2nd edition), Vol, III, P. 828.

اما طنجی ویراستار این اثر، به تفصیل در تأیید این انتساب استدلال می‌کند. به اعتقاد وی، در این رساله به تنقید (سؤال) شاطبی اشاره شده است. به مقدمه او (ص ط) رجوع کنید.

کتاب الاحاطة ابن خطیب (بدون ذکر نام او) اشاره می‌کند.^۱ این بدان معنا است که اثر شاطبی می‌بایست بعد از تألیف الاحاطة نوشته شده باشد، که به اعتقاد ما تاریخ آن بعد از سال ۷۷۱ق/۱۳۶۹م بود.^۲ این واقعیت در مورد ابن خلدون در حذف نام شاطبی نیز صادق است. ابن خلدون در سال ۷۶۴ - ۷۶۵ق/۱۳۶۲ - ۱۳۶۳م^۳ از گرانادا دیدن کرد، در حالی که شاطبی هنوز به اندازه‌ای مهم نشده بود که توجه او را جلب کند.

در میان مؤلفین طبقات مالکیه،^۴ ابن فرحون (متوفای ۷۹۹ق/۱۳۹۶م)، مؤلف الدیاج المذهب، معاصر شاطبی بود، اما ذکر او به میان نیاورد. چون اثبات آشنایی ابن فرحون با شاطبی ممکن نیست، ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که حذف نام شاطبی در الدیاج عمدی بوده است. اما احتمالاً می‌توان چنین توجیه کرد:

ابن فرحون در مدینه متولد شد و به جز چند سفر به غرب،^۵ اکثر عمر خویش را در شرق جهان اسلام سپری کرد. آگاهی او نسبت به مسلمین غرب، گرچه عموماً کامل بود، ولی بر منابع ثانوی قرار داشت.^۶ به علاوه، او قبل از آن، کتاب الدیاج را در سال ۷۶۱ق

۱. شاطبی در الاعتصام، ویراسته رشید رضا، (قاهره، ۱۹۱۵ م)، ج ۲، ص ۸۴، این گزیده را نقل می‌کند: «هم‌چنان‌که یکی از نویسندگان معاصر آن را نقل کرده است» که دقیقاً با الاحاطة منطبق است. (قاهره، ۱۳۱۹ق، ج ۱، ص ۷۵).

۲. تاریخ‌های مختلفی برای سال نگارش کتاب الاحاطة گفته شده است. به عنوان نمونه: مهدی در فلسفه تاریخ ابن خلدون (شیکاگو، ۱۹۶۴م)، ص ۳۵۰، پاورقی ۵- آن را سال ۷۶۳ق/۱۳۶۱ - ۱۳۶۲م می‌داند. این تاریخ ممکن نیست، زیرا اولاً ابن خطیب از جمله آثار ابن خلدون، که تمام آن‌ها را قبلاً ذکر کردیم، رساله‌ای را ذکر می‌کند که او درباره‌ی منطق برای سلطان گرانادا محمد پنجم نوشت. ما می‌دانیم که تاریخ اقامت ابن خلدون در گرانادا سال ۷۶۴ - ۷۶۵ق بود. در نتیجه تاریخ نگارش الاحاطة باید بعد از ۷۶۵ق/۱۳۶۳م باشد. ثانیاً، الاحاطة حوادث سال ۷۷۱ق/۱۳۶۹م را برمی‌شمرد که این امر نشان دهنده نگارش آن بعد از سال مذکور است. به دلیل مدرک دوم است که ما معتقدیم نگارش الاحاطة در نهایت باید در سال ۷۷۱ق/۱۳۶۹م باشد.

۳. مقری، نفع الطیب، ج ۴، ۱۹۲ - ۲۰۱.

۴. برای مشروح آثار مربوط به طبقات مالکی ر. ک.

E. Fagnan, *Les Tabagát Malikites* p. 105-113.

۵. احمد بابا، نیل الابتهاج، ص ۳۰.

۶. مثلاً، ابن قتیاب فقیه مشهور آن زمان بود، اما ابن فرحون اطلاعات خود را درباره‌ی او از الاحاطة (که احتمالاً قسمت‌هایی از آن در دسترس او بود) اخذ می‌کند. شرح قتیاب بر قواعد الاسلام به شیوه زیر مورد توجه قرار گرفت: «یکی از شاگردان متذکر می‌شود که او (قتیاب) شرحی بر قواعد الاسلام نوشت». (الدیاج المذهب، همان، ص ۴۱).

کامل کرده بود.^۱ همان‌گونه که گذشت، به احتمال زیاد، [در آن زمان] شاطبی هنوز کتاب موافقات را ننوشته بود. در غیر این صورت، ابن‌فرحون نمی‌توانست به سادگی از آن چشم‌پوشی کند. به نظر ما، ابن‌فرحون مصرّ بود نام کسانی را در الدیباچ بیاورد که مؤلف چند کتاب‌اند.

مشهور است که بدرالدین قرافی (متوفای ۱۰۰۸/ق ۱۵۹۹م) بعد از ابن‌فرحون درباره طبعات دست به قلم زد.^۲ توشیح الدیباچ^۳ او تکمیل الدیباچ است. او نیز ذکری از شاطبی به میان نمی‌آورد. دلایل آن، ظاهراً همان است که در مورد ابن‌فرحون بیان کردیم. در بعضی جاها، همان‌گونه که احمد بابا تأکید می‌کند،^۴ قرافی به دلیل عدم اطلاع کافی از غرب، نام‌ها و کنیه‌های بسیاری از دانشمندان مشهور را با هم خلط می‌کند.

احمد بابا نه تنها اولین شرح حال نویس بلکه مرجع اصلی در این زمینه است. تقریباً کلیه دانشمندان بعدی که درباره شاطبی اظهار نظر کردند به قرن بیستم تعلق دارند و در این مورد عموماً به اظهارات احمد بابا تکیه کرده‌اند.^۵ احمد بابا در نیل الابتهاج و کفایه

۱. یادداشت مؤلف در پایان کتاب، تاریخ نگارش آن را سال ۷۶۱ ق بیان می‌کند (همان، ص ۳۶۲). اما در موارد بسیاری تاریخ نگارش بعد از سال ۷۶۱ ق ذکر شده است (ص ۸۳ و ۳۳۰)؛ حتی یکی از آن‌ها تاریخ آن را ۸۰۳ ذکر می‌کند. فگنان (*op.cit.*, p. 110) چنین مواردی را افزوده‌های بعدی [به متن کتاب] تلقی می‌کند و به نظر او تاریخ نگارش آن مطمئناً سال ۷۶۱ ق است.

2. Fagnun, *op.cit.*, p 111.

۳. این اثر هنوز به شکل نسخه خطی است:

(Bibliothèque Nationale de Paris No. 4627, aussi no. 4614 & Zaitúna, No, 3245) *vide* Fagnan, *op. cit.* p. 111.

۴. مثلاً ر. ک: احمد بابا، همان، ص ۵۱، ۵۲ و ۸۸.

۵. از میان این اظهار نظرها می‌توان این موارد را ذکر کرد:

(1) Ignaz Goldziher, *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte*, p. 32-34.

در این جاوی موافقات را ذکر می‌کند.

(2) D. S. Margoliouth, "Recent Arabic Literature" in J.R.A.S. (London, 1916), p. 397-98.

در این جاوی الاعتصام را بررسی می‌نماید. از جمله شرح حال‌ها، عبارت‌اند از: 5-374، *Supp.* II، Brockelmann،

محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، ص ۲۳۱؛ اسماعیل پاشا بغدادی، ایضاح المکنون، ضمیمه كشف الظنون، ج ۲، ص ۱۲۷؛ محمود حسن تنکی، معجم المصنفین، ج ۴، ص ۴۴۸-۴۵۴؛ عبدالمتعال صعیدی، المجددون فی الاسلام،

المحتاج^۱ که ضمیمه نیل الابتهاج است، به شاطبی می‌پردازد. کتاب نیل را احمد بابا طی مدت اقامت اجباری خود در مراکش نگاشت. او بعد از هجوم سلطان مراکش به سودان در سال ۱۹۵۱م به صورت زندانی به آنجا برده شد. هرچند احمد بابا منابعی را که شخصاً جمع‌آوری کرده بود، به همراه نداشت، ولی توانست از کتاب‌هایی که در اختیار دانشمندان مراکشی و در کتابخانه‌ها بود، استفاده کند.^۲

در خصوص این‌که چرا احمد بابا از شاطبی سخن گفته است ولی پیشینیان او چنین نکرده‌اند می‌توان [دو دلیل عام و خاص آن را چنین] اظهار داشت:

دلیل عام، این‌که اولاً هدف از نگارش نیل تکمیل دیباج بود؛ «آوردن آن چه که در آن حذف شده بود و تکمیل آن با (ذکر) ائمه مشهوری که بعد از او آمدند».^۳

دوم این‌که، او به‌طور مسلم به سنت علمی مسلمانان غرب^۴ از قرافی یا ابن‌فرحون مطلع‌تر بود و در نتیجه، صلاحیت داشت که کمبودهای الدیباج را جبران کند.

سوم این‌که او به شدت این کمبود را احساس کرد،^۵ چون طی مدتی طولانی، درباره این موضوع، اثر دیگری جز اثر ابن‌فرحون وجود نداشت که آن هم دارای نقایص فاحشی بود.

با قطع نظر از این دلایل عام، احترام فراوان احمد بابا به شاطبی را می‌توان دلیل خاص ذکر نام شاطبی از سوی احمد بابا بیان کرد. این احترام با القاب افتخارآمیزی که او از

→ ص ۱۲ - ۳۰۷؛ فاضل بن عاشور، اعلام الفكر الاسلامی فی تاریخ المغرب العربی، ص ۷۰-۷۷؛ یوسف البیان سرکیس، معجم المطبوعات العربیة والمعرّبة، ج ۱، ص ۱۰۹۰؛ خیرالدین زرکلی، الاعلام، ج ۱، ص ۷۱ و کتال، معجم المؤلفین، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹.

۱. گزیده مدخل مربوط به این کتاب در الموافقات، (تونس، ۱۳۰۲ ق)، ج ۴، با عنوان ضمیمه، در صفحات ۱-۴ قابل دست‌یابی است.

۲. نیل در سال ۱۰۰۵ ق کامل شد (Fagnan, *op.cit.*). برای تفصیل این هجوم و زندگی احمد بابا ر. ک: منابع مذکور در همین کتاب، ص ۱۲۳، پاورقی ۲.

۳. احمد بابا، نیل الابتهاج، ص ۱۲.

۴. منابعی را که ابن‌فرحون در پایان الدیباج آورده، با منابعی را که احمد بابا در کتاب نیل خود ذکر کرده، با هم مقایسه کنید. منابع احمد بابا اغلب به مسلمانان غرب مربوط می‌شود، در حالی‌که به گفته ابن‌فرحون الاطاعة تنها منبع متعلق به مسلمانان غرب است.

۵. احمد بابا، همان، ص ۱۶.

شاطبی یاد می‌کند، منعکس است.^۱ زمانی که او ادعای ابوحامد مکی دربارهٔ استادش ابن‌عرفه (متوفای ۸۰۳ ق)^۲ مبنی بر «بی‌نظیر بودن در تحقیق (مهارت در اعمال اصول کلی مذهب مالکی در موارد خاص)» محل تردید می‌داند، احترامش به شاطبی آشکارتر می‌شود.^۳ احمد بابا شاطبی را از نمونه دانشمندانی ذکر می‌کند که به هیچ وجه کم‌تر از ابن‌عرفه نبودند.^۴ او در جای دیگر می‌گوید:

از میان مردم قرن نهم (شانزدهم میلادی) عقبانی و اشخاص دیگر ادعای مقام اجتهاد دارند، حال آن‌که امام شاطبی و حنفید بن مرزوق (متوفای ۸۴۲ ق/۱۴۳۸ م) مجتهد بودن خود را رد کردند. مسلم است که هر دو از دانش عمیق‌تری (نسبت به شریعت) برخوردار بودند و از این‌رو به این مقام از مدعیان دیگر شایسته‌تر بودند.^۵

در این‌که چرا احمد بابا اولین کسی است که به شاطبی توجه کرد و دیگران چنین نکردند، مدت‌ها فکر کرده‌ایم. اجازه دهید اکنون منابعی را که احمد بابا برای زندگی‌نامه شاطبی ذکر کرده است، بررسی نماییم.

احمد بابا علاوه بر منابعی که در پایان کتاب نیل آورده و مهم‌ترین آن‌ها ونشیری^۶ است، از اثر خود شاطبی یعنی الافادات و الانشادات استفاده کرده است.^۷ این اثر ظاهراً متشکل از یادداشت‌های درسی شاطبی و حکایات منقول از اساتید اوست. گزیده‌هایی از این اثر، به نقل از مقرئ^۸ در نفع الطیب و احمد بابا در نیل نشان می‌دهد که در افادات باید اطلاعات زیادی دربارهٔ اساتید شاطبی و خودش موجود باشد. در این صورت، می‌توان

۱. همان، ص ۴۶.

۲. دانشمندی مشهور و با نفوذ در تونس معاصر شاطبی. او به مدت پنجاه سال امام جماعت مسجد زیتونه بود. وی هنگام اقامت ابن‌خلدون در تونس از برجسته‌ترین رقبای او محسوب می‌شد. او دربارهٔ مسئله مراعاة الخلاف با شاطبی مکاتبه و بحث‌هایی داشت. ر.ک: ابن‌مریم، البوستان فی ذکر الاولیاء و العلماء بتلمسان، ویراسته محمد بن شنب، ص ۱۹۴-۱۹۵.

۳. احمد بابا، همان، ص ۲۷۷.

۴. همان.

۵. همان، ص ۲۱۷.

۶. ونشیری، المعیار المغرب والجامع المعرب عن فتاوی علماء افريقية والاندرلس والمغرب.

۷. ر.ک: احمد بابا، همان، ص ۶۹، ۲۸۳ و ۳۴۶.

۸. مقرئ گزیده‌های طولانی‌ای از الافادات را در نفع نقل می‌کند که ج ۷، ص ۱۸۷-۱۹۲ دربارهٔ ابوعلی عبدالله المقرئ است؛ ص ۲۷۶-۳۰۱ در مورد ابن‌فخار البیری است و ج ۱۰، ص ۱۳۹-۱۴۰ به ابن‌زمرک مربوط می‌شود.

اطلاعات احمد بابا را درباره شاطبی، اطلاعات دست اول دانست. اما در مورد اطلاعات ما که در صفحات بعد می‌آید، باید گفت عمدتاً بر کتاب نیل استوار است. ما از گزیده‌های افادات طبق نقل نیل و نفع بهره گرفته‌ایم. ما هم‌چنین از الموافقات و الاعتصام شاطبی استفاده کرده‌ایم. مقدمه الاعتصام اوضاع و احوالی را که موجب شد اندیشه شاطبی درباره شریعت از مراحل مختلفی عبور کند و هم‌چنین چگونگی اتهام او را به ارتداد شرح می‌دهد.^۱ الموافقات به مباحثی اشاره می‌کند که شاطبی با دانشمندان دیگر درگیر بوده است.^۲

۱. شاطبی، الاعتصام، همان، ص ۹-۱۲.

۲. شاطبی، الموافقات، ج ۴، ص ۱۵۰ به بعد.

زندگی شاطبی

طبق نقلی نام کامل او ابواسحاق ابراهیم بن موسی بن محمد لخمی شاطبی است. ما واقعاً چیزی درباره خانواده و اوایل زندگی او نمی‌دانیم. بیشترین چیزی که ما می‌توانیم با استقرا از نسبت او به دست آوریم این است که او به قبیله عربی لخمی تعلق داشت. ما هم چنین می‌دانیم که خانواده او از شاطبه (Jativa یا Xativa) آمدند. نسبت اخیر، بعضی دانشمندان را به اشتباه انداخت؛ به گونه‌ای که فکر کردند محل تولد شاطبی قبل از آمدن به گرانادا شاطبه بود یا در آن زندگی می‌کرد.^۱ اما این امر ممکن نیست، زیرا شاطبه را چند دهه قبل، مسیحیان فتح کرده بودند و طبق وقایع نامه‌ها، آخرین افراد مسلمان در سال ۶۴۵ق/۱۲۴۷م از شاطبه بیرون رانده شدند.^۲

شاطبی در گرانادا رشد کرد و تحصیلات خود را در همین شهر که پایتخت قلمرو نصری بود، به پایان رساند. جوانی شاطبی با سلطنت سلطان محمد پنجم، غنی بالله، که دوره شکوفایی گرانادا محسوب می‌شود، مقارن بود.^۳ این شهر به مرکز جذب دانشمندان، از تمام قسمت‌های افریقای شمالی تبدیل شده بود. در این جا نیازی نیست که اسامی همه دانشمندانی را بیاوریم که به گرانادا مسافرت کردند یا به دربار نصری ملحق شدند، بلکه نام‌هایی چون ابن خلدون و ابن خطیب برای روشن ساختن نظر ما کافی خواهند بود.

تحصیلات

ما نمی‌دانیم که تحصیلات شاطبی در چه زمانی و در چه رشته‌هایی بوده است. آنچه

1. I. Goldziher, (*Streitschrift des Gazali gegen die Batiniija-sekte* p.32) said that Shâtibi "dem aus Xativa stammenden, spater in Granada lebenden"

بروکلمان و آسن پالاسر نیز به همین اشتباه دچار شده‌اند:

Brockelmann, G.A.L.S. II, p. 374; "aux Xativa, gest in Granada". and Asin Palacios trans. by M.L. de Celigny. "Un Precurseur Hispano-Musulman de Saint Jean de la Croix". *Etude Carmelitaines*, 1932, p. 121-122, vide, P. Nwiya, op. cit., p. 173, n.2.

2. Levi-Provencal, "Shatiba", E.I. (1st ed.) Vol. IV, p. 337.

۳. برای تفصیل بیش‌تر ر. ک: همین کتاب، ص ۵۹ به بعد.

در زیر می‌آید نگاهی به بعضی از اساتید اوست که از این طریق می‌توان دربارهٔ تحصیلات شاطبی نظریه‌ای ترسیم کرد. طبق رویهٔ معمول، ظاهراً تحصیلات شاطبی با خواندن زبان عربی، نحو و ادبیات شروع شد. او در این دروس از دو استاد بهره جست. ابو عبدالله محمد بن علی فخّار بیرری^۱ که به استاد نحوین (شیخ النحاة) در اندلس شهرت داشت، اولین استاد او در ادبیات بود. شاطبی تا زمان مرگ استادش در سال ۷۵۴ق/۱۳۵۳م همراه او بود. یادداشت‌های شاطبی دربارهٔ فخّار در کتاب افادات، به وضوح روشن می‌سازد که او در ادبیات عرب کاملاً تسلط یافت.^۲

دومین استاد او در زبان عربی ابوالقاسم شریف سبتی (۷۶۰ق/۱۳۵۸م)، مؤلف شرح مشهور بر مقصوره اثر حازم بود.^۳ او «جامع فنون بلاغی» نامیده می‌شد.^۴ وی در سال ۷۶۰ق/۱۳۵۸م منصب قاضی القضاات گرانادا را بر عهده داشت.

ابو سعید بن لبّ، فقیه مشهور اندلسی، تدریس خود را در مدرسهٔ نصریه در سال ۷۵۴ق/۱۳۵۳م شروع کرد.^۵ به احتمال زیاد او بعد از مرگ فخّار جانشین وی شد. ابن لبّ در فقه بسیار خبره و «مقام افتای وی»^۶ مورد تصدیق بود. تحصیلات شاطبی در فقه، زیر نظر ابن لبّ تکمیل شد. شاطبی به ابن لبّ بسیار مدیون است، اما در بعضی از مسائل با وی اختلاف نظر داشت.

نیازی نیست نام تمام اساتید شاطبی را برشماریم.^۷ ظاهراً او از همهٔ دانشمندان گرانادا و از کسانی که با مأموریت‌های سیاسی به گرانادا مسافرت کردند، بهره جست. از میان این دانشمندان باید از ابو عبدالله مقرّی^۸ نام برد که با یک مأموریت سیاسی از سوی سلطان

۱. ر. ک: همین کتاب، ص ۱۲۴، پاورقی ۱: مقرّی نفع الطیب، ج ۷، ص ۲۷۵ و محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، ج ۱، ص ۲۲۸.

۲. مقرّی، همان، ص ۲۷۶-۲۷۸ و ۲۹۷-۳۰۱.

۳. کتّاله، معجم، همان، ج ۸، ص ۲۵۲.

۴. محمد مخلوف، همان، ج ۱، ص ۲۳۳.

۵. احمد بابا، نیل الابتهاج، ص ۲۱۹.

۶. محمد مخلوف، همان، ص ۲۳۰.

۷. احمد بابا، همان، ص ۴۷.

۸. مقرّی، همان، ص ۱۳۴.

ابوعنان مرینی در سال ۷۵۷ق/۱۳۵۶م به گرانادا آمده بود.^۱ مقری زندگی پرحادثه‌ای داشت. سلطان ابوعنان او را به سمت قاضی القضاات خویش منصوب نمود، اما قاضی ابوعبدالله فشتالی خیلی زود موفق به عزل او گشت. مقری به گرانادا فرستاده شد که در اینجا از بازگشت به فاس خودداری کرد. سلطان نصری او را دستگیر کرد و باز فرستاد. ابوالقاسم سبتی و ابوبرکات بن حاج بلفیقی، از قضات گرانادا، برای تأمین آزادی او تا فاس وی را همراهی کردند. با وجود این، فشتالی مقری را محاکمه و محکوم نمود.^۲

مقری در زمینه‌های مختلف ذوق علمی داشت و درباره علم نحو کتابی تألیف کرد. او به دارنده درجه «محقق»^۳ (مهارت در تطبیق اصول کلی مذهب [مالکی] بر موارد جزئی) مشهور بود.

به نظر می‌رسد مقری، شاطبی را با نظریات رازی در اصول فقه آشنا ساخت. او با نوشتن تلخیصی از کتاب محصل تألیف فخرالدین رازی (متوفای ۶۰۶ق/۱۲۰۹م) این کار را شروع کرد.^۴ او هم‌چنین شرحی بر مختصر ابن حاجب نوشت که در آن نظریات رازی را در اصول فقه مالکی وارد نمود.

مقری هم‌چنین زمینه ورود شاطبی را به تصوف - سلسله خاصی که ما در جای دیگر از آن سخن گفته‌ایم - فراهم آورده است.^۵ مقری به دلیل تألیف کتاب الحقائق والرقائق فی التصوف، شهرت دارد.^۶

هم‌چنین باید از دو تن از استادان شاطبی یاد کرد که او را با فلسفه، کلام و علوم دیگر آشنا ساختند. این علوم در طبقه‌بندی علوم اسلامی به علوم عقلی (rational sciences) - در مقابل علوم نقلی (traditional sciences) - مشهورند.

۱. ابن خطیب، الاحاطة، ج ۲، ص ۱۳۹.

۲. احمد بابا، همان، ص ۲۵۰.

۳. محمد مخلوف، همان، ص ۲۳۲.

۴. مقری، همان، ص ۲۰۶.

۵. ر. ک: همین کتاب، ص ۹۵ به بعد.

۶. مقری، همان، ص ۲۳۲ - ۲۴۹.

ابوعلی منصور زواوی^۱ در سال ۷۵۳ق/۱۳۵۲م به گرانا‌دا آمد. ابن خطیب وی را به دلیل تبخّر در علوم نقلی و عقلی بسیار می‌ستود. ظاهراً او پیوسته با اختلاف نظر فقیهان گرانا‌دا روبه‌رو شده و به وی اتهاماتی نسبت داده شده است. در نهایت او در سال ۷۶۵ق/۱۳۶۳م از اندلس بیرون رانده شد.^۲

شاطبی به نقل از استاد زواوی، ابن مُسفر می‌گوید: رازی در تفسیر قرآن خود بر چهار کتاب که همگی آن‌ها را معتزله نوشته‌اند، تکیه می‌کرد؛ در اصول دین، کتاب الدلالة تألیف ابوالحسین؛ در اصول فقه، کتاب المَعتمد او؛ در اصول تفسیر، کتاب تفسیر قاضی عبدالجبار و در ادبیات و معانی و بیان، کتاب کشاف زمخشری.^۳ این سخن به این مفهوم است که زواوی و استاد او، معتقد به پیروی رازی از مشرب کلام معتزلی بودند.

شریف تلمسانی (متوفای ۷۷۱ق/۱۳۶۹م) نیز ظاهراً نسبت به آرا و نظریات رازی منتقد بود. او با ابلی درس خواند و در علوم عقلی متخصص بود. ابن خلدون متذکر می‌شود که تلمسانی کتاب‌های ابن سینا و ابن رشد را به صورت مخفیانه به ابن عبدالسلام درس می‌داد.^۴ تلمسانی هم در علوم نقلی و هم در علوم عقلی متبحر بود. دانشمندان معاصر بر مقام اجتهاد وی تأکید دارند.^۵ ابن عرفه سوگمنده مرگ تلمسانی را مرگ علوم عقلی می‌خواند.^۶

از این جستار دربارهٔ استادان برجسته شاطبی بر می‌آید که تحصیلات وی هم در علوم نقلی و هم در علوم عقلی می‌بایست کامل بوده باشد. با وجود این، علاقهٔ عمدهٔ او، همان‌گونه که از برشمردن آثار او خواهیم یافت، زبان عربی و به ویژه اصول فقه بود.

۱. احمد بابا، همان، ص ۲۴۵، ۳۴۶؛ مخلوف، همان، ج ۱، ص ۲۳۴. زواوی در سال ۷۷۰ق درگذشت.

۲. احمد بابا، همان، ص ۳۴۶.

۳. این گزیده را احمد بابا در نیل، ص ۳۴۹ و پاول نویه در *Ibn Abbad de Ronda*، ص ۳۹، پاورقی ۲ از افادات شاطبی نقل کرده‌اند.

۴. محسن مهدی، فلسفهٔ تاریخ ابن خلدون، ص ۳۵، پاورقی ۲ و احمد بابا، همان، ص ۲۵۶.

۵. احمد بابا، همان، ص ۲۵۶.

۶. همان، ص ۲۵۸.

دلبستگی شاطبی به اصول فقه

در اندلس، درس فقه بسیار سودآور و در نتیجه پرطرفدار بود، اما علاقه به اصول فقه بسیار اندک بود.^۱ منشأ دلبستگی شاطبی به اصول فقه این بود که وی احساس می‌کرد ضعف فقه در برخورد با چالش تغییر اجتماعی، عمدتاً معلول نارسایی فقه از نظر روش‌شناسی و فلسفی است. این ضعف، شاطبی را از همان آغاز تحصیلات، تحت تأثیر خود قرارداد. او می‌گوید:

از زمانی که کنجکاوی نیروی عقلانی من برای درک (اشیا) برانگیخته شد و از زمانی که شور و شوق من به دانش هدایت گشت، همیشه دربارهٔ عقلیات و شریعات (شریعت)، اصول و فروع آن تحقیق کردم. تا آن‌جا که وقت و توانم اجازه می‌داد بر هیچ علمی از علوم اکتفا نکردم و تنها بر یکی از آن‌ها انگشت نگذاشتم. من از توان طبیعی خود بهره جستم بلکه در این دریای متلاطم غوطه‌ور شدم... آن قدر که از نابود کردن خود در این اعماق ترسیدم... تا این‌که خداوند مرا مشمول محبت خود ساخت و معانی شریعت را که فوق تصور من بود، برای من روشن گردانید

از این‌جا قویاً احساس کردم مادام که خدا برای من میسر سازد در این مسیر گام نهم. من با اصول دین در اعتقاد و عمل و با فروع، که بر اصول استوار است، شروع کردم. طی این دوره برای من روشن شد که چه چیزهایی بدعت، چه چیزهایی مشروع و چه چیزهایی نامشروع‌اند. با مقایسه و مقابله این امر با اصول دین و اصول فقه، خود را تشویق کردم با گروهی همراه باشم که پیامبر آن‌ها را السواد الاعظم (اکثریت) نامید.^۲ یکی از پیچیده‌ترین مشکلات شاطبی، اختلاف آرای دانشمندان در امور مختلف بود. استفاده از اصل مراعاة الخلاف حتی مشکل را پیچیده‌تر ساخت. هدف از کاربرد این اصل، همان‌گونه که بعداً خواهیم دید،^۳ احترام به اختلاف آرا بود؛ از این طریق که همگی آن‌ها

۱. ابن سعید به اصول فقه علاقه‌ای نداشت (مقری، همان، ص ۲۰۶).

۲. شاطبی، الاعتصام، ج ۱، ص ۹.

۳. ر.ک: همین کتاب، ص ۲۴۰ به بعد.

به عنوان آرای معتبر تلقی می‌شدند. به دلیل همین نگرش، اختلاف آرا حتی از اولین روزهای فقه مالکی با سربلندی حفظ شدند. شاطبی خود یادآور می‌شود که اختلاف بین اظهارات مالک و اصحاب او اغلب ذهن او را به خود مشغول داشته است.^۱ شاطبی که در محضر ابو سعید بن لبّ به تحصیل مشغول بود، اغلب با چنین پیچیدگی‌هایی مواجه می‌شد. او بیان می‌دارد:

وقتی همراه دوستانم استادمان ابوسعید بن لبّ مشاور را ملاقات کردم... فرمود: «مایلم برخی اصول اساسی را که در صدور چنین فتوایی بر آن‌ها تکیه کردم به اطلاع شما برسانم، و (برای شما توضیح دهم) چرا در آن فتوا مدارا کردم». ما از فتوای او آگاه بودیم... با او درباره پاسخش بحث کردیم... در جواب فرمود: «من می‌خواهم قاعده سودمندی را در صدور یک فتوا به شما بگویم. این قاعده از نظر اعتبار بین دانشمندان مشهور است (هم‌چنان‌که به آن عمل شده است). قاعده این است که به کسی که درخواست فتوا می‌کند سخت نگیرید». قبل از این ملاقات اظهارات گوناگون مالک و اصحاب او مرا گیج می‌کرد. اما اکنون خداوند ذهن مرا در پرتو این گفت‌وگو روشن ساخت.^۲

با وجود این، این خشنودی زیاد طول نکشید. زیاده روی شاطبی در مسئله مراعاة الخلاف نشان می‌دهد که توضیح ابن لبّ متقاعد کننده نبود. شاطبی احساس کرد که کالبد شریعت، بی روح است و ظاهر آن عاری از واقعیت باقی خواهد ماند مگر این‌که از ماهیت اصول فقه تحقیق شود.^۳ آثار شاطبی به چنین تحقیقی اختصاص دارد.

شغل شاطبی

ما هیچ اشاره‌ای راجع به شغل یا حرفه شاطبی نمی‌یابیم، ولی سه حرفه را می‌توان حدس زد: اول این‌که، با بررسی اتهاماتی که مردم بر او وارد ساخته‌اند، در یک مورد می‌توان استنباط کرد که او امام و هم‌چنین خطیب مسجدی بوده است. احتمال می‌رود که

۱. احمد بابا، همان، ص ۲۲۱.

۲. همان.

۳. شاطبی، الموافقات، ج ۱، ص ۲۲.

او طی مدت محاکمه از این منصب‌ها عزل شده باشد.^۱

حدس دوم این است که براساس فتواهایی که از او درخواست می‌شد، او یک مفتی بود. چون او هرگز مشاور خوانده نمی‌شد، عقیده به این‌که او رسماً به این منصب تعیین شده باشد، مشکل است.

با وجود این، او دارای چند شاگرد بود. با توجه به این امر، حدس سوم این است که وی در مدرسه قرناطه [گرانادا] تدریس می‌کرد.

از میان شاگردان او، ابن عاصم شایان ذکر است. او قاضی القضاات گرانادا بود. وی به‌خاطر کتاب تحفة الحکام خویش مشهور است. این کتاب خلاصه‌ای از احکام فقهی است که برای قضاات تألیف شد. او هم‌چنین تلخیص الموافقات شاطبی را نگاشت.^۲

وفات او

شاطبی در هشتم شعبان ۷۹۰ / ۱۳۸۸ م از دنیا رفت.^۳

اتهام شاطبی به ارتداد

زمانی که شاطبی عهده‌دار مشاغل خود بود، به بدعت‌گذاری متهم شد. تاریخ دقیق این محاکمه معلوم نیست. ذهن کنجکاو شاطبی باید باعث بحث و مناظره او با فقیهان دیگر بوده باشد. به احتمال زیاد، زمان محاکمه او هنگام نوشتن کتاب الموافقات است که در این زمان وی درباره مسائل مختلفی، با علما مکاتبه داشت.

اشعار شاطبی در ارتباط با این محاکمه نشان می‌دهد که او درباره این اتهامات چه احساسی داشت. او می‌گوید:

ای مردم شما مرا می‌آزمایید، در حالی‌که آزمایش به شدت متزلزل می‌کند. کسی که با

۱. شاطبی در نامه‌ای به دوست خود، اشاره می‌کند که برکناری از منصب امامت یا خطابه در مسجد پس از مخالفت شخص با اعمال بدعت‌آمیز، طبیعی است (ر.ک: ونشریسی، المعیار المغرب، ج ۱، ص ۱۰۹).

۲. ابن عاصم مالکی قرناطی، العاصمیه أو تحفة الحکام فی نکت العقود والاحکام، ویرایش، ترجمه و شرح لئون برشر، مقدمه، ص ۳.

۳. احمد بابا، همان، ص ۴۹.

آن می‌چرخد تا این‌که گویی وی را نابود سازد.

به‌خاطر منع از خطا (شما مرا تقبیح می‌کنید) به جای (این‌که مرا به‌خاطر) تحصیل مصلحت (تحسین نمایید). خدای من مرا در عقل و دینم کفایت می‌کند.^۱

شاطبی داستان این بلا را در الاعتصام چنین بیان می‌کند:

من در برخی مشاغل عمومی مانند خطابه و امامت وارد شده بودم. زمانی که تصمیم گرفتم راه خود را مستقیم گردانم، خود را غریبه‌ای بین اکثریت معاصرینم یافتم. رسم و آیین بر اظهاراتشان سایه افکنده بود؛ لگه‌های بدعت، سنت اصیل را پوشانده بود...^۲ من بین دو امر مردّد بودم؛ اول، از سنت پیروی کنم و در نتیجه با آیین مردم مخالفت ورزم. در این صورت مبتلا شدن به آن چه مخالفان آیین (اجتماعی) به آن مبتلا می‌شوند، اجتناب‌ناپذیر خواهد بود؛ به ویژه زمانی که حامیان این آیین مدعی باشند که آیین آنان منحصراً سنت است... دیگر آن‌که از آیین آنان پیروی کنم و در نتیجه با سنت و قدمای دیندار مخالفت نمایم. این امر مرا منحرف (از مسیر حق) خواهد ساخت... تصمیم گرفتم از دست دادن جان خود را ترجیح دهم اما با تبعیت از سنت به رستگاری دست یابم... طبق این تصمیم عمل کردن را به تدریج در برخی امور شروع کردم. به زودی دچار خسران شدم و سرزنش‌ها بر من سرازیر شد... من به بدعت و ارتداد متهم شدم.^۳

در این زمینه، شاطبی اتهامات وارده را بر می‌شمارد:^۴

- (۱) گاهی اوقات به گفتن این‌که دعاها هیچ فایده‌ای ندارند متهم شدم... دلیلش این بود که من خواندن دعاها را به شکل جمعی که بعد از نماز معمول بود، قبول نکردم.
- (۲) من به رفض (تشیع افراطی) و تنفر از اصحاب متهم شدم... دلیلش این بود که من رویه ذکر نام خلفای مؤمن را در خطبه (نماز جمعه) نپذیرفتم....
- (۳) من به حمایت از شورش علیه حکام متهم شدم... دلیلش این بود که نام آنان را در خطبه ذکر نمی‌کردم.

۱. همان.

۲. شاطبی، الاعتصام، ج ۱، ص ۹ به بعد.

۳. همان، ص ۱۱.

۴. همان، ص ۱۱ به بعد.

(۴) من به تأیید عسر و حرج در دین متهم شدم... دلیلش این بود که من به حدیثی که مبنای (انجام) تکالیف و (صدور) فتواهاست وفادار بودم، حال آنکه آنان از آن غفلت می‌کردند و فتواها را طبق آن چه برای محقق مناسب بود صادر می‌کردند... (مقایسه کنید با کلام ابن‌لُبّ که قبلاً آن را ذکر کردیم).

(۵) من به دشمنی با اولیای خدا متهم شدم... دلیلش این بود که با بعضی صوفیان بدعت‌گذار که با سنت مخالفت کردند مخالف بودم.

علت عمده اتهام شاطبی به بدعت این بود که او با رویه‌های فقیهان مخالف بود؛ به ویژه، همان‌گونه که بعد خواهیم دید، یکی از مسائل مورد اختلاف، ذکر نام سلطان در خطبه و دعا برای او بعد از نمازهای واجب بود. شاطبی این عمل را بدعت نامید. این اقدام، بنیادهای قدرت سیاسی اشخاص طراز اول دینی را به لرزه درآورد. در این مسئله، ذکر این نکته جالب است که تمام قضات اسپانیا و افریقای شمالی و همچنین اشرافی که دارای منصب‌های دولتی بودند با او مخالفت کردند.^۱

این بررسی راجع به محاکمه شاطبی به خاطر بدعت نشان می‌دهد که بحث‌های وی منشأ رویارویی او با علمای دیگر بود. آن چه در پی می‌آید تفصیل بحث‌های مهمّ او است. در این جا ما [بحث] خود را به مسائل نظری محدود کرده‌ایم.

مباحثات شاطبی

جامعه گرانادا به سرعت دگرگون می شد و تأثیر آن بر فقه کاملاً آشکار بود. همان گونه که در فصل قبل آوردیم، ابداع نظام آموزشی جدید، دگرگونی انگاره اقتدار نزد فقیهان گرانادا، نفوذ تصوف و فلسفه نظری در غرب و عوامل بسیار دیگر، موجب تغییرات گسترده ای شد که اذهان دانشمندان این دوره را آشفته ساخت. شاطبی علاقه شدیدی به این پیشرفت ها داشت و با دانشمندان مکاتبه کرد و آرا و رویه های آنان را درباره برخی امور جویا شد و سؤال های اساسی ای را درباره مقاصد و اهداف فقه مطرح ساخت که در ذیل به بعضی از این مباحث می پردازیم.

تصوف و فقه

شاطبی نه تنها به دلیل این واقعیت که تصوف عباداتی را مطرح می ساخت که او آن ها را بدعت تلقی می کرد، بلکه هم چنین به خاطر این که تصوف اثری معکوس بر فقه و اصول بر جای می گذاشت، بسیار نگران بود. اگر صوفیان اعمال غیر عادی خود را به صورت انفرادی یا به عنوان یکی از مقتضیات تصوف انجام می دادند، شاطبی با آنان به مخالفت بر نمی خواست. مخالفت وی به این خاطر بود که برخی صوفیان یا فقیهانی که متأثر از تصوف بودند، این امور را از نظر فقهی واجب می دانستند. دو مسئله زیر در این زمینه بسیار شاخص است:

وجوب خلاصی باطن

عالمی برای شاطبی نامه ای فرستاد که در آن تحت عنوان «آن چه برای طالب جهان آخرت رعایت و انجام آن واجب است» عبارت زیر را نوشت:

اگر شخصی در انجام عباداتش حتی برای لحظه ای به مانعی برخورد کند، او باید (باطن) خود را از این مانع رها سازد، هر چند پنجاه هزار مانع باشد.^۱

شاطبی به شدت با این سخن به مخالفت برخاست. او با ردّ ادعای وجوب آن اعتقاد داشت که اگر خلاصی باطن بر همه واجب بود، منجر به «لغویت» می‌شد، زیرا مستلزم این خواهد بود که مردم از اموال خود خلاصی یافته و شهرها، روستاها و خانواده‌ها را ترک گویند، چرا که همه این‌ها موجب ایجاد موانع می‌شوند. او می‌افزاید که فقر منشأ تمام موانع است؛ به ویژه در مورد افراد عیال‌مند که در تأمین هزینه خانواده با مشکل مواجه‌اند.^۱

اطاعت از شیخ

مکتب تصوف با ابداع طریقه‌ها وارد مرحله جدیدی گردید. در مرحله قبلی، به کتاب‌های مربوط به تصوف اهمیت بیشتری داده می‌شد.^۲ اما در مرحله جدید، همان‌گونه که قبلاً در داستان ابو معالی متذکر شده‌ایم، سلوک طریقت بدون شیخ ممنوع تلقی می‌شد. این اندازه تأکید بر اطاعت از شیخ بحثی را بین دانشمندان به وجود آورد. به نظر شاطبی اطاعت از شیخ منجر به عقیده برتری شیخ بر تمام رهبران دینی دیگر می‌شد. این تقریباً نوعی ادعا نسبت به مرجعیت دینی بود که تنها سزاوار پیامبر است.^۳ به نظر برخی صوفیان، از جمله قشیری، مکتب صوفیه چیزی غیر از فقه باطنی نبود.^۴ بنابراین، برای شاطبی سؤال انگیز بود که کسی خود را به‌طور کامل به شیخی بسپارد تا در انضباطی وارد شود؛ این انضباط را می‌توان از کتاب‌ها فهمید.

شاطبی با نگاشتن تحقیقی، خلاصه‌ای از استدلال‌های هر دو گروه را آورد و برای برخی از دانشمندان افریقای شمالی فرستاد. سه پاسخ به این سؤال به دست ما رسیده است. و نشریسی پاسخ‌های ابن قباب (متوفای ۷۷۹ق / ۱۳۷۷م) و ابن عباد رواندایی^۵ (متوفای

۱. همان، ص ۱۰۳.

۲. ابن خلدون، شفاء السائل، ص ۷۹-۸۵؛ بین کسانی که به کتاب اهمیت می‌دادند و آنان که طرفدار ضرورت شیخ بودند، بحثی مطرح بود که ابن خلدون آن را به صورت گفت‌وگوی جالبی بیان می‌کند.

۳. شاطبی، الاعتصام، ج ۱، ص ۲۰۸.

۴. ابن خلدون، شفاء السائل، ص ۱۱.

۵. استان مالاگای اسپانیا (مترجم).

۷۹۲ق/۱۳۸۹م) را در المعیار المغرب ضبط کرده است. آن‌ها را پاول نویه در کتاب الرسائل الصغری تألیف ابن عباد^۱ چاپ نمود و در اثر مشهور خویش [که ترجمه آن] ابن عباد رواندایی [است] شرح و بسط داد.^۲ پاسخ سوم را ابن خلدون در شفاء السائل لتهذیب المسائل نگاشت، که ویرایش [محمد بن] طاوویت طننجی^۳ و خلیفه^۴ در دست‌رساند.

ابن عباد بر آن بود که «به‌طور کلی، (اطاعت از) شیخ امری ضروری در سلوک در طریق تصوف است؛ هیچ‌کس نمی‌تواند منکر این باشد».^۵ با وجود این، او بین دو نوع شیخ قائل به تمایز بود: شیخ تربیت و شیخ تعلیم. شیخ تربیت برای هر «سالکی» ضروری نیست، حال آن‌که شیخ تعلیم برای هر شخصی ضرورت دارد. او هم‌چنین متذکر شد که تکیه بر شیخ تربیت، نگرش صوفیان جدید (متأخرین) است، حال آن‌که قدما به شیخ تعلیم تکیه می‌کردند.^۶

ابن عباد تأکید کرد که ورود به حال صوفیانه منحصراً به افراد خاصی تعلق دارد. هیچ‌کس نمی‌تواند درب آن را بگشاید مگر کسانی که خداوند آنان را برای این منظور انتخاب کرده است.^۷

دعا بعد از نمازها

ذکر نام سلطان یا خلیفه حاکم، سمبل مشروعیت بود که برای مدت‌های طولانی در عمل پذیرفته شده بود. موحدون با برخی اضافات، به این عمل اهمیت بیش‌تری دادند؛ به‌ویژه خلیفه موحّد عبدالواحد رشید (۶۳۰ - ۶۴۰ق/۱۲۳۲ - ۱۲۴۲م)، که به دلیل ترس

1. P. Nwiya, (Ed.), *Ar-Rasa'il as-Sugra*. p.106-115, and Appendice C, p. 125-138.

2. P. Nwiya, *Ibn Abbád de Ronda*, (Beiruth: Imprimerie Catholique, 1956), pp. 209-13.

۳. [محمد بن] طاوویت طننجی، [ویراستار] شفاء السائل، اثر ابن خلدون. ارجاعات ما به شفاء مبتنی بر ویرایش طننجی است.

۴. خلیفه (ویراستار)، شفاء السائل لتهذیب المسائل اثر ابن خلدون.

۵. ابن عباد، الرسائل الصغری، ص ۱۰۶.

۶. همان، ص ۱۰۷.

۷. همان، ص ۱۰۹.

از اختلاف بین گروه‌های مختلف خاندان خود و برای جلوگیری از انحطاط کامل موحّدون، نهادهای مهدی (ابن تومرت) را که به دست خلفایی چون منصور (متوفای ۵۸۰ - ۵۹۵ ق/۱۱۸۴ - ۱۱۹۹ م) و ادریس مأمون (۶۲۰-۶۳۰ ق/۱۲۲۹-۱۲۳۲ م) متوقف شده بود، مجدداً احیا کرد.^۱ یکی از آنها، دعای دست‌جمعی به جان خلیفه حاکم، بعد از نمازها بود. این [شیوه، در ابتدا] بدعت بود، ولی به تدریج چنان معمول شد که مخالفت با آن یک جرم سیاسی و دینی با کیفر اعدام تلقی می‌شد.^۲

در مخالفت با ادعای فقیهان دیگر دربارهٔ اجماعی بودن قبول این رویه، شاطبی آن را بدعت می‌دانست و مدعی بود که دانشمندان همیشه مخالفت خود را با این رویه بیان داشته‌اند. زمانی که این رویه در قرن دوازدهم در اسپانیا ارائه شد، پاره‌ای از فقیهان مالکی، یعنی ابو عبدالله مجاهد (متوفای ۵۷۴ ق/۱۱۷۸ م) و شاگرد او ابو عمران، تا حد مرگ با آن مخالفت کردند.^۳

چنان که به دلایل سیاسی روشن است، این رویه حتی بعد از موحّدون هم ادامه یافت. به احتمال زیاد شاطبی هنگام امامت جماعت به صورت علنی با بی‌اعتنایی به این رویه، با آن مخالفت کرد. برای شاطبی این مخالفت علنی، زیانبار بود. این مسئله به صورت بحث داغی در آمد؛ با وجود این، شاطبی پیروانی داشت. از نامه‌ای که شاطبی برای یکی از پیروانش نوشت، معلوم می‌شود امامی که این رویه را به حمایت از شاطبی ردّ کرد از امامت خلع شد و از تمام امتیازهای دیگر محروم و محاکمه گردید.^۴

اولین ردّیه‌هایی که علیه شاطبی مطرح شد عبارت‌اند از: ردّیه قاضی اندلس، ابوالحسن نباهی، مسألة الدعاء بعد الصلوة،^۵ دیگری ردّیه مفتی و مشاور گرانادا و استاد شاطبی ابوسعید بن لبّ؛ این ردّیه به کتاب مسألة الادعية إثر الصلوة موسوم است.^۶

۱. ای. بل، مقالة «عبدالواحد الرشید»، دائرة المعارف اسلام، ویرایش اول، ج ۱، ص ۶۶.

۲. شاطبی، الاعتصام، ج ۲، ص ۲۳۷.

۳. همان، ص ۲۳۷-۲۳۸.

۴. ونشریسی، المعیار، ج ۱۱، ص ۱۰۹.

5. Levi-Provençal, Introduction to Al-Nubáhi, *Al-Marqabat Al-Uhyá*, p. t.

۶. محمد مخلوف، همان، ص ۲۳۱.

سپس شاگرد شاطبی ابو یحیی بن عاصم (متوفای ۸۱۳ق/ ۱۴۱۰م) کتابی در رد ابن لب و به حمایت از شاطبی نگاشت.^۱ محمد فشتالی، قاضی الجماعة فاس، ردیه‌ای بر ابن عاصم نوشت و از ابن لب حمایت کرد. کتاب او کلام فی الدعاء بعد الصلاة علی الهیة المعهودة نام دارد.^۲ ابن عرفه (متوفای ۸۰۳ق/ ۱۴۰۰م)، قاضی تونس نیز، زمانی که برخی اشخاص در گرانا از او فتوایی درباره این مسئله درخواست کردند، در این بحث وارد شدند.

آثار او

آن چه در پی می‌آید فهرست آثار شناخته شده شاطبی است. آن‌ها عمدتاً به دو رشته وابسته‌اند: زبان و ادبیات عربی، و فقه.

۱- شرح علی الخلاصة فی النحو

این کتاب شرحی بر الفیه ابن مالک و مشتمل بر چهاربخش است. از این اثر در کتب زیر یاد شده است:

- ۱- مقری، نفح الطیب، ج ۷، ص ۲۷۵؛ ۲- کحّاله، معجم المؤلفین، ج ۱، ص ۱۱۸؛
- ۳- سرکیس، معجم مطبوعات العربیة، ص ۱۰۹۰؛ ۴- فهرس الازهریة، ج ۴، ص ۲۵۵؛
- ۵- نیل، ص ۴۸؛ ۶- مخلوف، شجرة النور الزکیة، ص ۲۳۱؛ ۷- زرکلی، الاعلام، ج ۱، ص ۷۱.

نسخه خطی ازهریة / ۱۴۸۷ / ۱۰۸۰۶ با این جمله شروع می‌شود:

اللهم انا نحمدك علی ما علمت و نشكرک علی ما انعمت

چهار مجلدی که شامل بخش‌های اول، دوم، سوم و چهارم است به صورت نسخه خطی است که عمر بن عبدالله منظرای آن را استنساخ کرده است. بخش سوم به تاریخ ۸۶۸ق و بخش پنجم سال ۸۷۲ق به دست مستنسخ تکمیل شد. هر صفحه به طول ۲۷ سانتی‌متر و دارای ۲۷ سطر است.^۳

۱. همان، ص ۲۴۷.

۲. احمد بابا، نیل الابتهاج، ص ۲۶۶.

۳. فهرس مکتبة الازهریة، ج ۵، ص ۲۵۵؛ و ر. ک: عبدالحفیظ منصور، فهرس مخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس، ص ۳۱۶-۳۱۹.

۲- عنوان الاتفاق فی علم الاشتقاق

این اثر در این کتاب‌ها ذکر شده است:

- ۱- نیل، ص ۴۸؛ ۲- الاعلام، ج ۱، ص ۷۱؛ ۳- شجرة، ص ۲۳۱؛ ۴- کحّاله، معجم، ج ۱، ص ۱۱۸؛ ۵- (بغدادی)، ایضاح المکنون، (قاهره، ۱۹۴۵م)، ص ۱۲۷.

۳- کتاب اصول النحو

از اثر مذکور در این کتاب‌ها یاد شده است:

- ۱- نیل، ص ۴۹؛ ۲- الاعلام، ج ۱، ص ۷۱؛ ۳- شجرة، ج ۱، ص ۲۳۱.
- شاطبی به دو اثر فوق (یعنی اثر شماره ۲ و ۳) در شرح الالفیه خود اشاره می‌کند اما احمد بابا در جای دیگر نسخه خود یادآور می‌شود که شاطبی در زمان حیات خود این دو اثر را از بین برده است.^۱

۴- الافادات والانشادات/ انشائات

اثر مذکور در کتب زیر ذکر شده است:

- ۱- نفع، ج ۷، ص ۱۸۷ - ۱۹۲ و ۲۷۶ - ۳۰۱ و ج ۱۰، ص ۱۳۹ - ۱۴۰؛ ۲- نیل، ص ۴۸؛ ۳- سرکیس، معجم، ص ۱۰۹۰؛ ۴- الاعلام، ج ۱، ص ۷۱؛ ۵- کحّاله، معجم، ج ۱، ص ۱۱۹؛ ۶- شجرة، ص ۲۳۱؛ ۷- نویه، ابن عباد، ص ۲۵۲.

همان‌گونه که ذکر شد، گزیده‌هایی از این اثر در نفع و نیل نشان می‌دهد که این اثر جمع‌آوری یادداشت‌های درسی و مباحثات شاطبی بود.^۲ مقری و احمد بابا از این اثر به منزله منبع اطلاعات درباره دانشمندانی که شاطبی آن‌ها را در این اثر ذکر نموده، استفاده کردند.

۵- کتاب المجالس

شرحی بر فصل بیوع صحیح بخاری.

اثر مذکور در کتاب‌های زیر آمده است:

۱. احمد بابا، نیل الابتهاج، ص ۴۹.
 ۲. اخیراً پاول نویه - (ر.ک: ابن عباد رواندایی (بیروت، ۱۹۵۶م، ص ۳۹ - ۲۵۲) به این نسخه در مراکش مراجعه کرده است، اما مؤلف موفق به پیدا کردن محل آن نشد.

۱ - نیل، ص ۴۸؛ ۲ - شجرة، ص ۲۳۱؛ ۳ - سرکیس، معجم، ص ۱۰۹۰؛ ۴ - الاعلام، ج ۱، ص ۷۱.

۶-الموافقات

عنوان اصلی کتاب عبارت است از: عنوان التعریف باسرار التکلیف. قاضی ابوبکر بن عاصم (متوفای ۸۲۹ق) این اثر را خلاصه کرد.^۱
انتشار:

الف) اثر فوق اولین بار در سال ۱۳۰۲ق/۱۸۸۴م در تونس در مطبوعات دولتی منتشر شد، و صالح قائجی، علی شنوفی و احمد ورتتانی آن را ویرایش کردند. ب) قسمت اول کتاب در کازان در سال ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م با مقدمه موسی جاراالله به زبان ترکی تجدید چاپ شد. ج) چاپ سوم (در واقع، دومین چاپ کامل) در سال ۱۳۴۱ق/۱۹۲۳م در مطبعة سلفیه قاهره انجام شد که ویرایش آن را محمد خضر حسین، رئیس دانشگاه الازهر، و قسمتی از آن را محمدحسین عدوی، مدیر اداره مذهبی دولت مصر انجام دادند. د) چاپ چهارم آن در مطبعة محمد (بی‌تا) صورت گرفت، که شیخ عبدالله دراز متن و پاورقی‌های مفصل آن را ویرایش نمود. ه) پنجمین چاپ در مطبعة محمدعلی قاهره، در سال ۱۹۶۹م با ویرایش محمد محیی‌الدین عبدالحمید صورت پذیرفت.

۷-کتاب الاعتصام

انتشار:

الف) قسمتی از کتاب در المنار، ج ۱۷ (۱۳۳۳ق/۱۹۱۳م) به چاپ رسید.^۲
ب) چاپ دیگر آن در مطبعة مصطفى محمد و احتمالاً در سال ۱۹۱۵م صورت گرفت. این چاپ، ویراسته محمد رشید رضا، سردبیر المنار بود که براساس نسخه خطی ناقصی از کتاب‌خانه شنقیتی انتشار یافت.

۱. محمد مخلوف، همان، ج ۱، ص ۲۴۷.

۲. گلدزیهر گزیده‌های فوق از کتاب الاعتصام را با گزیده‌های کتاب الموافقات اشتباه گرفته، و همین اشتباه را بروکلان هم مرتکب شده است.

۸- یک رساله پزشکی

نسخه خطی دانشگاه لیدن: (Warn/Or. 331-(3b)؛ CCo 1367؛ 139r- 14or

دانشگاه لیدن این نسخه را در اختیار دارد.^۱ هیچ یک از نویسندگان مهمی که درباره شاطبی دست به قلم زده‌اند این مقاله را ذکر نکرده‌اند. با وجود این، این نسخه این مقاله را به شاطبی نسبت می‌دهد و در اهمیت آن همین اندازه بس که آن را به عنوان این که به دست شاگرد او، ابن خطیب نگاشته شده، توصیف می‌کند.^۲

احتمال این که شاطبی مؤلف این رساله باشد با توجه به نکات زیر قوت می‌یابد: در میان استادان شاطبی، یکی از خاندان شقوری ذکر می‌شود.^۳ ما هیچ اطلاع دیگری از او نداریم. از منابع دیگر می‌دانیم که برخی از خاندان شقوره به داشتن حرفه پزشکی مشهور بودند. از میان آنان ابوتمام غالب شقوری و ابو عبدالله شقوری، به مؤلفین رساله‌های پزشکی مشهورند.^۴ ما هم چنین می‌دانیم که ابن خطیب با این دو نفر در ارتباط بوده است. او نیز مؤلف برخی رساله‌های پزشکی است.^۵

از این جا می‌توان به طور قابل قبولی اظهار داشت که شاطبی با آموختن علم پزشکی نزد یکی از اعضای خاندان شقوری، در این علم فارغ التحصیل شد و در نتیجه شاطبی را می‌توان مؤلف یک رساله پزشکی دانست.

۹- فتاوی

۱- این اثر در کتاب زیر آمده است:

ونشریسی، المعیار المغرب عن فتاوی علماء افريقية و الاندلس و المغرب (فاس، ۱۳۱۴-۱۳۱۵ق)، ج ۱، ص ۲۲، ۲۴، ۲۲۹ و ۲۶۷-۲۶۸؛ ج ۲، ص ۲۳۰ و ۴۰۱-۴۰۳؛

1. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts*, (Library of University Leiden), p. 238.

2. *Ibid.*

۳. احمد بابا، همان، ص ۴۷.

4. See: Renaud, "Un Medecin du Royaume de Granade: Muhammad as-saquri," *Hesperis*, Vol.33 (1946), p. 31-64.

5. Renaud, "Deux Ouvrages Perdus d'Ibn al-Hatib: Identifiés dans des manuscrits de Fés-Conclusion sur Ibn al-Hatib medecin", *Hesperis*, 33 (1946), p. 213-225.

و احمد بابا، همان، ص ۲۶۴-۲۶۵.

بخش اول - فصل دوم: زندگی و آثار □ ۱۴۷

ج ۳، ص ۱۶۳؛ ج ۴، ص ۱۴۶؛ ج ۵، ص ۱۷ - ۱۹، ۵۰ - ۵۱، ۱۸۶ - ۱۸۹ و ۱۹۲؛ ج ۶، ص ۲۵۴ و ۱۷۹؛ ج ۷، ص ۶۸ - ۷۴؛ ج ۸، ص ۲۳۵؛ ج ۹، ص ۱۶۳ - ۱۶۵، ۱۸۱ و ۴۷۸؛ ج ۱۰، ص ۳۱ - ۳۷، ۸۲ - ۸۳، ۸۷، ۸۸ - ۹۱، ۹۶ - ۹۸ و ۱۰۷ - ۱۱۱؛ ج ۱۱، ص ۶، ۷، ۸، ۱۱، ۱۶، ۱۹، ۲۸ و ۲۰۱ - ۳۱۱.

۲- نسخه خطی آن در Caisiri, *Bibliotheca Arabica Hispana Escuralensis*, I, 460/No: 1,096 و

همچنین در کتاب نیل، صفحات ۴۹ به بعد ذکر شده است.

فصل سوم :

فتاوا

در فصل اول به طور کلی از پیشرفت‌های سیاسی، اجتماعی، دینی، اقتصادی و حقوقی جامعهٔ گرانادا در قرن چهاردهم گفت‌وگو کردیم. طی آن نشان دادیم که چگونه جامعهٔ مذکور متحمل برخی تغییرات مهم شد. گسترش طریقه‌های صوفی، نفوذ عقاید رازی، و برقراری نظام مدرسه، سهم مهم و ویژه‌ای را در زوال برتری فقیهان داشته‌اند. تغییرات اقتصادی ناشی از تحولات نو در تجارت مدیترانه‌ای که اقتصاد اندلس را به نوعی مکتب مرکانتیلیسم مربوط کرده بود، از همه مهم‌تر بود. این تغییرات در قلمرو حقوق اسلام مستقیماً احساس شد. نظام حقوقی موجود قادر به تطبیق با این شرایط نو نبود.

در برخی موارد، ظاهراً رویه‌های جدید با تعالیم حقوق اسلام تعارض داشت. مردم که حیرت زده شده بودند از فقیهان خواستند مشکلات به وجود آمده را حل کنند. فقیهان، در پاسخ‌های (فتاوای) خود تلاش کردند رویه‌های جدید را با فقه سازش داده یا آن‌ها را رد کنند.

در این فصل فتاوای ابواسحاق شاطبی با توجه به سؤالات زیر بررسی می‌شود:

(الف) چه موضوعات فقهی از تغییرات اجتماعی متأثر شد و این تأثیر تا چه حد بود؟

(ب) حقوق اسلام در چه موضوعاتی تغییرات اجتماعی را پذیرفت؟

ج) این تغییرات اجتماعی تا چه حد با شرایط اجتماعی مورد بحث در فصل‌های قبلی مرتبط بود؟

د) اصول فقه به این تغییرات اجتماعی چگونه پاسخ داد؟ از چه شیوه‌هایی برای پذیرش یا رد این تغییرات استفاده شد؟

فتاوی شاطبی که در این فصل از آن‌ها بحث می‌شود، در منابع زیر در دسترس‌اند:

۱ - ونشیری، المعیار المغرب ... ، (دوازده مجلد).^۱

۲ - لیه ارتیز، فتاوی گرانادا ...^۲

لیه در این بررسی، علاوه بر المعیار، از مجموعه فتاوی دیگری که هنوز به شکل نسخه‌های خطی موجودند، استفاده برد.^۳

۳ - در کتاب‌های الموافقات، الاعتصام و نیل الابتهاج به فتاوی شاطبی اشاراتی شده است.

چهل فتوا در این فصل بررسی می‌شوند و می‌توان آن‌ها را در طبقات زیر تقسیم کرد:

(۱) تفسیر: یک فتوا؛

(۲) موضوعات کلامی: دو فتوا؛

(۳) مناسک و عبادت، طهارت، واجبات، نمازها: دوازده فتوا؛

(۴) خانواده، طلاق، ارث: پنج فتوا؛

(۵) مالکیت، موضوع مالکیت، وقف: پنج فتوا؛

(۶) مالیات‌ها، زکات، خراج: سه فتوا؛

(۷) عقد، بیع، اجیر گرفتن و اجاره دادن، جامعه: یازده فتوا؛

۱. ضبط این فتاوی در ونشیری، المعیار المغرب عن فتاوی علماء افريقية والاندلس والمغرب (فاس، ۱۳۱۴ - ۱۳۱۵ هـ). به این ترتیب است:

ج ۱، ص ۲۲، ۲۴، ۲۹، ۲۶۷، ۲۶۸؛ ج ۲، ص ۲۳۰، ۴۰۱، ۴۰۳؛ ج ۳، ص ۱۶۳؛ ج ۴، ص ۱۴۶؛ ج ۵، ص ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۵۰، ۵۱، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۲؛ ج ۶، ص ۲۵۴، ۲۷۹؛ ج ۷، ص ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۴؛ ج ۸، ص ۲۳۸؛ ج ۹، ص ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۸۱، ۴۷۸؛ ج ۱۱، ص ۳۱، ۳۷، ۸۲، ۸۳، ۸۷، ۸۸، ۹۱، ۹۶، ۹۸، ۱۰۷، ۱۱۱ و ج ۱۲، ص ۸، ۷، ۱۱، ۱۶، ۱۹، ۲۸، ۲۰۱، ۲۱۱.

2. Lopez Ortiz, "Fatwas granadinas de los siglos XIV y XV", *Al-Andalus*, VI (1941), p. 85, 89, 93, 97, 102, 109, 114, 120, 123.

3. Caisiri, *Bibliotheca Arabica Hispana Escorialensis*, I, 460/no: 1,096. Vide Lopez Ortiz, *op.cit.*

۸) آیین دادرسی، شهادت: یک فتوا.

تفسیر

شاطبی در پاسخ به استفتایی، معنای یک حدیث قدسی^۱ را توضیح می‌دهد. در این حدیث آمده است که خداوند برای نشان دادن مهر و قرب خود، گوش، دست و پای انسانی می‌شود که در پی تقرب به اوست. شاطبی در می‌یابد که این حدیث متضمن قائل شدن جنبه انسانی برای خدا (anthropomorphism) است، اما او بدون رد اعتبار این حدیث توضیح می‌دهد که چگونه آثار آشکار این حدیث را می‌توان با شیوه تأویل (Interpretation) کنار زد.^۲

«تفسیر» به معنای دقیق کلمه، موضوعی فقهی نیست و کتاب‌های فقهی عموماً دارای مباحثی راجع به این موضوع نیستند. با وجود این، تفسیر، اغلب جایگاهی در فتاوا می‌یابد. با این حال، این مسائل از مشکلاتی به وجود می‌آیند که به‌طور غیرمستقیم با رویه‌های معارض با تعالیم حقوق اسلام در ارتباط‌اند. پاسخ شاطبی که مورد بحث ماست به احتمال بسیار زیاد معلول گسترش تصوف در اندلس بود.

مسائل کلامی

از بحث‌های کلامی نیز در کتاب‌های فقهی گفت‌وگو نمی‌شود، ولی موضوعی بسیار شایع در فتاواست. هم‌چنین می‌توان استدلال کرد که چون قسمت عمده احکام فقهی تنها نسبت به مسلمانان قابل اعمال‌اند، این سؤال که «مسلمان کیست» گرچه مسئله‌ای کلامی است، ولی کاملاً با فقه مرتبط است.

علاوه بر جنبه فوق، دو فتوای شاطبی جنبه دیگری از ارتباط اعتقادات (Dogma) را

۱. حدیث قدسی، در تمایز با حدیث نبوی، نمایان‌گر گفته‌هایی از پیامبر است که در آن «کلام واقعی خدا» را پیامبر نقل می‌کند، در حالی که حدیث نبوی نمایان‌گر گفته‌های پیامبر است. ر.ک:

Shorter Encyclopedia of Islam, article "Hadith", p. 117.

۲. ونشریسی، المعیار، ج ۱۱، ص ۹۶ به بعد.

با فقه آشکار می‌سازد. اعتقادات گاهی ممکن است موجب محدودیت‌هایی بر برخی اعمال شود.

از شاطبی درباره صوفی‌ای سؤال شد که واژگان قرآنی را به نفع خود تفسیر می‌کرد؛ با این ادعا که احکام مربوط به عبادت مجازی‌اند. این صوفی هم‌چنین اصرار داشت که می‌توان خدا را مستقیماً دریافت و کتاب‌ها، شناخت حقیقی به دست نمی‌دهد.

شاطبی صریحاً این صوفی را کافر و واجب‌القتل اعلام کرد. این صوفی، «شریعت» و انزال آن را استهزا و نام‌های خدا را تمسخر می‌نمود.^۱

این فتوا ظاهراً با نظر شاطبی درباره بدعت مخالف است. همان‌گونه که فضل‌الرحمان متذکر شده است، شاطبی قاطعانه بیان می‌دارد که «امکان ندارد کاملاً اشتباهات مهم این فرقه‌ها را پیدا کرد تا بتوان آنان را به کفر متهم نمود».^۲ بنا به گفته رحمان، شاطبی کاملاً مطمئن بود که عقاید و رویه‌های نادرست را می‌توان شناخت و باید هم‌چنین باشد ولی تعیین صد در صد دارندگان این رویه‌ها در واقعیت خارجی، غیر ممکن است.^۳

نظر شاطبی که در بالا نقل شد با اعتقاد قطعی او به کفر صوفی یا قابل قبول نبودن رویه‌هایی که در فتوا ذکر می‌شود، منطبق نیست. ولی ما در این جا با تناقض مواجه نیستیم. گفته‌های رحمان بر عبارت خاصی که شاطبی راجع به مسئله زندقه‌شناسی (heresiology) بحث می‌کند، استوار است.^۴ آیا امکان دارد فرقه ناجیه (the saved sect) را که بر خلاف دیگران در مسیر حق است، معرفی نمود؟ شاطبی در آن جا از ناممکن بودن چنین معرفی‌ای بحث می‌کند. با این حال، این موضع بدان معنا نیست که به هیچ وجه نتوان مصداق عقاید و رویه‌هایی را که مستلزم کفر است، تعیین نمود؛ بلکه تأکید شاطبی بر ناممکن بودن، تعیین حقیقت قطعی یک فرقه در مصداق خارجی است.

فتوای دیگر مربوط به این موضوع، در مورد صنعت موم است. صنعت‌گران مسلمان

۱. همان، ج ۲، ص ۴۰۱-۴۰۳.

2. F. Rahman, *Islamic Methodology in History*, p. 166.

3. *Ibid.*

۴. شاطبی الاعتصام، ج ۲، ص ۲۰۸ به بعد. ارجاع رحمان به شاطبی الاعتصام، ج ۳، ص ۱۷۸، نیاز به تصحیح دارد. طبق متن الاعتصام که در دسترس ما است، نقل مذکور در ج ۲، ص ۲۵۱ آمده است.

برای مشتریان مسیحی خود شمع‌های مومی می‌ساختند که به دستان در حال دعا شباهت داشت. این شباهت، تعالیم اسلامی را در باب توحید خالص نقض می‌کرد، چه این‌که این نوع توحید، هرگونه تمثال پیکر انسانی را در مجسمه‌سازی و نقاشی‌ها منع می‌نمود، زیرا این عمل تشابه با خلقت خداست. شاطبی این اعتراض را رد کرد و این صنعت را مشروع اعلام نمود. شاطبی به نقل از قدمای مالکی استدلال کرد آن چه ممنوع است تمثال پیکر کامل است؛ پیکر، به ویژه بدون سر، قبلاً در فقه مالکی جایز بوده است.^۱

مناسک و عبادات

شماری از رویه‌های جدید در زمینهٔ مناسک و عبادات غالباً تحت نفوذ تصوف به وجود آمده بودند؛ این رویه‌های جدید عبادات تلقی شدند. شاطبی در پاسخ به استفتایی، به دو دلیل آن‌ها را محکوم کرد: اول این‌که آن‌ها بدعت‌اند و دوم این‌که براساس آن‌ها، برخی اعمال، تکالیف دینی تلقی می‌شدند. حال آن‌که حق تحمیل چنین تکالیفی تنها از آن خدا است. اعمالی که در این زمینه شاطبی آن‌ها را محکوم نمود، عبارت‌اند از:

(الف) قرائت سورهٔ یس به جماعت، هنگام غسل دادن متوفا برای تدفین.^۲

(ب) عمل گروهی از مردم موسوم به صوفیه که در زاویه‌ای جمع می‌شدند، ذکر می‌گفتند، آواز و شعر می‌خواندند.^۳

(ج) ذکر دسته جمعی حزب^۴ (نوعی دعای مخصوص).^۵

(د) از حفظ خواندن کتاب‌های مخصوصی به صورت دسته جمعی در مساجد.^۶

۱. ونشیری، المعیار، ج ۱۱، ص ۸۷.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۶۷.

۳. همان، ج ۱۱، ص ۳۱-۳۳.

۴. به احتمال زیاد سنت حزب را شاذلیه به اندلس آورد. مشهورترین احزاب، حزب البحر بود که هنگام عبور از دریا خوانده می‌شد و به عبدالحسن شاذلی منسوب است. ر.ک:

D. B. MacDonald, "Hizb", E.I. (2nd ed.), Vol III, p. 513-514.

۵. ونشیری، المعیار، ج ۱۱، ص ۸۸.

۶. همان.

ه) دعا‌های دسته جمعی بعد از نمازهای یومیه.^۱

و) سنتی که بر (ختم) قرائت قرآن در ماه رمضان تأکید می‌کرد.^۲

ز) ذکر بلند تکبیرها هنگام نمازهای عید.^۳

ح) دست دادن و در آغوش کشیدن یک‌دیگر بعد از نمازهای عید.^۴

ط) افزودن برخی جملات به اذان.^۵ شاطبی در الاعتصام به افزودن جمله زیر در اذان نماز صبح اشاره می‌کند: «طلع الفجر، الحمد لله».^۶

ی) تصبیح الغبیر. این رویه کسانی بود که بعد از دفن متوفا، به مدت هفت روز اجتماع می‌کردند و قرآن را به صورت دسته جمعی با صدای بلند قرائت می‌نمودند. شاطبی این عادت را معادل ماتم (mourning) می‌دانست که در فقه مالکی حرام بود.^۷

شاطبی در حالی که در ده پاسخ بالا مؤکداً رویه‌های مذهبی معمول را تحت عنوان بدعت رد کرد، در قبال دو عادت از خود انعطاف نشان داد. در فقه مالکی نجاست صفت حکمی در مقابل صفت حسّی یا عقلی است.^۸ طهارت را می‌توان تنها بر مبانی حکمی تعیین نمود؛ شراب و مردار طبق قرآن نجس‌اند.^۹ از این‌رو، اگر یکی از این دو با چیزی ملاقات کند، آن را نجس می‌کند، و این نجاست را نمی‌توان با شیوه‌های حسّی یا عقلی برطرف ساخت.

دو حالت این چینی پیش آمد و از شاطبی استفتا شد. در یک مورد قطعه‌ای از ظرف

۱. همان.

۲. همان، ص ۸۹.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان، ج ۱، ص ۲۲۹.

۶. شاطبی، الاعتصام، ج ۱، ص ۲۰۷.

۷. ونشریسی، المعیار، ج ۱، ص ۲۶۷.

۸. ابن عرفه (متوفای ۸۰۳ ق)، حدود فقهیة و ر. ک: ابو عبدالله محمد الرضاء، شرح الحدود الفقهیة، ص ۱۲ - ۱۳.

۹. از نظر فقهی، حرمت شراب بر آیات زیر استوار است: بقره (۲) آیه ۲۱۹ و مائده (۵) آیات ۹۰ و ۹۱: «ای کسانی که ایمان آوردید همانا شراب و قمار... پلید و از اعمال شیطانی است از آن‌ها پرهیز کنید تا رستگار شوید» و حرمت مردار بر آیات زیر استوار است: بقره (۲) آیه ۱۷۳؛ مائده (۵)، آیه ۳ و نحل (۱۶) آیه ۱۱۵: «همانا مردار را بر شما حرام گردانید...».

سفالی با شراب نجس شد.^۱ مورد دیگر راجع به چیز نجسی بود (در فتوای مشابه دیگر، این «چیز نجس» مرکب بود که به واسطه وقوع موش مرده‌ای در آن نجس شده بود)^۲ که روی قرآن افتاده بود. مفتی‌های دیگر اعلام کردند این اشیا نجس‌اند و استفاده از آن‌ها جایز نیست؛ باید ظرف سفالی از بین برود و قرآن دفن گردد.^۳

اما شاطبی نظر دیگری داشت. در مورد ظرف سفالی، معتقد بود اگر ظرف لعاب داده شود، می‌توان آن را به صورت معمولی با آب پاک کرد، در غیر این صورت، باید با آب داغ کاملاً تطهیر گردد. اگر آب داغ در دست‌رس نباشد، می‌توان با آب سرد آن را شست اما جایز است آن را در آب خیس داد. سپس می‌توان با اطمینان از عدم تغییر آب داخل آن از نظر رنگ، طعم یا بو، به طهارت آن حکم کرد.^۴

شاطبی در مورد کتاب‌ها اعلام کرد که اگر آب به نوشته صدمه‌ای نرزد یا آن را از بین نبرد، باید با آب تطهیر نمود؛ در غیر این صورت، نجاست باید تا حد ممکن با وسایل دیگر برطرف شود و جایز است کتاب به همان شکلی که قبلاً بوده، باقی بماند.^۵

خانواده

شخصی همسر خود را با گفتن عادی صیغه طلاق رها ساخت، و بعد از مدتی ظهار نمود (شکل دیگری از رها ساختن با بیان صیغه «تو پیش من به منزله پشت مادر من هستی»). اما پس از آن نه به جدایی تصریح کرد و نه آن را لغو نمود. از شاطبی درباره این مسئله سؤال شد که آیا طلاق اعمال می‌شود یا خیر. شاطبی که طلاق و ظهار را دو عمل جداگانه می‌دانست، اعلام داشت که در مذهب مالکی، اعلام جدایی از همسر، برای بار اول رجعی است نه بائن. در نتیجه، در این مورد، چون اعلام جدایی تکرار نشده، ازدواج هنوز باقی است. اگر مرد هنوز بخواهد که ازدواج را منحل سازد، انحلال تنها پس از

۱. ونشریسی، المعیار، ج ۱، ص ۲۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۵.

۳. همان.

۴. همان، ص ۲۲.

۵. همان، ص ۲۵.

پرداخت کفارهٔظهار ممکن است.^۱

سه مورد دیگر در این طبقه دربارهٔ ارث بود. در مورد بالا طلاق ظاهراً معلول شرایط متغیر جامعه نبود، ولی موارد زیر کاملاً به این تغییرات وابسته‌اند.

مردی مرتد شد. پس از مدتی پدرش از دنیا رفت. چون در فقه مالکی مرتد از پدر مسلمانش ارث نمی‌برد، این شخص فوراً به اسلام برگشت. شاطبی به دلیل زیر، پسر را از حق ارث محروم کرد: قبل از هر چیز علت انتقال اموال شخص متوفا به وارث «فوت مالک» است «نه در اختیار داشتن اموال»، در نتیجه حق ارث به کسی تعلق دارد که در زمان مرگ مورث، وارث قانونی است. اگر وراثت دیگر بخواهند، می‌توانند قسمتی از ارث را به عنوان هدیه به آن پسر بدهند یا به جای آن از بیت المال به او می‌توان کمک کرد.^۲ برای حمایت از آن پسر نظر مخالفی هم احتمالاً وجود داشت اما شاطبی بر پذیرش رویه متداول مذهب مالکی اصرار می‌ورزید. چنین می‌نماید که این برخورد شدید برای جلوگیری از ارتداد اتخاذ شد [چه این] که گمان می‌رفت براساس اوضاع و احوال متغیر جامعه در حال افزایش است.

در مورد دیگر راجع به ارث، همسر یک تاجر لباس، پس از فوت همسرش لباسی را نزد خود نگه داشت. ورثه ادعا کردند که این لباس جزئی از میراث است. همسر مدعی شد که شوهرش لباس را به وی هدیه کرده است، اما نتوانست شاهی بی‌آورد. شاطبی اعلام کرد در چنین موردی که احتمال دارد لباس (قسمتی از مال التجاره) متعلق به همسر متوفا باشد، ادعای زن را بدون شاهد نمی‌توان قبول کرد. با وجود این، ورثه باید قسم داده شوند که از هدیهٔ متوفا اطلاعی نداشتند.

با وجود این، شاطبی توضیح داد که اگر لباس به وسایل خانگی تعلق دارد یا قبلاً زن از آن استفاده کرده است، دیگر نزاعی در بین نخواهد بود.^۳

شاطبی در مورد دیگری راجع به ارث، موضع مشابهی اتخاذ کرد، که در آن،

۱. همان، ج ۴، ص ۱۴۶.

۲. همان، ج ۹، ص ۱۶۳.

۳. همان، ج ۹، ص ۴۷۸.

زوجه ادعا کرد منزلی را که او و شوهرش در آن زندگی می‌کردند، هدیه از دواج شوهرش به وی بوده است.^۱

اموال

موضوع مالکیت

همان‌گونه که سابقاً اشاره شد،^۲ بعضی از زمین‌های احیا شده اطراف گرانا در طول رودخانه منصوبه کاملاً شیب‌دار بود. به منظور آبیاری می‌بایست سدهای کوچکی ساخته می‌شد و استفاده‌کنندگان برای استفاده از آب‌ها نوبت می‌گرفتند. این نوبت‌ها دقیقاً تعیین می‌شد و اغلب به صورت حقوق قابل انتقال، به ورثه منتقل می‌گردید. اما گاهی، بعضی از ورثه یا زراعت را رها می‌کردند یا کاری می‌کردند که زمین‌های آنان بایر شود و از آب استفاده نمی‌بردند. از این‌رو، آنان سهم آب خود را به استفاده‌کنندگان واقعی می‌فروختند. راجع به چنین وضعیتی نزاعی در گرفت و از شاطبی در این باره سؤال شد. او با تأکید اعلام داشت که آب موضوع مالکیت نیست و استفاده از آن به ملکیت کسی در نخواهد آمد. در عین حال او بین دو نوع آب تفکیک قائل شد؛ آبی مثل آب رودخانه و برکه‌های صحرایی موضوع مالکیت قرار نمی‌گیرد، ولی آب‌هایی که با زمینی خریداری شده یا بدان تعلق داشته که خود این زمین مال خصوصی است، موضوع مالکیت قرار می‌گیرند. با این حال نمی‌توان راجع به آب رودخانه‌ها به دلیل ساختن سدها ادعای حق مالکیت کرد.^۳

وقف

ابو عبدالله حنّار که ناظر اوقاف منصوب شده بود، به احتمال زیاد، راجع به این موضوع استفتا نمود:^۴ شخصی وصیت کرد که ثلث ترکه او وقف مراسم جشن میلاد پیامبر گردد؛

۱. همان، ج ۳، ص ۱۶۳.

۲. در مورد توصیف جغرافیایی قلمرو گرانا ر. ک: همین کتاب، ص ۱۰۱.

۳. ونشریسی، المعیار، ج ۸، ص ۲۳۸.

۴. همان، ج ۷، ص ۷۴.

شاطبی، در پاسخ به استفتای راجع به این وصیت‌نامه، فتوا داد که چنین وصیتی نامشروع است و از این رو، اجرا نمی‌شود. به نظر شاطبی، مراسم جشن میلاد پیامبر بدعت^۱ و در نتیجه نامشروع است.^۲

دو پاسخ دیگر در مورد وقف نشان می‌دهد وقف وضعیت آشفته‌ای داشته و بر رعایت اجرای احکام آن، از نظر قضایی سخت‌گیری می‌شده است.

برای نگه‌داری مساجد، حبس‌های خاصی (اموال موقوفه) به آن‌ها ضمیمه می‌شد. مأمور عهده‌دار این اموال تصمیم‌گرفت توزیع در آمد بین مساجد مختلف را به شکل تازه‌ای در آورد، تا از این طریق، درآمد بعضی مساجد افزایش یابد. با شاطبی مشورت شد؛ توضیح وی این بود که درآمد مسجدها یا از بیت‌المال افزایش می‌یابد یا از اموال موقوفه. هرچند در مورد اموال موقوفه محدودیت‌هایی وجود دارد، ولی در قبال افزایش از بیت‌المال محدودیتی نیست. این نظر براساس فرق بین اهداف مختلف بیت‌المال و وقف، استوار است؛ در حالی که وقف ماهیت تعیینی دارد، ولی اساس بیت‌المال عدم تعیین است. به دلیل تعیین، افزایش اموال موقوفه دشوار است. اگر دقیقاً معلوم شود که وقف برای مسجدی خاص یا هدفی خاص تعیین شده است، به شکل تازه در آوردن توزیع درآمد وقف، ناممکن خواهد بود. این عمل تنها در صورتی ممکن است که معلوم باشد برخی از اموال موقوفه برای مساجد و نه مساجدی خاص، تعیین شده‌اند. ولی، شاطبی توضیح داد که سابقاً این اموال موقوفه معین بوده‌اند، اما اخیراً به دلیل غفلت یا به دلیل این‌که آن‌ها شبیه بیت‌المال تلقی شده‌اند، این تعیین‌ها با هم مشتبه شده است. در نتیجه سهم هر مسجد به صلاح دید مأمور مسئول نهاده می‌شود. در حقیقت، جایز نبود که برای افزایش درآمد

۱. بدعت به معنای رفتار یا باوری است که در منابع اصیل دینی هیچ ریشه‌ای نداشته و صرفاً اختراع بشری محسوب گردد، اما با این حال، نام دین بر آن گذارده شود. در این صورت، در بدعت، نخست قصد تشریع و دوم فقدان دلیل خاص یا عام شرعی لازم است. از این رو، هرچند در بزرگداشت میلاد و وفات پیامبر و خاندان وی علیهم‌السلام دلیل خاص شرعی وجود ندارد، اما ادله عام و کلی وجوب رعایت مودت و احترام پیامبر و اهل بیت وی و نیز مطلوبیت بزرگداشت شعائر الهی، سند مشروعیت آن‌ها است. برای اطلاع بیشتر ر. ک: جعفر محمدعلی باقر، البدعة (تهران، مجمع جهانی اهل بیت، بی‌تا)، ص ۲۰۱-۲۸۹؛ و جعفر سبحانی، البدعة وآثارها الموبقة (تهران، معاونت آموزش و تحقیقات بعثة مقام معظم رهبری، بی‌تا)، ص ۸۴-۹۲ (مترجم).

۲. ونشریسی، همان.

مساجد، وقف‌های مختلف را در هم ادغام کنند.^۱

شاطبی همین نظر را در مورد اموال موقوفه دیگر هم ارائه کرده است. شخصی درختان منطقه‌ای را که در مجاور مال موقوفه بود، خریداری کرد. در ذهن او این تردید پیش آمد که این منطقه ممکن است انقاض (قسمت‌های تخریب شده و استفاده نشده یک ملک) باشد. در فقه مالکی فروش مال حبسی شرعاً باطل است و اگر عمداً به فروش برسد، در دادگاه قابل مجازات است.^۲

با این حال، فروختن انقاض مال موقوفه در اندلس رویه‌ای معمول بود و اغلب، حبس و ملک با هم اشتباه می‌شدند یا عمداً به هم منضم می‌شدند تا در درآمد چنین بیعی سهمی باشند. شخص مورد نظر، راجع به تکلیف خود از شاطبی سؤال کرد.

شاطبی پاسخ داد که رویه در آمیختن حبس و ملک، مثل مخلوط کردن حلال و حرام است. فتاوی راجع به بیع انقاض، به صراحت فتاوی مربوط به حبس نبود. علمای مالکی نظریه‌های مختلفی [ابراز] داشتند. اما شاطبی توضیح داد که اختلاف نظر، در حقیقت، از مبانی مختلف قیاس به وجود آمده است. ابن مؤاز انقاض را نظیر اراضی سلطان یا اراضی بیت‌المال قرار داد و در نتیجه، در بیع و اجاره بلندمدت انقاض، انعطاف‌پذیری را جایز شمرد. شاطبی بر این مبنا که بین بیت‌المال و حبس فرق قائل بود نظر متفاوتی در این زمینه داشت.

او به شخص یاد شده توصیه نمود که برای به هم زدن عقد بیع به دادگاه برود؛ در غیر این صورت، او باید به سلطان مراجعه کند. از این رو، این شخص پس از استفتا از عبدالله بن حَقَّار و ابن علاَّی که به تأیید شاطبی رسید، به سلطان مراجعه کرد. سلطان نظر مفتی‌ها را پذیرفت و قضیه را به قاضی مربوطه ارجاع داد. به رغم فرامین سلطان، حامیان رویه مذکور، بر قاضی غالب شدند. آنان فریاد بر آوردند و مدعی را به خاطر مخالفت با این رویه محکوم کردند. قاضی، به دلیل ترس از اغتشاش، به حمایت از استمرار رویه حکم نمود.^۳

۱. همان، ج ۷، ص ۶۸.

۲. ابن عاصم، تحفة الحکام، ویراسته ال. برشر، ص ۱۷۴. و. ر. ک: ص ۳۸۶، باورقی ۸۷۳:

ومن یبیع ما علیه حبساً یرد مطلقاً ومع علم أساً

۳. ونشریسی، المعیار، ج ۷، ص ۷۰ - ۷۴.

مالیات‌ها

شاطبی در سه فتوا راجع به مالیات‌ها از دیدگاه سنتی دور شد. طبق تفسیر لپه ارتیز، در حقیقت این دوری «مهارت یک اقتصاددان از جنبه مالی» بود.^۱ دو فتوا دربارهٔ خراج و یکی راجع به زکات است.

سلطان با توجه به شرایط وخیم مالی، چند مالیات اضافی وضع کرد. یکی از منابع جدید درآمد، وضع مالیات بر ساختن دیوارها در گرانا‌دا یا اطراف آن بود. ابن‌لب، مفتی گرانا‌دا چنین مالیات‌هایی را نامشروع اعلام کرد، چون آن‌ها در شریعت پیش‌بینی نشده بودند.

شاطبی با ابن‌لب موافق نبود. او از نظر مصلحت به مالیات می‌نگریست. نظرش این بود که حمایت از مصالح عامه اساساً مسئولیت اجتماع است و برای تأیید نظر خود، به قول غزالی و ابن‌فراء استشهد کرد.

زمانی که جامعه نتواند این مسئولیت را اجرا کند، می‌تواند مسئولیت آن را به بیت‌المال واگذارد و از ثروت آن برای این منظور کمک بگیرد. با توجه به این هدف، همیشه برای چنین کمک‌هایی نیاز به بیت‌المال وجود دارد؛ به‌ویژه در اوضاع و احوال مشابه با اوضاع و احوال زمان شاطبی، که خزانه می‌بایست خراج سنگینی به دشمن بپردازد. بنابراین وضع مالیات‌های جدید کاملاً متناسب بود.^۲

شاطبی این معیار را حتی نسبت به زکات اعمال کرد. طبق کتاب مدونة الکبری، وضع زکات در مورد مال‌التجاره‌ها، تنها پس از فروش و گذشت مدت یک سال امکان داشت؛ زکات بر ثمنی که از مال‌التجاره به دست می‌آمد وضع می‌شد.^۳ در نتیجه، صنعت‌گران هیچ

1. Lopez Ortiz, *op.cit.*, P. 97.

۲. *Ibid*, p. 85. احمد بابا، نیل الابتهاج، ص ۴۹ و نشریسی، المعیار، ج ۱۱، ص ۱۰۱-۱۰۷.

۳. مالک، المدونة الکبری، ج ۱، ص ۲۶۸. سخنون از ابن‌قاسم سؤال کرد: آیا بر کالایی که شخصی آن را به ارث برده و تصمیم دارد بفروشد، زکات هست؟ ابن‌قاسم گفت نه، زیرا این کالا برای تجارت نبود، تا آن را بفروشد، پس هنگامی که آن را فروخت، از روز فروش آن باید یک سال از ثمن بگذرد، زیرا کالا از روز فروش تجاری شد. مالک در صفحه ۲۹۴ دربارهٔ زکات بر میوه‌ها می‌گوید: در آن‌ها و در ثمن‌شان زکاتی نیست تا این‌که یک سال از روزی که ثمن را اخذ کرد، بگذرد.

گونه زکاتی برای تولیدات خود نمی‌پرداختند، زیرا اولاً فقط مقدار کمی از این تولیدات فوراً فروخته می‌شد و بقیه به صورت پول بالقوه‌ای که هنوز قابل مالیات نبود، باقی می‌ماند. دوم این‌که اگر سرمایه‌گذاری در این تولیدات یک روند در حال پیشرفت باشد، انطباق شرط گذشت یک سال بر آن مشکل خواهد بود.

شاطبی این رویه را از منظر شرایط متغیر اقتصادی نگرست، که به صنعت‌گران فرصت کافی برای تولید اعطا می‌کرد و به آنان امکان می‌داد که زکات نپردازند. بنابراین، از نظر شاطبی محصولات صنعت‌گران باید مشمول مالیات قرار می‌گرفت، زیرا آن‌ها در آینده فروخته می‌شدند.^۱

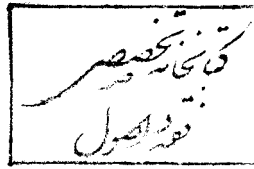
قراردادها و تعهدات

یک اثر بسیار آشکار شرایط متغیر اقتصادی را می‌توان در زمینه قراردادها و تعهدات مشاهده کرد. تقاضای مواد خام در بازارهای خارجی، فعالیت‌های تجاری گسترده‌ای را در اسپانیا و امیرنشین‌های مجاور به وجود آورد. از طرف دیگر، این تقاضاهای تجاری با تعداد فزاینده جمعیت و کمبود منابع در اندلس مواجه شد. کاملاً قابل درک بود که چنین وضعیتی مستلزم آزادی قراردادها برای برآورده ساختن تقاضاهای اجتماعی بود.

در عمل، همان‌گونه که بعداً خواهیم دید، قراردادهایی با شکل‌های جدید و پیچیده به وجود آمدند، بدون این‌که همیشه با احکام شرعی منطبق باشند. در اصول فقه هم هیچ اصل کلی‌ای درباره قراردادها و تعهدات وجود نداشت؛ با این حال، پافشاری اصول فقه بر اجتناب از ربا و غرر موجب شد در پاره‌ای از بیع‌ها و شرکت‌ها محدودیت‌هایی به وجود آید. به رغم چنین محدودیت‌هایی علمای حقوق اسلام اظهار داشته‌اند که حقوق تجارت اسلامی انعطاف بیشتری نشان داد و عرف و عادت نقش مهمی را ایفا کرد.^۲ ما باید گفته این عالمان را به‌خاطر بسپاریم، زیرا اکنون به پاسخ‌های شاطبی بر می‌گردیم که به پرسش‌های راجع به قراردادها داده است.

1. Lopez Ortiz, *op.cit.*

2. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam*, p. 7, 9, & 10.



قرارداد بیع

از شاطبی دربارهٔ عرف تجاری گستردهٔ مسلمانان در اندلس که به تجارت‌هایی چون فروش سلاح به مسیحیان می‌پرداختند، سؤال شد. چنین تجارتی به نظر علمای مالکی به دلایل آشکار حرام بود، اما در اندلس به‌طور خاص، مسلمانان مجبور بودند برای [به دست آوردن] غذا و لباس به تجارت چنین کالایی بپردازند.

[نخستین] سؤال این بود که آیا نمی‌توان به مسلمانان اندلس به دلیل اوضاع و احوال خاص امتیازات ویژه‌ای اعطا کرد؟ سؤال دوم این بود که آیا فروش شمع به مسیحیان نیز حرام است؟ زیرا از این شمع‌ها برای دعا علیه مسلمانان استفاده می‌شد. مسئلهٔ سوم این بود که آیا عطّاران (داروسازان و تجار عادی) ملزم به رعایت این حرمت بودند؟

شاطبی در پاسخ خود، قبل از همه، هر امتیاز ویژه‌ای را برای مردم اندلس نفی می‌کرد. شهرها (یا کشورها) را نمی‌شد بر این مبانی طبقه‌بندی کرد؛ حتی قلمروهای هادی (ساکن کشوری که در شرایط آتش‌بس موقت با کشور دیگری است) یا حربی نمی‌توانستند چنین امتیازاتی را ادعا کنند. تنها تمایزی را که فقیهان مالکی معتقد شدند مربوط به فروش مواد غذایی بود. آنان این نوع فروش‌ها را به هادی اجازه دادند نه به حربی. شاطبی چنین قراردادهای بیع با مسیحیان را حتی بر مبنای نیاز شدیدشان به مواد غذایی در اندلس اجازه نداد.

در مورد سؤال از شمع، اگر معلوم باشد که علیه مسلمانان استفاده می‌کنند، ساخت و بیع آن‌ها حرام است. اما نمی‌شد عطّاران را از چنین معاملاتی منع کرد، زیرا آنان صرفاً فروشنده بودند و نمی‌دانستند که از کالایشان چه استفاده‌هایی ممکن است بشود. در بین مشتریان آنان، هم مسلمانان وجود داشتند هم مسیحیان.^۱

چنان‌که روشن است در این پاسخ، شاطبی بیع سلاح و کالاهایی را که در نهایت علیه مسلمانان استفاده می‌شدند اجازه نداد؛ ولی معنایش این نبود که تجارت با مسیحیان باید به‌طور کلی متوقف شود. این نوع راه حل که عطّاران را در انعقاد قرار دادهای بیع مجاز

می‌ساخت، نشان می‌دهد که فقیهان اجازه دارند به نیازهای شدید مردم توجه کنند، گرچه به صورت یک اصل کلی، آن را رد می‌کردند.

شخصی از او سؤال کرد که اگر رویه معمول بین تجار زعفران که مخلوط کردن کلالة زرد رنگ زعفران با خامه‌های سفید مادگی آن است، غش (adulteration) نباشد، آیا قابل قیاس با مخلوط کردن زعفران با پودر زرد رنگ خواهد بود؟ شاطبی قائل به عدم جواز مخلوط کردن زعفران با پودر زرد رنگ بود، اما به نظر وی مخلوط کردن کلالة‌ها و خامه‌های زعفران، قابل قیاس با آن نبود. بلکه او چنین «مخلوطی» را نظیر «مخلوط» تخم‌های انجیر با انجیرها و ساقه‌های کشمش با کشمش‌ها می‌انگاشت. در حقیقت، این موضوع به حد مسئله بریدن کلالة زعفران برای جدا کردن آن از خامه‌هایش می‌رسد. در رویه معمول، این عمل بی‌فایده تلقی می‌شود. چون نبریدن کلالة اختلاف زیادی در وزن ایجاد نمی‌کند و جدایی آن ضروری محسوب نمی‌شود، این عمل را نباید غش تلقی نمود.^۱

با شاطبی در مورد دیگری از قرارداد بیع مشورت گردید. شخصی بر مبنای قیمت پیشنهادی، کالای خود را به یک نماینده فروش تسلیم کرد. خریدار قیمت دیگری را پیشنهاد کرد، نماینده، مالک را از این امر مطلع ساخت، و مالک هم با آن قیمت موافقت کرد. اما نماینده از خریدار قیمتی بیش از مورد توافق را درخواست نمود. در نتیجه نماینده، کالا را به قیمتی بیش از آن چه بین او و مالک توافق شده بود، فروخت. از شاطبی سؤال شد که آیا چنین قراردادی صحیح است؟

او در پاسخ گفت: چون شرط قرارداد بیع (ایجاب و قبول) محقق شده بود، قرارداد صحیح و غیرقابل ردّ بود. این که نماینده، قیمتی بالاتر از قیمت مورد رضای مالک را مطالبه کرده است، موجب بطلان قرارداد نمی‌شود، زیرا از قبول مالک و پیشنهاد فروش آن به قیمت معین، عموماً این گونه فهمیده می‌شود که «آن را به این قیمت بفروش اگر پیشنهاد بالاتری نبود»، نه این که «آن را تنها به این قیمت بفروش و پیشنهادهای بالاتر را نپذیر». ^۲

۱. همان، ص ۱۹.

۲. همان، ص ۱۹۲.

عقد اجاره و شرکت

علاوه بر موارد یاد شده در طبقه بیع‌ها، بقیه موارد متعلق به قراردادهایی‌اند که در طبقات اجاره و شرکت قرار می‌گیرند. دو مورد حتی به طبقه «مالکیت مشاع» مربوط‌اند. ما تمام این موارد را بدون این‌که بر طبقه‌بندی خودمان اصرار بورزیم، در این جا کنار هم چیده‌ایم. هدف از چنین برخوردی بیان ابهامات در برخورد اولیه نسبت به این موارد است.

به استثنای یک مورد که به «مالکیت مشاع طعام» مربوط است، بقیه موارد این طبقه راجع به قراردادهای کشاورزی‌اند. برای توضیح کامل‌تری از متون مربوط به این موارد، باید درباره قراردادهای کشاورزی اندکی به فقه مالکی توجه نمود.

قراردادهای کشاورزی به معنای اعم، نظیر «قراردادهای بیع» تلقی می‌شوند، و به معنای اخص، «قراردادهای بیع نمائات» (اجاره) هستند. فقه مالکی هنگام تحولات اولیه خود از حیث نظری و عملی در مدینه، با اخذ ابهامات و بلا تکلیفی‌های قراردادی بیع، راجع به چنین مسائلی بسیار پیچیده شد. اولین ابهام بین دو نوع قرارداد اجاره پدید آمد: مساقات، یعنی اجاره باغ میوه، و مزارعه که به معنای اجاره مزرعه است. قدمای مالکی بین این دو تفاوت‌هایی قائل بودند و مزارعه را تنها در صورت وقوع مزرعه در وسط درختستان [باغ]، صحیح تلقی می‌کردند.^۱ اما ظاهراً بعدها این شرط دیگر رعایت نمی‌شد، و مزارعه به عقد شرکت و مساقات به عقد اجاره خدمات [استخدام اجیر] نزدیک‌تر شد. دومین عامل ابهام، ممنوعیت‌های مربوط به «ربا الفضل» (عدم تساوی در مبادله جنس واحد) بود که مستلزم حرمت اجاره مال زراعی در مقابل مال زراعی دیگر و غرر یا گزاف (مقادیر نامعین) بود که اکثر قراردادهای کشاورزی را باطل می‌کردند، زیرا موضوع قرارداد، اجرت، اغلب نامعین بود. سومین عامل این بود که بین قراردادهای اجاره خدمات، قراردادهای اجاره زمین و قراردادهای شرکت، تفکیکی صورت نمی‌گرفت. هر سه،

1. D. Santillana, *Istituzioni di diritto Musulmano Malichita*, Vol. II, p. 306.

هم‌چنین ر. ک: مالک، مدونة الکبری، ج ۶، ص ۲۱.

قرارداد اجاره تلقی می‌شدند اما شروط آن‌ها، اغلب از انواع دیگر قرارداد بیع اخذ می‌شد. به علاوه، در مزارعه و مساقات اغلب به شروط اجاره، که عبارت‌اند از: تعیین مدت اجاره و وظیفه اجیر، توجه می‌شد.

سانتیلانا چهار نوع اصلی از قراردادهای مزارعه را در فقه مالکی متذکر شده است که مشتمل بر این حالات‌اند:

(الف) هرگاه طرفین در زمین، کار، بذر، حیوانات و ابزار کشت شریک باشند هر دو در محصول سهیم‌اند.

(ب) هرگاه زمین مشترک باشد، یک طرف بذرها را فراهم می‌کند و طرف دیگر کار و حیوانات را.

(ج) جایی که یک طرف زمین و بذرها را فراهم می‌کند، طرف دیگر فراهم کردن کار و حیوانات را به عهده می‌گیرد.

(د) اگر یک طرف زمین و قسمتی از بذر را فراهم می‌کند، طرف دیگر قسمت دیگر بذر، کار و حیوانات را تهیه می‌نماید.^۱

این ترتیبات نشان می‌دهد که مزارعه در فقه مالکی عقد شرکت است (زیرا آن «شرکه فی الزرع» نیز نامیده می‌شود)، نه قرارداد بیع؛ با وجود این به جهت توزیع محصول، شباهت زیادی به قرارداد بیع نمائات یا قرارداد استخدام اجیر و اجاره دارد. ما اکنون به پاسخ‌های خاص شاطبی برمی‌گردیم.

زمین‌های مختص که به بیت‌المال تعلق داشتند با این شرط به کشاورزان اجاره داده می‌شدند که خود کشاورز هر چیزی را که برای زراعت لازم است فراهم نماید و علاوه بر این، در صورتی که زمین دارای امکانات آبیاری یا سایر امکانات باشد او باید $\frac{1}{4}$ به علاوه $\frac{1}{4}$ (یا $\frac{1}{2}$) از محصول را بپردازد.

وقتی از شاطبی درباره این عمل سؤال شد، او چنین قراردادهایی را باطل اعلام کرد، زیرا این قرارداد دو تعهد جداگانه را به هم خلط کرد؛ تعهد به پرداخت $\frac{1}{4}$ که اجاره بهای

زمین و تعهد به پرداخت $\frac{1}{3}$ که مالیات بر زمین بود.^۱
 لپه ارتیز نیز اظهار می‌دارد که چنین قراردادهایی، طبق فقه مالکی، از نوع مساقات
 معتبر نیز نبودند، زیرا مالک زمین، جز در داشتن زمین، در چیز دیگری سهم نبوده
 است.^۲

عامل دیگر ابهام، روش اجاره کارگر مزرعه بود. انواع معمولی قرارداد مزارعه این امر
 را اجازه نمی‌داد. اگر اجاره کارگران اجاره خدمات تلقی می‌شد، با دو شرط محدود
 می‌گشت:

(الف) اجرت از محصول زمین پرداخت نمی‌شد؛

(ب) قطعیتی در پرداخت دستمزدها نبود.

این پرسش‌ها در مورد قراردادهای کار و شرکت راجع به جمع‌آوری زیتون و پرورش
 کرم‌های ابریشم مطرح شد.

ابن سراج در مورد بسته بندی زیتون‌ها به استفتایی چنین پاسخ داد: قرارداد اجاره کار
 برای جمع‌آوری زیتون‌ها در صورتی که هنوز زیتون‌ها نرسیده باشند، مساقات تلقی
 می‌شود، در نتیجه این قرارداد متضمن حفاظت از درختان، آبیاری و غیره خواهد بود. در
 این مورد می‌توان با وعده پرداخت یک چهارم دستمزد یا همین حدود از محصول، قرارداد
 کار را منعقد کرد. اما اگر زیتون‌ها رسیده باشند و وظیفه شخص فقط جمع‌آوری آن‌ها
 باشد، وعده [پرداخت] این دستمزد، قرارداد را باطل می‌سازد، زیرا وظیفه نامشخص بوده
 و قیمت مقدار زیتون‌ها تعیین نگردیده است.

اما شاطبی بار دیگر توضیح داد که اگر وظیفه اجیر عبارت از جمع‌آوری زیتون‌ها با
 چیدن آن‌ها از شاخه‌ها یا با تکان دادن درختان باشد، قرارداد باطل و اجرت نامشروع
 است. با این حال، اگر کار عبارت از جمع‌آوری زیتون‌هایی باشد که روی زمین ریخته

1. Lopes Ortis, *op.cit.*

فتاوی شاطبی در عبارت ذیل که ابن عاصم در تحفة الحکام، ص ۱۶۲ و ۱۶۴ دو شرط مساقات را ذکر می‌کند، بهتر فهمیده
 می‌شود: (الف) ... ولا تصح (المساقاة) مع كراء ... (ب) والدفع للزكاة ان لم يشترط بينهما بنسبة الجزء فقط.

2. Lopes Ortis, *op.cit.*

شده، قرارداد اجاره کار جایز است، زیرا در این مورد کارگر می‌تواند حدس بزند که در نهایت چه مقدار اجرت می‌گیرد.^۱

حَقَّار در مورد پرورش کرم‌های ابریشم، با قیاس کردن آن‌ها به نوعی قرارداد مساقات، استدلال کرد قرارداد تنها در صورتی می‌تواند منعقد شود که برگ‌های درختان توت رشد کرده باشند. مالک درختان از حصّة خودش از برگ‌ها ($\frac{1}{3}$ ، $\frac{1}{4}$ ، $\frac{1}{5}$ یا هر مقداری که بر آن توافق شده) سهم می‌برد. شریک نیز به مقدار سهم خود از برگ‌ها سهم خواهد بود. مالک کرم‌های ابریشم به دیگری، به نسبت سهم او، از برگ‌ها دستمزد خواهد پرداخت. به عبارت دیگر، این موردی از شرکت است، و هر یک از شریکان به میزان سهام مشخص خود سهم می‌برند. از طرف دیگر، رویه معمول عبارت بود از انعقاد قرارداد قبل از ظاهر شدن برگ‌ها و پرداخت دستمزدها از برگ‌ها یا از کرم‌های ابریشم.

شاطبی پاسخ داد: اصولاً اجرت نباید از محصولات پرداخت گردد، اما اگر شراکت مساوی در برگ‌ها، کرم‌های ابریشم و غیره موردی را قابل قیاس با مزارعه نماید، چنین پرداختی جایز است، زیرا در این صورت، کار مساوی با نصف سهم شریک از برگ‌ها خواهد بود.^۲

مورد پیچیده‌تر شراکت، عمل آمیختن شیر[های چند شریک] برای پنیر زدن بود. شاطبی توضیح داد که اصولاً آمیختن مقادیر شیرهای نامساوی برای پنیر زدن جایز نیست، زیرا شبیه مزاینه (قرارداد معاوضه خرماهای خشک با خرماهای تازه) خواهد بود. این عمل هم‌چنین ممکن است با غرر و ربا همراه باشد که هر دو حرام‌اند. با وجود این، آمیختن شیر به ملاحظه اصل تسهیل (convenience) و رفع حرج (removal of hardship) جایز خواهد بود. رعایت اصل حرج در این مورد مناسب است، زیرا تولید پنیر به صورت جداگانه با جدا نگه داشتن سهم هر شریک از شیر، موجب زحمت است.^۳

یک مورد ویژه شراکت مربوط به محصول درختی بود که در ملکیت بیش از دو

1. Ibid, p. 109.

۲. ونشریسی، المعیار، ج ۵، ص ۵۰.

۳. همان، ص ۱۸۷.

شخص قرار داشت. سؤال این بود که آیا توزیع مساوی محصول جایز است؟ شاطبی چنین توزیعی را جایز ندانست، زیرا موضوع درخت واقعاً یکی از موارد شراکت بود و نه مالکیت مشاع. از این رو، محصول باید، طبق سهام معلوم توزیع شود. شاطبی پیشنهاد کرد برای تناسب چنین توزیعی، باید شاخه‌های آن درخت را برای هر شریکی علامت‌گذاری کرد و سپس محصول را طبق آن تقسیم نمود.^۱

قرارداد اجاره خدمات

از شاطبی سؤال شد که آیا جایز است امام جماعت با درآمد حبس [وقف] مسجد زندگی کند، بدون این که شغل دیگری داشته باشد. شاطبی پاسخ داد: منصب امامت یک شغل است، و اگر این شخص وظایف خود را انجام دهد، برای او زندگی با چنین درآمدی مشروع است.^۲ پدیده انتصاب معین الذبح (ناظر ذبح حیوانات)، مورد جالبی بود. در بازار گوشت قصاب‌ها برای نظارت بر ذبح حیوانات و نگه داشتن حساب گوشت و پوست‌های حیوانات، شخصی را اجیر کردند. قسمتی از اجرت او را قصاب‌ها می‌دادند و قسمتی با فروش گوشت پرداخت می‌شد. از شاطبی سؤال شد که آیا چنین انتصابی مشروع است؟ شاطبی پاسخ داد: اگر دلیل تعیین معین الذبح این است که در مورد مراعات ذبح شرعی، مصلحت مردم حفظ گردد، چنین انتصابی به جهت فساد الزمان (انقضای شرایط فعلی) یا جهل به احکام شرعی جایز است. اگر چنین دلایلی وجود نداشت، و شخص دارای صلاحیت اجرای قواعد شرعی نبود، انتصاب او به این شغل، در طبقه مکروهات (reprehensible) قرار می‌گیرد. علاوه بر این، چنین رویه‌ای در موضوعاتی که خداوند در آن‌ها سهل‌انگاری را جایز شمرده، بر مردم مشقت‌هایی را تحمیل خواهد کرد. حضرت محمد از گوشتی که بادیه‌نشینان تنها با ذکر نام خدا [ذبح کرده و] می‌آوردند، می‌خورد.^۳ ابو عبدالله حفار از شاطبی سؤال کرد که آیا دریافت اضافه بر حقوق از بیت‌المال

1. Lopez Ortiz, *op.cit.*, P. 102.

۲. ونشریسی، همان، ج ۷، ص ۶۸.

۳. همان، ج ۹، ص ۹۸.

مشروع است؟ شاطبی پاسخ داد این عمل تنها با دو شرط جایز است:

۱- بر میزان کار افزوده شده باشد؛

۲- اجرت اضافی با کار اضافی متناسب بوده باشد.

وقتی حَفَّار این پاسخ را دریافت کرد مجدداً نامه نوشت و گفت طی مدت سی سال گذشته این اضافه را دریافت می‌کرده و طبق عرف جامعه چنین کاری جایز بوده است. وی از شاطبی سؤال کرد که چه باید بکند؟ شاطبی پاسخ داد که او ملزم به برگرداندن مبلغ اضافه نیست، آن چه در این مورد سزاوار است در نظر گرفته شود، میزان پای‌بندی به اصول اخلاقی در دریافت این مبلغ اضافه است، نه اجازه عرف جامعه یا عدم آن.^۱

آیین دادرسی

از شاطبی در مورد دعوایی که یک شاهد عینی بر قتل و دو شاهد بر اقرار متهم وجود داشت، راجع به ماهیت فقهی لوث (دلیل ناقصی که منتهی به فرض مجرمیت در مورد قتل می‌شود) سؤال شد. طبق فقه مالکی شرایط لوث عبارت‌اند از:

الف) اقرار متهم؛

ب) دو شاهد عینی بر قتل عمد؛

ج) یک شاهد بر مبنای قسامه (قسم خوردن چند شخص)؛

د) اماره قوی.^۲

در دعوای فوق، شرایط دلیل کامل نبود، بلکه دلیل مبتنی بر فرض بود. از شاطبی سؤال شد که آیا این لوث است؟ او در پاسخ گفت: لوث را می‌توان پذیرش دلیل ضعیف‌تری که صدمه را اثبات می‌کند، تعریف کرد. از این رو، در این قضیه می‌توان دلیل را لوث تلقی نمود. با وجود این، شاطبی توضیح داد که اختلاف نظر بین فقیهان مالکی درباره تأثیر فقهی لوث در حقیقت، بر این اصل مبتنی است که تأثیر لوث به‌طور کلی به صلاح دید قاضی (ناظر القضية) بستگی دارد.^۳

۱. همان، ج ۷، ص ۷۴.

۲. ابن عاصم، همان، ص ۲۲۶.

۳. ونشریسی، همان، ج ۲، ص ۲۳۰.

نمودار تغییر اجتماعی و تئوری حقوقی

نمودار زیر، به تفصیل دیدگاه انطباق با تغییرات اجتماعی را در فتاوی شاطبی نشان

می‌دهد:

موضوع	تعداد کل تضایا	آن‌هایی که متضمن تغییر اجتماعی‌اند		مرتبط با شرایط کلی اجتماعی			دیدگاه شاطبی			درصد قبولی
		بله	نه همیشه	بله	خیر	نه همیشه	پذیرفته شده	رد شده	نه همیشه	
۱- تفسیر	۱	-	۱	۱	-	-	-	-	۱	-
۲- امور کلامی	۲	۲	-	۲	-	-	۱	۱	-	۵۰٪
۳- مناسک و عبادت	۱۲	۱۱	۱	۱۰	۲	-	۱	۱۱	-	۸٪
۴- خانواده	۵	۳	۲	۳	-	۲	۳	۲	-	۶۰٪
۵- اموال	۵	۴	۱	۴	-	۱	-	۴	۱	-
۶- مالیات‌ها	۳	۳	-	۳	-	-	۳	-	-	۱۰۰٪
۷- عقد و تعهد	۱۱	۱۱	-	۱۱	-	-	۶	۵	-	۵۵٪
۸- آیین دادرسی	۱	-	۱	-	۱	-	-	-	۱	-
کل:	۴۰	۳۴	۶	۳۴	۳	۳	۱۴	۲۳	۳	
درصد	۱۰۰	۸۵	۱۵	۸۵	۷/۵	۷/۵	۳۵	۵۷/۵	۷/۵	

نتیجه

برای نتیجه‌گیری، خلاصه‌ای از مطالب فوق را درباره پرسش‌هایی که در آغاز این فصل مطرح شد، می‌آوریم. بررسی کامل‌تر فتاوا به صورت آماری در نمودار ارائه شد. پاسخ‌های کوتاه به این پرسش‌ها به این قرار است:

پرسش نخست راجع به موضوع حقوق اسلام بود که تحت تأثیر تغییر اجتماعی مطرح شد. از میان چهل مورد، ۳۴ مورد بر تغییر اجتماعی دلالت می‌کرد. طبقات زیر مشمول آن‌هاست:

(۱) امور کلامی؛

(۲) مناسک و عبادت؛

(۳) خانواده؛

(۴) مالکیت؛

(۵) مالیات‌ها؛

(۶) عقود و تعهدات.

پرسش دوم به انطباق‌پذیری فقیهان با تغییر اجتماعی ارتباط می‌یافت. شاطبی از چهل مورد، در چهارده مورد تغییر اجتماعی را پذیرفت و در ۲۳ مورد آن را رد کرد.

موضوعاتی که شاطبی در آن‌ها انطباق‌پذیری با تغییر اجتماعی را مردود دانست، غالباً مناسک و عبادت، خانواده و وقف بودند. او نسبت به امور کلامی و مالیات‌ها انعطاف نشان داد و موارد قبول و رد انعطاف‌پذیری نزد وی در قراردادهای تعهدات، به یک اندازه بود. هرچند، انطباق‌پذیری را بیش از آن‌که رد کند، پذیرفت.

نسبت به سؤال سوم که آیا این تغییرات با شرایط کلی اجتماعی مربوط بود یا نه، می‌توان ملاحظه کرد که از بین چهل مورد، ۳۴ مورد به چنین شرایطی ارتباط داشت، دو مورد مناسک و یک مورد آیین دادرسی، نتیجه چنین شرایطی نبودند، در حالی که بقیه موارد از تغییرات اجتماعی به وجود آمدند.

چهارمین سؤال به شیوه انطباق‌پذیری فقیهان با تغییر اجتماعی یا رد آنان ارتباط داشت. به طور کلی، شاطبی در رد انطباق‌پذیری فقه با برخی از تغییرات اجتماعی، به دو اصل متفاوت استناد کرد. او در موارد مربوط به امور کلامی، مناسک و عبادت، و وقف، انطباق‌پذیری فقه را با تغییرات اجتماعی، با بدعت اعلام کردن آن‌ها، رد کرد. بدیهی است که این امور به طور خاصی به دین مربوط‌اند یا عمدتاً به موضوع بین انسان و خدا ارتباط می‌یابند. شایان ذکر است که شاطبی در امور دیگر به این اصل استناد نمی‌کند. گویا به اعتقاد شاطبی تغییر اجتماعی مؤثر بر موضوعات یاد شده، مستلزم تحمیل تکلیف دینی جدید یا رد یک تکلیف دینی قبلی است. این امر باید او را به تحقیقی از این پرسش فلسفی

راجع به مرجع دینی وا داشته باشد: این تحمیل یا رد به دست چه کسی است؟ با بررسی مفهوم بدعتی که شاطبی معتقد بود، می‌توان در این‌جا پاسخ این پرسش را به دست داد. ما در فصول بعدی به بررسی این موضوع می‌پردازیم.

اصل دومی که در رد تغییر اجتماعی، به ویژه در موارد قراردادهای و تعهدات، به کار رفت، «اصل دارا شدن ناعادلانه» و «غرر» بود. این اصل را می‌توان جانب منفی اصولی چون تسهیل، عدم حرج و مصلحت دانست که شاطبی بر این مبنا، تغییرات اجتماعی را به ویژه در امور مالیات‌ها و قراردادهای می‌پذیرد. در حالی‌که اصول اخیر به صورت مثبت در خدمت مصالح عامه بودند، اصل دوم طی مقابله با امور مضر به مصالح عامه، از آن حمایت کرد.

به دلیل فقدان یا ابهام شیوه‌های عادی تفسیر فقیهان، استفاده از چنین اصول کلی‌ای چون تسهیل و مصلحت ترغیب می‌شد. از میان این شیوه‌های عادی، شیوه‌های زیر در این فتاوا استفاده شد، اما ناکافی بودند.

نخست، روش قیاس است. این روش به سه طریق به کار می‌رود:

(الف) یافتن قیاس مستقیم به [استناد] سابقه‌ای که شباهتی با محل نزاع دارد.

(ب) یافتن قیاس جدید به استناد سابقه‌ای که معمولاً برای ساختن قیاس به کار نمی‌رفت؛ مثل قیاس پنیر زدن با تهیه روغن زیتون.

(ج) تطبیق قضیه به شیوه‌ای که با شروط لازم قیاس متناسب گردد؛ چنان‌که در قضیه پرورش کرم‌های ابریشم، به دنبال این برآمدند که با تجدید ساختار شکل قرارداد آن را به مزارعه قیاس نمایند. این شیوه قیاس، فقیهان را به مغالطه واداشت و حتی پس از آن، نتایج چندان رضایت‌بخش نبود. در نتیجه، آنان می‌بایست به اصول کلی مراجعه کنند.

شیوه دوم، اعراض از تقلید فقه مالکی به منظور وام‌گیری از مذاهب دیگر بود. هر چند فقیهان دیگر این شیوه را به کار گرفتند اما شاطبی آن را مردود دانست، زیرا منجر به گوناگونی رویه فقهی می‌شد و به حل مسائل کمکی نمی‌کرد. این شیوه نیز به قیاس وابسته بود.

شیوه سومی که در قراردادهای به کار می‌رفت، عبارت از این بود که قرارداد، به زمان‌ها

و اجزای کوچک‌تری تقسیم می‌شد تا قیاس‌های مناسب قابل اعمال بر هر یک به دست آید.

بدین ترتیب، معلوم شد که شیوه‌های فقهی معمول به‌طور کلی برای انطباق با تحولات نو نا کافی بودند و از این‌رو، فقیهان سراغ اصول کلی رفتند. یکی از آثار بدیهی چنین گرایشی این بود که برای تحقیق از مبانی، اهداف و مقاصد فقه، به اصول فقه توجه بیش‌تری شد.

بحث طولانی بین فقیهان مختلف راجع به اموری چون قیاس، اختلاف و نقش عرف نه تنها ادامه یافت، بلکه از مسئله «مذهب مشهور» و موضوعاتی نیز بحث شد که بیان‌گر علاقه فقیهان به اصول فقه بود.

عامل مهم دیگری که علاقه به اصول فقه را بر انگیخت این بود که ماهیت و شکل قراردادهای، که در هر نظام حقوقی اهمیت اساسی دارند، در آن زمان در حال تغییر بودند. عامل کار، و به ویژه کار فصلی، بعد جدیدی را برای مسئله اجرت‌ها پدید آورد. شکل‌های جدید قراردادهای با قالب قدیمی قراردادهای کشاورزی راجع به اجاره زمین تناسب نداشت. فقیهان که هنوز کار اجاره‌ای را شرکت در کشت تلقی می‌کردند دریافتند که چنین قراردادهایی چنان پیچیده و ظالمانه‌اند که برای هیچ‌یک از دو طرف مفید نخواهند بود.

از تجزیه و تحلیل بالا روشن می‌شود که چگونه تأثیر تغییر اجتماعی در فتاوی آن زمان احساس می‌شد. هم‌چنین به‌دست می‌آید که مفاهیم فقهی قدیمی‌تر قادر به پاسخ‌گویی مسائل ناشی از تغییرات اجتماعی نبودند. هم‌چنین ملاحظه شد که به دلیل این ناتوانی، شاطبی و فقیهان دیگر به اصول کلی‌ای همچون مصلحت متوسل شدند.

ناتوانی مفاهیم فقهی قدیمی‌تر و توسل به اصول کلی، فقیهان را به اندیشه درباره امور اساسی اصول فقه واداشت.

سرانجام، تحلیل فوق نشان می‌دهد که شیوه و اساس فقه تغییر یافته است. چنین تغییری منطقاً ایجاب می‌کرد که انطباق‌پذیری فقه با تغییرات اجتماعی، از بعد نظری توجیه شود. همان‌گونه که در فصل‌های بعد ملاحظه خواهیم کرد، شاطبی این توجیه را

در اصل مصلحت یافت. اما فقیهان، ایراداتی از حیث نظری و روش‌شناسی ابراز می‌کردند که جهت آن‌ها مخالفت با کاربرد مصلحت به عنوان یک شیوه اجتهادی بود. رئوس کلی این اعتراضات در فصل چهارم آمده است. تحلیل شاطبی از مصلحت بدون فهم کلی چنین ایراداتی، کاملاً قابل فهم نخواهد بود.

نتیجه کلی این فصل را خاطر نشان می‌سازیم که موضوع زیربنایی در فتاوی شاطبی، مسئله اصول اخلاقی و فلسفه حقوق است. او به استثنای عبادات، تقریباً در تمام موارد برای مصلحت انسان و مصالح عامه ارزش بیشتری از تقلید فقه قائل می‌شود. این رویکرد کلامی به تکالیف شرعی او را وا داشت تا از اهداف و مقاصد فقه تحقیق کند.

بخش دوم

مفهوم مصلحت در حقوق اسلامی

فصل اول :

مفهوم مصلحت پیش از شاطبی

فلسفه حقوق اسلامی شاطبی در حقیقت استمرار بحث مفهوم مصلحت است که پیش از شاطبی در آثار مهم اصول فقه وارد گردید. بنابراین، هدف [از این فصل]، تجزیه و تحلیل تاریخی و نظام‌مند این مفهوم خواهد بود.

از نظر ریشه‌شناسی، واژه مصلحت اسم مصدر از ریشه «ص - ل - ح» است. فعل صَلَحَ وقتی استعمال می‌شود که نشان دهنده چیزی یا شخصی خوب، غیر فاسد، شایسته، به حق، شریف و صحیح است یا این‌که حالت داشتن این فضایل را بیان می‌کند. هرگاه این کلمه با حرف اضافه «لِ» [لمصلحة] به کار رود به معنای تناسب خواهد بود. مفهوم نسبی مصلحت به معنای سبب، ابزار، وقت، یا هدفی است که حُسن داشته باشد. هم‌چنین گفته می‌شود مصلحت یعنی چیزی، امری یا قسمتی از کاری که علت حُسن یا معلول آن باشد. جمع آن «مُصالح» و مفسده ضد آن است. در استعمال عرب گفته می‌شود: نُظَرُفِي مُصَالِحِ النَّاسِ یعنی: «او به چیزهایی توجه می‌کند که برای مردم خوب است». جمله فِی الْأَمْرِ مُصْلِحَةٌ به این معنا به کار می‌رود که: «در این امر، خوبی (یا علت آن) وجود دارد».¹

در قرآن اشتقاق‌های مختلفی از ریشه «ص - ل - ح» استعمال شده، ولی کلمه مصلحت

1. See: Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Book IV, p. 1714-1715.

وجود ندارد. قرآن واژگان «ظَلَمَ»^۱ و «فَسَدَ»^۲ را متضاد «صَلَحَ» به کار می‌برد. کلمه صالح، اسم فاعل «ص - ل - ح»، در قرآن بسیار تکرار شده است. در یک مورد معنای این کلمه، در قرآن چنین بیان شده:

[يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويُسارعون في الخيرات واولئك من الصالحين (سوره ۳، آيه ۱۱۴). آنان به خدا و روز آخرت ايمان می‌آورند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و در امور خير سرعت می‌گیرند و آنان از صالحانند.^۳

در عین حال که روشن است کاربرد آن در صدر اسلام و در قرآن اساساً با معانی حُسن و نفع ارتباط می‌یافت، جای هیچ گونه تردیدی نیست که این واژه تا حال به صورت یک واژه تخصصی در نیامده است.

اغلب ادعا می‌شود که مصلحت در همان ابتدای پیدایش فقه، به صورت اصل اجتهادی (به طور کلی، استدلال بر این که «خوب» یعنی «مشروع» و هر چیز «مشروع» باید «خوب» باشد) به کار می‌رفت؛ مثلاً استفاده از اصل مصلحت، به قدمای «مذاهب فقهی» یا حتی به اصحاب پیامبر منسوب است. در بین بنیان‌گذاران مذاهب فقهی، مالک بن انس موافق این اصل بود. با این حال، به نظر می‌رسد در این اقوال که استفاده از مفهوم عام و مفهوم اصطلاحی مصلحت را یکسان تلقی می‌کنند، خلطی واقع شده است. در آغاز، مصلحت همچون واژگان دیگر از قبیل رأی، به مفهوم عامش استعمال می‌شد. رودی پارت اظهار داشت که مفهوم اصطلاحی مصلحت را مالک یا شافعی به کار نمی‌برد؛ در نتیجه این مفهوم باید پس از شافعی پدید آمده باشد.^۴

لیکن گفته پارت این احتمال را رد نمی‌کند که فقیهان قبل از شافعی، مفاهیمی شبیه مصلحت [اصطلاحی] را به کار می‌بردند. [ولی] ظاهراً چنین مفاهیمی با اصطلاحات

۱. مانده (۵) آیه ۳۹.

۲. شعرا (۲۶) آیه ۱۲۵؛ نمل (۲۷) آیه ۱۴۲ و بقره (۲) آیه ۲۲۰.

۳. راغب اصفهانی تأیید می‌کند که در قرآن صلاح، اغلب، متضاد فساد و سیئه است (المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۸۶).

4. R. Paret, "Istihsan and Istislah", *Shorter Encyclopedia of Islam*, p. 185.

تخصصی فقهی بیان نمی‌شد. به نظر می‌رسد کسانی که معتقدند در آن دوران واژه مصلحت به کار می‌رفته است، همین مفاهیم مشابه را با مصلحت خلط کرده‌اند. بنابراین، غلط نیست که بگوییم پیدایش مفهوم مصلحت بعد از شافعی، استمرار همان شیوه‌های قدیمی اجتهاد بود که تا آن زمان به صورت رسمی تعریف نشده بود. بعداً چون شافعی، شیوه اجتهاد را بر حسب «منابع» معرفی کرد و اصرار داشت که باید با قیاس که بر دیگر شیوه‌ها برتری دارد، اجتهاد را به نصوص مرتبط ساخت، [فقه‌ها] به‌ویژه فقیهان شافعی، مفهوم و شیوه مصلحت را، به حسب «منابع» ملاحظه کردند.

از کتاب البرهان تألیف امام‌الحرمین جوینی (متوفای ۴۳۸ق/۱۰۴۷م) بر می‌آید که تا زمان او اعتبار اجتهاد بر مبنای مصلحت یک مسئله کاملاً بحث‌انگیزی شده بود تا این که سه مکتب را در این زمینه به وجود آورد: [مکتب اول این که] ادعا شده است برخی از شافعیان و پاره‌ای از متکلمان معتقدند، فقط مصلحتی قابل قبول است که دلیل لفظی خاص داشته باشد. [مصلح] مرسله (مصلحتی که بر چنین دلیلی استوار نیست) و مصالح مغایر با دلیل لفظی، معتبر نیستند. مکتب دوم معمولاً به شافعی و به طور کلی اکثر حنفی‌ها منسوب است. اینان معتقدند که مصلحت، هرچند دلیل خاصی نیز آن را تأیید نکند، همچنان کاربرد دارد، مشروط بر این که از قبیل مصالحی باشد که در اجماع پذیرفته شده یا در نص ثابت گردد. مکتب سوم به مالک انتساب می‌یابد که عقیده داشت از مصلحت باید تبعیت شود اعم از این که شرط مشابهت یا مطابقت با نصوص موجود باشد یا خیر.^۱ این اظهار نظر جوینی در تعیین دوره‌های استفاده از مصلحت کارآیی ندارد، اما از این نظر که چه چیزی این مکاتب را براساس مصلحت منشعب کرده، بسیار شایان توجه است. اول این که به گفته وی، اجتهاد بر مبنای مصلحت از اجتهاد مبتنی بر نص تفاوت داشت. دوم این که اگر بپذیریم فقیهانی که جوینی نام برده است، قائل به مصلحت بودند، باز نشان می‌دهد که شیوه مصلحت آن گونه که مالک و پیروانش در آن زمان بیان داشته‌اند، مستقل از «منابع» یا «مبانی» ملاحظه می‌شده است و هرگاه مصلحت، منطبق بر

1. Al- Juwayni, *al- Burhan Fi Usul al-Fiqh*. MS. III Ahmet 1321, Photo. I. R. I. no: 219, fol. 135a;

هم چنین ر. ک: مصطفی ثلبی، تعلیل الاحکام، ص ۲۹۲ به بعد.

«منابع» - بر نصوص در مورد گروه اوّل و بر اجماع در مورد گروه دوم - بود فقیهان دیگر آن را می‌پذیرفتند. اینان تنها مصلحت مرسله را به این دلیل رد کردند که با منابع تطابق نداشت. این امر روشن می‌سازد که چرا مفهوم مصلحت که ابتدائاً در چهارچوب «منابع» مصرح و محصور نشده بود، بعداً [فقیهان] خصوصاً فقیهان شافعی آن را با توجه به «منابع» ملاحظه می‌کردند. همان‌گونه که بعداً خواهیم دید، این امر بحث از مفهوم مصلحت را مبهم ساخت. یک دلیل این ابهام که در بررسی ذیل به آن توجه شده، گرایش به بحث از مصلحت از دو جنبه است؛ اول به حسب نیاز و کارآیی و دوم با توجه به منابع. هنگام گفت‌وگو از اعتبار مصلحت این دو جنبه با هم خلط شدند.

جوینی مصلحت را به عنوان یک اصل فرا لفظی استدلال در قیاس منصوص العله، به پنج طبقه تجزیه کرد. طبقه اوّل موردی است که معنای آن عقلاً قابل فهم بوده و به ضرورت‌های قطعی مربوط است. طبقه دوم به نیاز عمومی‌ای که به حد ضرورت نمی‌رسد، ارتباط می‌یابد. طبقه سوم طبقه‌ای است که به هیچ‌یک از این دو تعلق نداشته، بلکه نسبتاً به امور تحسین‌آمیز وابسته است. طبقه چهارم مشابه طبقه سوم است، لیکن از نظر تقدم رتبی، بعد از طبقه سوم قرار می‌گیرد. طبقه پنجم درباره اصولی است که معنای روشن نداشته، و مستلزم ضرورت و حاجت نیست؛ هم‌چنین نیازی به امر تحسین‌آمیز ندارد. نمونه‌های طبقه پنجم، عبادات صرفاً بدنی‌اند.^۱

در کتاب الأحکام فی اصول الأحکام تألیف فقیه ظاهری ابن حزم، یا در کتاب اصول فقیه حنفی پزّوی (متوفای ۴۸۲ق/۱۰۸۹م) مفهوم اصطلاحی مصلحت استعمال نشده است.

واژه مصلحت و مصالح را ابوالحسین بصری معتزلی (متوفای ۴۷۸ق/۱۰۸۵م) هم به مفهوم عام و هم به مفهوم اصطلاحی استعمال می‌کرد. به نظر او مصالح عبارت از امور خوب، و مصلحت به معنای خوبی است. بصری هنگام استدلال و [ذکر] علت، و در مقام احتجاج علیه مخالفان خود که عقیده داشتند مصالح را نمی‌توان به هیچ وجه با استدلال شناخت، از مصلحت گفت‌وگو می‌کند. وی از جهتی، مصالح شرعی را افعالی معرفی می‌کند

که ما شرعاً مکلف به انجام آنیم؛ از قبیل عبادات.^۱ ابزار دست‌یابی به اوامر شرعی به این اعمال ارتباط می‌یابند. این ابزار که به مصلحت نیز وابسته‌اند، عبارت‌اند از: دلیل، اماره، سبب، علت و شرط. نمونه‌هایی از این اصطلاحات، به ترتیب، به صورت زیر است: اعتبار اجماع، قیاس، تعیین مقدار ربا، شروط عقد بیع. همه این ابزار با مصلحت مرتبط‌اند؛^۲ مثلاً، ارتباط اماره و علت در این عبارت آشکار است:

زمانی که اماره‌ای دلالت کند بر این‌که وصفی علت است، ما به وجود اصل مصلحت حکم می‌کنیم... این نشان می‌دهد که اصل مصلحت باید در جایی یافت شود که در آن‌جا علتی وجود دارد.^۳

از این‌رو، به اعتقاد بصری، مصلحت هدفی است که علت و سایر اصطلاحات مرتبط با آن، ابزار آن هستند. ولی بصری توضیح نمی‌دهد که این مصالح چیستند و بین مصالح شرعی که او متذکر آن‌ها می‌شود، و سایر مصالح که متذکر نمی‌گردد، چه ارتباطی وجود دارد. با این حال، در قرن‌های بعد، مفهوم مصلحت کاملاً از نظر معنا و مفهوم توسعه یافت. قبل از شاطبی، تحول این مفهوم، طی دو مرحله اساسی صورت گرفت. غزالی، یک مرحله را در اوایل قرن دوازدهم، و رازی مرحله دیگر را در اوایل قرن سیزدهم ارائه نمودند. در کتاب المستصفی تألیف غزالی، مسئله مصلحت به صورت واضح‌تر و کامل‌تر از بصری بحث شده است.

غزالی مصلحت را به صورت زیر تعریف می‌کند:

مصلحت در اصل عبارت است از جلب منفعت و دفع مضرت، اما مقصود ما این معنا نیست، زیرا جلب منفعت و دفع مضرت هدف مخلوقات است و صلاح آن‌ها در تحقق همین اهداف است. آنچه ما از مصلحت در نظر داریم حفظ مقاصد پنج‌گانه شرعی است که عبارت‌اند از: دین، جان، عقل، نسب و مال. آنچه حفظ این پنج اصل را تأمین می‌کند مصلحت است و آنچه این‌گونه نباشد مفسده بوده و دفع آن مصلحت است.^۴

۱. ابوالحسین بصری، المعتمد فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۸۸۸.

۲. همان.

۳. همان، ص ۸۰۵.

۴. غزالی، المستصفی من علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۶-۲۸۷.

از این رو، مصلحت آن گونه که از تعریف بالا فهمیده می‌شود به سه طبقه تقسیم می‌گردد: اول، مصلحتی که دلیل نقلی بر اعتبار آن وجود دارد؛ دوم مصلحتی که دلیل نقلی بر خلاف آن وجود دارد و سوم مصلحتی که بر اعتبار و عدم اعتبار آن دلیل نقلی وجود ندارد. طبقه اول معتبر است و می‌توان آن را مبنای قیاس قرار داد.^۱ طبقه دوم مسلماً ممنوع است و طبقه سوم احتیاج به بررسی بیشتری دارد. از این رو، عنصر مصلحت که در طبقه سوم موجود است بار دیگر از جنبه قوتش بررسی می‌شود. از این زاویه، مصلحت دارای سه درجه است: مصالح ضروری، مصالح مورد نیاز (حاجات)، مصالح تحسینی یا تزینی. حفظ اصول پنج‌گانه مذکور در فوق مشمول درجه ضرورت‌ها است. این قسم، قوی‌ترین نوع مصلحت است. قسم دوم متشکل از مصالح و مناسباتی است که به خودی خود مهم نبوده ولی به طور کلی برای تحقق مصالح ضرورت دارد. قسم سوم به اهمیت هیچ یک از دو قسم بالا نیست ولی گاه برای اصلاح اموری به وجود می‌آید.^۲

با به ذهن سپردن این طبقه‌بندی، تنها مصلحت مرسله یعنی مصلحتی که دلیلی نقلی بر اعتبار آن وجود ندارد، با داشتن سه شرط: ضرورت، قطعیت و کلیت، پذیرفته خواهد شد. غزالی این نکته را با مثالی توضیح می‌دهد:

اگر کفار گروهی از اسیران مسلمان را سپر خود قرار دهند، حمله به آنان به معنای کشتن مسلمانان بی‌گناه است - در این مورد دلیلی نقلی در تأیید آن وجود ندارد. اگر مسلمین حمله نکنند، کفار پیشروی کرده و سرزمین اسلام را فتح می‌کنند. در این مورد می‌توان ادعا کرد که حتی اگر مسلمانان حمله نکنند، جان اسیران مسلمان باز هم در امان نیست.

کفار همین که قلمرو اسلام را فتح کردند همه مسلمانان را قلع و قمع خواهند کرد. اگر قضیه این چنین باشد، نجات امت اسلامی در قبال قسمتی از آن، ضروری است. این استدلال قابل قبول است، زیرا از سه شرط بالا برخوردار است. ضروری است، زیرا متضمن حفظ یکی از اصول پنج‌گانه یعنی، حفظ جان است. قطعی است، چون به طور قطع مشخص است که با این شیوه جان امت اسلامی در امان خواهد بود. کلی

۱. همان، ص ۲۸۴.

۲. همان، ص ۲۹۰.

است، چرا که کل جامعه را مد نظر قرار می‌دهد، نه قسمتی از آن را.^۱ ولی دو قسم دیگر مصالح در صورتی که دلیل نقلی خاصی بر اعتبار آن‌ها نباشد، جایز نخواهد بود. چنانچه نصی بر اعتبار این نوع مصالح باشد، چنین استدلالی قیاس نامیده می‌شود، در غیر این صورت، استصلاح است که مشابه استحسان^۲ بوده و در نتیجه معتبر نخواهد بود.

غزالی استصلاح را در کنار استحسان، از جمله شیوه‌های استدلال بر می‌شمارد که از اعتبار یک‌سانی با قیاس برخوردار نیستند. او این شیوه‌ها را «اصول موهومه» می‌نامد - اصولی که مجتهد در آن‌ها بر وهم یا نظر شخصی خودش تکیه می‌کند و نه بر سنت.^۳ تعریف و طبقه‌بندی بالا درباره مصلحت در ساختار بحث اصول فقه غزالی جایگاه خاصی دارد. با تحلیل مختصر این ساختار، جایگاه خاصی که غزالی به مفهوم مصلحت داده است روشن می‌شود. غزالی در کتاب المستصفی مباحث اصولی را به شش قسمت تقسیم می‌کند. با قطع نظر از دو قسمت اول که به امور مقدماتی‌ای همچون تعریف اصول و معرفی روش‌های منطقی می‌پردازد، چهار قسمت باقی مانده، از موضوعات اصولی ذیل بحث می‌کنند: حکم (command) ادله اربعه یعنی، قرآن، سنت، اجماع و عقل؛ شیوه استدلال (استثمار) یعنی، تفسیر و قیاس؛ و تقلید و اجتهاد. چنین می‌نماید که چنین برخوردی با مصلحت، ضمیمه‌ای بر بحث ادله اربعه تلقی شود، چرا که طبق ادعای غزالی، مصلحت یکی از ادله اربعه معتبر نیست.^۴ مهم این است که هر چند وی از مصلحت، در بخش مربوط به شیوه‌های تفسیر و قیاس بحث نکرده است، ولی می‌توان ارتباط بین آن‌ها را به طور ضمنی فهمید.

با وجود این، در بخش‌های دیگر نیز به مصلحت اشاراتی می‌شود. در بخش مربوط به حکم، جایی که غزالی از معنای حقیقی و ارکان چهارگانه آن بحث می‌کند، مصلحت در

۱. همان، ص ۲۹۴-۲۹۵.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۰۶.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۷۴، ۲۸۴. غزالی در تبعیت از شافعی، می‌گوید: «من استصلح فقد شرع، كما أنَّ من استحسَن فقد شرع» (همان، ص ۳۱۵).

۴. همان، ج ۱، ص ۲۸۴-۳۱۵.

بعضی موارد ذکر می‌گردد. از نظر غزالی اجزای چهارگانه حکم عبارت‌اند از: (۱) حاکم (کسی که حکم می‌کند، قانون‌گذار)؛ (۲) حکم (Judgment)؛ (۳) محکوم علیه؛ (۴) محکوم فیه (موضوع حکم، فعل [مکلف]).

او در بحث از معنای حکم این سؤال را بررسی می‌کند که آیا حسن یا قبح اعمال (بشری و الهی) واقعاً شناخته می‌شود یا شناخت آن تنها از طریق شرع امکان‌پذیر است. از نظر او، تعریف حقیقی فعل حسن مشابه تعریف حقیقی او از مصلحت است که در بالا ذکر شد.^۱ در یک مورد وی حتی واژه مصلحت را به جای حسن به کار می‌برد.^۲ غزالی در اثنای بررسی فعل مکلف، هنگام پرداختن به این سؤال که آیا تنها اعمال اختیاری موضوع حکم واقع می‌شوند یا نه، پیوسته به مفسده اشاره می‌کند. به نظر او در صورتی که اعمال اختیاری نیز موضوع حکم تلقی شوند، مفسده خواهند بود.^۳

در بخش شیوه‌های استدلال نیز به مصلحت اشاره شده است. او در بررسی شیوه قیاس توضیح می‌دهد که قیاس چهار جزء دارد: (۱) اصل، که با آن قیاس ساخته می‌شود؛ (۲) فرع، موضوعی که قیاس برای آن صورت می‌گیرد؛ (۳) علت، که بر مبنای آن قیاس تشکیل می‌شود؛ (۴) حکم، که قیاس به آن منتهی می‌شود. غزالی توضیح می‌دهد که باید بین قیاس در اصول فقه با قیاس در فلسفه، فرق قائل شد. قطع نظر از اختلاف در شکل استدلال این دو، این تفکیک در مفهوم خود علت نیز وجود دارد. علت در فقه «سبب» نیست بلکه صرفاً «نشانه» است.^۴ پس طبیعتاً شیوه‌های یافتن علت نیز متفاوت است. ادله‌ای که در آن علت یافت می‌شود، دلیل نقلی یعنی، قرآن، سنت و اجماع است. علت ممکن است صریح یا ضمنی (ایماء) بیان شود یا از سبب و ترتیب حکم شناخته گردد. شیوه چهارم یافتن علت، استنباط (inference) است. تنها دو شیوه استنباط معتبرند: (۱) سبر و تقسیم (observation and clasification)؛ (۲) مناسبت (offinity).^۵ به استناد مناسبت است که از مصلحت غالباً

۱. همان، ص ۵۶-۵۷.

۲. همان، ص ۶۰.

۳. همان، ص ۸۷.

۴. همان، ج ۲، ص ۲۳۰.

۵. همان، ج ۲، ص ۲۹۵ به بعد.

به عنوان یک عنصر اساسی مناسب با شرع بحث می‌شود.

غزالی مناسب را این‌گونه تعریف می‌کند: «چیزی است که همچون مصالح همین که با حکم سنجیده شود، سامان می‌یابد».^۱ غزالی در بحث از معنا، طبقه‌بندی و مراتب مناسب، به ضمیمه‌ای اشاره می‌کند که در آن به اندازه کافی از مصلحت و اقسام آن بحث شده است.

با وجود این، مناسبت و مصلحت عین هم نیستند. گرچه غزالی مناسبت را نیز همانند مصلحت بر حسب تأثیر و اعتبار تحلیل می‌کند، با این حال در جزئیات با هم فرق دارند. از بین تقسیمات مختلف مناسب، یکی از نظر ما اهمیت خاص دارد، زیرا این تقسیم، رابطه بین مناسب با مصلحت و تفاوت بین استحسان و استصلاح را از دیدگاه غزالی شرح می‌دهد. مناسب به چهار طبقه تقسیم می‌شود: اول، مناسبی که با دلیل نقلی خاصی تناسب داشته و به تأیید آن نیز رسیده است؛ دوم مناسبی که از نظر تناسب و تأیید، مثل اول نباشد؛ سوم، مناسبی که با دلیل نقلی تناسب ندارد یا به تأیید آن رسیده است و چهارم، مناسبی که با دلیل نقلی تناسب دارد ولی به تأیید دلیل نقلی نرسیده است.^۲ غزالی اضافه می‌کند که در تقسیم بالا، فقیهان با طبقه اول موافق‌اند. طبقه دوم استحسان نامیده می‌شود که مسلماً به معنای تشریع شخصی است. گروه چهارم استصلاح یا استدلال مرسل نامیده می‌شود. از این تقسیم‌بندی روشن می‌شود که حکم به تناسب یک شیء، براساس ملاحظه مصلحت خواهد بود نه استحسان. اما از این گذشته مناسبت مصلحت هم به طور کلی به مناسبت یا مطابقت آن با نص وابسته است؛ در غیر این صورت در طبقه استحسان قرار می‌گیرد.

از نحوه برخورد غزالی با مصلحت، می‌توان به طور کلی چنین نتیجه گرفت که اشتیاق او به کلامی کردن (theologization) فقه^۳ و به قیاس، به عنوان شیوه اجتهاد، او را واداشت

۱. [المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف الحكم اليه انتظم] همان، ص ۲۹۷.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۰۶.

۳. همان، ج ۱، ص ۵-۷. غزالی از این‌که فقهای ماوراء النهر مانند ابوزید تلاش کرده‌اند تا فقه را در حد زیادی در اصول فقه وارد کنند، اظهار نارضایتی می‌کند (همان، ص ۱۰).

تا مفهوم مصلحت را با قیودی بررسی کند. او با نگاهی کلامی، برداشت مصلحت را بر حسب منفعت بشری رد کرد؛ به علاوه، او مصلحت را بر مبنای نصوص قرآنی موشکافی نمود. دوم این که او شیوهٔ اجتهاد با مصلحت را تابع قیاس قرار داد. روی هم رفته، وی مصلحت را رد نکرد، در حالی که استحسان را رد نمود، اما شروطی را که او برای قبول مصلحت پیش‌بینی نمود اجازه نداد که مصلحت، اصل مستقلی در اجتهاد باقی بماند.

به علاوه، او با [ایجاد] محدودیت‌های بالا بر مفهوم مصلحت، نتوانست به عناصر دیگری که در بحث او کاملاً با مصلحت مرتبط‌اند مثل تکلیف، حقیقت حکم، فهم خطاب، نیت، تعبد و غیره بپردازد. وی در فصول مختلف کتاب المستصفی از این عناصر، به طور پراکنده بحث کرده است. هم‌چنین، او بین طبقه‌های مختلف مصلحت، رابطه‌ای ضروری قائل نبود.

پس از غزالی، پاره‌ای از فقیهان، برخی از نکات فوق را ملاحظه نمودند، اما همان‌گونه که بعداً خواهیم دید، شاطبی توجه منظم‌تری به آن‌ها داشت. از تقسیم‌بندی و تعریف غزالی، برخی فقیهان تبعیت کردند. تأثیر غزالی حداقل از راه آثار اصولی‌ای که برای ما شناخته شده‌اند، به ویژه دربارهٔ مصلحت، بسیار شدید است. طبق اظهار نظر ابن‌خلدون کتاب المعتمد اثر بصری و المستصفی اثر غزالی، دو منبع عمده‌ای بودند که بر نویسندگان بعدی اصولی فقه تأثیر داشتند تا این که محصول، اثر ماندگار رازی پدید آمد.^۱

المحصول دو اثر بالا را در هم تلفیق کرد و برخی مفاهیم جدید را مدون ساخت. از این پس، محصول رازی به نوبه خود یکی از منابع بسیار مهم برای آثار اصولی بعدی شد. این تأثیر از تعدادی شرح و تلخیص دربارهٔ محصول که در زمان‌های بعدی نوشته شده است، آشکار می‌شود. این اثر حتی بر اصول فقه مالکی و حنبلی که تا آن زمان، نسبت به تأثیر شافعی اعتراض داشتند، تأثیر گذاشت. ضرورت ندارد که وارد جزئیات شویم، اما باید یادآوری نماییم که قرافی (متوفای ۶۸۴ق/۱۲۸۵م)، ابن‌حاجب (متوفای ۶۴۶ق/۱۲۴۹م) و ابن عبدالسلام، که شاطبی با او آشنا و عموماً مخالفش بود، در

حد وسیعی تحت تأثیر المحصول فخرالدین رازی (متوفای ۶۰۶ق/۱۲۰۹م) قرار داشتند. کتاب المحصول رازی^۱ بیش‌تر بر قالب کتاب المعتمد بصری بنا گردیده است تا بر کتاب المستصفی غزالی. رازی، در مقدمه، به تعریف اصطلاحات اساسی می‌پردازد. در بیان اهمیت همین قدر بس که بحث دربارهٔ معنا و تقسیم‌بندی حکم و مسئله حُسن افعال بیش از نیمی از این فصل را تشکیل می‌دهد. طرح بقیه این فصل دقیقاً مثل کتاب بصری است. از این‌رو، در مقدمه که محل بحث حُسن افعال است، در فصل مربوط به قیاس، که محل بحث از مسئلهٔ مناسبت به عنوان یکی از طرق یافتن علّت است، و در فصل آخر که علاوه بر بحث از قیاس، محل بحث از مصالح مرسله به عنوان یکی از شیوه‌های شناخت احکام شریعت است، اشاراتی به مصلحت می‌شود.

رازی مصلحت را تعریف نمی‌کند اما به نظر می‌رسد که در اندیشهٔ او مناسب و مصلحت پیوند بسیار نزدیکی با هم دارند. او دو تعریف برای مناسب ارائه می‌دهد: اوّل، مناسب عبارت است از «چیزی که انسان را به آنچه موافق او است، اعم از تحصیل (acquisition) و ابقا (preservation) سوق می‌دهد.^۲ او توضیح می‌دهد که تحصیل به معنای جلب «منفعت» است، و منفعت یعنی لذت یا ابزار آن. لذت به معنای دستیابی است به آنچه که سازگار [با نفس] باشد. ابقا نیز دفع مضرت توصیف می‌شود که آن به معنای درد (آلم) یا وسایل آن است. لذت و درد بدیهی و غیرقابل تعریف‌اند. از این‌رو مناسب، در تحلیل نهایی، به معنای مثبت با لذت و به معنای منفی با درد مرتبط است.

تعریف دوم مناسب این است که آنچه عادتاً با اعمال حکیم (wise) سازگار باشد.^۳ سپس رازی توضیح می‌دهد کسانی که تعریف اوّل را پذیرفته‌اند حکمت‌ها و مصالح را اسباب یا انگیزه‌های احکام الهی دانسته‌اند. تعریف دوم را کسانی به کار برده‌اند که علّیت فوق را قبول نکرده‌اند.^۴ این توضیح ما را به دیدگاه خاص رازی دربارهٔ مسئله علّیت و

۱. فخرالدین رازی، المحصول فی اصول الفقه، نسخهٔ خطی دانشگاه یالی، نموی، ص ۱۰۳۹ الف (سطر ۶۴۳).

۲. همان، قسمت دوم، ص ۸۷ الف.

۳. همان.

۴. همان.

احکام الهی بر می‌گرداند. این مسئله، اولین بار طی بحث از این‌که آیا حُسن یا قبح اشیا عقلی است یا شرعی، مطرح شد.

به ادعای رازی، اگر فعل خوب، امری سازگار با طبع (انسان)، یا به عنوان «یکی از صفات کمال» تعریف و فهمیده شود، بدون تردید، فعل خوب و بد، عقلی خواهند بود. با وجود این، مسئله مورد بحث این است که آیا همانند معتزله، می‌توان افعال خوب و بد را به استناد تحسین یا تقبیح تعریف نمود یا خیر.^۱ رازی بعد از تحلیل‌های مفصل نتیجه می‌گیرد که اگر نیک و بد طبق نظر اخیر تعریف شوند، تنها با شرع به دست می‌آیند.^۲ پس سؤال این است که آیا آن‌چه در احکام الهی تحسین شوند با حسن عقلی مطابقت یا نه؟ در صورت مطابقت، آیا می‌توان از آن، علت یا انگیزه [احکام] را به دست آورد؟

رازی در بحث از مناسبت به عنوان یکی از شیوه‌های [یافتن] علت، به این سؤال به تفصیل پاسخ می‌گوید. طبق ادعای او، برای اثبات این‌که مناسبت ممکن است علت باشد، سه مقدمه باید ثابت شود: اول، صدور اوامر الهی برای مصالح مردم است؛ دوم، موضوع مورد بحث ما دارای مصلحت است؛ و سوم این‌که بتوان نشان داد که علت احتمالی صدور این حکم خاص الهی، این مصلحت خاص است.^۳ او با ارائه شش دلیل، مقدمه اول را که احکام الهی به دلیل مصالح صادر می‌شوند، ثابت می‌کند و شرح می‌دهد که فقها در مخالفت با معتزله، مصلحت را غرض (انگیزه شخص) تلقی نمی‌کنند؛ بلکه آن را بر حسب معنا (significance) یا حکمت (rationale) می‌نگرند. در حقیقت، این‌جا چندان تفاوتی بین دو دیدگاه نیست. اختلاف این است که: معتزله معتقدند خدا باید به مصلحت توجه کند، در حالی‌که فقها تأکید می‌کنند خداوند ملزم به آن نیست؛ خدا به دلیل لطف (grace) خود چنین می‌کند.^۴ مقدمه دوم نیازی به توضیح ندارد. مقدمه سوم مبنی بر این‌که این حکم خاص نتیجه غرض خاصی در اعمال و احکام الهی است، دیدگاهی است که رازی با

۱. همان، قسمت اول، ص ۹ الف.

۲. همان، ص ۱۳ الف.

۳. همان، قسمت دوم، ص ۹۰ ب.

۴. همان، ص ۹۱ ب.

آن موافق نیست.^۱ رازی این مسئله را با این توضیح حل می‌کند:

مسلمانان اعتقاد دارند که چرخش آسمان‌ها، طلوع و غروب ستارگان، و پیوستگی اشکال و انوارشان ضروری نیست، ولی این سنت الهی بوده است که آن‌ها را به این حالت نگه دارد. مسلماً این امر، این احتمال را به دست می‌دهد که این (یعنی آنچه امروز واقع شده است)، فردا و پس‌فردا با همان اوصاف استمرار خواهد داشت... خلاصه این‌که، اگر چیز خاصی پی‌درپی رخ بدهد، این احتمال را به دست می‌دهد که هرگاه [بعداً] رخ بدهد، به همان‌سان واقع خواهد شد... حال، زمانی که ما به شرایع می‌نگریم، وقوع احکام و مصالح را همراه یکدیگر می‌یابیم، بدون این‌که از یک‌دیگر جدایی داشته باشند. این به طریق استقرا معلوم می‌شود...^۲

خلاصه این‌که رازی تأکید می‌کند هیچ غرض یا علتی را نمی‌توان به افعال و احکام الهی نسبت داد؛ ولی او می‌پذیرد که احکام خدا برای مصالح مردم‌اند، و این مصلحت یا مناسبت را می‌توان علت این احکام تلقی نمود.

با دو توضیح، تناقض در این دیدگاه حل می‌شود: نخست این‌که این مصالح به طور اتفاقی با افعال الهی مقارن شده‌اند، نه به خاطر علت و معلول و دوم این‌که این امر اتفاقی بوده است، نه این‌که یک رابطه ضروری بین مصلحت و حکم وجود داشته باشد، زیرا خدا مجبور به انجام فعلی طبق این رابطه نیست. بلکه فعل خدا طبق لطف او است که می‌توان از آن به عنوان نشانه‌ای برای معلوم ساختن حکم الهی بهره گرفت.

رازی به خاطر مخالفت‌های احتمالی با اعتراف وی مبنی بر انتساب علل به افعال الهی، این توضیحات را ارائه نمود. شایان ذکر است که رازی، انتقاد احتمالی از دیدگاهش را به شکل مفصلی تشریح می‌کند در حالی‌که دفاع از نظر وی، بسیار کوتاه بوده و کاملاً قانع‌کننده نیست. این انتقاد مشتمل بر بیش از ده اعتراض است.^۳

پاسخ رازی به این انتقاد بسیار مختصر است. دو نکته مهم در پاسخ وی چنین است: ما توضیح دادیم که احکام الهی به علت مصلحت صادر می‌شوند (مشروع). در مورد

۱. همان، ص ۹۲الف.

۲. همان، ص ۹۲ب.

۳. همان، ص ۹۲-۹۷.

استدلال‌های عقلی‌ای که شما بر شمردید، این‌ها با بحث ما ارتباطی نمی‌یابند، زیرا اگر آن‌ها اثبات شوند، تکالیف شرعی را نقض می‌نمایند، در حالی‌که بحث و مشاجره بر قیاس، اعم از این‌که موافق باشد یا مخالف، براساس پذیرش تکلیف است. این پاسخ همه جانبه برای همه آن‌چه شما ذکر کردید، کافی خواهد بود.^۱ دوم این‌که، انتقاد به جا و مناسب شما به کسانی که «اعتقاد دارند، مصالح، علل احکام‌اند»، ضرورت عقلی دارد. [اما] در مورد کسی که دریافته است، ملاحظه مصلحت برای خدا واجب نبوده، بلکه به دلیل لطف او است، به جا و صحیح نخواهد بود.^۲

از این‌رو، رازی معتقد نبود که مناسبت یا مصلحت، گواه بر وجود علت‌اند و او هم‌چنان اصرار داشت که در احکام الهی، هیچ انگیزه‌ای وجود ندارد. با این قید است که گویا رازی، تعریف نخست مناسب را پذیرفته است و به همین دلیل هم وی مناسب را به دو طبقه تقسیم می‌کند؛ حقیقی و اقناعی. حقیقی، مناسبی است که شامل مصلحت در این جهان یا آخرت می‌شود. اقناعی، تنها به نظر می‌رسد که مناسب باشد؛ [اما] در حقیقت چنین نیست.^۳

رازی نیز همچون غزالی، مصلحت را به ضروری، حاجتی و تحسینی تقسیم می‌کند. وی مناسب را طبق ادله منصوصه و ملائمه، تقسیم می‌نماید.^۴ او با قبول برخی از اختلاف‌های جزئی، در مجموع با غزالی موافق است.

به طور کلی، رازی، تلاش غزالی را در جهت کلامی کردن مفهوم مصلحت، با تأکید بیش‌تری تکمیل کرد. اعتراض غزالی این بود که تنها به استناد منفعت بشری و مستقل از جبر الهی، برداشت مصلحت از نظر کلامی ممکن نیست. رازی به این اعتراض کلی، محتوای کلامی خاص داد. او روشن ساخت که حتی انتساب ملاحظه مصلحت بر حسب منفعت بشری به احکام الهی عبارت است از انتساب علیت به افعال الهی و از این‌رو، از نظر کلامی ناممکن خواهد بود. هر دو نظریه به نوعی جبر (determinism) منجر

۱. همان، ص ۹۷ ب.

۲. همان.

۳. همان، ص ۸۸ ب.

۴. همان، ص ۸۷ - ۹۰.

می‌شود.^۱ لازمه هر دو این است که احکام الهی جبراً مستلزم اطاعت‌اند، نه به دلیل مصلحت. اگر مضمون مصلحت در شریعت وجود داشته باشد، باید همان‌گونه که رازی معتقد است، بر مبنای لطف خدا یا حسب اتفاق تبیین شود. این دیدگاه‌ها مسئله مسئولیت اخلاقی و شرعی را بی‌معنا می‌سازد. رازی چنین ملازمه‌هایی را در نظریه خود نسبت به مسئله تکلیف و شکل استدلال با قیاس پذیرفت، اما بیش از این، آن‌ها را توضیح نداد.

خلاصه این‌که مخالفان، مفهوم مصلحت را که ابتدائاً یک شیوه کلی تصمیم‌گیری برای فقها و به معنای دقیق کلمه، اصل موسعی بود، با توجه به دو نکته محدود نمودند: اول، وجود جبر کلامی که مایل به این تعریف بود: مصلحت یعنی هر چه خدا حکم کند. دوم وجود جبر روش‌شناسی بود که با صرف پرهیز از اختیاری بودن روش، سعی داشت مصلحت را تابع قیاس کند تا این‌که آن را به مبنای قطعی‌تری پیوند زند. این دو نکته ناکافی بودند. اول، برای حکم به این‌که چیزی مصلحت است، یا حتی گفتن این‌که احکام الهی مبتنی بر مصالح‌اند، باید معیارهای خارج از این احکام حتماً پذیرفته شود. این دقیقاً همان چیزی بود که جبر کلامی آن را رد می‌کرد. دوم این‌که در مبادرت به قیاس باید علت را یافت، که علت یا به دلایل کلامی رد می‌شد یا به «علامت» بودن، تفسیر می‌گردید. ملازمه‌های این دیدگاه روشن است. از یک طرف تأکید این دیدگاه بر این بود که بسط بیشتر قواعد باید مورد به مورد باشد؛ هر استنتاج جدیدی باید دارای ارتباط خاصی با شریعت باشد. نظریه مذکور تعمیم شریعت را به شکل کلی رد می‌کرد. از طرف دیگر، این نظریه توجه به نیازهای اجتماعی را مردود می‌دانست، زیرا بر استنتاج قوانین از احکام خاص شریعت تأکید می‌کرد نه حتی از هدف کلی آن.

اگر آثار عمده اصولی مربوط به دوره رازی تا شاطبی را اجمالاً بررسی کنیم، در این آثار چهار گرایش را ملاحظه می‌کنیم. گرایش اول مربوط به کسانی است که برداشتشان از مصلحت به صورت بارز یا شبیه برداشت رازی است یا مشابه تصور کسانی است که صرفاً تعریف‌های غزالی و رازی را از مناسب و مصلحت، در کنار هم چیده‌اند. از بین فقهای

۱. به احتمال زیاد این همان اجباری است که شاطبی به آن اشاره می‌کند.

مالکی شهاب‌الدین قرافی (متوفای ۶۸۴ق/۱۲۸۵م)^۱ و از بین حنفی‌ها صدرالشریعه محبوبی (متوفای ۷۴۷ق/۱۳۴۶م)^۲ به رازی نزدیک‌تر بودند. قرافی با پذیرفتن انتقاد رازی از مصلحت، حتی پا را فراتر نهاد. او در این‌که آیا مصلحت را می‌توان با بیانی روشن، تعریف و توجیه نمود، تردیدهایی جدی مطرح کرد.

جمال‌الدین اسنوی (متوفای ۷۷۱ق/۱۳۷۰م)^۳ و تاج‌الدین سُبکی (متوفای ۷۷۱ق/۱۳۶۹م)^۴، [نظریات] غزالی و رازی را تلفیق می‌کنند. سعدالدین تفتازانی (متوفای ۷۹۲ق/۱۲۹۰م)^۵ دیدگاه حنفیه، عمدتاً نظریه پزدوی (متوفای ۴۸۲ق/۱۰۸۹م) را در مورد رازی تفسیر می‌نماید.

گرایش دوم به فقیهانی اشاره دارد که مصالح مرسله را به عنوان مبنای اجتهادی معتبر رد می‌کنند. در این طبقه فقیه شافعی سیف‌الدین آمدی (متوفای ۶۳۱ق/۱۲۳۴م)^۶ و فقیه مالکی، ابن‌حاجب (متوفای ۶۴۶ق/۱۲۴۹م) قرار می‌گیرند.^۷ این دو فقیه در استدلال علیه مصالح مرسله از غزالی پیروی می‌کنند نه رازی. به نظر اینان مصلحت تنها در صورتی قابل قبول است که به تأیید دلیل نقلی برسد.

گرایش سوم را فقیه شافعی، عزالدین بن عبدالسلام (متوفای ۶۶۰ق/۱۲۶۳م) بیان می‌کند. او به تصوّف تمایل داشت.^۸ در برخورد وی با مفهوم مصلحت، گرایش شدیدی به تفسیر صوفیانه شریعت وجود دارد که نیازمند بررسی دقیقی است.

به نظر عبدالسلام، مصلحت به معنای لذت (pleasure) و فرح (happiness) و ابزار منتهی به این‌ها است.^۹ از این‌رو، مصالح به دو نوع تقسیم می‌شوند: مصالح دنیوی و مصالح

۱. قرافی، تنقیح الفصول فی علم الاصول. به نقل از: الذّخیره، ص ۱۴۴-۱۴۶.

۲. صدرالشریعه محبوبی، التوضیح و التنقیح، ج ۲، ص ۵۳۶-۵۴۰.

۳. جمال‌الدین اسنوی، نه‌ایة السؤل، ج ۳، ص ۱۳۴-۱۴۰.

۴. تاج‌الدین سُبکی، جامع الجوامع، به نقل از: عبدالرحمن بنانی، حاشیه... علی متن جامع الجوامع، ج ۲، ص ۲۸۵.

۵. سعدالدین تفتازانی، شرح التوضیح و التنقیح، ج ۲، ص ۵۴۸-۶۸۳.

۶. سیف‌الدین آمدی، الأحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۲۱۵-۲۱۷.

۷. ابن‌حاجب، مختصر منتهی الاصول، ج ۲، ص ۲۸۹.

۸. ابن‌عبدالسلام ابتدا در طریقه سهروردیه وارد شد. ادعا می‌شود که او سپس به شاذلیه پیوست. با وجود این، رابطه او با

ابن عربی محل نزاع بوده است. برای اطلاعات بیشتر ر. ک: رضوان علی ندوی، عز بن عبدالسلام، ص ۱۰۳-۱۱۰.

۹. ابن‌عبدالسلام، قواعد الاحکام فی مصالح الانام، ج ۱، ص ۱۰.

اخروی. مصالح دنیوی تنها با عقل شناخته می‌شوند، در حالی که مصالح اخروی تنها با نقل (tradition, revelation) به دست می‌آیند.^۱

با این حال، براساس دانش بشری، مصالح مطابق سطح رویکرد مردم تفاوت می‌یابد. پایین‌ترین سطح مصالح این است که بین همهٔ مردم مشترک است. از این بالاتر سطحی است که اذکیا و فرزندگان (wise people) تصور کنند. بالاترین سطح، تنها، به اولیاء الله (friends of God) اختصاص دارد. اولیا و اصفیا مصالح آخرت را بر مصالح این جهان ترجیح می‌دهند. «دلیلش این است که اولیا مشتاق دانستن [واقعیت] احکام و قوانین الهی‌اند، در نتیجه تحقیق و اجتهاد آنان کامل‌ترین است».^۲

ابن عبدالسلام در جای دیگر مصالح را به معنای «حق» به دو قسمت عمده تقسیم می‌کند: حق الله و حق الناس. حق الله در سه طبقه قرار می‌گیرد: حقی که صرفاً به خدا تعلق دارد مثل معارف (gnosticism) و حالات عرفانی (Mystic states)؛ حقی که تلفیقی از حق الله و حق الناس است مثل زکات؛ و حقی که به طور کلی از حق الله، حق پیامبر و حق مردم تلفیق می‌شود. حق الناس نیز سه طبقه دارد؛ حق نفس، حق انسان‌ها در قبال یک‌دیگر، و حق حیوانات نسبت به انسان‌ها.^۳

اشارات بالا که موضوعات مکرر در کتاب قواعد الاحکام ابن عبدالسلام است، نشان می‌دهد که تصوف بر اندیشهٔ فقهی وی، عمیقاً تأثیر گذارد؛ مثلاً او حقوق نفس را رد نکرد، اما [به نظر وی] مصلحتی که هدف از آن تحقق چنین حقوقی باشد، در مرتبه پایین‌تر از مصلحتی قرار دارد که هدف آن معرفت و احوال است.

در حقیقت، ابن عبدالسلام نماینده مرحله‌ای است که برداشت صوفیانه از مصالح، در اصول فقه شیوع داشت. در این مسئله ممکن نیست که به تفصیل، برداشت صوفیانه از مصالح بشری و پیشینهٔ آن را بیان کنیم. با این حال، شایان ذکر است که در همان مرحله اولیه تصوف، ردّ حظوظ نفسانی به عنوان وسیله‌ای برای تسلط بر نفس (lower soul)

۱. همان، ص ۶.

۲. همان، ص ۲۴.

۳. همان، ص ۱۲۹.

اهمیت یافت. در کتاب لمعه تألیف سراج (متوفای ۳۷۸ق) حظوظ نفس بارها در برابر حقوق نفس قرار می‌گیرد.^۱ زهد به معنای اعراض از حظوظ،^۲ و حقوق [جمع حق] به معنای احوال، مقامات، معارف و غیره است.^۳

حظوظ با مصالح، به ویژه با مسئله رخصت (legal allowance) در موارد اضطرار ارتباط آشکاری داشت. تأکید صوفی بر زهد، ورع و اخلاص، مستلزم اعراض از حظوظ است. نمونه بارز این تعدی تصوف به فقه و اصول فقه را می‌توان در وصیت قشیری به پیروان خود ملاحظه کرد که در آن، پیروانش را در برابر انتخاب چنین رخصت‌هایی نصیحت می‌کند، زیرا «زمانی که فقیری از سطح حقیقت به سطح رخصت شریعت سقوط کند، میثاق خود را با خدا زایل ساخته و پیوند خود با خدا را پاره می‌کند».^۴

[در زمان‌های] نزدیک‌تر به زمان شاطبی، مخالفت با حظوظ هنوز هم قوی‌تر به نظر می‌رسد. ابوالحسن شاذلی (متوفای ۶۵۶ق) که ادعا می‌شود ابن عبدالسلام با او ارتباطاتی داشت، توحید (Unification) را بر حسب اعراض از حظوظ نفس تعریف می‌کرد.^۵ او هم چنین حظوظ را که شخص در آن به گونه‌ای افراط ورزد که از عبودیت خدا باز بماند لعنتی الهی توصیف می‌نمود.^۶

ابن عبّاد رواندایی (متوفای ۷۹۲ق/۱۳۹۰م)، شاذلی معروف، که شاطبی در موضوعات مربوط به تصوف و فقه با او موافق بود، بر ردّ حظوظ تأکید داشت. ابن عبّاد در شرح کتاب حکم ابن عطاء الله اظهار می‌دارد: «نفس همیشه به دنبال حظوظ است و از حقوق گریزان؛ از این رو، اگر شما در این دو امر گرفتار شدید، همیشه آن‌چه را برای نفس سخت‌تر است،

1. R.A. Nicholson (Ed. Comm.), in Abu Nasr al-Sarraj, *Kitab al- luma' fi'l-tasawwuf* , p.134.

در مورد تعارض واژه‌ها مقایسه کنید:

ابوبکر کلاباذی، التعرّف لمذهب اهل التصوف، ص ۲۳.

نجم‌الدین کبری، فوائح الجمال، ویراسته فریتز میر، ص ۵-۶ (مقدمه) و ۷۱.

۲. سراج، لمعه، ص ۴۷ به نقل از: صوفی زویم بن احمد.

۳. همان، ص ۳۳۶.

۴. ابوالقاسم قشیری، الرسالة فی علم التصوف، ص ۱۸۱.

۵. عبدالحمید محمود، المدرسة الشاذلیة وامامها ابوالحسن الشاذلی، ص ۱۳۰.

۶. همان، ص ۱۳۷.

انتخاب کنید». ^۱ ابن عبّاد در جای دیگر، با تفسیر این حکمت که «آمدن فاقات (ابتلا به فقر و نیازمندی) برای سالکان راه، موجب خوشحالی است»، توضیح داد که صوفی، بر خلاف مسلمان عادی، از دست دادن حظوظ را لذت می‌داند. فقر و نیازمندی برای سالک، پاکی روح را فراهم می‌آورد، که با روزه یا نماز به دست نمی‌آید، زیرا در نماز و روزه احتمال هوا (desire) و شهوت (lust) وجود دارد. ^۲

از این‌رو، دیدگاه صوفی دربارهٔ تکلیف در مقابل خدا، عوارض مهمی برای مصلحت بر حسب منفعت بشری داشت. این دیدگاه نه تنها مبنا بودن منفعت بشری را رد کرد، بلکه هم‌چنین بر اعراض از منافع بشری جهت پیراستن تکالیف به عنوان «اطاعت محض از خدا» اصرار داشت. این عوارض را عموم نپذیرفتند. ابن عبدالسلام نظر صوفیان را پذیرفت، اما در تلاش خود برای ترکیب این دو به این‌جا رسید که یا مصالح این جهان را به طور کلی رد کند، یا آن دو را بر مبانی جداگانه‌ای بپذیرد. ^۳

ابن تیمیه (متوفای ۷۲۸ق/۱۳۲۸م) و ابن قیم جوزی (متوفای ۷۵۱ق/۱۳۵۰م) گرایش چهارم را ابراز نمودند. ابن تیمیه تلاش کرد تا راه میانه‌ای را بین دو طرف رد و پذیرش کامل مصالح پیدا کند. او مصالح مرسله را مشابه شیوه‌های رأی، استحسان، کشف (mystic revelation) و ذوق (mystic taste) تلقی می‌کرد که اعتبار آن‌ها نزد وی مشکوک بود ^۴ و در نتیجه آن‌ها را رد نمود. از طرف دیگر، او عوارض اخلاقی رد مصلحت را در مورد احکام الهی، تکذیب کرد.

ابن تیمیه هم‌چنین مصالح مرسله را یکی از هفت شیوه شناخت احکام خدا، در کنار منابع نقلی شریعت می‌شمارد. او مصالح مرسله را به این صورت تعریف می‌کند: وقتی از نظر مجتهدی، عمل خاصی منفعت قابل رجحانی را جلب می‌کند، و در شرع چیزی وجود ندارد که مخالف آن باشد (این یک حکم تلقی می‌شود). ^۵

۱. ابن عبّاد رواندابی، شرح الحکم للامام ابی الفضل احمد بن عطاء الله الاسکندری، ص ۹۹.

۲. همان، ص ۱۰۶.

۳. ر.ک: همان، ص ۲۳۶.

۴. ابن تیمیه، قاعدة فی المعجزات والکرامات وانواع خوارق العادات به نقل از: مجموعة الرسائل والمسائل، ج ۵، ص ۲۲.

۵. همان.

سپس ابن تیمیه نتیجه می‌گیرد که استدلال بر مبنای مصالح مرسله به معنای تشریع در امور دینی خواهد بود که خداوند بدان اجازه نداده است. این امر مشابه استحسان و تحسین عقلی است.^۱ او می‌پذیرد که [احکام] شریعت مخالف مصلحت نیست، اما وقتی که عقل انسان، موردی را دارای مصلحت ببیند که هیچ نقل قولی در نصوص برای تأیید آن نباشد، تنها نشانه دو چیز خواهد بود؛ یا قطعاً نصی وجود دارد ولی پژوهنده از آن بی اطلاع است یا این که اصلاً هیچ نصی درباره مصلحت وجود ندارد.^۲ فرض بدیهی در استدلال‌های ابن تیمیه این است که تمام مصالح احتمالی در نصوص آورده شده‌اند. البته فرض دیگر این است که همه احکام الهی بر مصلحت استوارند. فرض اول نزد ابن تیمیه اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا با مسئولیت اخلاقی انسان که وی خیلی روی آن تأکید می‌کرد، مرتبط است. او [اندیشه] معتزله و جبریه را راجع به مسئله مصلحت تقبیح نمود. معتزله مدعی بودند که خدا مکلف است تنها آنچه را برای انسان خوب است حکم کند. اینان تصور می‌کردند که اعمال خدا شبیه افعال بشری است. پندارشان این بود که هر آنچه از نظر اخلاقی برای انسان واجب است باید برای خدا نیز واجب باشد. ابن تیمیه این نظر را رد کرد. هم چنین نظریه جبریه را که احکام الهی را بر پایه مصلحت نمی‌دانستند، ابطال نمود. او فرض آنان را دایر بر این که قصد مصلحت محدودیتی بر افعال خداوند است، زیر سؤال برد. به ادعای جبریه [صدور] حکم، مستلزم اراده (will) نیست. به اعتقاد ابن تیمیه این استدلال از نظر کلامی قوت داشت ولی اخلاقاً مضر بود. از این رو، ابن تیمیه در صدد تحلیل این نظریه مورد قبول عموم برآمد. وی روشن ساخت که اراده الهی بر دو قسم است: اراده تشریعی - دینی، و اراده تکوینی - طبیعی. زمانی که خدا حکم می‌کند. نوع اول را اراده می‌کند.^۳

تلقی و تصور مصلحت، آن چنان که ابن قیم به پیروی از ابن تیمیه اغلب آن را سیاست می‌نامد، در شرح و توضیح تکالیف شرعی، اجتهاد و تحول فقهی نقش مهمی در کتاب

۱. همان، ص ۲۳.

۲. همان.

۳. همان، ص ۳۰.

اعلام الموقعین ابن قیم ایفا می‌کند. او اصول فقه حنبلی را توضیح می‌دهد، و منابع و اصول پنج‌گانه ذیل را بر می‌شمرد: (۱) نصوص؛ (۲) فتاوی اصحاب پیامبر؛ (۳) گزینش رأی اصحاب [در صورت اختلاف آرای آنان]؛ (۴) حدیث مرسل (نقل حدیثی از پیامبر که در سلسله سند آن بعضی از راویان ذکر نشده باشند)؛ (۵) قیاس هنگام ضرورت.^۱

بنابراین در مورد سه منبع، ملاحظه مصلحت تشریح می‌گردد. ابن قیم توضیح می‌دهد که نسبت دادن علت به احکام الهی صحیح است، زیرا خود قرآن و سنت پیامبر مملو از مثال‌هایی است که علل احکام الهی در آن‌ها تشریح می‌شود.^۲ قسمت عمده اعلام الموقعین، اختصاص به توضیح این امر دارد که چگونه احکام مختلف بر عمل خاصی (به تعبیر او حکمت یا مصلحت) استوارند. متن زیر شامل بیان واضحی از نظریه‌های او درباره مصلحت است. او در فصلی که توضیح می‌دهد چگونه «فتوا ممکن است بر اثر تغییر زمان، مکان و غیره تغییر یابد» می‌گوید:

این فصل اهمیت زیادی دارد. به سبب جهل به این امور (که در این فصل بررسی می‌شوند) اشتباه فاحشی درباره شریعت رخ داده که منشأ حرج و مشقت (بر مردم) شده است. این نوع تکالیف، هرچند لازم نباشند، تحمیل خواهند شد، مشروط بر این که طبق شریعت مقدس که بالاترین مصالح را در نظر می‌گیرد، حکم شود. مبنا و اساس شریعت بر حکمت‌ها و مصالح بندگان در زندگی این جهان و آخرت است. شریعت همه عدالت، رحمت، مصلحت و حکمت است. در نتیجه هر مسئله‌ای که از عدالت به جور... و از مصلحت به مفسده منحرف شود از شریعت نیست، گرچه با تأویل در آن داخل شود.^۳

گرایش پنجم را نجم‌الدین طوفی (متوفای ۷۱۶ق/۱۳۱۶م) بیان می‌کند. او استفاده از مصلحت را حتی تا حد کنار گذاشتن نصوص توجیه کرد. او بر مصلحت به عنوان اصل اساسی و برجسته شریعت تأکید داشت. از این‌رو، مصلحت بر تمام شیوه‌های دیگر

۱. ابن قیم، اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۲۹-۳۲.

۲. همان، ص ۱۹۷ به بعد.

۳. همان، ج ۳، ص ۱۴.

همچون اجماع برتری می‌یابد.^۱ طوفی مصلحت را اصلی اساسی می‌انگارد.

ترجیح مصلحت بر نصوص و اجماع، متأثر از این عقیده طوفی است که منابع نقلی و آرای که بر آن‌ها ادعای اجماع می‌شود، متفاوت، متضاد و اغلب با خود متناقض‌اند. اصل مصلحت یک شیوه تصمیم‌گیری هماهنگی را ارائه می‌کند.^۲ با وجود این، طوفی معیار مشخصی از مصلحت را مطرح نساخت که چگونه باید طبق آن‌ها تصمیم‌گیری شود؛ به ویژه در موردی که مسئله انتخاب مصلحت از بین بیش از چند مصلحت مطرح باشد. وی تا آن‌جا پیش رفت که اخذ تصمیم را طبق قرعه قرار داد.^۳

ضعف طوفی در دگرگون سازی مفهوم مصلحت به عنوان یک اصل اساسی اجتهاد، بر این حقیقت قرار دارد که او در تحلیل نهایی، بیشتر از «منابع اربعه نقلی» به مصلحت توجه می‌کرد. به نظر او رجوع به مصلحت تنها بعد از کافی نبودن منابع نقلی ضروری است.

نتیجه

مسئله انطباق‌پذیری با تغییرات اجتماعی به عنوان یک مشکل اصولی، مسئله‌ای بحث‌انگیز در تاریخ اصول فقه بوده است. قضات در محاکم اولیه، به ویژه در دوره اموی، اغلب بر رأی تکیه می‌کردند. استفاده از رأی عموماً به ملاحظه کلی نیازهای بشری منجر می‌شد. از این‌رو، رأی شیوه‌ای بود که نهاد قانونی آن زمان را انطباق‌پذیر با تغییرات اجتماعی نگه می‌داشت.

در بین علمایی که در حدیث و عرف محلی متخصص بودند، مخالفانی علیه رأی وجود داشت. این علما استفاده از رأی را شیوه تصمیم‌گیری دلبخواهی و در نتیجه غیرقابل اعتماد تلقی می‌کردند. گوناگونی قوانین ناشی از رأی که قضات در بلاد مختلف اعمال می‌کردند،

۱. نجم‌الدین طوفی، شرح الاربعین، با ضمیمه آن، اثر مصطفی زید، به نام: المصلحة فی التشريع الاسلامی ونجم‌الدین الطوفی (قاهره، دار العربی، ۱۹۵۴)، ص ۱۸.

۲. همان، ص ۳۵-۳۷.

۳. همان، ص ۴۷.

تعداد مخالفان استفاده از رأی را افزایش داد.

نگرش کلی اهل حدیث، پیروی بی قید و شرط از قرآن و سنت (پیامبر و اصحابش) و در نتیجه رد هر گونه عقیده درباره انطباق‌پذیری حقوق اسلامی بود. نگرانی دینی نسبت به تحریف سنت اسلامی به خاطر استفاده از رأی، موجب این نگرش شد. ولی این نگرش، نظر به حجم زیاد تغییرات اجتماعی که تا پایان قرن هشتم در جامعه اسلامی رخ داده بود، امکان دوام نداشت.

نصوص قرآن و سنت برای انطباق با تعداد رو به رشد تغییرات اجتماعی کافی نبود. حتی شیوه تعمیم این نصوص با پذیرش اجماع نسل گذشته علما در برخی موضوعات، نتوانست نیاز به انطباق را برآورده سازد. نیاز به انطباق با تغییرات قابل انکار نبود، اما چگونه باید این نصوص شرعی محدود را تعمیم داد تا با این تغییرات منطبق شوند؟

در پاسخ به نیاز انطباق‌پذیری حقوق اسلامی، شیوه قیاس ظاهر شد. حتی در بین اهل حدیث، تعداد زیادی از علما این نیاز را به رسمیت شناختند و اعتبار شیوه قیاس را برای این منظور پذیرفتند. با وجود این، عوارض دینی و کلامی نگرش اهل حدیث، همان ترس از دلبخواهی بودن را که برای رأی بی کم و کاست بیان کرده بود، برای شیوه قیاس هم تبیین نمود. از این رو، ظاهریه که هم‌چنان به گرایش قدیمی رد هر چیزی ورای نصوص وفادار بودند، با کاربرد قیاس مخالفت کردند و از خط فکری اهل حدیث دور شدند.

قیاس، هرچند در آغاز، شیوه انطباق‌پذیری و در عین حال، واکنشی در برابر انتقاد ظاهریه و مانند آن محسوب می‌شد ولی به زودی به عنوان روشی روشن و مشخص مورد حمایت قرار گرفت. حمایت از قیاس به منزله اصلاح‌کننده خطاناپذیر برای شیوه رأی دنبال شد. برای رهایی از ترس دلبخواهی بودن، قیاس با «منابع» - قرآن و حدیث - مرتبط گردید. جذبه این شیوه چنان قوی بود که سایه‌اش را بر مخالفت با آن و با هر گونه تحولات روش‌شناسانه دیگر در اصول فقه گسترانید.

با وجود این، قیاس شیوه رأی را کاملاً از میان نبرد. گرایش‌های مشابه استفاده از رأی در قالب اصولی همچون استحسان، استصلاح، ضرورت، مناسبت و غیره باقی ماند. ضمناً، قواعد برگرفته از این اصول، مبنای بخش قابل توجهی از حقوق اسلامی (فقه) را تشکیل

می‌دهد - احتمالاً حتی از قواعد مبتنی بر قیاس بیش‌تر است.

قیاس که مبنای برخی از شیوه‌های دیگر تعمیم یا انطباق آرای فقهی با تغییرات اجتماعی بود، دست کم با دو محدودیت از حرکت باز ایستاد. یکی نگرش ظاهریه (formalism) بود که لازم می‌دانست قطعی بودن قیاس باید صریحاً از منابع اصلی (قرآن، سنت یا اجماع) اخذ گردد. به عبارت دیگر، مبنای قیاس باید صریحاً به عنوان یک «علت» یا «دلیل» برای حکم اصلی بیان شده باشد. این نگرش، استفاده از علت ضمنی در حکم اصلی را به عنوان مبنای قیاس منع کرد. هم‌چنین طبق این نگرش، استناد به احکام اصلی خاصی لازم می‌شود نه این‌که جست‌وجوی اصول کلی یا قصد و «روح» شریعت در احکام اصلی، و اجرای آن‌ها تشویق گردد.

محدودیت دوم که به نگرش ظاهریه استحکام بیش‌تری بخشید، ناشی از دیدگاه کلامی به مسئله علیت دربارهٔ صفات خداوند است. اشاعره با این عقیده که در ورای افعال و کلام خداوند علیتی وجود دارد، مخالفت کردند. از این‌رو، چون حکم الهی که یکی از افعال اوست، هیچ علت یا انگیزه‌ای نداشت، گمان می‌رفت که شیوهٔ قیاس محض، به خطا یا به طور دلخواهی، در پی علت‌تراشی برای احکام الهی است.

یکی از آثار مهم این محدودیت‌ها - یعنی ظاهریه و انکار علّیت - این بود که بحث دربارهٔ مسئله تغییر اجتماعی و اصول فقه اساساً به صورت مسئلهٔ استنباط از «منابع فقه» درآمد.

برای رهایی از این تنگنا، ظاهری‌ها به کلی قیاس را رد کردند. شافعی‌ها که به طور کلی قیاس را کنار نزدند، محدودیت‌هایی بر اعمال آن تحمیل نمودند. اینان هر شیوهٔ اجتهاد یا هر شکل قیاس را که با برخی احکام خاص در قرآن یا سنت پیوند نداشت، نپذیرفتند. با وجود این، آنان وقوع تغییرات اجتماعی را نتوانستند منکر شوند و در عمل از پذیرش این تغییرات امتناع ورزید. بنابراین، آنان می‌بایست شیوه‌هایی مثل استصحاب (Presumption of continuity of a legal evidence) را برای توجیه این تغییرات بپذیرند. حنفی‌ها و مالکی‌ها شیوه‌هایی را به کار گرفتند که دقیقاً از شرایط نظریهٔ منابع فقه، به ویژه شیوه‌های قیاس تبعیت نمی‌کرد. دو شیوه از این قبیل، عبارت‌اند از: استحسان

(فقیه حکم چیزی را صادر کند که از نظر وی خوب تلقی می‌گردد، و احتمالاً بر مبنای قیاس، نتیجه دیگری خواهد داشت) که به حنفی‌ها منسوب است، و استصلاح (صدور حکم به خاطر ملاحظه مصلحت، که نسبت به صدور حکم بر مبنای دیگر، اصلح است). هیچ یک از مذاهب این شیوه‌ها را نپذیرفتند. مفهوم استحسان و استصلاح این بود که مشترکاً به مصلحت انسان توجه دارند. همواره در این مذاهب معنای اجتهاد، حمایت از انطباق‌پذیری فقه با تغییرات اجتماعی بود.

فقه‌های شافعی به منظور تناسب مفهوم مصلحت با فلسفه حقوق خود، رویکرد «منابع فقه» را بر این مفهوم تحمیل کردند. آنان مصلحت را طبق مبنای آن در منابع به دو طبقه تقسیم نمودند. اگر مصلحت با منابع هماهنگی داشت، قابل نزاع نبود، زیرا زمانی که مصلحت به معنای دقیق کلمه، از منابع اخذ شود، تا حدی به عنوان شیوه‌ای از قیاس قابل توجیه خواهد بود. تنها طبقه قابل تردید، طبقه‌ای بود که بر منابع استوار نبود. این طبقه مصلحت مرسله نامیده می‌شد. طبیعتاً از دیدگاه فقیهان شافعی تنها بحثی که درباره مصلحت اهمیت داشت، بحث از مصلحت مرسله بود. این نظریه بر مذاهب دیگر نیز سایه گسترد و حتی مالکی‌ها در نهایت آن را پذیرفتند.

اثر مهم طبقه‌بندی فوق از مصلحت این بود که عقیده نخستین راجع به مصلحت، به عنوان یک منبع عمده مستقل نادیده گرفته شد و استصلاح هم‌سنگ مصلحت مرسله گردید. مطالعات اخیر درباره مصلحت که در فصل بعدی از آن‌ها بحث می‌شود، حاکی از همین دیدگاه سنتی است.

نتیجه این که مفهوم مصلحت با شروع ساده‌اش وقتی با کلام، تصوف، قیاس منطقی و مهم‌تر از همه با تغییرات اجتماعی و فقهی پیوند یافت، جنبه‌های مختلف خود را آشکار ساخت. جبرگرایی کلامی که فقه‌های اشعری مطرح نمودند، عمدتاً در بحث از تکلیف ظاهر می‌شود. به نظر اشعری، تکلیف با حکم الهی خلق می‌گردد. معتزله جبرگرایی کلامی به این معنا را نپذیرفتند. آن‌ها بین معنای تکلیف و وجوب فرق نهادند. وجوب هم عقلی و هم اخلاقی بود، در حالی که تکلیف، کلامی بود.^۱ به عبارت دیگر، صرف حکم، انسان را

مكلف به عمل نمی‌کند؛ بلکه فقط وی را مطلع می‌سازد. آنچه انسان را مكلف می‌کند شناخت حَسَن و قَبیح، یا مفید و مضر است. جی. اف. هورانی در شرح این نظریه نتیجه می‌گیرد که این تفسیر می‌بایست به حسب مفهوم شرعی تکلیف پذیرفتنی باشد. با وجود این، پیچیدگی‌هایی وجود دارد. اول این‌که، اگر تکلیف شرعی بر شناخت مصلحت استوار باشد منجر به دلبخواهی شدن [احکام] می‌شود و به علاوه، این معیار در معنای مطلق خود، به طور کلی عملی نیست. تمام آنچه در ظاهر مفیدند، از بعضی عناصر مضر نسبت به اشخاص ذی‌ربط یا دیگران برخوردارند. دوم این‌که، تمام قواعد شریعت با قاعده مصلحت مطابق نیست؛ رعایت آن‌ها با سختی‌ها و مضارّی همراه است. سوم این‌که، برای حفظ نظم و نظام، حکم به مصلحت را نمی‌توان به اختیار افراد نهاد. پس چه کسی باید حکم نماید؟

صوفیان جنبه دیگر رابطه مصلحت و تکلیف را ارائه نمودند. ملاحظه جلب منفعت و دفع ضرر شخص را واهی دارد تا تکلیف را به معنایی شکلی نگاه کند. هرگاه شخص مصلحت‌گرا، بین مشکل و ساده مخیر شود، ساده را انتخاب می‌کند. شخص نه تنها چنین می‌کند، بلکه برای دفع ضرر، از خود، دنبال حیل‌های شرعی نیز می‌رود؛ و چون او طالب منفعت است با فرار از تمام آثار بعدی تکلیف شرعی، احساس رضایت می‌کند. به نظر صوفیان، این نگرش، حتی از جنبه‌های مشروعش، کاملاً مخالف معنای تکلیف در قبال خداوند است. آنان با این نگرش مقابله نمودند، زیرا حظوظ نفس یکی از دشمنان سالک در سیر الی الله است.

شاطبی سعی کرد برای مسائل کلامی، اخلاقی و صوفیانه فوق پاسخی بیابد. او در برابر فقیهان دیگر که بر مصلحت مرسله تکیه می‌کردند، بر خود مفهوم مصلحت متمرکز شد. در یک مورد که شاطبی ارتباط شیوه اجتهاد با مصلحت را با بدعت نمی‌پذیرد، ما بحث دقیقی را در این باره می‌یابیم که او چرا و چگونه با برداشت کلی فقه‌ای دیگر از مصلحت مرسله موافق نبود.^۱ ما در فصول بعدی به این بحث بر می‌گردیم.

فصل دوم :

مصلحت در دوران معاصر

مفهوم مصلحت در دوران معاصر نیز به شکل‌های دیگری عرضه گردید. با گسترده‌گی تغییرات اجتماعی که بر تمام جنبه‌های زندگی تأثیر گذاشت، فلسفه‌های سودپرستی رایج شد. جنبش‌های نوگرایی در اسلام در پی اصلی در سنت اسلامی بودند تا به کمک آن، بر مشکل شرایط متغیر چیره شوند. از این رو به طور طبیعی در دوران معاصر، نسبت به سابق، توجه بیشتری به بررسی این مفهوم شده است. ما برای این که ماندگاری مفهوم مصلحت را مطالعه کنیم، هم اکنون با نظری اجمالی، به مطالعات اخیر راجع به این مفهوم بر می‌گردیم.

در سال ۱۸۵۷م عهدالامان - سندی برای اصلاحات در حقوق تونس - منتشر شد. این سند، بعداً یکی از اسناد حقوق اساسی در قانون اساسی ۱۸۶۰م شد. - «اولین قانون اساسی که در دوران معاصر در یک کشور اسلامی انتشار یافت».^۱ در مقدمه این قانون اساسی، مصلحت، اصل تفسیر قانون اعلام شده است: «خداوند ... عدالت را تضمین کننده حفظ نظم این جهان قرار داد، و شریعت را مطابق منافع [مصالح] بشری فرستاده است».^۲ سند مذکور سه اصل زیر را جزء ارکان مفهوم مصلحت تشریح کرده است: «آزادی، امنیت و مساوات».^۳

1. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 1798-1939, p. 65.

۲. محمد بیرام، صفوة الاعتبار، ج ۲، ص ۱۱ و. ر. ک: Albert Hourani, *op. cit.*, p. 64.

۳. همان.

خیرالدین پاشا در سال ۱۸۶۷م در کتاب خود موسوم به اقوام المسالك قاطعانه تأکید کرد که اصل مصلحت باید برترین سرمشق حکومت باشد.^۱ او این اصل را فوق‌العاده مهم می‌شناسد، زیرا [به نظر او] می‌توان آن را برای توجیه تغییر نهادها به نفع عموم به کار برد، و هرگاه مخالف منفعت عموم باشد می‌توان آن را محکوم کرد.^۲

محمد عبده نیز در سال ۱۸۹۹م در سخنرانی خود راجع به اصلاحات نظام دادگاه‌های مصر و سودان، بر کاربرد مصلحت به عنوان اصل راه‌نما در وضع قوانین تأکید کرد.^۳ جی. شاخت ادعا کرده است که اصل مصلحت، به نظر عبده، بر اعمال ظاهری حقوق اسلام ترجیح دارد.^۴ هانری لائوس نیز اظهار داشت که اصل مصلحت یکی از دو عقیده‌ای بود که عبده براساس آن اسلام را برتر از مسیحیت تلقی کرد. به دلیل این اصل است که در اسلام، واقعیت مفهومی دارد که متحول‌تر از مسیحیت است.^۵

شایان ذکر است که هم خیرالدین و هم عبده مصلحت را اصل تفسیر قانون - و به معنای دقیق کلمه اصل تغییر، پویایی و انطباق‌پذیری - خواندند.

بسیاری از دانشمندان مسلمان، درباره حقوق اسلامی همین مضمون را به اشکال مختلف تکرار کرده‌اند. از جمله آنان، علمایی که ذیل نام برده می‌شوند، نمونه‌های برجسته‌اند: رشید رضا، صبحی محمصانی، عبدالرزاق سنهوری، معروف دوابی، مصطفی شلبی، عبدالوهاب خلاّف، محمد خضری و مصطفی ابوزید.^۶

1. Ibid, p. 92.

2. Ibid, p. 93.

۳. مفتی محمد عبده، «تقرير مفتی الديار المصرية في اصلاح المحاكم الشرعية»، المنار، ج ۲ (۱۸۹۹م)، ص ۷۶۱.

4. Schacht, "Muhammad 'Abduh'", *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (Leiden, Brill, 1961), p. 406.

5. Henry Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Rasid Rida*, p. 273, n.61.

۶. در آثار مؤلفانی که ذیل نام برده می‌شوند، بر پویایی مصلحت به عنوان اصلی از تفسیر حقوق اسلامی تأکید شده است:

رشید رضا، *یسر الاسلام*، ص ۷۲-۷۵؛ صبحی محمصانی، *فلسفة التشريع في الاسلام*، ترجمة ف.ج. زیاده، ص ۱۳۰-۱۳۳

و ص ۲۰۵ به بعد؛ عبدالرزاق سنهوری، «وجوب تنقيح القانون المدني المصري»، مجلة القانون والاقتصاد، ج ۶ (۱۹۶۳م)

۱۴۴۳-۱۴۴۴ و ر.ک: Kerir, *op.cit.*؛ معروف دوابی، المدخل الى علم اصول الفقه، ص ۴۴۲-۴۵۰؛ مصطفی شلبی،

تعليل الاحكام، عرض و تحليل لطريقة التعليل و تطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، ص ۲۷۸-۳۸۴؛ عبدالوهاب

خلاّف، مصادر التشريع الاسلامي في ما لا نصّ فيه؛ مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الاسلامي و نجم الدين

الطوفي و محمد خضري، اصول الفقه.

در سال ۱۹۰۶م، [انتشارات] المنار، رساله نجم‌الدین طوفی را دربارهٔ مصالح منتشر کرد. طوفی یکی از فقیهان حنبلی، که گاهی اوقات فقهی شیعی نیز تلقی شده است، راجع به مصلحت نظریه‌هایی افراطی ابراز داشت؛ مثلاً او معتقد بود که طبق اصل مصلحت می‌توان حتی اجماع و قرآن و سنت را در صورت مضر بودن برای منافع بشری، تخصیص زد. انتشار این اثر، عکس العمل شدیدی بین علمای محافظه کار مصر برانگیخت. از این رو با طوفی و مفهوم مصلحت شدیداً مخالفت شد. ما صرفاً برای توضیح این مخالفت، انتقاد زاهد کوثری از طوفی را نقل می‌کنیم:

یکی از شیوه‌های ساختگی در تلاش برای تغییر شریعت طبق تمایلات نفسانی این سخن است که اصل اساسی تشریع در امور مربوط به معاملات مردم، اصل مصلحت است؛ اگر نص با مصلحت مخالف باشد، باید نص را کنارگذارد و از مصلحت پیروی کرد. این گفته، و این را مبنای ایجاد شریعت قرار دادن، چقدر قبیح است! این چیزی جز تلاش برای تجاوز به شریعت الهی با نام مصلحت به منظور تجویز محرمات شرعی نیست. از این فاجر سؤال کنید مصلحتی که شما می‌خواهید شریعت خود را بر آن بنا کنید، چیست؟... اولین کسی که باب این قباح را گشود... نجم‌الطوفی حنبلی بود... هیچ مسلمانی تا به حال چنین نگفته است... این یک بدعت آشکار است. هرکس به چنین سخنانی گوش فرا دهد بهره‌ای از دانش یا دین ندارد.^۱

کوثری این حقیقت را که شریعت، منافع و مصلحت مردم را مد نظر داشته است، انکار نکرد، بلکه بر این نکته تأکید داشت که معرفت حسن و قبح تنها با وحی ممکن است. بنابراین، مصلحت به عنوان اصل مستقلی برای تفسیر شریعت هیچ‌گونه اعتباری ندارد. انتقاد کوثری از مصلحت نمونه‌ای از نظریهٔ متداول راجع به این مفهوم است. به نظر او مصلحت، جنبهٔ دلبخواهی و صرفاً شخصی دارد. در واقع، هراس از دلبخواهی بودن اجتهاد بر مبنای ملاحظهٔ منافع بشری و از این رو، تلقی آن به عنوان ناقض شریعت، ویژگی شناخته شده‌ای در تاریخ اصول فقه است. مصلحت و قواعد فقهی مشابه، که در حمایت از انطباق‌پذیری فقه به کار رفتند، بر مبنای همین دلایل با آن‌ها مخالفت شد.

۱. زاهد کوثری، مقالات الکوثری، تاریخ انتشار آن، پس از مرگ او در سال ۱۳۷۲ هجری بوده است. به نقل از: مصطفی

زید، همان، ص ۱۶۴-۱۶۶.

مطالعات اخیر دربارهٔ مصلحت را عموماً می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: اول، مطالعاتی است که به مصلحت مرسله و استصلاح می‌پردازد و دوم، مطالعاتی است که به مصلحت به معنای دقیق کلمه خواهد پرداخت. تمرکز اصلی در بخش اول، خود مصلحت نیست بلکه مصلحت مرسله است، با وجود این، شایان ذکر است که به نظر آنان، استصلاح، به هیچ وجه، غیر از مصلحت مرسله نیست.

ایگناز گلدزیهر با مقایسه استصلاح و استحسان بیان داشت که اصل استحسان اصلی حنفی است که طبق آن، قانون‌گذار، زمانی می‌تواند حکم مبتنی بر قیاس را کنار بگذارد که در یابد آنچه به نظر وی مفید است، مغایر با آن حکم باشد. به عبارت دیگر، استحسان، بسته به صلاح دید و نظر شخص فقیه، ثبات و انعطاف‌ناپذیری شریعت را زایل می‌سازد. از طرف دیگر، استصلاح بیش‌تر به یک شیوهٔ عینی وابسته است؛ این اصل، از راه توجه به «مصالح» کلی بشری که به خوبی تعریف شده‌اند، انعطاف‌ناپذیری شریعت را کنار می‌زند. به نظر گلدزیهر، استصلاح تا حدی به اصل نفع عموم (Utilitum Publicum) در حقوق رم و حقوق یهودیت (Rabbinic Law) شبیه است.^۱

ان. پی. اقلید و جی. ایچ. باسکت نیز به استصلاح از جهت مشابهی اشاره می‌کنند. اقلید استصلاح را اصلی معرفی می‌کند که عبارت است از خوب بودن چیزی به دلیل این‌که در خدمت هدف سودمند است، هرچند، در منابع نقلی نصی برای تأیید آن عمل نباشد.^۲ تعریفی که باسکت ارائه می‌کند به این صوت است: «استصلاح عبارت است از این‌که به طور استثنایی، قواعد مستنبط از قیاس، در مواردی که اعمال قواعد کلی موجب آثار غیرمنطقی، ناعادلانه و نامطلوب می‌شود، ردّ شود».^۳

1. I. Goldziher, "Das prinzip des Istishab in der Muhammedanischen Gesetzwissenschaft", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. Vol. I (1887), p. 128-236 & vide Summary in french by G. H. Bousquet, in *Arabica*, VII (1960), p. 12-15.

گلدزیهر، موارد مشابه شریعت با حقوق رم و یهودیت را توضیح نمی‌دهد بلکه به زمینه‌های خاصی اشاره می‌کند که در آن، به جای اعمال سرسختانه شریعت، به احتمال زیاد، حالت انعطاف‌پذیری وجود داشته است.

2. N. P. Aghnides, *Mohammedan Theories of Finance*, p. 102.

3. G. H. Bousquet, *Precis de droit musulman*, p. 37.

برخورد ساخت با مصلحت آن چنان هم با برخورد دانشمندان فوق متفاوت نیست. او استصلاح را شکل خاصی از قیاس، یا بیش‌تر نوعی استحسان که قدامی مالکی آن را به کار می‌بردند، و بعدها استصلاح نامیده شد، توصیف می‌کرد.^۱ ساخت مجدداً تأکید می‌کند که استصلاح همان اصول «نفع عمومی» حقوق رم است که قانون حق الزحمة را مشخص می‌کند.^۲ طبق یافته‌ی اِر. پارت، استصلاح با استحسان مرتبط است، اما استصلاح محدودتر و مشخص‌تر است، چون در آن، به جای اصل عامی مثل «خوب یافتن»، این اصل نسبتاً خاص «به اقتضای مصلحت بشری» را می‌نهد. از این‌رو، مصلحت اصلی است اساسی که شاکله‌ی استصلاح را - که شیوه‌ای از استدلال است - تشکیل می‌دهد. پارت تاریخ استصلاح را دنبال می‌کند و در شرح و تفصیل‌های عملی به طور خاص به مصلحت مرسله اشاره می‌کند و نه خود مصلحت. این به این علت است که او پس از غزالی که در استصلاح نظریه‌پردازی نمود، چیز با اهمیت‌تری نمی‌یابد. اشارات او به اصول فقه، محدود به بحث‌های راجع به مصلحت مرسله است.^۳

ای. هورانی با تحلیل برخورد عالمان مسلمان معاصر با مصلحت مانند عبده و دیگران، از به کارگیری آنان از مصلحت به مفهومی سودگرایانه انتقاد می‌کند. استدلال وی این بود که چنین تفسیری از مصلحت موجه نیست؛ «از دیدگاه سنتی، مصلحت اصلی تبعی و راهنمایی برای روند اجتهاد با قیاس بود نه جای‌گزین آن».^۴

فان گرانباوم در مطالعه‌ی مفهوم عقل در علم اخلاق اسلامی، نتیجه گرفت که بی‌تردید در استصلاح «عقل» انسانی می‌تواند بر ملاحظات سنتی یا نظام‌مندی که معمولاً عناصر تعیین‌کننده‌ی تحولات شرعی تلقی می‌شوند، تأثیر بگذارد.^۵

1. J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 111, n. 1.

2. Idem, "Classicisme, Traditionalisme et Ankylose Dans la loi Religieuse de l'Islam", in *Classicisme et Declin Culturel Dans L'Histoire de L'Islam*, (ed.) Brunschvig et als, P. 158, note no.4.

3. Rudi Paret, "Istihsan and Istislah", in *Shorter Encyclopaedia of Islam*, p. 185.

4. Albert Hourani, *op.cit.*, p. 234.

5. G. E. Von Grunebaum, "Concept and Function of Reason in Islamic Ethics", *Oriens*, Vol. 15(1962), p. 15.

گرچه تمام نظریه‌های مذکور در این‌که مصلحت اصلی است که ثبات را زایل می‌سازد و خبر از انطباق‌پذیری با تغییرات را بر مبنای نیازهای انسانی می‌دهد، با هم موافق‌اند، طبق نظر همان نویسندگان، کاربرد آن محدود به موارد استثنایی یا استفاده از شکل خاصی از قیاس است. دلایل چنین نظر محدودی دربارهٔ مصلحت این است که در این مطالعات تنها مصلحت مرسله به استثنای جنبه‌های دیگر مصلحت بررسی شده یا این‌که در آن‌ها مصلحت مرسله معادل مصلحت گرفته شده‌است.

به هر حال، مطالعاتی وجود دارند که رویکرد کاملی به مسئله مصلحت نشان می‌دهند یا این‌که به مطالعهٔ مفهوم مصلحت می‌پردازند. از میان این‌ها، چهار مطالعهٔ زیر با مسئله ما مرتبط است: جی. اف. هورانی مصلحت را به عنوان یک مفهوم اخلاقی بررسی کرده است. ام. ایچ. کر و سعید رمضان بوطی آن را در ارتباط خاص با اصول فقه تحلیل کرده و ای. تیان آن را به عنوان اصلی روش‌شناسی بررسی نموده است.

تیان مصلحت را «مصلحت عمومی»، «منفعت اجتماعی» و «حُسن» توصیف نموده و استصلاح را «پذیرش سودمندی یک قاعده» تعریف کرده است.^۱ او بین دو برداشت از استصلاح، تمایز قائل است. در برداشت اولی از استصلاح، مصالح طبق پذیرش آن‌ها در شریعت به سه طبقه تقسیم می‌شوند که آخرین طبقه، مصالح مرسله است. اصول راه‌نما در این نوع تحقیق اساساً عبارت بود از ملاحظهٔ عناصر منفعت اجتماعی (مصلحت) و مناسبت. طبق این برداشت از استصلاح، تفکر در محدوده‌های شریعت قرار می‌گیرد.

برداشت دیگر از استصلاح گسترده‌تر است.^۲ طبق این برداشت می‌توان پذیرفت که این شیوه نه تنها دربارهٔ امور خارج از حیطهٔ نصوص شرعی، بلکه در امور مشمول این نصوص نیز تا اندازه‌ای که حاکمیت آن بر احکام قطعی یا متعارض یا متضاد، مشروع باشد، به شرطی، قابل اعمال است که در تحلیل نهایی، آن‌ها (احکام برگرفته از این شیوهٔ اجتهاد) طبق اهداف شریعت باشند؛ یعنی با پنج مصلحت عمده‌ای که قبلاً ذکر شد (دین، تمامیت

1. E. Tyan, "Methodologie et sources du droit en Islam", *Studia Islamica*, Vol. X (1959), p. 97.

2. *Ibid.*

جسمانی، نسل، مال و عقل) موافق باشند.^۱

از این رو، تیان نتیجه گرفت که اصطلاح «عبارت است از این که قواعد موجود سابق به شیوه‌ای تفسیر شود که روح این قواعد از قید ظاهر الفاظ آزاد گردد؛ تخصیص‌ها و تعمیم‌هایی انجام شود که از منفعت عملی برخوردار بوده و با اهداف اساسی شریعت مطابق باشد.»^۲

جی. اف. هورانی مصلحت را از نگاه مفهومی اخلاقی در سده‌های میانه اسلام مطالعه کرده است.^۳ او اظهار می‌دارد که دو نظریه ارزشی در سده‌های میانی اسلام وجود داشت: یکی نظریه عین‌گرایی (objectivism) یعنی این که ارزش، وجود واقعی دارد؛ دومی، نظریه ذهن‌گرایی الهی (theistic subjectivism) که بر حسب آن ارزش‌ها با اراده خداوند تعیین می‌گردند. نظریه عین‌گرایی را معتزله تشریح نمود: اندیشه حُسن عقلی اینان، حُسن یا مصلحت نامیده شد. نظریه ذهن‌گرایی الهی را اشاعره مطرح ساخت. تقابل این دو نظریه در زمینه فقه نیز آشکار شد. در اوایل فقیهان از شیوه‌های خاصی استفاده می‌کردند که با «ذهن‌گرایی الهی» منطبق نبود. اصولی مانند استحسان و اصطلاح بیشتر به «عین‌گرایی» گرایش داشتند. اما مبنای اخلاقی این اصول هم‌چنان مجمل باقی ماند. نظریه حسن عقلی معتزله (که وجود حسنی عینی، شامل مصلحت عمومی و عدالت واقعی است، و عقل بشری قادر به تشخیص آن‌ها است) می‌توانست مبنایی برای تأیید اصول فوق ارائه کند. اما ذهن‌گرایی الهی نظریه عین‌گرایی را کنار زد. چرا؟ به نظر هورانی، با قطع نظر از عوامل دینی و سیاسی‌ای که مانع شد فقیهان عین‌گرایی را بپذیرند، نظریه عین‌گرایی معتزله، عیب‌های خاص خود را داشت. اول این که چگونگی داوری اخلاقی را نشان نمی‌داد. دوم این که نتوانست خلأ نظری بین وسیله (رفتارهای اخلاقی و فقهی) و هدف (سعادت ابدی که سعادت در جهان آخرت از آن مسلمانان است) را پر کند.

1. Ibid.

2. Ibid, p. 98.

3. G. F. Hourani, "Two Theories of Value in Medieval Islam", *Muslim World*, Vol. L (1960), p.269-278.

از طرف دیگر، نظریه ذهن‌گرایی الهی با دیدگاه‌های شافعی و ظاهری دربارهٔ اجتهاد مطابق بود، [به اعتقاد آن دو، اجتهاد] در برابر عمل به رأی و هر حکمی مستقل از وحی قرار داشت. شافعی‌ها ارزش عینی پندار بیهوده [وهم]، ظن و هوا را انکار می‌کردند. از نظر کلامی نیز نظریه عین‌گرایی ظاهراً قدرت مطلق و علم مطلق خدا را که نظریه ذهن‌گرایی الهی طرفدار آن بود، محدود می‌کرد.

بررسی هورانی دربارهٔ مصلحت، از نظر ترتیب زمانی، محدود به اوایل سنت اسلامی است. به دلیل این محدودیت او نتوانست تحولی را که در نحوهٔ برخورد اصولیین متأخر همچون شاطبی با مصلحت به وجود آمد، ملاحظه نماید. در حقیقت، انتقاد هورانی از عین‌گرایی عمدتاً اخلاقی بود. سه عیبی که او به مصلحت از نظر ارزش عینی نسبت داد در برداشت شاطبی از مصلحت به عنوان ارزش فقهی یافت نمی‌شود.

محمدسعید رمضان بوطی پایان نامهٔ دکترای خود را موسوم به ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیة در دانشگاه الأزهر در سال ۱۹۶۵م ارائه کرد. بوطی در مقدمهٔ خویش بر این پایان نامه انتشار یافته، توضیح می‌دهد که مستشرقین، یعنی کسانی که به نظر وی صلیبیون جدید علیه اسلام تلقی می‌شوند، معیار جدیدی را برای نابودی اسلام برگزیده‌اند. اینان مسلمانان را به گشودن باب اجتهاد ترغیب می‌کنند، و برای تحقق این هدف خود به مفهوم مصلحت به منزلهٔ اصل اساسی شریعت اشاره می‌نمایند. اما او مطمئن است که انگیزهٔ واقعی در ورای پیشنهاد چنین اجتهادی، نابودی اسلام است. او تصدیق می‌کند که باب اجتهاد هرگز بسته نبوده و شارع به اصل مصلحت توجه کامل نموده، اما این اصل همیشه با شرایطی محدود بوده است.^۱ وی پس از تحلیل مفصل ریشه‌شناسی مصلحت و مفهوم آن، شرایطی را استنباط می‌کند که فقیهان متقدم در اجرای این اصل پیشنهاد کرده بودند. او هم‌چنین این مفهوم را با مفهوم «منفعت» و «لذت» در فلسفه‌های استوارت میل و جرمی بنتام مقایسه می‌کند. استنتاج وی این است که مصلحت به معنای مطلق خود با مفاهیم بالا که او آن‌ها را مفاهیم لذت‌گرایانه صرف تلقی می‌کند، یکسان است. اما مفهوم مقید مصلحت از منفعت و لذت متمایز می‌شود، زیرا در آن به سه ویژگی زیر

۱. سعید رمضان بوطی، ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیة، ص ۱۲-۱۴.

توجه خواهد شد: اول این که این مفهوم تنها محدود به این جهان نیست بلکه جهان آخرت را نیز شامل می شود. دوم این که ارزش حُسن در اسلام، مادی نیست و سؤم این که ملاحظه دین بر ملاحظات دیگر حاکم است.^۱ از این رو او نتیجه گرفته است که اگر این شرایط و شرایط دیگر رعایت نگردند و واژه مصلحت به تنهایی، مبنا و معیار شود، به جان خودم سوگند! چنین اجتهادی از هر سو به مسلمین هجوم خواهد آورد. (برای اثبات چنین آثار وحشتناکی پس از گشودن باب اجتهاد) کافی است این مفسده را ملاحظه کنیم که قوانین شریعت را از قلعه نصوص خارج ساخته، آن ها را در معرض هواها و آرای بی اساس قرار می دهد که باعث اغوای ما در ورای نام مصلحت و منفعت می شود.^۲

اگر توضیحات بوطی درباره مصلحت و شرایط آن پذیرفته شود، مصلحت، از لحاظ امری موضوعی، به صورت مفهوم فقهی زاید و غیر ضروری در می آید. از این رو توجه شارع به مصلحت تنها به این معناست که شارع به هر چه حکم کند، آن مصلحت است. به عبارت دیگر، مصلحت هیچ ارزش عینی ندارد. این حرف نتیجه منطقی نظر بوطی درباره فقه است که او طبق آن تمایز بین این جهان و جهان آخرت را رد می کند. او معاملات را از عبادات تفکیک نمی کند بلکه تا حدی معاملات را جزئی از عبادات می داند. او بین حقوق الله و حقوق الناس تمایزی قایل نیست. در حقیقت، برداشت او از فقه همان برداشت از تعبد است. راجع به تمام این موارد او حتی با فقیهانی که مفهوم مصلحت را در ارتباط با نیازهای بشری به کار می گیرند، مخالف است. اگر نتیجه گیری های او با برداشت شاطبی از مصلحت سنجیده شود مخالفتش به طور خاصی روشن می گردد.

بوطی در رساله خود مکرر به شاطبی اشاره کرده است، اما این اشارات گزینشی بوده و اغلب از فحوای کلام او فهمیده می شود. تحقیق بوطی از ایجاد اهمیت واقعی مفهوم مصلحت قاصر است، علت عمده اش بی توجهی کامل او به حامیان این مفهوم مانند شاطبی بوده است.

۱. همان، ص ۲۳ - ۶۰.

۲. همان، ص ۴۱۴.

همین عیب در تحقیق ام. کر که تحلیل مفصلی از مفهوم مصلحت ارائه می‌دهد، یافت می‌شود. کر با بررسی نظریات حقوقی رشیدرضا ملاحظه کرد که نتیجه منطقی استدلال‌های رضا جهت استفاده از مصلحت این خواهد بود که مصلحت چیزی معادل حقوق طبیعی است و استصلاح به نصوص و قیاس ارتباطی نمی‌یابد. ولی خود رضا، چنین نتایجی را تشریح نکرد.^۱ چرا؟ به نظر کر، عدم تشریح استلزامات کامل این استدلال باید به ماهیت کلامی فقه مربوط باشد که حتی بر مصلحت، که از لحاظ نظری موسع‌ترین اصل تفسیر فقهی در اسلام است، تأثیر می‌گذارد. مبانی کلامی فقه بر تنزل نقش عقل در تدوین احکام شریعت پافشاری می‌کند.^۲

کر قبل از تحلیل مفصل مفهوم مصلحت در فقه سنتی، دو جنبه کلی حقوق اسلام را، که به نوبه خود بر کارایی مصلحت تأثیر می‌گذارند، روشن می‌سازد. اول این که حقوق اسلام مبنایش وحی بوده و از این رو، بیان اراده خداوند است. کر به اختلافات کلامی بین اشاعره و معتزله درباره اراده خداوند اشاره می‌کند. در مقابل معتزله، اشعری منکر آزادی افعال انسان شد. در نتیجه، روح و شیوه‌های عقلانی فقه اسلام «کاملاً از تأثیر مبانی کلامی شریعت، که اعلام می‌داشت عقل اساساً با ماده، جبرگرایی و ویژگی الزامی اصول اخلاقی بی ارتباط است، رها نشد».^۳

دومین جنبه مؤثر بر مصلحت، تأکید بر قیاس بود. به نظر کر، شیوه قیاس به خودی خود وسیله‌ای برای حمایت از اقتدار وحی بود.^۴ در حقیقت واژه علت در فقه به معنای معمولی علت (cause) و معلول (effect) به کار نمی‌رود. علت حکمی ارزشی نیست، بلکه تنها صفت یا ویژگی موضوع تحت بررسی است که سبب حکم می‌شود.^۵ علاوه بر این، محدودیت‌های ابزار شناسایی علت نیز منحصر به استفاده از بیان نص است. مناسبت تنها

1. M. Kerr, "Rashid Rida and Legal Reform", *Muslim World* (1960), p. 108.

2. Idem, *Islamic Reform*, The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida, p. 56.

3. *Ibid*, p. 60.

4. *Ibid*, p. 77.

5. *Ibid*, p. 67.

ابزاری است که ورای بیان نصوص قرار می‌گیرد. کر در می‌یابد که مناسبت حتی عبارت است از تصدیق جایگاه مصلحت اجتماعی در احکام خداوند به طور محافظه‌کارانه، محدود و همراه با ترس. در حقیقت، او در تحلیل نهایی حتی نتیجه می‌گیرد که مناسبت تابع بیانات نص است.^۱

از این‌رو، کر مصلحت را یکی از جنبه‌های مناسبت تلقی می‌کند. او هم‌چنین مصلحت را بر مبنای مطابقت با منابع تقسیم کرد، و در نتیجه تنها مصلحت مرسله واقعاً نیاز به بحث دارد. به نظر او مصلحت مرسله شکلی از قیاس است، زیرا در حالی‌که قیاس به جست‌وجوی علت می‌پردازد، مصلحت مرسله به دنبال حکمت، [یعنی] علتی عام‌تر است. کر نتیجه می‌گیرد به دلیل این‌که آن بر علتی خاص استوار نیست، استصلاح اسلوب تبعی و اتفاقی برای اعتبار آن چیزی است که محل تردید است.^۲

کر در تحلیل نهایی مصلحت را با مصلحت مرسله یکی می‌داند:

بنابراین، مصلحت واژه دقیق‌تری برای حکمت است و چون مصلحت در هر مورد خاص با نظر شخصی فقیه شناخته می‌شود و نه با بیان مستقیم منابع نقلی، مصلحتی مرسله است.^۳

کر هم‌چنین مصلحت را به مطابقت آن با منابع نقلی مختص می‌سازد. شایان ذکر است که کر در بحث خود به فقیهانی چون غزالی و قرافی که مصلحت را به حسب شرایط بالا بررسی کردند، اشاره می‌کند. او که ابن تیمیه، ابن قیم و طوفی را طرف‌دار اعتبار مصلحت به عنوان یکی از اصول تفسیر شرعی برمی‌گزیند، راجع به آرائشان به بحث می‌پردازد. اما این فقیهان نیز مصلحت را تابع منابع نقلی و قیاس تلقی کردند. به نظر اینان توجه به مصلحت در صورتی بر نصوص و قیاس حاکم خواهد شد که پیروی از آن‌ها مضر باشد.

کر فقیهانی چون شاطبی را که از مصلحت به عنوان اصلی شرعی مستقل حمایت می‌کردند، به حساب نیاورده است. اهمیت بررسی نظریات شاطبی از تحلیل تیان دربارهٔ

1. *Ibid*, p. 73.

2. *Ibid*, p. 76.

3. *Ibid*, p. 81.

استصلاح که تصویر کامل‌تری از مصلحت ارائه می‌دهد، روشن می‌شود. در تحلیل کر راجع به مصلحت، فقدان بررسی نظریات شاطبی تأسف‌آور است. به نظر کر، رشید رضا، که نظریات او کر را به بررسی تفصیلی مفهوم مصلحت وا داشت، شاطبی را به عنوان «کسی که در دفاع از استصلاح به طور خارق‌العاده رُک‌گو است» توصیف می‌کند.^۱

مایه تعجب بیشتر این است که شاطبی نه تنها نادیده گرفته شد بلکه وقتی کر، احتمالاً به دنبال پارت،^۲ او را با ابوالقاسم شاطبی اشتباه گرفت، به نوعی تحقیر گردید.^۳ خلاصه این‌که: در مطالعات کنونی درباره مصلحت عموماً تحلیل نامتعادلی از این مفهوم ارائه می‌شود. در آن‌ها اهمیت واقعی این اصل به گونه فقیهانی که آن را به عنوان یک اصل مستقل تصور نموده و به کار می‌گرفتند، نگریسته نشده است. با مطالعه مفهوم مصلحت از دیدگاه شاطبی به گونه‌ای که تیان بیان کرده است، می‌توان این خلأ را پر کرد.

1. *Ibid.*, & M. Kerr, *op. cit.*, p. 107.

۲. ار. پارت ۱۹۴م را سال وفات شاطبی ذکر می‌کند؛ سالی که در آن ابوالقاسم محمد بن فیره شاطبی از دنیا رفت. ر. ک: Brockelman, G.A.L. (Brill, 1943), p. 520, & F. Krenkow, "shatibi", in E. I.(1), Vol. IV, p. 337-338.

متأسفانه، همان اشتباه در نسخه کاملاً ویراسته و تجدید نظر شده مقاله پارت در دایرة المعارف اسلامی اردو (لاهور، دانشگاه پنجاب، ج ۲، ص ۵۸۹) تکرار شده است.

۳. کر در صفحه ۱۹۴ کتاب خود به نقل از رضا، سال دقیق وفات شاطبی را ذکر می‌کند، اما در ضمیمه کتاب، صفحه ۲۴۷ از او با عنوان ابوالقاسم بن فیره شاطبی نام می‌برد.

بخش سوم

فلسفه حقوق اسلامی

نزد شاطبی

فصل اول :

الموافقات

برای مطالعه فلسفه حقوق شاطبی، تکیه بر مفهوم مصلحت را برگزیده‌ایم. فهم دقیق این مفهوم تنها در صورتی ممکن است که آن را در همان چهارچوب و قالبی که شاطبی طرح کرده است، مطالعه نماییم. شاطبی فلسفه حقوق خود را که نظریه وی راجع به مقاصد الشریعة است، در اثر چهار مجلدی الموافقات مطرح ساخت. از این رو، مطالعه ما عمدتاً بر الموافقات استوار است. در این فصل تلاش می‌کنیم قبل از شروع به مطالعه مفصل این کتاب، به معرفی آن و فهمی که فقیهان از آن داشته‌اند، بپردازیم.

عالمان معاصر، آن‌چنان از الموافقات شاطبی استفاده برده‌اند که می‌توان دریافت این کتاب به مقدار زیادی در برداشت نوگرایان راجع به حقوق اسلامی، سهم قاطعی داشته است؛ خصوصاً، مفهوم مصلحت، که جزء اساسی مفهوم حقوق نزد نوگرایان است، همیشه، از شاطبی اخذ می‌شود.¹

اهمیت الموافقات را در اندیشه حقوقی جدید می‌توان در این امر مشاهده کرد که

1. Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform, The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, p. 55.

(عنصر اساسی در فلسفه حقوق نوگرایان که بر آن، به عنوان مبنایی برای [فلسفه] پوشش‌گرایی و انسان‌گرایی تکیه کرده‌اند، مفهوم مصلحت است).

محمد عبده، مفتی مصر، به دانشمندان و شاگردانش توصیه می‌کرد که این کتاب را مطالعه کنند، تا فلسفه حقیقی «قانون‌گذاری اسلامی» را درک نمایند.^۱ در پاکستان، ابوالعلی مودودی، در برنامه خود جهت معرفی حقوق اسلامی در آن کشور، ترجمه آن را از بین دیگر کتب راجع به فلسفه حقوق، به زبان‌های محلی توصیه کرد «تا متخصصان حقوق، بینش عمیق و درک صحیحی نسبت به روح فقه اسلامی به دست آورند».^۲

از زمان چاپ نخست الموافقات در سال ۱۸۸۴م در تونس، تا کنون پنج بار این کتاب به چاپ رسید که تمام آن‌ها را دانشمندان مشهوری همچون موسی جار الله،^۳ محمد خضر حسین و عبدالله دراز ویرایش کرده و حاشیه زده‌اند.

دلیل اعتبار اثر بر حجم شاطبی، صرفاً از ته‌آ‌ چاپ‌هایی که از این کتاب شده است، به دست نمی‌آید، بلکه مهم‌تر از همه مقام بالایی است که الموافقات در بین آثار راجع به حقوق اسلامی به زودی به دست آورد. این کتاب حتی از محدوده مذاهب فقهی اهل سنت، فراتر رفته است. مؤلفان معاصر مسلمان به استثنای چند نفر، از شاطبی به عنوان یک مرجع در امور و نظریه‌های فقهی یاد می‌کنند. آثار مؤلفان مشهور ذیل به قدر کافی این نکته را اثبات می‌کند: ابوزهرا، معروف به دوالبی، محمد اقبال، محمد خضری، یوسف موسی، مصطفی زرقاء، ابوسته و ابو عبدالله عمر.^۴

۱. محمد خضری، در اصول الفقه، ص ۱۱ نقل می‌کند: وقتی در دانشکده حقوق غوردون سودان، برای تدریس حقوق اسلامی منصوب شدم، در نظر داشتم در مورد اصول کتابی بنویسم. در دیداری که عبده از سودان داشت، در این مورد با وی به بحث پرداختم. او توصیه کرد که کتاب الموافقات به عنوان مبنایی برای «رازهای قانون‌گذاری اسلامی» استفاده شود. هم‌چنین محمد عبدالله دراز در مقدمه خود بر الموافقات، (مطبعة التجارية، بوتا، ج ۱، ص ۱۲-۱۳) نقل می‌کند که «غالباً به وصایای مرحوم شیخ عبده به شاگردانش نسبت به استفاده از این کتاب گوش می‌کردم، و من همیشه نگران بودم که این وصیت را عمل نکنم».

2. Abu'l A'la Mawdudi, *Islamic Law and Constitution*, p. 113-114.

۳. ویرایش موسی جارالله (متوفای ۱۹۴۲م) به رغم کوشش‌های نگارنده، به دست نیامد.

۴. ابوزهرا، مالک (قاهره، مطبعة احمد علی، ویراسته اول در سال ۱۹۴۶ انتشار یافت)؛ دوالبی، المدخل علی علم الاصول الفقه، خصوصاً ص ۴۳۳-۴۴۱؛

Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 169, 174.

یوسف موسی، المدخل لدراسات فقه الاسلامی، ص ۱۹۶-۲۰۲؛ مصطفی زرقاء، المدخل للفقه الاسلامی، ج ۱، ص ۶۲ به بعد، به ویژه ص ۶۸، پاورقی ۱؛ ابوسته و دیگران، مدخل الفقه الاسلامی، ص ۹۷-۱۰۰، ۱۱۹-۱۳۱ و ۱۶۳-۱۶۵ و عبدالله عمر، سلم الوصول لعلم الاصول، ص ۷۳-۷۶ و ۲۳۳-۲۳۹.

علاوه بر این، بعضی از مؤلفان امروزی، به شاطبی مقام والای مجدد (اصلاح‌گر دینی که اعتقاد بر این است در هر قرن ظاهر می‌شود) داده‌اند. رشیدرضا او را از مجددین قرن هشتم. (چهاردهم میلادی) بر می‌شمرد و سهم او را با ابن‌خلدون یک‌سان تلقی می‌کند.^۱ فاضل بن عاشور^۲ و عبدالمتعال صعیدی^۳ نیز همین نظر را در مورد شاطبی ابراز کرده‌اند، اما صعیدی اضافه می‌کند که شاطبی و شافعی از اهمیتی یک‌سان برخوردارند، زیرا شاطبی با تفسیر و تشریح هدف و روح فقه، این امکان را برای فقه فراهم ساخت تا از بن بستی که با تبعیت بی‌قید و شرط از قواعد اصول فقه شافعی ایجاد شده بود، خارج گردد.

چنان‌که در فصل دوم تذکر دادیم، شاطبی غیر از الموافقات از آثار دیگری که خود نیز تأیید کرده، برخوردار است که الاعتصام برجسته‌ترین این‌ها است، ولی این کتاب بر مسئله بدعت تکیه می‌کند. شرح و تفسیر فلسفه حقوق شاطبی به نحو موجز و جامع، تنها در الموافقات خصوصاً در جلد دوم یافت می‌شود. بنابراین، مطالعه حاضر بر الموافقات تکیه زده است. آثار دیگر، جهت توضیح و استحکام تفسیر نظریات الموافقات استفاده شده‌اند. بسیار سودمند خواهد بود اگر مطالعه الموافقات را در بافت مطالعات قبلی از این کتاب قرار بدهیم. ولی عجیب این است که به رغم اهمیت این کتاب و اعتراف گسترده همگان به سهم شاطبی، هنوز معلوم نشده است مطالعه خاصی درباره شاطبی یا الموافقات صورت گرفته باشد.

شاید بتوان دو دلیل برای فقدان چنین مطالعاتی ارائه کرد: یک دلیل همان‌گونه که عبدالله دراز، شارح الموافقات هم گفته است این‌که، تفکر شاطبی، آن‌چنان مشکل و پیچیده است که به سهولت نمی‌شود به آن پی برد.^۴ مارگولیوئث نیز به نوعی ابهام و ظرافت در نظریات شاطبی اشاره می‌کند.^۵ این پیچیدگی به علت انتزاعی بودن تفکر یا

۱. رضا، تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبده، ج ۱، ص جیم و مقدمه وی بر الاعتصام، ص جیم.

۲. فاضل بن عاشور، عالم الفكر الاسلامی فی تاریخ المغرب العربی، ص ۷۱-۷۲.

۳. عبدالمتعال صعیدی، المجددون فی الاسلام، ص ۲۹۴-۲۹۶ و ۳۰۹.

۴. ر.ک: عبدالله دراز، همان، ص ۱۱-۱۲.

5. D. S. Margoliouth, "Recent Arabic Literature", in *Journal of Royal Asiatic Society* (London: 1916), p. 397-398.

عجیب و غریب بودن اسلوب [نگارش] یا انتخاب واژگان نبوده است. شیوه نگارش وی، واضح و روان و بحث او نیز نظام‌مند و روشن است. بلکه مشکل درک نظریات شاطبی، در این واقعیت نهفته است که بررسی اندیشه وی، نه تنها نیاز به اطلاعاتی کافی از تحولات اصول فقه دارد، بلکه به آشنایی کاملی از تحول نظریات فقهی، کلامی، فلسفی و تصوف نیز نیازمند است. شناخت تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی عصر شاطبی نیز از اهمیت زیادی برخوردار است. بدون این پیشینه اطلاعاتی، نظریات شاطبی، متناقض، مجمل یا انتزاعی و از این‌رو فهم آن مشکل می‌نماید. در فصل‌های پنج‌گانه سابق، سعی ما بر این بود که این زمینه را فراهم نماییم.

دلیل دوم، به نگرش عموماً شکاکانه اسلام‌شناسان به مطالعات راجعه به ظواهر نظریات اسلامی مربوط می‌شود؛ مثلاً گیب در قبال مطالعه ظواهر نظریات کلامی مسلمانان هشدار می‌دهد، با این استدلال که چون کلام اسلامی همیشه منجر به دیدگاه افراطی می‌شود، علاقه و میل به واژگان و ظواهر را نشان می‌دهد. از این‌رو، نظریه اسلامی، بیان‌گر تبیین ظاهری است نه عملکرد یا واقعیت درونی، لذا، نظریات اسلامی، که با واژگان تبیین شده، به فهم نگرش‌های دینی درونی مسلمانان کمکی نمی‌کند.^۱

چنین هشدارهایی مانع از هر نوع تحقیق راجع به خود نظریات اسلامی، از جمله اصول فقه می‌شود. اسنوک هورخرونیه در بحث از اصول فقه، گفت‌وگو از این سؤال را که آیا ماهیت تمام افعال حرام است و تنها اعمالی که حقوق الهی معین نموده مباح‌اند ...، قابل طرح ندانسته است، زیرا «این مسئله و مسائل مشابه، ممکن است برای امام الحرمین مهم باشد، ولی به ما در فهم صحیح اسلام کمک نمی‌کند».^۲ شهابه معتقد است که اصول فقه مستقل از فقه به وجود آمد و بدون تأثیر بر آن یا تأثر از علم فقه متحول گردید.^۳ استنباط ساخت این است که اصول فقه، اهمیت چندان مستقیمی برای [صدور] آرای

1. H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, p. 205-206.

2. Hurgonje, *Selected Works of C. Snouck Hurgonje*, (Ed.) G. H. Bousquet and J. Schacht., p. 287.

3. Chafique Chehata, "Logique Juridique et droit musulman" *Studia Islamica*. Vol. XXIII (1965), p. 16.

قطعی مذاهب فقهی ندارد.^۱ اگر اصول فقه خواندن ربطی به درک فقه ندارد و خواندن آن صرفاً بحث از الفاظ و ظواهر است، اصولاً چرا باید خوانده شود؟

چاپ نخست الموافقات در سال ۱۸۸۴م، هرچند با جدّیت ویراسته شد، ولی حاوی هیچ گونه شرح یا تجزیه و تحلیلی نبود. در سال ۱۹۰۹م، چاپ دوم، با مقدمه موسی جارالله به زبان ترکی صورت گرفت. در سال ۱۹۱۳م چکیده‌هایی از کتاب الاعتصام که اثر دیگر شاطبی است، در ماهنامه المنار قاهره به چاپ رسید. این چکیده‌ها، علاقه دانشمندان را به شاطبی جذب کرد.

در سال ۱۹۱۶م، ایگناز گلدزیهر با ترجمه و مطالعه انتقادی کتاب فضائح الباطنية، اثر غزالی، از این چکیده‌ها، جهت مقایسه غزالی و شاطبی استفاده برد. هر چند اطلاعات گلدزیهر درباره شاطبی محدود بود (تنها چکیده‌ها و خلاصه‌های کتاب فوق و مقدمه ترکی در دسترس او بود)، و هر چند وی الاعتصام را با الموافقات اشتباه گرفته است (چنان‌که او اصرار دارد این چکیده‌ها، قسمتی از الموافقات بوده است) با وجود این، وی نخستین دانشمندی است که سعی کرد تفکر شاطبی را در یک چشم انداز تاریخی قرار بدهد. وی وقتی مشابّهت‌های غزالی و شاطبی را در برخورد با باطنیه مقایسه می‌کرد، آن دو را هم‌سان یافت. بنابراین، استنتاجی کلی نمود که «شاطبی در بسیاری از جهات، کاملاً تحت تأثیر عقاید غزالی است».^۲

رشید رضا که خود مبارزی علیه بدعت بود، در ایجاد تصویر شاطبی به عنوان مخالف سرسخت بدعت، مسبب عمده بود. رشید رضا با انتشار این خلاصه‌های شاطبی راجع به بدعت در مجله المنار در سال‌های ۱۹۱۳ - ۱۹۱۴م، الاعتصام وی را ویراسته و منتشر ساخت. رشید رضا در شرح حال محمد عبده که در سال ۱۹۳۱م منتشر شد، بیش‌تر روی این موضوع تأکید کرد.

کتاب الاعتصام را دی.اس. مارگولیوئث در مجله جامعه سلطنتی آسیا^۳ در سال ۱۹۱۶م،

1. J. Schacht, "Fikh" in E.I.(2), Vol. II, p. 890.

2. Ignaz Goldziher, *Streitschrift des Gazali Gegen die Batiniija-Sekte*, p. 32-34.

3. D. S. Margoliouth, *op. cit.*

بررسی نمود. وی در بررسی بسیار مختصر خویش این اثر را چنین توصیف می‌کند: «این کتاب پر از ظرافت‌ها و اختلاف نظرهای فقهی است که هر قدر به آخر کتاب نزدیک می‌شویم، بیش‌تر مبهم می‌شود». از این‌رو، او این اثر را به این دلیل که از نظر دقت علمی ارزش چندانی ندارد، تلویحاً نمی‌پذیرد.

حدوداً در همین زمان بود که طبق پیشنهاد گلدزیهر، خبری راجع به شاطبی در ضمیمه بروکلمان آورده شد. تمام این خبر بر مبنای اطلاعاتی بود که خود گلدزیهر تهیه کرده بود. بعضی از اشتباهات مهم گلدزیهر نیز بدون این‌که تصحیح شود، آورده شد.^۱

تقریباً در همین زمان بود که محمد خضری (متوفای ۱۹۲۷م) استاد کالج حقوق اردن در سودان، کتاب اصول فقه خود را منتشر کرد، که در بسیاری از جهات به شدت از الموافقات شاطبی متأثر بود. او هم‌چنین در مقدمه کتابش عنوان نمود که به پیشنهاد محمد عبده، او برای درک ماهیت قانون‌گذاری اسلامی به الموافقات رجوع کرده است.^۲ هرچند تفسیر رضا، از نظریات شاطبی، منحصراً بر الاعتصام متکی بود، لکن تفسیر خضری را تماماً الموافقات شکل داده است. در الاعتصام به نظر می‌رسد که شاطبی مخالف سرسخت بدعت است ولی در کتاب الموافقات به عنوان یک فیلسوف و فقیه ظاهر می‌شود. خضری ادعا داشت که تعالیم شاطبی، روح حقیقی فقه را که فقیهان قرون وسطی به فراموشی سپرده بودند، آشکار ساخت.

1. Ignaz Goldziher, *op. cit.*, p. 33.

گلدزیهر می‌گوید: «منشأ اطلاعات من درباره رابطه بین شاطبی و مستطهری، خلاصه یکی از فصول کتاب الموافقات [یعنی الاعتصام است که به تازگی در ماهنامه عربی المنار انتشار یافت]، گلدزیهر در حالی این سخن را می‌گوید که در ماهنامه مذکور، به طور خاص عنوان «کتاب الاعتصام» آورده شده بود. کلام او را با سخن رشید رضا در المنار، ج ۱۷، ص ۵۴-۶۳ و ۲۷۳-۲۹۳ مقایسه کنید. در جای دیگر نیز وقتی ع. آل القاری به نام کتاب الحوادث البدع اشاره می‌کند، گلدزیهر باز بر مبنای همان استنباط [نادرست خود]، در پاورقی سخن فوق چنین آورده است. این امکان وجود دارد که این [یعنی الحوادث البدع] یکی از فصل‌های الموافقات باشد. بروکلمان نیز به همین اشتباه دچار شده است؛ نک:

Geschichte der Arabischen Litteratur, II, p. 375.

در این‌جا، بروکلمان، احتمالاً بر مبنای اطلاعات گلدزیهر، به خطا این خلاصه‌های منقول از المنار را خلاصه الموافقات ذکر کرده است.

۲. ر. ک: کتاب اصول الفقه خضری (چاپ سوم: ۱۹۳۸ و چاپ دوم: ۱۹۳۳) هم اکنون در اختیار ماست ولی تاریخ چاپ اول هنوز مبهم است.

محمدحسن حَجَوی در سال ۱۹۱۸م در سخنرانی‌های خود مربوط به تاریخ فقه، در ارائه تصویر شاطبی به عنوان یک مصلح، چندان با رضا و خضری ره مخالفت نپیموده است.^۱ ولی او در عین اعتقاد به این تصویر، مفهوم تعبد نزد شاطبی را به درستی دریافت. او در سخنرانی‌های خود، معتقد بود که انعطاف‌پذیری فقه در اواخر تاریخ اسلامی از بین رفت، زیرا فقیهان، [عنوان] تعبد را حتی به اعمالی که مشمول طبقه معاملات بود نیز تعمیم دادند. بعضی از راویان برای رد استدلال حَجَوی از شاطبی نقل کردند که توجه به تعبد در معاملات نیز اجتناب‌ناپذیر است. حَجَوی در رد این قول به سخن عزالدین عبدالسلام برای دفاع از خودش اشاره کرد و به داوری نقل قول شاطبی در این مورد پرداخت. او گفت:

این (جمله عزالدین) مغایر نقل قول شما از مؤلف الموافقات است که در آن، او (اعمال مصلحت را) با تحمیل تعبد بر تمام طبقات افعال، مضیق کرد. ولی شاطبی، برای دفاع از نظرش هیچ دلیلی اقامه ننمود.^۲

ما این نکته را بعداً به طور مفصل در طول بحث تشریح خواهیم کرد. با این حال، باید در اینجا به این نکته اشاره کنیم که چنین تفسیری از نظریه شاطبی راجع به تعبد، کاملاً گمراه‌کننده است. به طور قطع، شاطبی بین دو نوع تکلیف قائل به تمایز است: تکلیف ثابت و تغییرناپذیر که عبادات را در بر می‌گیرد و تکالیفی که نسبی و در معرض تغییرند که شامل عادات و از جمله معاملات می‌شود. اولی، تعبدی و دومی مصلحتی است. اعتقاد به این فرق، در مرحله اول، از نظر شارع است ولی در مرحله دوم یعنی از نظر مکلف، ممکن است هر دو تعبدی باشند.

در سال ۱۹۴۱م لُپِه اُرتیز، تحقیق مفصل ارزشمند خود را راجع به بعضی از فتاوی فقیهان قرن چهاردهم گرانادا منتشر ساخت.^۳ فتاوی شاطبی نیز در آن‌جا آمده است. این تحقیق زمینه واقعیت تاریخی را که در مواجهه با آن بتوان الموافقات شاطبی را مطالعه

۱. محمدبن حسن حجوی، الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی، ج. ۴، ص ۸۲.

۲. همان، ص ۱۷.

3. Lopez-Ortiz, J. "Fatwas Granadinas de los Siglos XIV y XV", *Al-Andalus*, Vol. VI (1941), p. 73-127.

نمود، به ما ارائه می‌دهد. هرچند تحقیق ارتیز، به مسائل فلسفی یک نظریه حقوقی ارتباطی نمی‌یابد و از این‌رو، شامل موافقات شاطبی نمی‌گردد، ولی او می‌پذیرد که شاطبی در فتاوی خود، بر مفاهیم تسهیل و استصلاح تکیه داشت. شاطبی از عادت در قبال قواعد فقه دفاع می‌کند. هم‌چنین شایان ذکر است که ارتیز تحت تأثیر بینش عمیقی بود که شاطبی در مورد اقتصاد جامعه نشان داد.

چون ارتیز به فتاوی شاطبی پرداخت نه به فلسفه حقوق وی، ممکن است اظهارات ارتیز اشتباهاً موجب این استنتاج شود که اشاره شاطبی به تسهیل و استصلاح، اقدام مصلحت‌آمیزی بود. چنین فهمی از شاطبی، گمراه‌کننده است، زیرا اصل مصلحت در فلسفه حقوق شاطبی، مفهومی اساسی است؛ نه شیوه اجتهادی مصلحت‌آمیز. با این حال، اظهارات لُیه ارتیز، در مورد نظریه شاطبی راجع به اهداف شریعت، بهتر فهمیده خواهد شد.

در سال ۱۹۱۶م، ابوزهرا، در تحقیق خویش راجع به مالک بن انس چنین اظهار داشت که شاطبی درباره مسئله عموم و خصوص، به حمایت از نظریه حنفیه از نظریه مالکیه دست کشید.^۱

لِزومی ندارد که وارد جزئیات توجیه ابوزهرا شویم. کافی است که بگویم حنفیه و مالکیه، در مورد تعریف و ارزش فقهی عام و خاص اختلاف نظر دارند. به نظر ابوزهرا، حنفیه، عام را دلیل قطعی (definite evidence) یا مطلق می‌داند در حالی که نزد مالکیه، صرفاً ظنی (probable evidence) است. با این حال، هر دو مذهب موافقاند که دلیل قطعی تنها با دلیل قطعی دیگر قابل تخصیص است، در نتیجه، حنفیه، احکام قرآنی را با روایاتی که از لحاظ اعتبار ظنی هستند، قابل تخصیص نمی‌دانند. از سوی دیگر، مالکیه، این نوع تخصیص را پذیرفته‌اند، زیرا از نظر آنان، تنها دلیل خاص در قرآن قطعی محسوب شده و در نتیجه با حدیث ظنی قابل تخصیص نیست.

در سال ۱۹۵۱م، عبدالمتعال صعیدی، اظهار داشت که در امور اعتقادی، شاطبی همچون دیگر فقیهان مثل ابن تیمیه و ابن قیم، انعطاف‌ناپذیر است. صعیدی برای تأیید

نظریه خویش به دیدگاه شاطبی راجع به رباط اشاره می‌کند. به گفته وی، شاطبی اعلام داشت که سکونت در رباط تنها برای انجام عبادت، موجب بدعت است.^۱

فاضل بن عاشور، به شاطبی نسبت داد که وی وسیله خلاصی فقه اسلامی را از بن‌بستی که در قرن چهاردهم با آن مواجه بود، فراهم ساخت. به علاوه، به گفته ابن‌عاشور، شاطبی تفکیک بین دین نظری و عملی را رد کرد - این تفکیک، عقیده تعدادی از متکلمین و فلاسفه بود.^۲ شاطبی روی وحدت ماهیت دین اصرار می‌ورزد. به همین دلیل است که او با رویه تقسیم بدعت به قابل تحسین و قابل تقبیح نیز مخالف بود.

طبق ادعای ابن‌عاشور، بین شاطبی و ابن‌لب، اختلاف نظرهای اساسی راجع به ماهیت الزام‌آور فقهی بعضی از اعمال وجود داشت. از نظر ابن‌عاشور، ماهیت الزام‌آور به معنای روند افعالی خواهد بود که عبادت یا تکلیف دینی است یا خواهد شد. ابن‌عاشور نتیجه می‌گیرد که مفهوم دین از دیدگاه شاطبی، جامع‌تر از دیدگاه دیگر فقیهان بود، زیرا او پرداخت مالیات به دولت را تکلیفی دینی می‌دانست، از این‌رو آن‌ها را عبادت تلقی می‌کرد.

صبحی محمصانی در سال ۱۹۵۵م، در تحقیقی راجع به معاملات در شریعت، متأثر از رویکرد ذهن‌گرایانه جدیدی شد که شاطبی در شبه جرم‌ها (tort) پذیرفته بود.^۳ شاطبی اعتقاد داشت اگر فعلی که به خودی خود مشروع است، تنها به قصد ایراد ضرر به دیگران ارتکاب یابد، از نظر فقهی حرام بوده و باید از آن جلوگیری شود. محمصانی اظهار داشت که این رویکرد ذهن‌گرایانه شاطبی، کاملاً نو است، زیرا آن فی‌نفسه در جهت قصد و نیت شخصی است که حق را اعمال می‌کند. این رویکرد نیز مغایر رویکرد عین‌گرایانه سنتی است؛ چنان‌که در مجله [مجموعه قوانین المجله] تدوین یافت.

۱. عبدالمتعال صعیدی، المجددون فی الاسلام، ص ۳۱۱. دیدگاه‌های صعیدی راجع به انعطاف‌ناپذیری شاطبی غالباً بدون دلیل است؛ مثلاً وی ادعا می‌کند که شاطبی تنها فرقه نجات یافته را سلف اهل سنت دانسته است نه کس دیگر، که این نظر، کاملاً برخلاف اعتقاد شاطبی است. مقایسه کنید با: شاطبی، الاعتصام، ج ۲، ص ۲۱ به بعد.

۲. فاضل بن عاشور، عالم الفكر الاسلامی فی تاریخ المغرب العربی، ص ۷۳-۷۴.

3. Subhi Mahmasani, "Transactions in the Sharia" *In Law and the Middle East*, Vol.I, ed. M. Khadduri and H.J. Liebesny, (Washington, 1955), P. 187

شاید همین یافته بود که باعث شد محمصانی تحقیق بیش‌تری از شاطبی به عمل آورد. سخن‌رانی‌های او در سال ۱۹۶۲م، نسبت به شاطبی پرشورتر و تحسین‌آمیزتر بود. محمصانی معتقد است که مبانی رنسانس جدید در اندیشه حقوق اسلامی، برگرفته از آثار فقیهان مسلمان قرن چهاردهم است که در زمینه روش‌شناسی و اهداف حقوق اسلامی نوشته بودند. اینان با این آثار خود، پیشگامان فیلسوفان حقوق غرب نظیر منتسکیو محسوب می‌شوند، که می‌گفتند با تغییرات محلی، مادی و اوضاع و احوال است که در حقوق تحول و دگرگونی رخ می‌دهد. محمصانی [فقیهانی همچون]، شهاب‌الدین قرافی، عزالدین عبدالسلام، ابن‌قیم و شاطبی را در زمره چنین فیلسوفان حقوق می‌داند و در بین آنان، شاطبی را به دلیل توضیح بهتر از فقه اسلامی و فلسفه حقوق، برمی‌گزیند.^۱

از سال ۱۹۶۰م تقریباً در تمام نوشته‌های مربوط به حقوق اسلام آن‌قدر به موافقات شاطبی ارجاع داده می‌شد که شمارش همه آن‌ها به هیچ وجه امکان ندارد. به علاوه، شمارش این آثار به مقصود ما ارتباطی ندارد، زیرا تعداد بسیار اندکی از آن‌ها، راجع به مطالعه فلسفه حقوق شاطبی است؛ در هر حال، ما از بعضی از مهم‌ترین تحقیقات جدید، مطالبی خواهیم آورد.

فضل الرحمان، در کتاب خود روش‌شناسی اسلامی در تاریخ که در سال ۱۹۶۵م انتشار یافت، از جزئیات نظریات شاطبی بحث گسترده‌تری نسبت به قداما می‌نماید. وی در کتاب اسلام خود، موافقات شاطبی را اثری راجع به فلسفه حقوق و فقه می‌انگارد.^۲ او نکات اساسی نظریات شاطبی را در این امور دانسته است: برداشت وی از شناخت، نظریات وی راجع به نقش عقل بشر در رسیدن به شناخت و نظریات وی راجع به اجتهاد و تقلید. چون این امور عمده‌تاً با اشاره به معرفت‌شناسی شاطبی مطالعه شده است، رحمان، بین شاطبی و دیگر اندیشمندان اسلامی‌ای که در استدلال‌های‌شان «انکار صریح اعتقاد به قوای ذهنی و اخلاقی انسان» را می‌بینند، چندان تفاوتی قائل نیست.^۳

۱. صبحی محمصانی، مقدمة فی احیاء علوم الشریعة، ص ۲۲، ۶۳ و ۶۵-۶۷.

2. Rahman, *Islam*, p. 108.

3. Rahman, *Islamic Methodology in History*, p. 154.

در هر حال، رحمان تمایل ندارد که استنتاج فوق را بر اندیشه حقوقی شاطبی حمل کند. او اظهار داشت که هرچند شاطبی صریحاً منکر نقش اساسی عقل در تشریع و حتی تدوین تکالیف اخلاقی است، او (شاطبی) خودش، در حد زیادی قوه عقلانی را در تعیین «مقاصد شریعت»، به کار گرفته است.

از نظر رحمان، سخن شاطبی راجع به اجتهاد مستلزم خلط خواهد بود، زیرا شاطبی، «اجتهاد را تکلیف ضروری مسلمانان می‌داند» با این شرط که مغایر با اهداف شریعت نباشد. رحمان این شرط را قابل قبول نمی‌داند، زیرا اهداف شارع را نمی‌توان جز از طریق اجتهاد به دست آورد.^۱

اظهارات فوق آثار ارزشمندی برای تحقیق ما دارند. گفته گلدزیهر راجع به تأثیر همه جانبه غزالی بر شاطبی احتمالاً به این معنا است که شاطبی نظریه غزالی را در باب مصلحت می‌پذیرد. معروف است که غزالی مصالح مرسله را نمی‌پذیرفت. از این رو، تأثیر او بر شاطبی می‌بایست منجر به رد انطباق‌پذیری اصول فقه با تغییرات اجتماعی گردد. مخالفت شاطبی با بدعت، چنان‌که رشید رضا و دیگران اظهار داشته‌اند، مبین اعتقاد شاطبی به نظریه تغییرناپذیری حقوق اسلامی است.

استنتاج حجوی، صعیدی و رحمان این است که شاطبی متعصب، محافظه کار و مخالف تفسیر عقلی مسائل فقهی بود. به عبارت دیگر، اینان اظهار می‌دارند که شاطبی، با انطباق حقوق اسلامی با تغییرات اجتماعی مخالف بود.

از سوی دیگر، خُضری، محمصانی و لُپه ارتیز می‌گویند که نظریات شاطبی در موضوعات فقهی انعطاف‌پذیر است و او ملاحظه نیاز بشری را بر سختی ناشی از تبعیت از نصوص شرعی به معنای دقیق کلمه، ترجیح می‌داد.

تفسیر ابن‌عاشور راجع به برداشت شاطبی از دین و استنتاج حجوی از مفهوم تعبد نزد شاطبی، دارای آثار بسیار جدی برای نظریه شاطبی در مورد قابلیت انطباق حقوق اسلامی است. از برداشتی کاملاً جامع و مانع از دین و تعبد به گونه‌ای که شاطبی بدان اعتقاد داشت، به دست می‌آید که شاطبی، هر نوع تغییر حقوقی و اجتماعی را از زاویه «دین» و

«تعبد» می‌دید، که تنها محدودیت‌هایی را بر انطباق‌پذیری اصول فقه با تغییرات اجتماعی تحمیل می‌کند.

تفسیر ابوزهرا، دارای آثار روش‌شناسی آشکاری است. به اعتقاد وی قرآن و حدیث را که دلیل قطعی محسوب می‌شوند نمی‌توان با ادله ظنی تخصیص زد. در پرتو همین نظر، اگر مفهوم مصلحت، برای تخصیص قرآن و حدیث به کار رود، یا باید غیر معتبر محسوب شود یا این‌که مثل قرآن و حدیث قطعی بودن آن اثبات گردد.

اگر دانشمندان نسبت به ارزیابی کتاب الموافقات شاطبی با یکدیگر اتفاق نظر ندارند، منشأ آن درک و تفسیر متفاوت از اصطلاحات کلیدی شاطبی همچون بدعت، تعبد، دین و غیره است. چنان‌که در فصول بعدی بیان می‌شود، اصطلاحات فوق به برداشت شاطبی از مصلحت بستگی دارد، چه این‌که مصلحت، مبنای نظریه مقاصد الشریعة او است و نمی‌توان این اصطلاحات را جدای از این برداشت به درستی فهمید.

از این بحث‌ها روشن می‌شود که الموافقات، اثر برجسته‌ای راجع به فلسفه حقوق اسلامی است. تا کنون هیچ تحقیق جامعی راجع به این اثر صورت نگرفته است. آرایه‌ی که دانشمندان راجع به این اثر بیان کرده‌اند و نظریاتی که در آن آرا بحث شده‌اند، تنها مطالعات محدودی هستند.

فصل دوم :

ماهیت حقوق اسلامی

شاطبی غالب اصطلاحات اساسی را که به کار می‌برد، تعریف کرده است، اما به نظر نمی‌رسد در مورد تعریف شریعت، تلاشی کرده باشد. با این حال، می‌توان مفهوم آن را از واژه‌هایی که متضاد یا مرتبط با آن به کار رفته است، به دست آورد.^۱ بدین ترتیب، درمی‌یابیم که در برداشت شاطبی، شریعت اساساً با مفهوم وحی (revelation) پیوند دارد.

از نظر معرفت‌شناسی، واژه‌های عقل و هوا^۲ به عنوان واژه‌های متضاد شریعت به کار می‌روند. از نظر هستی‌شناسی (ontological) مفهوم شریعت با کون (being) مغایر است.^۳ این تغایر معنایی، دارای آثار مهمی برای مفهوم شریعت است. اول، آن مشخص می‌کند که شریعت، دلبخواهی و صرفاً بر علایق شخصی استوار نیست. دوم، ارزش‌هایی که مبنای شریعت‌اند، با عقل انسانی معین نمی‌شوند. سوم، چنین بر می‌آید که بر خلاف کون که تغییرپذیر است، شریعت کلی و مطلق است. شاطبی بین کون و شریعت از این جهت که دو

۱. برای قابل قبول بودن این شیوه، به اثری استناد می‌کنیم که این روش در آن، به شیوه کاملاً موفقیت‌آمیز به کار رفته است:
T. Izutsu, *God and Man in the Koran*.

۲. شاطبی، الموافقات، تفسیر و شرح عبدالله دراز، ج ۲، ص ۱۶۹. در این جا، شاطبی مدعی است که قرآن وحی را در مقابل هوا به کار برده است و [در جای دیگر] واژه‌های عقلیه و شرعیه را در مقابل هم به کار می‌برد (همان، ج ۱، ص ۳۵).

۳. همان، ج ۳، ص ۱۲۱.

جنبه متفاوت از اراده الهی اند قائل به تمایز است. کون بیان‌گر جنبه تکوینی (creative) اراده الهی و شریعت مبین جنبه تشریعی (legislative) آن است. از این تمایز، چنین فهمیده می‌شود که در جنبه نخست، بین اراده و وقوع یک حادثه، رابطه‌ای ضروری وجود دارد؛ ولی چنین ارتباطی در اراده تشریعی فهمیده نمی‌شود.

واژه شریعت، مترادف وحی نیز به کار می‌رود. چون وحی یک روند است و شریعت چنین نیست، مترادف گرفتن آن دو تنها در صورتی معقول است که شریعت را یک حقیقت و وحی را روند ابلاغ این ماهیت بدانیم. اما آن گونه که شاطبی این واژه را با مترادف‌ها یا جای‌گزین‌های آن توضیح می‌دهد، قرآن با شریعت به یک معناست.^۱ استعمال این واژه به احادیث پیامبر، سنت ایشان و سنت صحابه، نیز تعمیم داده می‌شود.^۲ ولی در حالی که احکام و قواعد عام و خاص قرآنی، قطعی است، سنت تنها در احکام عام، قطعی و در خاص، ظنی است.^۳ شارع مطلق و اصلی تنها خدا است. از نظر شاطبی پیامبر، مفتیان و مجتهدین، شارع محسوب می‌شوند، البته نه مستقلاً بلکه از جانب خدا این وظیفه را انجام می‌دهند.^۴

ویژگی‌های شریعت که شاطبی آن‌ها را احصا کرده است از این قرارند: مبارک (blessed)،^۵ عربی،^۶ همگانی (أُمّیة)،^۷ کلی،^۸ دارای سعة نظر (liberal)^۹ سهل بودن،^{۱۰}

۱. شاطبی، همان، ص ۳۶۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۴۶-۴۷. جهت تبیین هدف خاص شریعت، شاطبی از قرآن، احادیث و گفتار صحابه دلیل می‌آورد. این شیوه، در سرتاسر کتاب تکرار شده است؛ مثلاً در ص ۵۶ می‌گوید: «و به این کیفیت است که شریعت خود را روشن می‌نماید»، سپس گفتارهای خاصی را از پیامبر نقل می‌کند.

۳. همان، ج ۴، ص ۷.

۴. همان، ص ۲۴۵.

۵. همان، ج ۲، ص ۶۴.

۶. همان.

۷. همان، ص ۶۹. در اینجا واژه اُمّیه، دقیقاً ترجمه نشده است. اما ما براساس نظام اندیشه شاطبی خصوصاً با توجه به دیدگاه او راجع به معانی [الفاظ] این واژه را معنا کرده‌ایم.

۸. همان، ص ۲۷۴-۲۷۵.

۹. همان، ص ۱۳۶.

۱۰. همان.

مصون از خطا و اشتباه (protected).^۱ در فصل‌های بعدی نظر شاطبی را دربارهٔ این ویژگی‌ها خواهیم آورد.

واژگان دیگری که با واژه «حقوق اسلامی» پیوند می‌یابند، فقه و اصول فقه است. واژه فقه را شاطبی پیش‌تر به معنای لغوی و اصلی آن به کار می‌برد تا معنای اصطلاحی آن. اصطلاح *فقه الشریعة*^۲ را که شاطبی به کار می‌برد، احتمالاً به معنای «فهم شریعت»، «تحقیق از شریعت» یا «احراز مفهوم شریعت» است.

شاطبی غالباً واژه «اصول فقه» و مفهوم خاص اصطلاحی آن را استعمال می‌کند. او در الاعتصام آن را چنین تعریف می‌کند:

اصول فقه به معنای (استنباط با شیوه) استقرای (اصول) کلی از ادله (شریعت) است تا مجتهد این اصول کلی را به وضوح دریافته و پژوهشگر نیز به سهولت آن‌ها را اعمال کند.^۳

معادل‌هایی که او برای تشریح واژه اصول فقه به کار می‌برد، نشان می‌دهد که برداشت وی از این واژه، پیوند کاملاً نزدیکی با برداشت وی از شریعت دارد. شاطبی ادعا می‌کند که ارتباط اصول فقه با شریعت، به سان ارتباط اصول دین (کلام) با دین است.^۴ وی توضیح می‌دهد که به نظر قاضی ابن طیب، اصول فقه به معنای اصول علم شریعت (به مفهوم شناخت‌شناسی) است، در حالی که از نظر امام جوینی، اصول فقه ادله شریعت‌اند.^۵ از نظر شاطبی، اصول فقه، ادله یا راه‌نمای شریعت تلقی نمی‌شوند، بلکه اصولی هستند که با استقرا از احکام کلی اساسی شریعت به دست می‌آیند.

با تحلیل نظریات شاطبی راجع به مبانی شریعت، روشن می‌شود که در برداشت وی شریعت ارتباط نزدیکی با وحی دارد. به نظر شاطبی، شریعت، روشنایی معرفت است.

۱. همان، ص ۵۸. معمولاً معصوم، به infallible ترجمه می‌شود ولی در واژه شناختی شاطبی، چنان‌که او نیز توضیح می‌دهد، به معنای protected است.

۲. همان، ص ۵۹.

۳. شاطبی، الاعتصام، ج ۱، ص ۱۹.

۴. شاطبی، الموافقات، ج ۱، ص ۳۱.

۵. همان.

انسان، قبل از نزول شریعت، اهداف خود را به طور اتفاقی دنبال می‌کرد. عقل انسان به دلیل تمایل به شهوات و هواهای نفسانی قادر به کشف مصالح همه بشر نبود. هر کوششی در این جهت، تنها به سردرگمی منجر می‌شد. عقل با قیاس‌های ناقص استنتاج می‌کرد؛ از بدنی بیمار، سلامتی می‌خواست. بشر در بی‌راهه گام بر می‌داشت، با این حال معتقد بود که در راه راست است. این حالت اعتماد به نفس، به جبر محض در مفاهیم آزادی، اختیار و انتخاب منجر شد. به افعال اکتسابی (acquired)، حکم اضطراری [جبر] داده می‌شد. انسان در این مخمصه بود که خداوند لطفش را نشان داد و برای هر قومی، پیامبرانی را همراه شرایع فرستاد. پیامبران با زبان همان قوم، راه درست را به مردم نشان دادند.^۱

مشکل است که با چنین بیانی سرچشمه شریعت بر حسب زمان تفسیر شود، زیرا در موارد دیگر، شاطبی ادعا می‌کند هرگز زمانی نبوده است که شریعت، وجود نداشته باشد. بنابراین می‌توان چنین بیانی را یا به معنای مجازی آن گرفت یا به معنایی که خود شاطبی نیز به آن اشاره می‌کند، و آن را به لحاظ قطع وحی دوره فترت می‌نامد، دانست.

در سلسله شرایع، آخرین شریعت به محمد بن عبدالله ختم می‌شود. خداوند کتاب آسمانی قرآن را برای او فرستاد. این کتاب، ملاک تمیز یقین از شک را بنیاد نهاد.^۲ قرآن تمام شریعت، سرچشمه حکمت و منبع شریعت است.^۳ نزول قرآن نخست در مکه بود و سپس در مدینه استمرار یافت. اصول کلی در مکه نازل شد؛ از جمله اصول، اعتقاد به خدا، پیامبر و معاد بود. احکام عمومی به دنبال این اصول آمدند، همچون احکام نماز، زکات و غیره. در کنار این احکام، احکام اخلاقی کلی راجع به عدالت، تقوا، صبر و غیره نیز نازل گشت. این احکام، عموماً درباره دین و رفتارهای اجتماعی قبل از اسلام بودند. در مکه، احکام خاص بسیار اندکی نازل شد. زمانی که پیامبر به مدینه آمد، قلمرو اسلام، گسترش یافته بود. از آن زمان به بعد، اصول کلی نازل شده در مکه، با دیگر احکام

۱. همان، ج ۱، ص ۱۹-۲۰.

۲. همان.

۳. همان، ج ۳، ص ۳۴۶.

خاص راجع به قراردادها، حرمت مسکرات و وضع کیفرها و غیره تکمیل گردید.^۱ به علل مختلف، لزوم احکام مفصل و مشروح احساس می‌شد. غالباً در بین مردم، درگیری‌هایی واقع می‌شد که به آرای مفصل و مشروح نیاز داشت. هم‌چنین چون بسیاری از مسلمانان نگرش‌ها و عادات اجتماعی قبل از اسلام را حفظ کرده بودند، مشاجرات و نزاع‌هایی صورت می‌گرفت [از این رو] خداوند گاهی در قرآن و بعضاً در سنت، برای اینان تمام آنچه را که لازم داشتند، نازل فرمود.^۲ بنابراین، شریعت در مدینه تکمیل شد و خداوند اعلام داشت: «[الیوم اکملت لکم دینکم] امروز من دین شما را تکمیل کردم». فقیهان، وظیفه اعمال این احکام و مقررات را با تفصیلات بیش‌تری دنبال کردند. آنان به دنبال مبنای احکام بودند تا آن‌ها را در موارد خاص اعمال کنند. این روند، شیوهٔ اجتهاد (Legal reasoning) بود.^۳

با این بیان روشن می‌شود که شریعت به معنای نزول قوانین الهی، در زمان پیامبر تکمیل شد. راجع به مسئله تحول در زمان پیامبر شاطبی اعتقاد دارد که اصول اساسی نازل شده در مکه، همیشگی است. این‌ها هرگز تغییر نیافتند یا ملغاً نگردیدند، زیرا امور ضروری و اساسی محسوب می‌شدند. تنها در موارد جزئی و نه کلی نسخ (abrogation) صورت گرفت.^۴

به عبارت دیگر، قطعی بودن و ثبات حقوق اسلامی در زمان پیامبر تنها به معنای تغییرناپذیری مبانی شریعت بود. با این حال، تحول حقوقی در موارد جزئی و شخصی ممکن است و این سؤال مطرح می‌شود که به نظر شاطبی چه نهادی عهده‌دار تحول حقوقی است؟

۱. همان، ص ۱۰۳-۱۰۴.

۲. از این کلام شاطبی که «خداوند همهٔ احکام ضروری انسان را فرو فرستاده است» چنین فهمیده می‌شود که [اولاً] هر چیز خارج از قرآن، به شریعت تعلق ندارد و ثانیاً اموری وجود دارند که به جهت عدم ضرورت برای انسان، خداوند آن‌ها را نازل نفرمود. این کلام آشکارا، هر نوع نیاز به تحولات حقوقی را رد می‌کند. برای فهم این سخن باید فرقی که شاطبی بین عادات و عبادات قائل است، فهمیده شود. بنابراین تمامیت و کمال منسوب به عبادت به معنای تمامیت احکام عبادی است که نازل شده بودند و عبادت نیاز به احکام دیگر ندارد. تمامیت راجع به عادات، به معنای تمامیت اصول اساسی و کلیاتی است که خداوند آن‌ها را نازل فرمود ولی موارد خاص آن، همیشه نیاز به اجتهاد دارد.

۳. شاطبی، الموافقات، ج ۴، ص ۲۳۳-۲۳۹.

۴. همان، ص ۲۳۶.

چنان‌که در جای دیگر هم گفتیم، دو نهاد حقوقی به این امر ارتباط می‌یابند: فتوا و قضا. شاطبی این دو نهاد را ولایات (مناصب اداری / administrative offices) می‌پندارد.^۱ این دو نهاد نیز همچون تأسیس دولت، واجب‌کفایی‌اند (societal obligation). ساختار مقاصد شریعت از نظر شاطبی، واجبات کفایی در مقابل واجبات عینی عبارت‌اند از: واجبات خاص هر فرد و تکلیف کل جامعه که باید به طریقی انجام گیرد، هرچند ممکن است همه افراد آن را اعمال نکنند. با این حال، چون واجبات کفایی از جمله مقاصد شریعت‌اند، باز هم لازم و اساسی‌اند. در واقع این‌ها مکمل واجبات عینی‌اند، زیرا انجام واجبات اخیر را ممکن می‌سازند. هدف از واجبات کفایی، دستیابی به مصالح عامه همه انسان‌هاست، زیرا فرد به تنهایی قادر به مراقبت از مصالح خود و خانواده‌اش نیست. او چگونه می‌تواند مصلحت کل جامعه را فراهم کند؟ شخص ضرورتاً نیاز به همکاری با دیگران دارد. در نتیجه، یک فرد، برای منافع خودش کار می‌کند اما در جهت منافع دیگران نیز قرار می‌گیرد؛ از این‌رو، آن منافع همه است که به دست همگان تأمین می‌شود. در چنین شیوه‌ای است که نهادهای عمومی همچون خلافت، وزارت، فرماندهی نظامی (نقابه)، قضا و افتا به وجود می‌آیند. شریعت این نهادهای عمومی را به جهت مصالح عمومی پذیرفته است، زیرا چنان‌چه این نهادها وجود نداشته باشند، نظم اجتماعی مختل خواهد شد.^۲

این توضیح لازم بود تا نشان بدهیم که [نهادهای] افتا و قضا که از واجبات کفایی‌اند، لزوماً با اجتماع و در نتیجه با تحول اجتماعی پیوند خورده‌اند. طبقه‌بندی آن‌ها در واجبات کفایی، مستلزم این است که مفتی و قاضی هر دو نقش خود را از طرف کل جامعه ایفا می‌کنند. در نتیجه، لازم است که منافع کل جامعه ملاحظه شود.

شاطبی فرق بین نقش قاضی و مفتی را روشن نمی‌کند، ولی از بحث وی راجع به فتوا و اقتدا که بعداً خواهد آمد، می‌توان فرض کرد که شاطبی نهاد افتا را به معنای دقیق کلمه عهده‌دار تفسیر فقه و پذیرش تحولات فقهی می‌دانست.

۱. همان، ج ۲، ص ۲۴۷.

۲. همان، ص ۱۷۷ - ۱۷۹.

مفتی در تصور شاطبی نماینده و جانشین پیامبر است و ناقل احکام خداوند، مفسر شریعت و مجری آن‌ها به شمار می‌رود. مهم‌تر این‌که شاطبی مفتی را به مفهوم خاصی شارع و قانون‌گذار تلقی می‌کند. او این نظریه را به شیوه ذیل توضیح می‌دهد:

دانش مفتی از شریعت، یا با انتقال (transmission) سنت به دست می‌آید یا با استنباط (deduction). در مورد اول، او نقش یک مبلّغ (communicator) و در مورد اخیر، نقش شارع (Law maker) را دارد که انشای حکم وظیفه او است. این وظیفه، به مفتی صلاحیت جانشینی واقعی پیامبر (خلیفه) را می‌دهد.^۱

در مورد امر اقتدا (authority)،^۲ شاطبی رهبران را به سه طبقه تقسیم می‌کند: نخست، کسانی که عصمت آنان را می‌توان ثابت نمود. در این طبقه، پیامبر و اجماع^۳ کسانی قرار دارد که عادتاً تصور می‌رود یا اتفاق آرای آنان بر خطا ممکن نیست، یا این‌که در شریعت اجماع آنان تأیید می‌شود.

دوم، کسانی که به سبب برخی اعمال خاص، مدعی‌اند دیگران باید از آن‌ها اطاعت کنند. این طبقه شامل حکام (حکمرانان و افسران) است که این ادعا را به شکل اوامر و نواهی یا با امضا اعلام می‌نمایند. طبقه سوم اقتدا و رهبری، این است که هیچ‌یک از دو خصیصه فوق موجود نباشد. طبقه اول، بی هیچ شبهه‌ای، در شریعت پذیرفته می‌شود، ولی دو طبقه دیگر، نیاز به دقت بیشتری دارد. علت این است که اهداف رهبری و اقتدا را نمی‌توان به اتفاق آرا در این دو طبقه تعیین کرد. بنابراین شاطبی اقتدای آنان را برای امر به اطاعت از قانون نپذیرفته است.^۴ با این وصف وی اقتدای قاضی را در اعمال و اجرای قانون می‌پذیرد.^۵

برداشت شاطبی از رهبری، ظاهراً مبتنی بر این دو اندیشه است: عصمت و قطعیت. هرچند عصمت مستلزم مصونیت از خطا و اشتباه است، با این حال، ممکن نیست در

۱. همان، ج ۴، ص ۲۴۴-۲۴۶.

۲. همان، ص ۲۷۲ به بعد.

۳. باید توجه داشت که از نگاه اهل سنت اجماع کنندگان در این طبقه قرار می‌گیرند نه اجماع آنان (مترجم).

۴. شاطبی، همان، ص ۲۷۴-۲۷۶.

۵. همان، ص ۲۸۱.

واژه‌شناختی شاطبی به مفهوم [واژه انگلیسی] infallibility باشد. به نظر وی، عصمت معادل حفظ از تغییر یا تبدیل است؛ البته نه به مفهوم ایستایی. او توضیح می‌دهد که عصمت قرآن، با مطالعه گسترده آن، و با حفظ و توسعه علوم قرآنی حاصل شده است. عصمت شریعت که در اختیار نسل پس از پیامبر قرار گرفت، این‌گونه بود که آنان احکام شریعت را با جست‌وجوی اهداف شریعت گاهی از نص، گاهی از ملازمات و گاهی از راه استقرای «علت» احکام در قرآن و سنت استنتاج می‌کردند. آنان این احکام را در مواردی که سابقه نداشتند اعمال می‌نمودند. به این ترتیب، آنان امور را برای نسل آینده آسان کردند. «این معنای دقیق حفظ ... است».^۱

مسئله جدی دیگر در مورد مفهوم شریعت، اختلاف وسیع آرای فقیهان بود. چون شریعت پس از دوره نزول قرآن، غالباً با تفاسیر فقیهان تبیین می‌شد، اتفاق و اختلاف فقیهان راجع به امری خاص، اهمیت اساسی پیدا کرد. اتفاق آرای آنان اجماع را به وجود آورد که تنها پس از قرآن و سنت، منبع فقه است. اختلاف نظر آنان را نیز نباید دست کم گرفت. سابقاً به طور مفصل در مورد تسلط فقیهان بر حیات سیاسی و اجتماعی اسپانیا بحث کردیم. از این رو طبیعی بود که آرای آنان، حتی در صورت اختلاف نظر نیز می‌بایست عیناً محترم شمرده می‌شد. این، مسئله متناقضی را درباره مراعاة الخلاف ایجاد کرد. چون این مسئله، برای نظریه وحدت شریعت بسیار مهم است، شاطبی تحلیل دقیقی از آن ارائه داده است. آنچه در پی می‌آید، خلاصه‌ای از تحلیل او است.

الخلاف (اختلاف نظر)

پیش‌تر بیان شد که جنبهٔ اختلاف رأی در فقه مالکی، مسئله‌ای بود که ابتدائاً ذهن شاطبی را به خود مشغول کرد و حتی بعداً نیز هم‌چنان وی را حیرت‌زده ساخت. وی برای بسیاری از دانشمندان نامه نوشت و راجع به بسیاری از جنبه‌های این امر به بحث پرداخت.

به علل مختلف تاریخی که در این جا به بحث ما ارتباطی نمی‌یابند، فقه مالکی، در چند مورد پر از اختلاف رأی بود. این یک پدیدهٔ بسیار حیرت‌آور برای یک مذهب فقهی (tradition) محسوب می‌شد که اتفاق نظر دانشمندان و وحدت عمل را تأیید می‌کرد. در نتیجه، دانشمندان در این مورد در یک بحث و مشاجرهٔ طولانی افتادند.

به طور کلی، طی مدتی که فقه مالکی در اسپانیا پیشرفت نمود، در این مورد چهار نظر وجود داشت: اول، بعضی از دانشمندان که برجسته‌ترین آنان، ابن‌عبدالبرّ (متوفای ۴۶۳ق/۱۰۷۹م) بود، وجود «اختلاف نظر» را در فقه مالکی رد کردند. این دیدگاه را پاره‌ای از قدما نیز در مجموع پذیرفته بودند.^۱ دیدگاه مذکور اساساً همان بود که شاطبی پس از بحث‌های طولانی آن را پذیرفت.

نظریه دوم در این باره، تحت تأثیر تصوف اتخاذ شد. چون فقیهان صوفی‌منش بیم آن داشتند که در صورت وجود اختلاف نظر، امکان دارد فردی برای یافتن آرای خفیف به بیراهه افتد، اجتناب از موارد اختلاف نظر را یک تکلیف دانستند. اینان، آرای خفیف را موارد رخصت (concession) در مقابل عزیمت (regular) تلقی می‌کردند که تنها راهی بود که شخص مصمم باید دنبال نماید.^۲

شاطبی این گرایش را در تعالیم قشیری دنبال کرد، بر این اساس که در دورهٔ بعد،

۱. همان، ج ۴، ص ۱۵۱.

۲. همان، ص ۱۴۴ - ۱۴۵. در الاعتصام (ج ۱، ص ۱۶۹) از عقاید صوفیه راجع به رخصت بحث شده است.

طرفداران این موضع قاعده ذیل را پذیرفته بودند: «الورع بالخروج عن الخلاف» (تقوا عبارت است از اجتناب از موارد اختلاف نظر).

تحت تأثیر تصوف بود که این موضع را بعضی از فقیهان نیز پذیرفته بودند. شاطبی راجع به نگرش صوفیه به رخصت از این جهت که نگرشی مناسب شأن خواص (افراد برجسته) و ارباب الاحوال (صوفیان) است، تردید نداشت، بلکه از این جهت مخالف این نگرش بود که آن را تحمیل تکلیف محال بر مردم می‌دانست. علت اتخاذ این موضع، این بود که از نظر شاطبی، فقیهان صوفی منش، تا جایی پیش رفته بودند که این نوع ورع را تکلیفی همگانی تلقی می‌کردند.^۱

شاطبی برای دانشمندان اسپانیا و افریقای شمالی نامه‌هایی نگاشت. از جمله فتاوایی که در پاسخ به سؤال وی صادر شد، فتوای ابن عرفه بود که هم اکنون با نقل و نشریسی، نزد ما موجود است.^۲

در پرسش شاطبی چنین آمده است که عالمانی همچون غزالی، ابن رشد و قرافی، اعتقاد دارند که ورع عبارت است از اجتناب از «اختلاف نظر». مبنای استدلال اینان این بود که موارد اختلاف نظر، در فروع (details) شریعت به سان متشابهات اند (equivocal statements) که گفته‌های پیامبر، به اجتناب از آن ترغیب می‌کرد. چنان‌که به زودی خواهد آمد، شاطبی، اعتقاد به چنین نظریه‌ای را منطقاً محال می‌دانست.

پاسخ ابن عرفه را می‌توان به شکل زیر خلاصه کرد: او توضیح داد که موارد اختلاف نظر، بسیار اندک بود و اجتناب از آن نه تنها ممکن، بلکه واجب بود. علت این بود که موارد متشابه، در نفی و اثبات یک امر، از دلایل قوی برخوردارند؛ از این رو، چنین وضعیتی، تنها موجب تأخیر خواهد بود. ابن عرفه اصرار دارد که انتخاب نظریه مشکل‌تر، معلول بیم از مجازات‌های شدید الهی است. ابن حزم به خاطر همین بیم و هراس بود که طرفداران سهل و آسانی در شریعت را تقیب می‌کرد. ابن عبدالسلام نیز گرایش به انتخاب

۱. شاطبی، الموافقات، ج ۱، ص ۱۰۴.

۲. ونشریسی، المعیار، ج ۶، ص ۲۵۴ - ۲۷۰.

یکی از دو فتوای آسان‌تر را محکوم می‌نماید.^۱

نظریه سوم در مورد اختلاف رأی، نظر دانشمندانی بود که وجود «اختلاف نظر» را دلیل جواز آن امر می‌دانستند. شاطبی «اختلاف نظر» را از مراعاة الخلاف [احترام به نظریات مختلف] تفکیک می‌نماید.^۲ وی نظریه سوم را این چنین بیان می‌دارد:

غالباً در فتوای راجع به امری که مورد نزاع بود، به اجتناب (از امر مورد نزاع) توصیه می‌شد. گفته شد: چرا شما توصیه به اجتناب می‌کنید، در حالی که مسئله محل اختلاف است؟ پس اختلاف نظر، صرفاً به این دلیل که امری محل اختلاف است، دلیل جواز آن امر خواهد بود. نه دلیلی وجود داشت که درستی استدلال به جواز را تأیید کند و نه بر منبعی استوار بود که تبعیت از آن، ارزش بیشتری از اجتناب داشته باشد.^۳

۱. همان، ص ۲۶۷.

۲. شاطبی، الموافقات، ج ۴، ص ۱۴۱.

۳. همان.

مراعاة الخلاف

نظریه چهارم *مراعاة الخلاف* بود. این اصل نه تنها وجود آرای متعارض فقیهان را می‌پذیرد، بلکه بر لزوم مراعات و احترام کامل به تمام نظریات تأکید می‌ورزد و همه نظریه‌های متفاوت را معتبر می‌انگارد. این اصل در مواردی به جواز (permissibility)، بعضاً به سختی و مشقت (hardship) و گاهی به محال بودن صرف منجر می‌شود. هرچند، این نظریه عموماً پذیرفته شده بود، اما شاطبی با بعضی از دانشمندان در این مورد اختلاف نظر داشت و با آنان به نزاع پرداخت. از بین آنان، نام‌های ابن قباب، فشتالی، ابن عرفه و شریف تلمسانی برای ما معروف‌اند.^۱ جهت کمک به درک این اشکال، شایسته است خلاصه این بحث را بیان نماییم.

نکات اصلی سؤالی که شاطبی برای دانشمندان مطرح ساخت، عبارت‌اند از: در گرانا‌دا، با طرح مسئله‌ای آرای مختلفی به مالک نسبت داده شد. در اصول فقه، قواعد راجع به آرای متفاوت - چنان‌که در زیر تشریح می‌شود - مستلزم این است که همه این آرای مختلف باید مردود شود. به علاوه، چنین فهمیده می‌شود که چنین اختلاف نظرهایی، در بخش عمده‌ای از فقه مالکی وجود دارد. اگر قواعد تعارض اعمال می‌شد، بخش عمده فقه مالکی، می‌بایست ترک می‌گردید. بنابر ضرورت، فقیهان مالکی، اصل *مراعاة الخلاف* را پذیرفتند، ولی اعمال این اصل، مشکلاتی را به وجود آورد.^۲

شاطبی کاربرد این اصل را با ذکر [این] مثال بیان کرد: اگر دانشمندان راجع به اعتبار مورد خاصی از نکاح اختلاف نظر داشته باشند، آن عقد باطل خواهد بود. با این وصف، در ارتباط با آثار آن عقد، فتوایی که عقد را معتبر می‌داند، ترجیح داده می‌شود. از این رو، اموری همچون ارث باید به گونه‌ای اعمال شوند که گویی از دواج صحیح بوده است. طبق این نظریه اشکالاتی برای شاطبی به وجود آمد که عبارت‌اند از:

۱. ونشریسی، المعیار، ص ۲۵۴ - ۲۸۰.

۲. همان، ص ۲۵۴.

الف - نظریه مزبور، این اصل مسلم اصول فقه را نادیده گرفته است که با رعایت زمان می‌توان یکی از آرا را «متأخر» و از این‌رو، قابل اعتمادتر اعلام نمود.

در مورد آرای متعارض اصل دیگری نیز کنار گذاشته شد. طبق این اصل، اگر دو رأی مخالف به یک مجتهد نسبت داده می‌شد، نسبت به هر دو رأی باید توقف نمود تا یکی از آن دو رأی، با قطع ثابت گردد.

ب - دانشمندان مالکی، در اعمال اصل «مراعاة الخلاف» شیوه ثابتی نداشتند. آنان در مواردی آن را رد و در مواردی دیگر بر آن تأکید می‌کردند. عدم اتخاذ یک شیوه ثابت، صحت این اصل را محل تردید می‌ساخت و از سوی دیگر، موجب دلخواهی شدن اعمال این اصل می‌شد.

ج - با فرض صحت این اصل، مبنای فقهی بودن آن در شریعت معلوم نیست. ظاهراً در این اشکال به دلیل اصل اشاره می‌شود. اختلاف بین دو قول، مسلماً باید این گونه باشد، زیرا مبتنی بر دو دلیل مختلف و متعارض‌اند به این معنا که لازمه هر یک ضدیت با دیگری است.^۱

بنابراین، مراعاة الخلاف به این معناست که با هر یک از دو قول، لازمه قول دیگر کلاً یا جزئاً پذیرفته می‌شود.

شریف تلمسانی در پاسخ به شاطبی،^۲ استدلال وی را که از بین دو قول امام یا مجتهد، قول متأخر، قول قبلی را از بین می‌برد، ردّ می‌نماید. تلمسانی به عامل رعایت زمان در این موارد اعتراض داشت. استدلال تلمسانی این بود که چنین رعایتی، به معنای قاعده نسخ خواهد بود که فقط نسبت به گفتارهایی که از شارع سرچشمه می‌گیرد، قابل اعمال است. او بین شارع، مجتهد مطلق و مجتهد در مذهب، تفکیک قائل می‌شد [و معتقد بود] چون تنها شارع واضع و ملغا کننده احکام است، تنها در اقوال شارع است که در صورت تعارض، قول متأخر، قول متقدم را نسخ خواهد کرد. مجتهد اعم از مجتهد مطلق یا مجتهد در مذهب، واضع احکام نیست بلکه پیرو ادله است و طبق یکی از ادله حکم می‌دهد.

۱. همان.

۲. همان و هم چنین احمد بابا، ذیل الابتهاج، ص ۲۶۲.

مجتهد مطلق به دنبال یافتن ادله احکام شریعت است و مجتهد در مذهب به دنبال یافتن ادله اقوال مجتهد مطلق است که او را امام مذهب خود تلقی می‌کند. بنابراین اختلاف نظر مجتهدین، بر اختلاف در انتخاب ادله استوار است. ادله‌ای که از شریعت به دست می‌آید، در مورد هر یک از اقوال ممکن نیست بی اعتبار باشد. از این رو، مسئله تقدم و تأخر، که یکی ناسخ دیگری باشد، در مورد مجتهد صادق نخواهد بود.

هرچند تلمسانی عقیده خودش را بیان نکرده است ولی از پاسخ وی می‌توان استنباط کرد که او با اصل مراعاة الخلاف، مخالفتی نداشت. اگر کسی استدلال وی را با دقت بیش‌تری دنبال کند خواهد دید که وی این اصل را ضروری می‌شمارد. چون فرض بر این است که تمام آرای متعارض مجتهدین، بر بعضی از ادله شرعی استوار است، از این رو، فرد با غفلت از هر یک از آنها، مرتکب اشتباه ردّ ادله شرعی خواهد شد.

در هر حال، تلمسانی با این شرح و بسط پاسخی به سؤال شاطبی نمی‌دهد. او می‌پذیرد که مبنای اختلاف در انتخاب ادله شرعی قرار دارد، اما توضیح نمی‌دهد که چگونه می‌توان مدعی شد دو یا چند دلیل شرعی متعارض در مورد واحدی ممکن است وجود داشته باشد. پاسخ ابن عرفه،^۱ مفصل‌تر از جواب‌های دیگران است. بخشی از پاسخ وی، همان استدلالی است که سابقاً در پاسخ تلمسانی دیده شد، و بخشی از آن، استدلال‌های شاطبی بر تعارض را رد می‌کند.

او اصل مراعاة الخلاف را از زاویه دیگری تشریح و آن را چنین تعریف می‌نماید: تبعیت از مدلول‌های دلیل شرعی در یک مورد خاص به نحوی که مدلول‌های دلیل دیگر در مورد دیگر نیز تبعیت شود. به عبارت دیگر، درواقع، اصل مراعاة الخلاف متضمن تبعیت از مدلول‌های هر دو دلیل در جنبه‌هایی است که مجتهد در آن جنبه‌ها جزئی از دلیل را بر جزء دیگر ترجیح می‌دهد. به این ترتیب او از هیچ‌کدام دست نکشیده، بلکه هم زمان از هر دو تبعیت کرده است.

ابو عبدالله فشتالی پاسخ خود را نظریه ابن عبدالسلام قرار داد. راجع به عملی که نزد مجتهدی غلط و نزد مجتهدی دیگر صحیح است، فشتالی بین دو حالت فرق می‌نهد؛ یکی

۱. و نشریسی، المعیار، ص ۲۶۱ به بعد.

قبل از وقوع عمل و دیگری پس از وقوع آن. به نظر وی، حالت قبل از وقوع عمل، حرام مطلق است ولی به محض وقوع، صرفاً جهت تسهیل بر عباد، نظریه مخالف هم مراعات می‌شود.^۱

پاسخ ابن قباب بسیار موجز و مختصر بود. وی مراعاة الخلاف را یکی از بهترین اصول فقه مالکی می‌دانست. طبق تعریف او این اصل یعنی: پیروی از حکم هر دو دلیل. اما او بین دو حالت تفکیک قائل شده است؛ حالت اول، موردی از تعارض است که در آن مسلماً یک نظریه بر نظریه دیگر ترجیح داده می‌شود. موارد تعارض (conflict) و ترجیح (preponderance) از این قبیل است. حالت دوم، در مواردی است که هر دو دلیل به یک نتیجه منتهی می‌شوند یا تا حدودی مکمل یکدیگرند. چنین موردی، جای مراعاة الخلاف است.^۲

۱. همان، ص ۲۷۴.

۲. همان.

وحدت شریعت

شاطبی با این پاسخ‌ها قانع نشد. این پاسخ‌ها یا بی ربط یا توضیح واضحات بود. تنها نقطه مورد توافق شاطبی با این قسمت کلام ابن قباب این بود که مسئله واقعاً بسیار پیچیده است.^۱

تصور شاطبی این بود که جایی برای «اختلاف نظر» در شریعت وجود ندارد تا موضوع مراعاة الخلاف پیدا شود. از این رو، اصل مراعات، مسئله نادرستی است. نتیجه مهمی که شاطبی به آن دست یافت وحدت مبانی شریعت بود. او معتقد بود که «تمام قواعد شریعت از یک جا ریشه می‌گیرد، حتی اگر در مواردی بین قواعد اختلاف موجود باشد».^۲

مبنای این استنتاج پنج نکته است:^۳

۱ - بسیاری از آیات قرآن، بر وحدت منشأ شریعت تأکید می‌ورزند و علاوه بر آن، آیات قرآن «اختلاف نظر» را رد می‌کنند.

۲ - اگر اختلاف نظر جایز بود، محلی برای مسئله نسخ باقی نمی‌ماند. ضرورت بحث از نسخ تنها به معنای این است که دو قول به گونه‌ای با یکدیگر متعارض باشند که یکی باید جای‌گزین دیگری شود.

۳ - اگر وجود اختلاف نظر، پذیرفته می‌شد، مستلزم تحمیل تکلیف به محال بود. به عبارت دیگر، امر به اطاعت از دو حکم متعارض در یک زمان، به معنی قرار دادن مکلف تحت تکلیف به محال است.

۴ - به توصیه علمای علم اصول فقه یکی از دو دلیل متعارض را به نفع دیگری باید رد کرد. این امر، به مفهوم عدم جواز «اختلاف نظر» است.

۱. همان، ص ۲۷۱.

۲. شاطبی، الموافقات، ج ۴، ص ۱۱۸.

۳. همان، ص ۱۱۸-۱۳۲.

۵ - چنان چه هر دو حکم متعارض، هم‌زمان مقصود شارع باشند، مستوجب لغویت خواهد بود، زیرا یک حکم دیگری را نفی می‌کند.

صرف نظر از علل زبانی، جغرافیایی و تاریخی «اختلاف نظر»، چنین ادعا شده است که عوامل خاصی در شریعت وجود دارد که ظاهراً مؤید اختلاف نظر است. از بین این عوامل، سه عامل شایان ذکر است:^۱

نخست، وجود متشابهات در قرآن. متشابهات موجب رعایت اختلاف نظرهایی است که به شکل تفسیر یا تعلیق حکم بیان می‌شوند. به علاوه، وجود متشابهات از نظر شارع، قابل انکار نیست. شاطبی از مسئله متشابهات در المواقفات به‌طور مفصل بحث نمود. او معتقد بود که در اصول و مبانی شریعت، تشابه وجود ندارد.^۲

شاطبی، با این نظر که تشابه مقصود شارع است، مخالف بود. او با توضیح مفصل این امر بین دو نوع اراده شارع تفکیک قائل می‌شد: اول، خلقیه قدریه (اراده تکوینی جبری / *creational predestined intentions*) بود که جایی برای اراده انسانی وجود نداشت.^۳ دوم، امریه تشریعیه (اراده تشریعی تکلیفی / *imperative legal intentions*) بود که اراده الهی را بر اراده انسانی تحمیل نمی‌کند. به ادعای شاطبی، متشابهات به نوع دوم اراده الهی تعلق دارد. در این‌جا، اختلاف نظر مقصود شارع نیست، زیرا قرآن تنها یک رأی و تفسیر راصحیح می‌شمارد. اگر اختلاف نظر مجاز می‌بود، پس، هر تفسیری باید صحیح تلقی می‌شد. دوم، از جواز اجتهاد در شرع، معلوم می‌شود عقیده بر این بوده است که آن به‌طور طبیعی به اختلاف نظر منجر خواهد شد. شاطبی این استدلال را با ارجاع آن به مسئله تشابه نفی می‌کند. او معتقد بود این‌طور نیست که مجتهد به هر نتیجه‌ای برسد، نتیجه‌اش صحیح باشد. صحت یا سقم، به انطباق آن با اراده شارع بستگی دارد که با اختلاف نظر موافق نیست.^۴

۱. همان، ص ۲۱۱-۲۱۴.

۲. همان، ج ۳، ص ۹۶.

۳. همان، ج ۳، ص ۱۱۹ به بعد.

۴. همان، ج ۴، ص ۱۲۷.

سوم این که اصل خلاف، به وجود اصل رخصت در شریعت قیاس شده است. این اصل که به معنای ترجیح احکام آسان [رخصت] بر احکام عادی [عزیمت] در برخی موارد است، وجود اختلاف نظر را اجازه می دهد.

شاطبی با تأکید بر این که رخصت به معنای ترجیح یکی از دو حکم قابل اعمال در یک موضوع نیست، استدلال مزبور را رد کرد. اگر این ترجیح دلبخواهی بود، در شریعت اجازه داده نمی شد. اصل رخصت تنها در مواردی قابل اعمال است که تبعیت از احکام عادی، مشکل یا محال بشود. بنابراین، در واقع، رخصت به دو حکم مختلف در دو موضوع مرتبط است نه به دو حکم مختلف راجع به یک موضوع، که به معنای اختلاف نظر است.^۱

برای استنباط استدلال های شاطبی، می توان گفت که او از خلاف، اساساً تعارض ادله (contradiction of evidences) را می فهمید در حالی که نزد دیگران، اساساً به معنی تساوی ادله بود (equal validity of evidences). از این رو، از نظر شاطبی، خلاف مستلزم ترجیح ادله و از نظر دیگران تنها مسئله جمع ادله یا مراعات ادله مطرح بود.

ایراد شاطبی از نظر روش شناسی، متوجه تفکیکی بود که عالمان مالکی بین متفق علیه و مختلف فیه قائل می شدند. به تأکید این عالمان، در مورد اول، تنها به دلیلی توجه می شود که بر مبنای آن حکم می شود که این مورد، متفق علیه است. با وجود این، در مورد مختلف فیه، باید به دلیلی که مبنای رأی مخالف است نیز توجه شود. به نظر شاطبی، دیدگاه فوق هماهنگ نبود. اگر این دلیل شرعی ای بود که مبنای یک رأی را فراهم می کند، پس چرا در صورت تعارض با رأی متفق علیه باید مورد توجه قرار نگیرد؟ چرا رأی مبتنی بر دلیل شرعی، باید رأیی مختلف فیه تلقی شود؟

از نظر شاطبی، موافقت با طرف داران خلاف، به معنای اعتقاد به وجود تعارض و اختلاف در قواعد شریعت بود. این عقیده، نافی وحدت مبانی شریعت است.

با این حال، توضیح این وحدت، با وجود اختلاف آشکار ادله در شریعت مشکل بود. شاطبی با تحقیق این مسئله، به این نتیجه رسید که وحدت شریعت را می توان با وحدت

دو ارادهٔ شارع توضیح داد. نتیجهٔ تحقیقات وی، به نظریه مقاصد شریعت منجر شد. این نظریه، مبنای اندیشهٔ فقهی شاطبی را تشکیل می‌دهد. از این نظریه، ملازمات و روش‌شناسی آن، در فصل‌های بعدی بحث خواهد شد.

نتیجه

در بحث از نظریه شاطبی راجع به ماهیت حقوق اسلامی معلوم شد که او تشریع را اساساً نوعی فعالیت ذهنی نمی‌داندست [و معتقد بود] شریعت با عقل شناخته نمی‌شود.

از نظر شاطبی، منبع معرفت شریعت، «وحی» است. وحی، قصد و ارادهٔ خداوند را برای انسان معلوم می‌کند. در این جا، شاطبی نظریه دو بعدی بودن ارادهٔ الهی را پرورانده است که سابقاً از ابن تیمیه آن را عنوان نموده بود. خداوند ارادهٔ خویش را به دو شکل یا در دو سطح، بیان کرده است: یک شیوه، وحی قوانین به پیامبرانش بود؛ این شیوه، بیان ارادهٔ دینی، اخلاقی و فقهی اوست. شیوه دیگر، وحی قوانین، با ایجاد ماهیت آن‌ها است. این شیوه، با قوانین طبیعی، عادات اجتماعی و غرایز و استعدادهای طبیعی انسانی شناخته می‌شود.

شاطبی بار دیگر توضیح می‌دهد که گاهی چنین تصور می‌شود که عقل انسانی، منبع معرفت قوانین، غیر از قوانینی که پیامبران ابلاغ کرده‌اند، محسوب می‌شود [در حالی که] این درست نیست. اساساً منبع همهٔ این معارف، وحی است.

شاطبی، در سرتاسر این سطور بیشتر در تحلیل تعاریف مصلحت (فصل نهم) و تکلیف (فصل یازدهم)، استدلال خویش را تعمیم می‌دهد. در آن جا، ادعا می‌شود چون قلمرو کون (هستی) قابل مشاهده و اندازه‌گیری است، شریعت مراقبت می‌کند که قوانین شرعی با قوانین کون، منطبق باشد، تا به سهولت برای انسان قابل درک گردند.

شاطبی در تحلیل از تکلیف، روشن ساخته است برای این که یک حکم شرعی انجام شود، باید از لحاظ خارجی ممکن باشد. به عبارت دیگر، حکم شرعی، باید اساساً با قوانین ماهیت طبیعی انسان تطبیق نماید.

شاطبی در تحلیل تعریف شرعی مصلحت اظهار می‌دارد که شریعت آن‌چه را در تجربه اجتماعی مصلحت تلقی می‌شود به عنوان مصلحت شرعی مقرر می‌دارد. علاوه بر این، زمانی که در تجربه اجتماعی «مصلحت شرعی» خاصی، به تاروپود جامعه انسانی، یا حتی یک فرد، صدمه می‌زند، خصیصه مصلحت شرعی بودن را از دست خواهد داد.

از این چشم‌انداز است که شاطبی شریعت را اساساً در پیوند با «وحی» می‌بیند و هم‌چنان برای اثبات ماندگاری و ضرورت اجتهاد، چنان‌که در فصول بعدی خواهیم دید، استدلال می‌کند.

فصل سوم :

مقاصد الشريعة

چنان‌که در فصل‌های قبل روشن شد، در فلسفه حقوق اسلامی از دیدگاه شاطبی مقاصد شریعت یا اهداف و اغراض حقوق اسلامی نظریه‌ای اساسی است. هم‌چنین گفته شد این نظریه، استمرار و تحول همان مفهوم مصلحت است که در دوره قبل از شاطبی تشریح شد. او با تعمق در فقه، به این نتیجه رسید که وحدت فقه به معنای وحدت مبانی آن و بلکه بیشتر وحدت هدف و مقصود شریعت است. شاطبی به منظور اثبات این‌که غرض و هدف حقوق اسلامی واحد است، نظریه مقاصد الشريعة را تشریح کرد، با این توضیح که هدف یا مقصود شریعت، یکی است و آن، مصلحت و سعادت انسان است.

با این حال این نظریه (thesis) شاطبی، اشاراتی به برخی امور کلامی داشت که در این مورد، بسیاری از متکلمین اشعری با وی مخالف بودند. در نتیجه، شاطبی نخست اثبات نظریه خودش را آغاز کرد. طبق ادعای شاطبی در مقدمه شرح نظریه مقاصد، این نظریه بر فرض (premise) مورد توافق همگان [متفق علیه] قرار دارد که مبنای آن کلامی است. فرض این است که خداوند، شرایع (laws) را برای مصالح حال و آینده انسان قرار داد (۶).^۱ ولی دانشمندان راجع به جزئیات این فرض اختلاف نظر دارند. در مورد هدف از بحث ما، این نکته به توضیح مختصری نیاز دارد.

۱. شماره‌هایی که داخل پرانتز آمده است، به صفحات الموافقات، ج ۲ (قاهره، مصطفی محمد، بی تا) اشاره دارد.

متکلمین اسلامی، مفهوم عام و صریح فرض مصالح را می‌پذیرند اما این‌که درک مصالح براساس علل است یا نه، با یکدیگر اختلاف نظر دارند. متکلمان اشعری، علیت صریح و ضمنی را در افعال خداوند انکار می‌کنند. از نظر اینان، این فرض به این معناست که خدا ملزم است به شکلی در افعال خود مصلحت را لحاظ کند. اشعری‌ها این عقیده را که مصالح، علل شرایع هستند، ردّ می‌کنند، زیرا چنین الزامی، تحدید قدرت مطلقه الهی محسوب می‌شود. با وجود این، آنان فرض مزبور را با این تفسیر که مصالح، لطف خداوند است نه علت افعال او، می‌پذیرند. از سوی دیگر، متکلمین معتزلی نیز با این‌که به قدرت مطلقه خداوند معتقد بودند، می‌گفتند خداوند ملزم به انجام مصالح است. در نتیجه، اینان فرض مصلحت را پذیرفته و آن را علل احکام شرعی دانستند.

منشأ اختلاف نظر کلامی، افعال خداوند بود، ولی به احکام خداوند در قرآن نیز تعمیم یافت، زیرا احکام قرآن، نیز فعل گفتاری خداوند است. از این‌رو، اختلاف نظر کلامی، در اصول فقه نیز خود را نمایان ساخت. استدلال‌های کلامی هم‌چنین به دلیل این‌که بعضی از نویسندگان اصول فقه متکلم بودند، در اصول فقه تأثیر گذاشت.

با این حال، اصول فقه به شیوه تفکر و استدلالی متفاوت از علم کلام نیاز داشت. تفکر فقهی ایجاب می‌کرد که قصد افعال اختیاری انسان، باید به خود انسان نسبت داده شود، مشروط بر این‌که از نظر فقهی انسان مسئول افعال خود قلمداد شود. چون اطاعت از احکام الهی به اراده و اختیار انسان بستگی دارد، باید اثبات شود که تشریع احکام، بر مبنای رعایت مصالح انسان بوده است. در نتیجه، باید فرض مصلحت در علم اصول فقه، بر مبنای «علت»، «داعی» و «هدف» قبول گردد.

فرض مصلحت به طور کلی در علم اصول فقه پذیرفته شد. بعضی از اصولیین، همچون غزالی و دیگران، به منظور هماهنگی با نظریات کلامی خود، واژه «علت» را به گونه خاصی تعریف کردند تا آن را از معنای ضمنی «علیت» و «انگیزه» که در علم کلام به این معنا به کار می‌رفت و محل اختلاف بود، رها سازند. وقتی این واژه، از علم کلام به اصول فقه آمد، تحول مفهومی یافت. در این‌جا برای توضیح معنا و مفهومی که واژه علت، در علم اصول به دست آورد، به نظر شاطبی بر می‌گردیم.

شاطبی توضیح می‌دهد که به اعتقاد رازی^۱ احکام الهی را همانند افعالش نمی‌توان براساس علل، تجزیه و تحلیل نمود، در حالی که به اعتقاد معتزله، احکام خداوند معلل به رعایت مصالح بندگان است. اکثر فقیهان نظریه اخیر را پذیرفته‌اند، چون به طور قطع، احکام شرعی از عللی برخوردار بودند. علتی که در علم اصول به کار می‌رفت چنین تفسیر شد: «علائمی که حکمی را دقیقاً مشخص می‌نماید» (۶).

به ادعای شاطبی، فرض مصلحت را در شریعت می‌توان با استقرا، هم به عنوان یک موضوع کلی در شریعت و هم در توصیف علل تفصیلی احکام مختلف اثبات کرد؛ مثلاً، قرآن علل وضو، روزه و جهاد را به ترتیب، طهارت، تقوا و نابودی ظلم اعلام فرموده است (۷).

شاطبی پس از توضیح این فرض وارد جزئیات بحث مقاصد می‌شود، که در پنج جنبه تجزیه و تحلیل می‌گردد؛ چهار جنبه متعلق به شارع و یک جنبه مربوط به مکلف است. نظریه شاطبی راجع به مقاصد شریعت، تلاشی است تا مصلحت را به منزله رکنی اساسی برای اهداف شریعت ثابت نماید. او به تفصیل، به مسئله نسبت مصلحت، ارتباط مصلحت با تکلیف و حفظ پرداخت و سعی کرد که مفاهیم جبرگرایی در علم کلام و مشکل نسبت مصلحت را نخست با پیشنهاد بررسی این مسئله در دو سطح رد نماید. در سطح اول، وی از مقاصد شارع و در درجه دوم از مقاصد مکلف بحث کرد. وی با فرض این که مصلحت، در سطح اول هدف شارع است، اظهار می‌دارد این قانون‌گذار است که تصمیم می‌گیرد چه چیزی مصلحت است. با وجود این، شاطبی تأکید می‌کند که این تصمیم برای تمام زمان‌ها قطعی نیست. ولی هدف مکلف - چنان که قانون‌گذار را مکلف بدانیم شامل وی نیز می‌شود - تا زمانی که مکلف است، اطاعت از اهداف شریعت است. طرح بحث شاطبی از مقاصد این گونه است:

۱ - قصد شارع

جنبه اول: قصد ابتدایی شارع به وضع خود قانون؛

جنبه دوم: قصد وی در وضع آن به گونه‌ای که قابل فهم باشد؛

۱. برای دیدن نظرات رازی راجع به این نکته ر. ک: همین کتاب، ص ۱۸۷ - ۱۹۱.

جنبه سزم: قصد وی به وضع قانون جهت لزوم تکلیف؛
جنبه چهارم: قصد وی بر این که مکلف را مشمول حکم خویش قرار دهد.

۲ - قصد مکلف

بحث از جنبه اول، مربوط به مصلحت و معانی، درجات، ویژگی‌ها و نسبیّت یا مطلق بودن آن است. جنبه دوم، به بحث از قلمرو زبان‌شناسی مسئله تکلیف که فقیهان دیگر آن را نادیده گرفته بودند، می‌پردازد. حکمی که تکلیف ایجاد می‌کند، نه تنها واژه‌ها و جملات آن بلکه از نظر زبان‌شناسی و فرهنگی نیز باید برای همه مکلفان قابل درک باشد. شاطبی با توضیح دو واژه این مسئله را بررسی می‌کند: الدلالة الاصلية (معنای اصلی) والدلالة العمومية (قابل فهم برای عموم). جنبه سوم، مفهوم تکلیف را در ارتباط با قدرت، مشقت و غیره تحلیل می‌کند. چهارم، جنبه حظوظ (لذایذ) را در ارتباط با هوا و تعبد تشریح می‌سازد.

در سطح دوم، یعنی در سطح مکلف، نظر شاطبی به طور کلی، به مسئله قصد و فعل، معطوف می‌شود. بنابراین در فصول آینده، مفاهیم واژگان ذیل را تحلیل خواهیم کرد:

۱ - مصلحت (فصل چهارم)

۲ - دلالت (فصل پنجم)

۳ - تکلیف (فصل ششم)

۴ - تعبد (فصل هفتم)

۵ - نیت (فصل هشتم)

فصل چهارم :

مصلحت

مقصود اصلی شارع، مصلحت انسان‌هاست. تکالیف شرعی نیز برای حمایت از مقاصد شریعت است که آن‌ها نیز به نوبه خود، در جهت حمایت از مصالح مردم‌اند. بنابراین، در بحث شاطبی از مصلحت، وقتی به تکلیف اشاره می‌شود، مقاصد و مصالح، دو واژه مترادف خواهند بود.

شاطبی مصلحت را این‌گونه تعریف می‌کند:

منظور من از مصلحت به مفهوم مطلق، این است که با بقای حیات انسانی، تکمیل معاش بشر و تحصیل هر آنچه که حالات روحی و ذهنی وی، او را ملزم می‌سازد، ارتباط می‌یابد (۲۵).^۱

این تعریف از مصلحت، به مفهوم مطلق آن است. ولی شاطبی به مفاهیم مختلف دیگری نیز توجه نموده است که می‌توان در آن مصلحت را مطالعه کرد. مصالح یا به این جهان یا به جهان آخرت تعلق دارند. علاوه بر این، مصالح را می‌توان به منزله یک نظام مشاهده کرد که متعلق به مراتب مختلفی بوده و رابطه آن‌ها با یک‌دیگر قابل تعریف است.

رکن دوم مفهوم مصلحت، «حمایت از منافع» است. شاطبی توضیح می‌دهد که شریعت یا به شیوه مثبت به حمایت از مصالح می‌پردازد - مانند زمانی که شریعت برای حفظ

۱. شماره‌هایی که داخل پرانتز در این فصل آورده می‌شود به موافقات، ج ۲ (قاهره، مصطفی محمد، بی‌تا) اشاره دارد.

مصالح، معیارهایی را جهت حفظ شالوده آن‌ها اتخاذ می‌کند - یا به شیوه پیشگیرانه؛ شارع، جهت جلوگیری از اضمحلال مصلحت، ملاک‌هایی را برای از بین بردن عناصر بالفعل یا بالقوه مخرب مصلحت برمی‌گزیند. (۸).

شاطبی مقاصد یا مصالح را به ضروری (necessary)، حاجتی (needed) و تحسینی (commandable) تقسیم می‌نماید. علت نام‌گذاری مقاصد ضروری این است که وجود آن‌ها برای حفظ مصالح دین و دنیا لازم است، بدین معنا که اگر این مصالح مختل شود، ثبات مصالح دنیوی مختل خواهد شد. نابودی آن‌ها در این جهان باعث از بین رفتن حیات و در جهان آخرت، موجب از دست رفتن رستگاری و سعادت می‌گردد. (۸).

مقاصد ضروری پنج طبقه‌اند: دین (religion)، نفس (self)، نسل (family)، مال (property) و عقل (intellect) (۱۰).

عالمانی همچون شاطبی معتقدند که این پنج اصل را همه پذیرفته‌اند. ما با تحلیل اهداف تکالیف شرعی درمی‌یابیم که شریعت نیز این مقاصد پنج‌گانه را ضروری تلقی می‌کند. تکالیف شرعی را از جنبه شیوه حفظ اثباتی و نفیی می‌توان به دو گروه تقسیم نمود. تکالیفی که در گروه شیوه مثبت قرار دارند عبارت‌اند از: عبادات (rituals)، عادات و معاملات (transactions) و تکالیفی که در گروه شیوه نفیی قرار دارند عبارت‌اند از: جنایات (penalties).

هدف از عبادات، حفظ دین است. نمونه‌های عبادات عبارت‌اند از: اعتقاد و اظهار ایمان (وحدت خدا، نبوت حضرت محمد)، نماز، زکات، روزه و حج. هدف از عادات،^۱ حفظ نفس و عقل است. یافتن غذا، نوشیدنی، لباس و مسکن، نمونه‌هایی از عادات‌اند. معاملات نیز جهت حفظ نفس و عقل است اما از طریق عادات. شاطبی مجازات‌ها (جنایات) را چنین تعریف می‌کند: به آنچه به شیوه نفیی با مصالح خمسة ارتباط می‌یابد؛ با مجازات‌ها رفع آنچه که مانع از تحقق این مصالح می‌شود، مقرر می‌گردد. وی برای تبیین مجازات‌ها، قصاص (retaliation) و دیات (blood money) را برای حفظ نفس و حد (کیفر شرب خمر) را برای حمایت از عقل مثال می‌آورد (۸-۱۰).

۱. تعریف و بحث از این واژه از دیدگاه شاطبی، در همین کتاب، بخش سوم، فصل ششم و نهم بررسی شده است.

نامیدن برخی مقاصد به حاجتی، به این جهت است که این‌ها برای توسعه هدف مقاصد و رفع محدودیت مفهوم لغوی آن‌که اعمال آن، مستوجب مشکلات و سختی‌ها و سرانجام فروپاشی مقاصد شریعت خواهد شد، ضروری‌اند. بدین ترتیب، چنان‌چه در کنار ضروریات به این نوع مصالح توجه نشود، همه مردم با سختی مواجه خواهند شد. با این حال، اختلال در مصالح حاجتی مخل کل مصالح نیست، در حالی‌که در مصالح ضروری، این‌گونه است. مثال‌های مصالح حاجتی عبارت‌اند از: در عبادات، تخفیف‌هایی که در نماز و روزه در صورت بیماری یا مسافرت داده می‌شود که در صورت عدم تخفیف باعث سختی نمازگزار و روزه‌دار و غیره خواهد شد؛ در عادات، مشروعیت شکار، در معاملات، تجویز نزول‌خواری و مساقات (agrarian association) و در مجازات‌ها، استناد به ادله ضعیف و غیرکافی هنگام اخذ تصمیماتی که مؤثر بر مصالح عمومی‌اند (۱۰-۱۱).

مصالح تحسینی یعنی: پذیرش آن‌چه با برترین عادات منطبق باشد و اجتناب از شیوه‌هایی که عقلاً از آن منجزند. این نوع مصلحت، شامل عادات حسنه (اخلاق) می‌شود. مثال‌هایی از این نوع عبارت‌اند از: در عبادات، طهارت یا ستر عورت نمازگزار؛ در عادات، آداب معاشرت، شیوه‌های چیدن سفره و غیره؛ در معاملات، ممنوعیت فروش اجناس نجس یا غذا و آب فاسد و محرومیت برده از ادای شهادت و امامت و غیره؛ برای مجازات، ممنوعیت قتل انسان آزاد به جای عید و غیره (۱۱-۱۲).

از نظر شاطبی، تقسیم مصلحت به گونه فوق، ساختاری متشکل از این سه مرتبه مرتبط با یک‌دیگر است. تحلیل مفصل وی، دو جنبه از روابط آن‌ها را با یک‌دیگر آشکار می‌سازد: نخست این‌که هر مرتبه‌ای، به طور جداگانه، نیازمند ضمیمه عناصر خاصی است که مکمل این مرتبه محسوب می‌شود. دوم این‌که هر مرتبه‌ای با مراتب دیگر رابطه دارد (۱۲).

هر یک از این مراتب سه گانه، نیازمند عناصر خاصی برای دستیابی به تحقق کامل‌تر اهداف خود است؛ مثلاً، قصاص بدون شرط تماثل (parallel evaluation) قابل تحقق نیست. ولی این دیدگاه، نیازمند به دو توضیح است: نخست این‌که نبود این عناصر تکمیلی، منجر به نفی اهداف اساسی نمی‌شود؛ دوم این‌که ملاحظه این عناصر و تحقق آن، نباید

باعث نفی اهداف اصلی باشد - به عبارتی، اگر ملاحظه عناصر تکمیلی منجر به ابطال اهداف اصلی و اساسی گردد چنین ملاحظه‌ای، معتبر نخواهد بود. دلایل چنین شرطی اولاً این است که عنصر تکمیلی، شبیه یک صفت (quality) است. اگر ملاحظه صفتی موجب نفی موصوف شود، توصیف نیز نفی می‌شود. ثانیاً حتی اگر فرض شود ملاحظه عنصر تکمیلی، منجر به تحقق مصالح آن به قیمت نفی اهداف اصلی شود، تأکید بر این است که بر تحقق مصالح اصلی باید ترجیح داده شود (۱۴).

وضعیت مذکور در فوق با مثال زیر تبیین می‌شود. خوردن گوشت مردار (carrion) برای نجات جان، در شریعت تجویز شده است. دلیلش این است که حفظ حیات، از اهمیت فوق‌العاده برخوردار است و حفظ مروّت (manliness) تنها مکمل حفظ حیات است. هرچیز آلوده، به جهت حفظ شرافت و تشویق به اخلاق ممنوع شده است. ولی اگر حفظ عنصر تکمیلی، یعنی حفظ شرافت با اجتناب از خوردن چیز خلاف اخلاق، باعث نفی مصلحت اصلی، یعنی حفظ حیات شود، رعایت عنصر تکمیلی ترک می‌شود.

نمونه دیگر را می‌توان در بیع مشاهده کرد که آن یک مصلحت ضروری است، در حالی که ممنوعیت خطر (risk) و جهل (ignorance) در معاملات بیع، تکمیلی است. اگر نفی کامل خطر مقرر شود، نتیجه آن، نفی کامل بیع خواهد بود.

ارتباط سه مرتبه مصلحت که در بالا ذکر شد، همانند ارتباط مصلحت تکمیلی با هدف اصلی شریعت است. بنابراین تحسینات، مکمل مصالح حاجتی است، که این‌ها نیز مکمل ضروریات‌اند. ضروریات، اساس مصالح‌اند. شاطبی با توجه به توضیح فوق، پنج قاعده ذیل را راجع به روابط آن‌ها استنتاج می‌کند:

(۱) ضروری، مبنای هر مصلحتی است.

(۲) هر نوع اختلالی در ضروریات، مستوجب اختلال در دیگر مصالح، به طور مطلق خواهد شد.

(۳) با این حال، اختلال دیگر مصالح، مستوجب اختلال نفس مصلحت ضروری و در خود آن نمی‌شود.

(۴) اما به یک معنا، اختلال در امر تحسینی یا حاجتی، مستوجب اختلال مصلحت

ضروری به شکل مطلق خواهد شد.

(۵) حفظ مصلحت حاجتی و تحسینی، به خاطر مصلحت ضروری، لازم است (۱۶-۱۷). با نمونه قصاص، می‌توان این پنج قاعده را تبیین کرد. قصاص، مصلحت ضروری است و تماثل (مراعات تساوی) در قصاص، تحسینی و تکمیلی است.

در تشریح قاعده نخست، رعایت تساوی (تحسینی) تکمیلی است و تنها به خاطر قصاص (ضروری) موجود می‌شود. بنابراین، مصلحت ضروری (قصاص) مبنای مصلحت تحسینی (تماثل) است.

در تبیین قاعده دوم، [می‌گوییم] اگر قصاص وجود نداشت، ملاحظه تماثل هم وجود نمی‌داشت. به عبارت دیگر، اختلال در مصالح ضروری لزوماً به مفهوم اختلال در دیگر مراتب مصالح خواهد بود.

برای تبیین قاعده سوم [می‌گوییم]، اختلال در تماثل، مستلزم اختلال در قصاص نخواهد بود.

[در مورد قاعده چهارم و پنجم نیز می‌گوییم]، اگر کسی این درک برایش حاصل شود که مصلحت ضروری، با اختلال دیگر مصالح، تأثیر خواهد پذیرفت، این دو قاعده آخری را نیز تصدیق خواهد کرد. شاطبی تأثیر مصالح دیگر را بر مصالح ضروری، با تشبیهات چهارگانه ذیل توضیح می‌دهد:

(۱) رابطه مصالح دیگر با مصالح ضروری، شبیه رابطه مناطق حمایتی (حماً) است. اخلال یک منطقه حمایتی منجر به اخلال منطقه بعدی و نهایتاً اخلال مصلحت ضروری که محور و مرکز تمام این مناطق است، خواهد شد.

(۲) این رابطه را می‌توان تحت عنوان رابطه جزء و کل نیز تصور کرد؛ مصالح دیگر در کنار مصالح ضروری، یک کل را تشکیل می‌دهند. مسلماً نابودی اجزا، به معنای نابودی کل است.

(۳) مصالح حاجتی و تحسینی را می‌توان همچون خاص در قبال عام یعنی ضروریات در نظر گرفت.

(۴) مصالح حاجتی و تحسینیات، به عنوان مقدمه مصالح ضروری یا مقارن با تحقق آن

هستند (۱۶-۲۶).

چنان‌که ذکر شد، مصالح به مصالح متعلق به این جهان و مصالح متعلق به جهان دیگر تقسیم می‌شوند.

دسته اول، مصالح دنیوی است که از دو زاویه، این نوع مصالح را می‌توان مشاهده کرد: زاویه اول، مشاهده آن‌ها است آن‌چنان‌که در واقع هستند و زاویه دوم مشاهده آن‌ها براساس خطابات (proclamation) شرعی است.

وقتی مصالح را به گونه‌ای که در این جهان هستند، بررسی کنیم، می‌بینیم که آن‌ها را مصلحت صرف نمی‌یابیم، بلکه آن‌ها، با زحمت و مشقت اعم از زیاد یا کم توأم‌اند که یا قبل از آن‌ها یا مقارن آن‌ها یا پس از آن‌ها یافت می‌شود. در مورد مفساد (ضد مصالح) نیز چنین است که آن‌ها نیز خالص نبوده، بلکه آمیخته با مقداری راحتی و لذت‌اند. همه پدیده‌های این جهان، به این حقیقت اشاره دارند که این جهان از ترکیب اضداد خلق شده و محال است که فقط یک جنبه را جدا کنیم. این بدین خاطر است که مصالح و مفساد در این جهان، تنها بر مبنای جهت غالب شناخته می‌شوند؛ اگر جهت مصلحت غلبه داشته باشد، امر مورد بحث، عادتاً مصلحت شناخته می‌شود؛ در غیر این صورت، مفسده است. بدین ترتیب، عامل شاخص در این‌جا، عادت شایع و متداول است (۲۶).

در این‌جا باید تذکر دهیم که این اصل تنها در مورد «عادت» و تعیین مصالح یا مفساد دنیوی از راه معرفت به آن‌ها همان‌گونه که هستند، قابل اعمال است. این اصل بر رفتارهایی که عادات محسوب نمی‌شوند، تأثیری ندارد (۲۶).

رویکرد دوم در بررسی مصالح دنیوی، ملاحظه آن‌ها بر اساس ارتباطشان با خطابات شرعی است. قاعده اساسی در این رویکرد، این است که از نظر شارع، مصالح یا مفساد خالص‌اند. چنان‌چه فرض شود که مصالح یا مفساد آمیخته‌اند، [اما] در حقیقت شرعی (reality of shar') چنین نیست (۲۷). چنان‌که در بالا ذکر شد، مصالح یا مفساد دنیوی با جهات غالب یک امر تعیین می‌شوند. همین جهت غالب است که موضوع خطاب شرعی قرار می‌گیرد. جهت مغلوب، اعم از مصلحت یا مفسده، مقصود شارع نیست. چرا جهات مغلوب، هرچند مصلحت باشند، مقصود شارع نیستند؟ از سوی دیگر، وقتی که آن‌ها

مقصود شارع نباشند، چطور ممکن است هنوز هم مصلحت باشند؟ شاطبی این تعارض ظاهری را با توضیح ذیل حل کرده است.

او نشان می‌دهد که مصلحت غیر غالب تنها طبق عادات مکتسبه، مصلحت تلقی می‌شود؛ یعنی بدون این که شرایط شرعی مصلحت را اضافه کنیم. عادتاً، چنین مصالحی فاقد ارزش تحصیل هستند. هم‌چنین این بخش از مصلحت است که در ارتباط با مشروعیت همه احکام، هدف شارع محسوب نمی‌شود.

علاوه بر این، اگر شارع به جهت غیر غالب نیز توجه نمی‌نمود، نمی‌شد عملی موضوع امر تنها یا نهی تنها قرار گیرد. بدیهی است که قضیه چنین نیست. اگر فرض شود که جزء غیر غالب یک مصلحت آمیخته، موضوع نهی و جزء غالب، موضوع امر باشد، پس یک عمل هم‌زمان موضوع امر و نهی قرار خواهد گرفت که آن تکلیف به محال (impossible obligation) و نیز وضعیتی نامعقول است (۲۸).

با این حال، توضیح فوق، وجود یا وقوع مصلحت را به رغم قصد شارع بر خلاف، روشن نمی‌سازد. شاطبی این موضوع را بار دیگر با این بیان روشن می‌کند که نظریه فوق، ظاهراً نظریه حکما و معتزله در مورد وجود و وقوع شر است. به اعتقاد فلاسفه، خداوند جهانی را خلق کرده است که در آن خیر و شر با یک‌دیگر آمیخته‌اند. با این حال، هدف خلقت خیر است. خداوند جهان را برای شر نیافرید گرچه ممکن است شر در کنار خیر واقع شود.

معتزله معتقد بودند که تحقق شرور، مقصود نبوده است؛ وقوع آن‌ها، بر خلاف اراده الهی است.

شاطبی ابتدا تشابه ظاهری بین دیدگاه خود و دیدگاه‌های یاد شده را انکار می‌کند. استدلال او بر مبنای تمایز بین دو قصد خداوند است: اول، قصد تکوینی و دوم، قصد تشریعی. دیدگاه‌های حکما و معتزله، به قصد تکوینی، و دیدگاه شاطبی به قصد تشریعی تعلق می‌یابد. همان‌گونه که او استدلال می‌کند، با این که اراده و قصد الهی بر تحقق مصلحت است، تحقق مفسده بر مبنای قصد تشریعی قابل توجیه است، زیرا انسان مختار قلمداد می‌شود تا از نظر شرعی، مسئول اعمال خود باشد. این دیدگاه، بر مبنای اراده تکوینی

توجیه نمی‌گردد، زیرا مستلزم وجود نقص بر قدرت خداوند خواهد بود (۳۰). چنین بحثی از مصلحت، به مواردی ارتباط می‌یابد که در آن‌ها می‌توان از عادت به عنوان مبنای تعیین یک مصلحت استفاده برد. مواردی وجود دارد که به حکم عادت چنین قطعیتی ندارد؛ مثلاً خوردن مردار در صورت اضطرار (dire need) و کشتن قاتل عمدی برای پیشگیری از جرم، مصلحت تلقی می‌شوند با این‌که این اعمال به خودی خود، مصلحت نیستند. به عبارت دیگر، بر خلاف موارد مذکور در بحث فوق، که اعمال به رغم برخورداری از جنبه‌های خاص از مفسده، در کل، مصلحت فی‌نفسه تلقی می‌شوند، اعمال مذکور در مثال‌های فوق هرچند ذاتاً مفسده دارند، ولی به خاطر ملاحظات خاص خارجی، مصلحت محسوب می‌گردند. در این‌جا فرض بر این است که ملاحظات خارجی، توان غلبه بر ملاحظات داخلی را دارند. اما این‌که چگونه بر وجود غلبه حکم می‌شود، نیازمند توضیح است.

با توجه به وضعیت فوق، از نظر منطقی، دو دیدگاه وجود دارد: یا هر دو ملاحظه مساوی‌اند به گونه‌ای که نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد، یا این‌که یکی از آن دو قابل ترجیح است. دیدگاه اول، احتمالاً شرعیت ندارد، زیرا ایجاب می‌کند، شارع هم‌زمان حرمت و جواز را قصد کرده باشد.

علاوه بر این، اگر یک طرف قابل ترجیح باشد، این امکان نیز وجود دارد که شارع طرف دیگر را قصد کرده باشد. مجتهد برای هر دو طرف، همیشه اهمیت قائل است. ما پس از ارزیابی هر دو طرف فقط موظفیم آن چیزی را انجام دهیم که به نظر خودمان قصد شارع است نه آن‌چه را واقعاً شارع قصد کرده است (۳۱). به این ترتیب، پس از تصمیم مجتهد، احتمال این‌که طرف دیگر مقصود بوده، باید در انجام تکلیف نادیده گرفته شود. اما از بعد تحقیق و بررسی، نهایتاً چنین احتمالی را نباید از نظر دور داشت.

گروهی از دانشمندان که معتقدند احتمال فوق در مورد تکالیف اعمال می‌شود، به اصل «مراعاة الخلاف» اعتقاد دارند. چنان‌که در جای دیگری نیز گفته شد، این اصل از نظر شاطبی، به معنای تکلیف به محال و در نتیجه تکلیف باطل است.^۱

۱. از نظریات شاطبی راجع به مراعاة الخلاف، در همین بخش، فصل دوم بحث شد.

شاطبی بحث فوق را چنین خلاصه می‌کند که طرف مرجوح وقتی آمیخته با طرف راجح یافت شود، طرف مرجوح مقصود تکلیف شرعی نخواهد بود. این اصل، حاکم بر تمام مسائلی است که موضوع اجتهاداند؛ بدون ملاحظه این که معتقد باشیم مجتهد همیشه صحیح فتوا می‌دهد یا خیر. از این رو، استدلال طبق قیاس، باید مستمر و برهان باید مطلق باشد (۳۲).

تا این جا بحث راجع به مصالح دنیوی بود. مصالح اخروی نیز، خالص (مثل نعمت بهشت) و هم چنین آمیخته‌اند؛ همچون مجازات آتش جهنم که حتی گاهی بر موحدان نیز اعمال می‌شود.

قاعده اصلی در مصالح و مفاسد اخروی این است که همه آن‌ها طبق شریعت معین می‌شوند، زیرا عقل هیچ جایگاهی در امور اخروی ندارد.

گاهی چون مصالح یا مفاسد خالص، آمیخته تلقی می‌گردند ممکن است، اشتباهی رخ بدهد؛ مثلاً سعادت و نعمت‌هایی که به پیامبران در بهشت اعطا می‌شود، غیر از چیزهایی است که به دیگران داده می‌شود. ممکن است اشخاص درجه پایین به خاطر نداشتن نعمت‌هایی که به افراد درجه بالاتر اعطا می‌شود، کیفر دیده محسوب شوند. به نظر شاطبی، این اشتباه به دلیل این است که انواع مصالح و مثال‌های فردی آن‌ها را از یک‌دیگر تفکیک نمی‌کنند. افراد [این انواع] از نظر ویژگی‌های خاص و غیره با هم متفاوت‌اند، ولی از جهت نوع بودن متفاوت نیستند؛ آن‌ها همه در این که فردی از همان نوع‌اند، مساوی‌اند. این فرد بودن است که وصف آن‌ها را معین می‌کند (۳۶).

از بحث فوق، شاطبی قواعد ذیل را به عنوان ویژگی‌های مصلحت استنباط می‌کند:

- ۱) هدف تشریع، اقامه مصالح دنیوی و اخروی است، ولی به گونه‌ای که موجب اختلال نظام شرع نگردد.

- ۲) هدف شارع، مطلق بودن مصالح است.

- ۳) علت دو مطلب فوق این است که شریعت راجع به همه تکالیف، مکلفین و همه اوضاع و احوال، از جاودانگی، کلیت و عمومیت برخوردار است (۳۷).

بنابراین، سه ویژگی فوق، مستلزم این است که مصلحت مطلق و کلی باشد. اطلاق به

معنای این است که مصالح نباید نسبی و ذهنی باشد. نسبیت مصلحت معمولاً به این است که مصلحت را یکی از مسائل ذیل بدانیم: هواهای نفسانی، منافع شخصی، نیل به شهوات و اغراض فردی. به نظر شاطبی، تمام امور فوق، موجب نسبی بودن و ذهنی شدن مفهوم مصلحت شده که از نظر شارع مصلحت نیست هر چند ممکن است از نظر عرف و عادت، مصلحت باشد.

وی براساس دلایل ذیل استدلال می‌کند: نخست این که هدف شریعت، این است که مکلفین را از استبداد خواهش‌های نفسانی خارج کند تا این که آنان را عبد خدا سازد. این هدف، توجه به امیال شخصی را به منزله عامل رعایت مصالح نفی می‌کند.

دوم این که مصالح را نمی‌توان منافع صرف تلقی کرد، زیرا در عرف و عادت و همچنین در شرع، آن‌ها با مضارّی آمیخته‌اند. در این جا تأکید بر این است که در ملاحظه مصالح چه در عادات و چه در شرع، نفع ضرورت ندارد.

در عادت، بعضی از اهداف عالی‌تر مثل امرار معاش، معیار تعیین مصلحت است. در شرع نیز این معیار، باید در سطح عالی‌تر باشد و آن توجه به آخرت است.

سوم این که ملاحظه ارضای امیال شخصی نیز، مفهوم مصلحت را شدیداً نسبی می‌کند. چنین ملاحظه‌ای از حالتی به حالت دیگر، از شخصی به شخص دیگر و از زمانی به زمانی دیگر متفاوت است، و آن چنان نسبی است که ممکن نیست، معیاری برای تعیین مصلحت باشد.

چهارم این که ملاحظه منافع شخصی نه تنها به اختلاف بلکه مهم‌تر از آن، به کشمکش و برخورد با دیگران و محرومیت از منافع دیگر افراد منتهی می‌شود.

در نتیجه، نسبی بودن و ذهنی بودن، از معیار شرعی مصلحت خارج می‌شوند؛ بنابراین، مصلحت باید مطلق باشد. در شرع، این اطلاق مشروط به این قید است که مصلحت باید در جهت معاش زندگی دنیوی متناسب با زندگی اخروی باشد.

ویژگی دوم مصلحت، کلی بودن آن است. این کلیت، با تخلف در جزئیات آن مخدوش نمی‌شود؛ مثلاً، مجازات‌ها براساس این قاعده کلی که آن‌ها معمولاً مانع از ارتکاب جرایم می‌شوند، بر مجرم تحمیل می‌گردند. با این وصف، افرادی به رغم تحمیل مجازات بر آنان،

از ارتکاب جرم خودداری نمی‌کنند. در عین حال، چنین استثنائاتی اعتبار این قاعده کلی را درباره مجازات، مخدوش نمی‌کند (۵۲). در شریعت، این جنبه غالب است که عامل کلی قطعی در معیار مصلحت تلقی می‌شود. این ویژگی کلیات استقرایی است. نمونه‌ای از این کلی بودن را می‌توان در قواعد کلی یک زبان به دست آورد. کلیات یک زبان، به کلیات شریعت نزدیک‌ترند، زیرا هر دو وضعی‌اند (قراردادی / conventional) نه عقلی (speculative). کلیات استقرایی، حتی اگر بعضی از افراد آن منطبق با اکثریت نباشد، هم‌چنان معتبرند. (۵۲ - ۵۳).

شاطبی راجع به ویژگی‌های مصلحت به بررسی انتقاد فقیهان دیگر، درباره این مفهوم می‌پردازد. در بین آنان، وی خصوصاً به فخرالدین رازی، شهاب‌الدین قرافی و ابن‌عبدالسلام اشاره می‌کند. او به انتقادهای آنان پاسخ گفته است. چون این انتقادهای و پاسخ‌ها، کاملاً به بحث مصلحت تعلق دارند، در این جا خلاصه‌ای از این بحث آورده می‌شود.

رازی با تجزیه و تحلیل دیدگاه کسانی که از مصلحت حمایت می‌کنند، به استدلال آنان اشاره می‌کند که قاعده اساسی در منافع، اذن (permission) و در مضار، منع (abstention) است (۴۰). شاطبی این تحلیل را به خاطر طرح نادرستی از نظریه مصلحت رد می‌کند. ممکن است که درباره منافع و مضار تنها به صورت مطلق سخن بگوییم هرچند که واقعیت آن‌ها به صورت مطلق نیست. در واقع، آن‌ها غالباً نسبی‌اند. دوم، چون مصالح متعلق به خطابات شرعی‌ای هستند که به اختلافات بین اشخاص، زمان‌ها و حالات توجه می‌نمایند، کافی نیست که به صورت مطلق از مصالح سخن بگوییم. سوم، به دلیل این که هیچ منفعتی نیست که با ضرر آمیخته نباشد، اگر اصل رازی را قبول کنیم، باید هم‌چنین بپذیریم که اذن و نهی (prohibition) نسبت به یک چیز تعلق بگیرد که این نامعقول است. شهاب‌الدین قرافی، شارح [کتاب] المحصول رازی، راجع به این اصل که مصلحت مبنای تکالیف شرعی است، دچار تردیدهایی بود. او ادعا داشت که مصلحت مبنای اباحه نیست. نخست به این دلیل که مصلحت قابل فهم نیست و از این رو نمی‌توان با اصطلاحات ساده و مطلق آن را تعریف کرد، زیرا هیچ مصلحتی بدون رنج (pain) و مفسده (evil)، قابل تحصیل نیست. بنابراین، اعتقاد به این که هر مباحی باید بر مصلحت استوار باشد،

منجر به نفی کامل مباح خواهد شد. دوم، برای استدلال بر این که مصلحت مبنای تکلیف است، مصلحت را باید به صورت مطلق تعریف کرد نه در اشاره به عناصر معینی، زیرا روند ترجیح عنصری خاص بر دیگری هرگز پایان نمی پذیرد و هم این که مبنایی برای تعریف ارائه نمی دهد که عموماً قابل قبول باشد. علاوه بر این، به این دلیل که مصلحت چیزی است که متجاوز به آن مشمول مجازات الهی قرار می گیرد، نمی توان دیدگاه مذکور را اثبات نمود. این تعریف، قابل قبول نیست، زیرا بر این فرض استوار است که خدا تنها مفسده را مجازات می کند و این شیوه استدلال، دور (arguing in circle) است یا بر این فرض قرار دارد که هر تکلیفی الهی صرفاً به این دلیل که یک تکلیف است، مصلحت است. قرافی اضافه می کند که اعتقاد به نظریه مصلحت برای مردم ما مشکل است (شاید منظور اشاعره باشد). آنان نمی توانند بگویند که خداوند مصلحت را در قبال مفسده لحاظ می کند، زیرا مباحات بسیاری وجود دارد که چنین ملاحظه ای در آن ها وجود ندارد. تنها دلیلی که آنان در اختیار دارند، استدلال متکی بر استقرای تکالیف است و این نیز بر ادعای معرفت به اسرار فقه استوار است. بنابراین آنان به این دیدگاه می رسند که افعال، احکام و معیارهای الهی تماماً متکی به اراده او و نه چیز دیگر است. معتزله نیز به همین نتیجه رسیدند (۴۲).

در پاسخ به قرافی، شاطبی به بحث نسبی بودن مصلحت اشاره می کند. دوم این که وی پاسخ می دهد: با استقرای احکام شریعت، اثبات می گردد که در شریعت به مصلحت عرفی توجه می شود. به ادعای وی، بررسی استقرایی، ضوابط مصلحت را ارائه می دهد. استقرای وقایعی که انجام تکالیف شرعی در آن جا تحقق یافته است، بیانگر این نکته است که این تکالیف و مباحات برای منافع بشری (یا مصالح) مضر نبوده بلکه منطبق با آن ها است و آن ها را ایجاد می کند.

ابن عبدالسلام بین مصالح اخروی و دنیوی بر این مبنا تفکیک قائل می شود که مصالح اخروی، تنها با شرع شناخته می شوند در حالی که مصالح دنیوی براساس نیازها، تجربیات، عادات و براساس سنجش احتمالات درک می گردند. او حتی می گوید هرگاه فردی بخواهد مصلحتی را بشناسد به فرض این که شارع آن را بیان نکرده باشد، تنها با عقل آن را درک

می‌کند. این حکم [در همه جا] به این شیوه با عقل به دست می‌آید، جز در عبادات که مصالح و مفاسد در آن‌ها بیان نمی‌شود.

شاطبی احتمالاً برای نشان دادن مخالفت خود، نظر ابن عبدالسلام را بدون ذکر نام او بلکه با گفتن کلماتی چون «بعضی از مردم» و «این گوینده» نقل می‌کند. از نظر شاطبی، مصالح اخروی، مستقل از مصالح دنیوی نیست. بدین جهت، نه تنها مصالح اخروی بلکه مصالح دنیوی مادامی که تکالیف‌اند تنها از راه شرع شناخته می‌شوند. اگر تفکیک بین دو مصلحت فوق به صورت مطلق می‌بود، شرع تنها به مصالح اخروی می‌پرداخت. در حقیقت، برای تحقق مصالح اخروی، ایجاد مصالح دنیوی اجتناب‌ناپذیر است. شاطبی لازمه قول ابن عبدالسلام را که مصالح دنیوی عقلی بوده و از این رو، توجه شریعت به آن، تنها جنبه تکمیلی دارد، رد می‌کند.

فصل پنجم :

زبان و شریعت

در فصل سابق، از نظریات شاطبی راجع به مصلحت به عنوان هدف اولیه شریعت بحث کردیم. شاطبی فراتر از این استدلال می‌کند که مقصد دوم شریعت، واضح بودن آن است؛ نزول شریعت به شکلی بود که برای هر مکلفی آشکار و واضح باشد. هرچند شاطبی به این صراحت سخن نمی‌گوید ولی در بحث از دلالت، استدلالی را علیه ظاهریه و اهل حدیث - که مخالف هرگونه تفسیری از شریعت بر مبنای مصلحت بودند - مطرح می‌سازد. ظاهریه، به الفاظ بیش از معانی شریعت اهمیت می‌دهند. در مقابل، شاطبی معتقد به اهمیت معانی الفاظ است نه ظواهر الفاظ. بنابراین، وی غیرمستقیم به این نتیجه می‌رسد که تفسیر شریعت براساس مصالح، برای اجرای اهداف و مقاصد شریعت کافی خواهد بود.

این عقیده که شریعت به صورت کلی روشن و واضح است، عموماً قابل قبول است. با وجود این، نکاتی وجود دارد که بعضی از مشکلات را برای دانشمندان ایجاد کرده است. یکی از این‌ها، مسئله واژه‌های بیگانه در قرآن است. عموماً - فقیهان لازم می‌دانند که بیگانه بودن این واژگان قرآنی را انکار کنند، تا نزول قرآن، به زبان عربی خالص را حفظ نمایند. قبل از این که شاطبی به بحث از نظریه خویش راجع به دلالت (دلالت الفاظ بر معانی) بپردازد، اول از مسئله الفاظ بیگانه قرآنی بحث می‌کند.

شاطبی این بحث را با تحلیل از خود نزول وحی به زبان عربی آغاز می‌کند. طبق توضیح وی، در این ادعا که «[زبان] شریعت کاملاً عربی است و هیچ لفظ اعجمی (بیگانه) در آن نیست»، تأکید بر این نیست که آیا الفاظ بیگانه در قرآن وجود دارد یا نه. متأسفانه چه بسا فقیهی این مسئله را به این معنا درک کرده است. در حقیقت، نکته لازم به تأکید این است که نزول قرآن تماماً به زبان عربی بوده و هدف شریعت این است که طبق معنای عام [همین زبان] مردم آن را بفهمند. نزول قرآن به این شیوه بود که واژه‌ها و شیوه‌های خاص بیان معانی به همان شکلی بود که اعراب به کار می‌بردند و درک می‌کردند؛ مثلاً در زبان عربی گاهی لفظ عام به معنای ظاهر (apparent)، گاهی از یک لحاظ به معنای عام و از لحاظ دیگر به معنای خاص استعمال می‌شود. قرآن نیز همین سبک بیان را تبعیت می‌کند. به عبارت دیگر، هر زبانی شیوه‌های بیانی خاص خودش را دارد و به کمک شیوه‌های یک زبان نمی‌توان زبان دیگر را درک کرد. زبان عربی را نمی‌توان براساس زبان غیر اعراب فهمید. همین طور هم زبان عربی کمکی برای درک دیگر زبان‌ها نخواهد بود. شافعی به این بُعد از شریعت توجه نمود و بر اهمیت آن در اصول فقه تأکید کرد ولی فقیهان بعدی، معمولاً به این جنبه توجه ننمودند (۶۶).^۱ شاطبی با تحلیل دلالت الفاظ بر معانی در زبان عربی، موضوع عمومیت درک شریعت را از دست شافعی خارج ساخت و آن را تکمیل نمود.

به نظر نمی‌رسد بحث شاطبی از عمومیت درک شریعت، تعارضی را که در مورد غیر عرب زبان‌ها ظاهر می‌شود، مستقیماً حل کند. با این حال، ما از جنبه عام استدلال وی، دو مرحله را برای عمومیت درک شریعت می‌توانیم استنباط کنیم، که پاسخی غیرمستقیم به مسئله خواهد بود. مرحله اول، عمومیت مذکور، منحصر به عرب زبان‌هاست. به نظر شاطبی، شریعت در قالب زبانی ریخته شده است که همه اعراب آن را درک می‌کنند و از این لحاظ، زبان قرآن، زبان عربی است. در مرحله دوم، شریعت حتی برای غیر عرب زبان‌ها هم به طور کلی قابل درک است. در این جا، قابل درک بودن شریعت به مفهوم اخص اشاره دارد و به الفاظ، صرف (syntax) یا نحو (grammar) اشاره نمی‌کند. این

۱. شماره‌های داخل پرانتز در این فصل به صفحات کتاب الموافقات، ج ۲ (قاهره، مصطفی محمد، بی تا) اشاره دارد.

مفهوم اخص است که از الفاظ، صرف، نحو و غیره جدا می‌شود و از این رو، در واقع فراتر از هر زبانی است. در این حالت از جدایی است که اهل هر زبانی این معانی را می‌توانند درک نمایند. این معانی قابل ترجمه به هر زبان دیگری است. با این وصف، معنا از مرحله نخست [عمومیت] در درک حاصل می‌شود که این نیز از سیاق عبارت هر زبان خاصی به دست می‌آید.

شاطبی این روند را که مبین این معنای خاص است، دلالت اصلی می‌نامد و مقصودش این است که غیر عرب زبانان هم می‌توانند شریعت را درک کنند. تفصیل دلالت اصلی چنین است:

زبان عربی از نظر دلالت بر معانی، دو جنبه دارد:

نخست، جنبه مطلق واژه‌ها و اصطلاحات آن است که بر معانی مطلق دلالت دارد. این دلالت اصلی (essential denotation) است. دوم، جنبه مقید است که واژه‌ها و اصطلاحات بر معانی تبعی دلالت می‌کند. این دلالت را دلالت تبعی (subordinate denotation) می‌گویند.

جنبه اول در تمام زبان‌ها مشترک و هدف نهایی هر متکلمی است؛ مثلاً اگر شخص الف، عمل خاصی مانند ایستادن را انجام دهد، به تمام زبان‌ها می‌توان این مطلب را نشان داد. هرچند واژه‌ها مختلف است، ولی تمام زبان‌ها یک مطلب را بیان می‌کنند. در این جنبه است که یک زبان به زبان دیگر قابل ترجمه است. از این لحاظ، می‌توان از معنای کلی یک زبان سخن گفت (۶۶).

جنبه دوم، به زبان‌های خاص و در این جا به عربی، ارتباط می‌یابد. جمله «قام زید» [زید ایستاده است] بسته به تأکیدی که بر مبتدا، خبر، اوضاع و احوال، سیاق عبارت و نیز بسته به اختلاف شیوه‌ها متفاوت خواهد بود؛ مثلاً این جمله را می‌توان به اشکال ذیل آورد: زید قام؛ إن زیداً قام؛ واللّه إن زیداً قام؛ قد قام زید؛ انما قام زید و غیره (۶۷).

هرچند انواع این تفاوت‌ها، معانی و تأکیدات را در یک جمله تغییر می‌دهند، با وجود این، مقصود اصلی متکلم نبوده و مکمل معنای اصلی محسوب می‌شوند. در هر حال، این به این معنا نیست که باید با بی‌اعتنایی از آن‌ها گذشت، بلکه آن‌ها باید در کنار جنبه نخست



دلالت، اوصاف (attributes) معنای اصلی قرار بگیرند. این اوصاف بر معنای اصلی متکی بوده و چنان که معنای اصلی وجود نداشت یا دچار اختلال شد، به این اوصاف هم اعتنایی نمی‌شود (۶۸).

برای این که شرایط درک عمومی و مطلق از شریعت فراهم شود، نه تنها لازم است درک را به معنای اصلی که از سیاق عبارت روشن می‌شود، منحصر کنیم بلکه باید آن را چنین محدود کنیم که این معانی باید با عرف عرب مطابق باشد. بدین منظور، دو جنبه زیر را می‌توان عوامل تعیین کننده دانست: نخست، عرف اعراب در ارتباط با معنای لغوی و دوم، محیط فکری اعراب. توجه به عرف عرب‌ها، چنان اساسی است که «اگر عرب‌ها دارای عرف و عادت مستمری در زبان خویش باشند، منطقاً نمی‌توان در فهم شریعت آن را نادیده گرفت و اگر چنین عرفی وجود ندارد، منطقی نخواهد بود که چیزی را برای درک شریعت برگزینیم که برای عرب‌ها ناشناخته است» (۸۲).

در این مورد، عرف اعراب این است که از الفاظ در دلالت بر معنا، کورکورانه تبعیت نمی‌کنند. اعراب خودشان را به یک لفظ محدود نمی‌کنند و به نظر نمی‌رسد که جای‌گزینی واژگان، تأثیری در جملات آنان داشته باشد. این امر را می‌توان با مثال‌های ذیل توضیح داد:

عرب‌ها غالباً به قواعد عمومی زبان توجه نمی‌کنند؛ مثلاً آنان همیشه، شیوه‌های شعر را در نثر به کار می‌برند، هرچند، به این شیوه در نثر نیازی نیست. با این حال، شایان ذکر است، عرفاً به نظر نمی‌رسد چنین تفاوت آشکاری بر گفتار تأثیری داشته باشد (۸۳).
دوم این که یکی از خصایص عرف عرب این است که همیشه الفاظ مترادف را جای‌گزین الفاظ اصلی می‌کند، و تا زمانی که معنا مد نظر است، این تلقی وجود ندارد که این رویه مستلزم تعارض یا ابهام در گفتار می‌شود. قرائات هفت‌گانه قرآن، نمونه‌ای از این تأثیرند.

علاوه بر این، شواهدی در اشعار جاهلیت یافت می‌شود؛ مثلاً ابن اعرابی (متوفای ۸۴۸ق) از لغویین مشهور، یک‌بار چنین خواند:

و موضوع زیر لا اُريد مبيته
کائی به من شدّة الروح انیس؛

(نمی‌خواهم شب را در مکان زیر - شبیه کوزهٔ مخروطی - بگذرانم، گویی به خاطر ترس شدید با آن آشنا و مأنوسم).

یکی از مستمعین وی، با یادآوری این‌که او در جای دیگر، به جای «و موضع زیر» «و موضع ضیق» (یعنی جای تنگ) خوانده بود، آن را تصحیح کرد. ابن‌اعرابی با حالت تأسف پاسخ داد که سائل این همه مدت با وی بوده، ولی هنوز نمی‌داند که «زیر» و «ضیق» به یک معنا است (۸۴).

اشعار عربی به اشکال مختلف و با الفاظ گوناگون به ما رسیده است. در مجموع، انسان در می‌یابد که اعراب خود را به لفظ خاصی منحصر ننموده‌اند؛ خصوصاً از این جهت که الفاظ مترادف را ضعیف‌تر و ناقص می‌دانند. استثنائات اندک این عرف، متعلق به موارد خاص است که تنها یک معنا احتمال دارد (۸۴).

عرب‌ها غالباً بخشی از قواعد نحوی یک لغت را رعایت نمی‌کنند، هر چند این امر هرگز به صورت یک قاعده کلی نیست. نمونه‌ای از این عدم رعایت، قواعد ظریفی است که الفاظ طبق قیاس نظری به آن نیازمندند، ولی رعایت نمی‌گردند. شاطبی در تبیین مطلب می‌گوید که الفاظ عمود و یعود، و سعید به معنای اخص کلمه هم قافیه نیستند، با وجود این، در اشعار عربی غالباً به عنوان هم قافیه به کار می‌روند. علت، این است که هدف اعراب در ظرافت زبان عربی، آن‌ها را محدود به تعمق در این قواعد نمی‌کند (۸۴). از نظر عرب‌ها، ارزشمندترین قطعهٔ ادبی آن است که از تصنع غیر ضروری، به دور باشد. زمانی که شاعری در ظرافت‌های سبک بیان خود به حالت فضل‌فروشانه زیاده‌روی کند، دیگر ارزش پیروی ندارد (۸۴).

به طور خلاصه، در عرف عرب‌ها، توجه به معنا بیش از الفاظ است، زیرا «الفاظ تنها ابزاری جهت وصول به معانی مورد نظرند در حالی‌که هدف معناست» (۸۷).

در هرحال، باید خاطر نشان ساخت که همهٔ معانی یک لفظ، در یک زمان مقصود نیست. شاطبی بین معنای منفرد و معنای ترکیبی تفکیک قائل می‌شود. هرگاه معنای منفرد، با معنای ترکیبی هماهنگ نباشد نادیده گرفته می‌شود (۸۷).

جان کلام از این بحث راجع به معانی، نظریه شاطبی است که نه الفاظ و نه حتی معانی

انتزاعی آن‌ها، اهداف زبانی در گفتار نیست؛ بلکه معنایی که از سیاق عبارت اعم از مکتوب یا شفاهی به دست می‌آید، هدف است. این جنبه از معنا یعنی دلالت اصلی است که به نظر شاطبی درک عمومی گفتار را درون محفل اهل یک زبان، تضمین می‌کند. ملاحظه دوم در این درک عمومی، توجه به سطح فکری مخاطبان یک گفتار است. تکلیف به درک و فهم وابسته است؛ به این معنا که نمی‌توان فردی را بیش از آنچه درک می‌کند، مسئول دانست. در هر حال درک و فهم، صرفاً به آشنایی با الفاظ و معانی وابسته نیست، بلکه بر امور بسیار دیگری نیز متکی است.

درجه قابل درک بودن ممکن است از شخصی به شخصی در امور خاص، متفاوت باشد، زیرا انسان‌ها در ساخت فکری فردی خود متفاوت‌اند، ولی این درجه در امور کلی با یک‌دیگر موافق‌اند و طبق همین شرایط است که مصالح در این جهان کاربرد دارند (۸۵). چون شریعت مصالح عرب‌هایی را که اُمّی (unlettered) محسوب می‌شدند، مدّ نظر داشت، شریعت نیز باید اُمّی باشد. شاطبی توضیح می‌دهد که اُمّی به این معناست که عرب‌ها از علوم قدما (یونانیان) برخوردار نبودند. از نظر لغوی، اُمّی مشتق از اُمّ (مادر)، حاکی از کسی است که از بدو تولد، هم‌چنان به آن حال باقی مانده است؛ یعنی، در حالتی که چیزی نمی‌داند (۶۹).

با این حال، اُمّی نامیدن عرب‌ها به این معنا نیست که آنان کاملاً جاهل و بی‌فرهنگ بودند. برعکس، آنان رشته‌هایی از دانش، همچون نجوم، جغرافیا، تاریخ، پزشکی و غیره در اختیار داشتند. آنان هم‌چنین دارای قوانین اخلاقی خاص خود بودند (۷۱-۷۹).

از این ملاحظه به دست می‌آید که در فهم شریعت، (خصوصاً هم‌چنان‌که بسیاری از دانشمندان هنگام تفسیر قرآن، اموری را ارائه می‌دهند که برای عامه مردم قابل فهم نیست)، نباید چیزی را بیش از آنچه عامه مردم می‌فهمند، خواست. این نکته هم‌چنین مستلزم این است که تکلیف اعم از این‌که مربوط به اعتقادات باشد یا اعمال، باید با توانایی فکری یک اُمّی هماهنگ باشد. در غیر این صورت، تکالیف، تنها باید برای نخبگان و نه عامه مردم باشد. اگر تکلیفی که بیش از توان فکری همگان است، در مورد همه صادر شود، باعث تکلیف به محال خواهد بود. هر یک از این نتایج باطل است. این

استنتاج، قویاً با سیره اصحاب پیامبر تأیید می‌شود، زیرا آنان، در مباحث نظری و پرمناقشه، زیاده‌روی نمی‌کردند. شریعت نیز در امور عملی، معمولاً در تعیین ضابطه، از حقایق مشهود بیش از امور پیچیده استفاده می‌کند؛ مثلاً در تعیین اوقات نماز از طلوع و غروب خورشید سخن می‌گوید و نه از یک جدول زمانی دقیق منطبق با نجوم (۹۰).

با این حال، شاطبی با این‌که روی قابل درک بودن شریعت برای امیین [افراد عوام] تأکید می‌کند، نه مدعی این است که هر چیز مندرج در قرآن یا شریعت را فرد عامی می‌فهمد و باید هم بفهمد، و نه مانع از هرگونه تفکر یا عملی فراتر از درک یک فرد عامی می‌شود. بلکه تأکید وی روی درک منطقی و عمومی تکلیف است که بدون آن مفهوم تکلیف کامل نمی‌شود. بررسی‌های بیشتر می‌تواند معرفت به یک تکلیف را تکمیل یا اصلاح کند، ولی فقدان چنین بررسی‌ای، جنبه تکلیفی بودن آن را کاهش نمی‌دهد. به علاوه مسئله قابل درک بودن، منحصر به اموری می‌شود که با قواعد (fundamentals) شریعت مرتبط‌اند و ربطی به امور کلامی (theological) ندارند. امور کلامی، امور دیگری‌اند که عمدتاً جنبه تکلیفی ندارند (۹۱).

فصل ششم :

تکلیف شرعی و توانایی جسمی

این فصل از مفهوم تکلیف نزد شاطبی بحث می‌نماید؛ واژه‌ای که در علم اصول به کار می‌رود. از نظر ریشه‌شناسی، این واژه دارای معنای ضمنی «زحمت» (toil)، «درد» و «مشقت» است. از طرف دیگر، اصل امکان ابطال تکلیف مالا یطاق (تکلیفی که اجرای آن ممکن نیست) که منشأ کلامی دارد، مانع از توسعه معنای لغوی تکلیف می‌شود. بنابراین، بحث از تکلیف به طور طبیعی به هر دو جنبه تکلیف در بالا توجه می‌نماید.

از این‌رو شاطبی برای تعریف تکلیف به تجزیه و تحلیل واژه‌های قدرت (capability) و مشقت می‌پردازد. قدرت از نظر شاطبی عنصری اساسی در مفهوم تکلیف شرعی است. او می‌گوید: فرض بحث او از تکلیف که باز ریشه‌ای کلامی دارد، این است که شرط (condition) یا سبب تکلیف، قدرت انجام چیزی است که شخص مکلف به آن است. از این‌رو، هر تکلیفی که در قدرت مکلف نباشد، در شرع اعتبار ندارد، گرچه عقلاً معتبر باشد (۱۰۷).^۱

۱. شماره داخل پرانتزها در متن این فصل به صفحات الموافقات، ج ۲ (قاهره، مصطفی محمد، بی‌تا) اشاره دارد.

قدرت

شاطبی برای تعریف قدرت، تجزیه و تحلیل آن چه را در علم اصول، غیر مقدور تلقی می‌شود، انتخاب می‌نماید. شاطبی اظهار می‌دارد که غیر مقدور احتمالاً به چهار معنا است: اول، ممکن است اشاره به تکالیفی باشد که عمل به آن‌ها غیرممکن است (مالاً یطاق)، زیرا آن‌ها فراتر از قدرت بشرند، مثل نهی خوردن یا آشامیدن (۱۰۸-۱۰۹).

معنای دوم غیر مقدور اشاره به تکالیفی دارد که به علل زیر امکان عمل به آن‌ها نیست:

الف) هرگاه تکلیف راجع به اعمالی باشد که به گونه‌ای به اعمال دیگر وابسته‌اند و این اعمال، وسیله تحقق اعمال قبلی‌اند (۱۰۹).

ب) در موردی که عملی، نتیجه قطعی عمل دیگری واقع شود. این مورد ممکن است شبیه مورد «الف» به نظر برسد، اما، در واقع، با آن متفاوت است، زیرا در مورد «الف» شخص باید پیش از قدرت بر انجام عمل واجب، عمل خاصی را انجام دهد، حال آن‌که در مورد «ب» شخص، خود عمل واجب را انجام نمی‌دهد بلکه با انجام عمل قبلی، وقوع عمل واجب را قطعی می‌سازد. شاطبی با تشبیه تکلیف به علم، آن را روشن می‌نماید. با قطع نظر از علم قبلی، انواع دیگر علم، پس از نظر (مشاهده، استدلال و قیاس صوری) حتماً موجود می‌شوند (۱۱۱).

دو معنای دیگر که واژه غیرمقدور با آن‌ها همراه است، عبارت‌اند از مشقت و حرج (impediment). شاطبی عقیده دارد مشقت و حرج به معنای دقیق کلمه، غیرمقدور نیستند. او مطلب فوق را با این استدلال توضیح می‌دهد که تکالیف شرعی در شریعت با مشقت و حرج مرتبط‌اند، نه با معنای اول و دومی که برای غیرمقدور ذکر شد، و چون شریعت غیر قابل تحمل نیست، مشقت و حرج نیز غیرمقدور نخواهد بود.

شاطبی انکار نمی‌کند که در مواردی از شریعت، ظاهراً حکم به عمل غیر مقدور

خاصی معطوف می‌شود، با وجود این عقیده دارد که با بررسی دقیق، روشن می‌شود که تکلیف واقعاً به عمل غیرمقدور ارتباطی نمی‌یابد. او این مطلب را با استدلال‌های ذیل توضیح می‌دهد:

شاطبی اظهار می‌دارد که اصولاً قلمرو غیرمقدور موضوع تکلیف - اعم از امر یا نهی - نیست. اگر معنای ظاهری حکم شرعی، وجوب غیرمقدور باشد، باید از حکم، اشاره به عمل مقدور را بفهمیم که این (یا اشاره به این) به عنوان وسیله یا سبب است که یا مقدم بر امر غیر مقدور است یا مقارن آن رخ می‌دهد یا مؤخر از آن؛ مثلاً حکم قرآنی «[فلا تموتنَّ الا وَاَنْتُمْ مُسْلِمُونَ]»^۱ نمیرید مگر این که مسلمان باشید» در معنای تحت اللفظی، امر به نمردن می‌کند، که اطاعت آن غیرمقدور است. طبیعتاً تکلیف باید به عبارتی که بعد از حکم واقعی، یعنی مسلمان بودن، می‌آید مربوط باشد (۱۰۸). این مثال نشان می‌دهد که حکم ممکن است گاهی به غیرمقدور تعلق بگیرد اما آن غیرمقدور، واجب نیست.

نمونه‌های دیگری در شریعت وجود دارد که حکم مستقیماً به غیرمقدور تعلق می‌گیرد، و حتی آن مقصود حکم است، با وجود این، تکلیف واقعی ایجاد نمی‌کند. در چنین مواردی، امکان دارد غیر مقدور موضوع حبّ (desire) یا بغض (detestation) شریعت باشد. هرچند، اعمال غیر مقدور در قدرت و همچنین در اختیار مکلف نیستند، با این حال ممکن است مطلوب شارع باشند. شاطبی در توضیح، به مثال تکلیف به دانستن اشاره می‌کند. اگر موضوع دانستن، واجب باشد، پس در این جا عملی وجود ندارد که مستلزم انجام تکلیف باشد. در سایر موارد، دانستن، نتیجهٔ برخی اعمال دیگر است، و حتی، همان گونه که سابقاً ذکر شد، به صورت ضروری و فوری، تابع عمل تنظیم مقدمات است. خلاصه این که دانستن به خودی خود غیرمقدور است، با وجود این مطلوب شارع است (۱۱۱).

شاطبی در طبقهٔ غیرمقدور اخیر، در حقیقت، به اعمالی اشاره می‌کند که غیراختیاری، فطری و اضطراری و مسبب‌اند (۱۱۰ و ۱۱۲).

استدلال شاطبی این است که اعمال غیر مقدوری که ذکر شد، موضوع تکلیف نیستند،

هرچند مطلوب شارع‌اند. شارع این حقیقت را که آن‌ها مطلوب‌اند، با بیان دقیق مفهوم آن‌ها یا با مشمول جزا (reward and punishment) قرار دادن آن‌ها ثابت می‌کند (۱۱۲). نظر شاطبی راجع به این نکته نسبتاً تحیرآور است. چگونه عملی به رغم این‌که مطلوب شارع و مشمول جزا است، موضوع تکلیف نیست؟!

شاطبی نظریه خود را با ایجاد تمایز بین واژه‌های حب و حکم به شیوه زیر شرح می‌دهد.

فقیهان در پاسخ به سؤال بالا سه نظر اتخاذ کرده‌اند: گروهی عقیده دارند پاداش و کیفر به غیرمقدور تعلق نمی‌گیرد و گروه دیگر معتقدند که پاداش و کیفر هم‌زمان به غیر مقدور تعلق می‌گیرد.

گروه اول استدلال می‌کنند که اعمال غیر مقدور مشمول پاداش یا کیفر نیستند، زیرا آن‌ها تابع تکلیف‌اند و هرگاه تکلیفی نباشد، پاداش یا کیفری نیز نخواهد بود (۱۱۵). شاطبی با رد فرض تعلق ضروری پاداش و کیفر به تکلیف، این استدلال را رد می‌کند. او نظر خویش را با مثال‌هایی روشن می‌سازد که نشان‌دهنده وجود تکالیفی بدون کیفر یا پاداش‌اند (۱۱۷-۱۱۸).

استدلال دیگری که در حمایت از نظریه اول ارائه شده، با نشان دادن تضاد در نظریه دوم ادامه می‌یابد. این استدلال به صورت زیر است: در صورت پذیرش تعلق پاداش و کیفر، به اعمال غیرمقدور، آن‌ها یا به ذات آن‌ها تعلق می‌گیرند یا به افعال متعلق آن‌ها. اگر پاداش و کیفر به ذات آن‌ها متعلق باشد، دیگر تمایز بین افعال و هم‌چنین پاداش و کیفر ممکن نیست. در نتیجه، ممکن است هم پاداش و هم کیفر هم‌زمان به عمل واحد متعلق شوند، که این غیر ممکن است. اگر پاداش و کیفر به جای ذات، به افعال متعلق به ذات تعلق گیرند، این نکته ثابت می‌شود که در هیچ موردی پاداش و کیفر به خود اعمال غیر مقدور تعلق نمی‌گیرد [زیرا افعال غیرمقدور اصولاً وجود نمی‌یابند تا متعلق پاداش یا کیفر قرار بگیرند] (۱۱۵).

شاطبی در رد این استدلال می‌گوید که اگر معتقد نباشیم که پاداش و کیفر در تعلقشان به عمل واحد فرق دارند، استدلال فوق مستلزم این است که عمل واحد و همان یک عمل

در یک زمان، هم مشمول حب شارع باشد و هم مشمول بغض او که این باطل است. به علاوه او استدلال می‌کند که قابل تصور نیست که پاداش و کیفر به افعال متعلق آن‌ها تعلق گیرند، که در این مورد، فعل مورد بحث، مستثناست. اگر رابطه بین عمل غیرمقدور و متعلق آن، برای پاداش و کیفر، ضروری باشد، تنها به این معنا است که عمل غیرمقدور مطمئناً در تعیین پاداش و کیفر مؤثر است (۱۱۸).

از این رو شاطبی نتیجه می‌گیرد که عملی گرچه موضوع تکلیف نباشد، ممکن است مشمول پاداش قرار بگیرد. هم‌چنین، مشمول پاداش بودن، عمل را موضوع تکلیف قرار نمی‌دهد. بنابراین یک عمل غیرمقدور ممکن است، مطلوب باشد و به آن پاداش داده شود، با وجود این، معنایش این نیست که آن یک تکلیف است. عمل برای این که تکلیف تلقی شود باید مقدور باشد.

شاطبی در این جا به تجزیه و تحلیل مشقت و حرج می‌پردازد که به عقیده او این‌ها با غیرمقدور، به معنای‌ای که تا به حال بحث شدند، یکی نیستند. مشقت و حرج عمل را سخت و مشکل می‌سازند، ولی ممکن است موضوع تکلیف باشند. با وجود این، شاطبی تأکید می‌کند که اعمال مستوجب مشقت و حرج، ممکن است موضوع تکلیف باشند، با این حال به خاطر خودشان اهداف تکلیف نیستند. شاطبی استدلال خود را با تحلیل مفصلی از واژه مشقت می‌پروراند.

مشقت

مشقت اغلب با غیر مقدور خلط می‌گردد. طبق بحث زیر که نظریه‌های شاطبی در این مورد خلاصه می‌شود، باید بین تکلیف مالایطاق، غیرمقدور و مشقت، فرق قائل شد. هیچ‌یک از این‌ها به خودی خود هدف شریعت نیست، اما مشقت را تحمیل می‌کند در حالی که تکلیف مالایطاق را نه. (۱۱۹) این بحث ایجاب می‌کند در معنای مشقت تحقیق شود.

از نظر لغوی، «ش - ق - ق» در مثل شَقَّ عَلَى الشَّيْءِ (امر برای من مشکل شد) به معنای چیز «آزاردهنده» و «سخت» است. قرآن می‌فرماید: «[لَمْ تَكُونُوا بِالْغِيَةِ إِلَّا بِشَقِّ الْإِنْفُسِ]» شما نمی‌توانید به آن برسید مگر با سختی زیاد». این معنا هرگاه به صورت مطلق اخذ شود - بدون ملاحظه معنای وضعی آن در عرف عرب - پنج معنای اصطلاحی خاص پیدا می‌کند. در حقیقت، منشأ این معانی پنج‌گانه، سه ملاحظه است: ۱) معنای لغوی واژه مشقت؛ ۲) معنای عرفی آن، یعنی این که آیا عمل خاصی نزد عرف و عادت مشقت تلقی می‌شود یا نه؛ ۳) مفهوم خود تکلیف، یعنی این که مشقت نه از معنای لغوی و نه از معنای عرفی بلکه از مفهوم تکلیف اخذ می‌شود. طبق این سه نگاه، معانی پنج‌گانه زیر برای مشقت ارائه می‌شود:

۱ - اوّل این که مشقت در یک معنای خیلی کلی برای تمام معانی «زحمت» یا «گرفتاری» بدون توجه به مقدور بودن یا نبودن، یا حقیقی (real) یا مجازی (metaphorical) بودن آن‌ها به کار می‌رود. در این معناست که تکلیف مالایطاق نیز مشقت نامیده می‌شود، زیرا انسان برای انجام حکمی که طبق فرض، مالایطاق است، خودش را در زحمت بیهوده قرار می‌دهد؛ مثلاً اگر فردی سعی کند در هوا پرواز نماید، تلاش او بیهوده خواهد بود. اما در این جا باید فرقی قائل شد؛ «پرواز در هوا» مالایطاق نامیده می‌شود نه مشقت؛ مشقت تلاشی است که برای رسیدن به هدف

(یعنی تلاش برای پرواز) صورت می‌گیرد. بنابراین روشن می‌شود که حتی عرف زبان‌شناختی، مشقت را تنها با مقدور پیوند می‌زند.

۲ - مشقت به معنای دوم نسبت به اعمالی به کار می‌رود که اضافه بر اعمال عادی هستند.

به عبارتی، انجام این اعمال در عرف به معنای ایجاد سختی بر یک شخص است؛ مثلاً، روزه گرفتن در مدت بیماری یا مسافرت طبق عادت آسان نیست، از این‌رو، موجب مشقت است. در این‌جاست که شریعت تخفیف‌هایی را ایجاد می‌کند که نزد فقیهان رخصت نامیده می‌شوند.

۳ - معنای سوم مشقت توسعه معنای دوم است. در حالی که معنای دوم به اعمال خاصی تعلق می‌گیرد، تعلق معنای سوم، به کل اعمال است. اصرار بر انجام بی‌وقفه افعال، هرچند در ابتدا آسان باشد، موجب مشقت شده و انجام آن‌ها را مشکل می‌کند. در چنین مواردی، شریعت، با توصیه به انتخاب افعال جای‌گزین که موجب زحمت نباشد، قاعده رفق (تسامح / Moderation) را می‌پذیرد.

۴ - در معنای چهارم مشقت، سختی عمل ناشی از مخالف بودن با عرف نیست، بلکه نسبتاً به دلیل اضافه بر عرف بودن است. به عبارت دیگر، از نظر عرف عمل مشقت نیست اما به دلیل این‌که شخص مکلف به انجام آن است، مشقت می‌شود. هم‌چنین مشقت شدن یک فعل، به این دلیل است که آن اضافه بر اعمال مورد نیاز برای زندگی این جهان، مسئولیت ایجاد می‌کند.

۵ - منشأ معنای پنجم مشقت نیز، تکلیف است، ولی به شیوه‌ای متفاوت از معنای چهارم. در حالی که در معنای چهارم، عمل به صرف این‌که تکلیف است، مشقت است، در این‌جا سختی مضاعفی غیر از این امر تنها وجود دارد؛ در معنای پنجم، سختی مضاعف هست. عامل اضافی به این دلیل واقع می‌شود که تکلیف، شخص را به مخالفت با خواش‌های خود و می‌دارد و این زحمت و سختی ایجاد می‌کند، زیرا در عرف‌های عملی رایج (العادات الجاریة) وجود سختی کاملاً معلوم است (۱۱۹-۱۲۱). این معانی پنج‌گانه مشقت، در این مورد که آیا مشقت تحت شرط تکلیف گنجانده می‌شود یا نه، چهارچوب تحقیق را ایجاد می‌کند. شاطبی با تحلیل قصد شارع، درک این واژه در عرف و عادت، و قصد مکلف، تحقیق‌اش را انجام می‌دهد.

اولین پرسش این است که آیا شارع مشقت را قصد می‌کند یا نه. دو نوع پاسخ به این پرسش وجود دارد: یک پاسخ با اعلام قصد شارع که با قرآن یا سنت شناخته می‌شود، به دست می‌آید، پاسخ دوم با تحلیل مفهوم مشقت در شرع به گونه متمایز از مفهوم آن در عرف و عادت شناخته می‌شود. هر دو نوع پاسخ در این مورد که شارع مشقت را به خودی خود قصد نمی‌کند، با هم موافق‌اند. اولین نوع پاسخ به صورت زیر اظهار می‌شود:

الف) عبارات مختلف قرآن و حدیث قاطعانه، هر قصدی را از جانب شارع برای تحمیل مشقت انکار می‌کنند (۱۲۱-۱۲۲).

ب) وجود رخصت‌های مشهور در شرع اثبات می‌کند که در رفع مشقت امتیازهایی وجود دارد (۱۲۲).

ج) اجماع در مورد فقدان هرگونه قصدی از جانب شارع برای واجب کردن اعمال شاق [قائم شده است]. اگر فرض می‌شد که شریعت چنین کاری را می‌کرد، در شریعت تناقض و اختلاف به وجود می‌آمد؛ ممکن نیست که شریعت هم‌زمان هم آسان‌گیری را قصد کند و هم مشقت را (۱۱۲-۱۲۳).

پاسخ نوع دوم با تحقیق مفهوم مشقت متعلق به عادت، دنبال می‌شود.

در عرف و عادت هر زحمت و سختی اندک، مشقت نامیده نمی‌شود؛ مثلاً با یک حرفه و تجارت دنبال معاش رفتن، گرچه مستلزم زحمت (کلفت) باشد، مشقت نامیده نمی‌شود، بلکه شخص اگر از چنین زحمت‌هایی اجتناب کند سرزنش می‌شود. تمام حالات انسان در این جهان زحمت هستند، با این حال مشقت نامیده نمی‌شوند (۱۲۳).

هرگاه عمل خاصی از روی عادت ممکن باشد و مشقت ناشی از آن، عمل را در عرف عام (فی الغالب المعتاد) متوقف نکند، عادتاً مشقت نامیده نمی‌شود (۱۲۳). به این معنا، مشقت متعلق به عادت ممکن است دو نوع باشد: المشقة المعتادة، یعنی مشقت ناشی از عملی که تحمل آن ممکن و در قدرت انسان است، گرچه در حقیقت، برای او سخت است؛ مشقة خارجة عن المعتاد یعنی «زمانی که تداوم عمل خاصی منجر به توقف همه یا بخشی از آن، یا وقوع خللی در کار فعل فاعل، مال او یا احوال او شود» (۱۲۳). چنین اعمالی مشقت نامیده شده و خارج از عادت‌اند، زیرا اجرای آن‌ها عادتاً ممکن نیست.

شاطبی با ایجاد این تمایز متذکر می‌شود که مشقت خارج از عادت، ظاهراً مقصود

شارع نیست. حتی مشقت عادی به خودی خود در یک تکلیف قصد نمی‌شود، بلکه لازمه تکلیف است، زیرا تکلیف به مصلحت مکلف است (۱۲۴).

به این نظریه سه اعتراض شده است که در سطرهای زیر از این‌ها بحث می‌شود. اعتراض اول این است که خود واژه تکلیف که در انجام تکلیف استعمال می‌شود، متضمن معانی کلفت و مشقت است. عمل فقط تا جایی که مستلزم مشقت باشد، مطلوب است. [درست] به همین دلیل، به آن تکلیف می‌گویند. از این‌رو، مشقت مقصود شارع است (۱۲۴).

شاطبی در پاسخ به این اعتراض توضیح می‌دهد که تکلیف ممکن است از دو جنبه به مکلف معطوف شود:

اول، چون تکلیف مشقت است و دوم، چون مصلحت فوری یا آتی برای مکلف تحصیل می‌شود. شاطبی ظاهراً جنبه دوم را تنها مقصود شارع می‌داند. جنبه اول مقصود نیست، زیرا این دو جنبه ممکن نیست با هم موجود شوند. حقیقت مقصود بودن مصلحت در فصل اول اثبات شده است. از این‌رو، مشقت به خودی خود مقصود نخواهد بود. پس چرا آن، تکلیف نام گرفته است؟ شاطبی در پاسخ می‌گوید که در عرف عرب، یک شیء نام خود را از صفت لازم خود می‌گیرد هرچند، در عرف، این صفت لازم، مقصود نباشد.

بر مبنای این قاعده علم الاشتقاق (etymology) است که عملی به دلیل این‌که متضمن کلفت و مشقت است تکلیف نامیده می‌شود نه این‌که تکلیف به مفهوم کلفت، هدف یا مقصود این عمل است. ملاحظه کلفت تنها زمانی ممکن است که واژه تکلیف در معنای مجازی عمل خاصی به کار رود نه در حقیقت وضع لغوی آن (۱۲۵-۱۲۶).

اعتراض دوم این است که شارع می‌داند تکلیف چیست و موجب چه چیزی می‌شود، و چون معلوم است که هر تکلیفی موجب مشقت می‌شود، پس نتیجه این است که شارع می‌داند تکلیف موجب مشقت است. بنابراین بدیهی است که شارع با تحمیل یک تکلیف، تحمیل مشقت را نیز قصد می‌کند (۱۲۴-۱۲۵).

پاسخ شاطبی به این اعتراض این است که علم به سبب و مسبب با قصد یکی نیست. او استدلال می‌کند حتی اگر در این مورد خاص، علم به سبب و مسبب، قصد تلقی شود، تنها به

این عنوان است که بر کل مقدم است؛ قصد بر مشقت فقط فرعی است اما حتی در این فرض هم، تناقض پیش می‌آید، زیرا با وجود فرعی بودن آن، قصد مفسده (مشقت) همراه قصد منفعت (مصلحت) فرض می‌شود. از این رو، ثابت می‌شود که شارع، مفسده یعنی مشقت را قصد نمی‌کند (۱۲۶-۱۲۷).

دوم این که، از قرآن و منابع دیگر روشن می‌شود که شارع، رفع مشقت را قصد دارد. پس چگونه می‌توان عقیده داشت که شارع هم‌زمان وضع و رفع مشقت را قصد می‌کند؟ خلاصه بحث این که شاطبی عقیده دارد:

تکلیف در امور عادی و مانند آن همان‌گونه که شرح داده شد، متضمن مشقت نیست. در نتیجه، آنچه ضرورتاً از تکلیف ناشی می‌شود مشقت نامیده نمی‌شود؛ بدون توجه به این که علم به وقوع آن ضرورتاً مستلزم طلب یا قصد آن است (۱۲۷).

ولی مشکل جنبه دیگری دارد. درست است که شارع در ایجاد تکلیف، مشقت را قصد نمی‌کند، اما آیا مکلف در زمان اجرای تکالیف خود باید مشقت را قصد کند یا نه؟ پاسخ کلی شاطبی منفی است. مکلف نباید مشقت را قصد کند، زیرا شارع چنین قصدی نداشته است و قصد مکلف باید با قصد شارع هماهنگ باشد. در نتیجه قصد مکلف باید بر عمل و نه بر مشقت متمرکز باشد (۱۲۸).

اما این مشکل در جزئیات، هنگامی پیچیده‌تر می‌شود که به اعمال و مشقت از جنبه‌های مختلف نگریسته شود.

اول این که خود اعمال، در این مورد، در دو گروه قابل بررسی‌اند: اعمال جایز و اعمال غیرجایز (۱۳۳). در مورد اعمال غیر جایز، قصد انجام آن‌ها ظاهراً ممنوع است. موضوع مشکل آفرین اعمالی هستند که به خودی خود چیزی جز مشقت نیستند اما شارع به معنای دقیق کلمه آن‌ها را تحمیل می‌کند، مثل کیفرها (عقوبات). شاطبی عقیده دارد حتی در این جا قصد شارع تحمیل مشقت به معنای دقیق کلمه نیست، بلکه جلب مصلحت و دفع مفسده به وسیله این مشقت است. در نتیجه، قصد مکلف باید مصلحت باشد نه نفس مشقت. به همین دلیل است که اگر مشقتی (مثل سوگند شخص به وصیت تمام اموال خود در اهداف خیریه) با بعضی از اصول ضروری یا حاجتی دین مغایر باشد (یعنی تقسیم

اختیاری محدود به ثلث اموال شخص شود)، باطل به نظر می‌رسد (۱۴۹).
طبقه بعدی، اعمال جایزند. این‌ها باید در تعلق به مشقت ملاحظه شوند؛ چه این مشقت اختیاری باشد یا اضطراری. نکته دیگری که راجع به مشقت باید ملاحظه گردد این است که آیا آن در عرف نیز مشقت نامیده می‌شود یا نه یا آیا آن بیرون از چنین ملاحظات است یا نه؟ (۱۳۳). جهت تسهیل، ما می‌توانیم بحث شاطبی را درباره مشقت به طبقه‌های زیر تقسیم کنیم:

- ۱) اختیاری، در موردی که مکلف مشقت اختیاری را قصد می‌کند؛
 - ۲) اضطراری، در موردی که مشقت اثرگزینا پذیر عمل خاصی است؛
 - ۳) خارجی، در موردی که مشقت هیچ یک از موارد بالا نیست بلکه نسبتاً بدون هیچ ارتباطی با آن‌ها بر مکلف واقع می‌شود.
- در مورد هر یک از این سه طبقه جداگانه بحث خواهیم کرد.

مشقت اختیاری

همان‌گونه که گذشت، شاطبی عقیده دارد که چون شارع مشقت را به خودی خود قصد نمی‌کند، شخص نباید آن را به عنوان یک قصد دنبال کند. از این‌رو، مشقت اختیاری به نظر او مردود است. نکته قابل استدلال در این‌جا این است که مکلف می‌تواند برای افزودن پاداش خویش، مشقت را قصد کند با این فرض که پاداش، در برابر مشقتی که تحمل می‌شود، افزایش می‌یابد (۱۲۵).

شاطبی این شیوه استدلال را رد می‌کند، زیرا اولاً، به نظر او تکلیف کاملاً متعلق به عمل بوده و قصد شارع نیز همین است. از این‌رو، این عمل است که پاداش را زیاد می‌کند نه مشقت (۱۲۷).

ثانیاً، اعمال تابع قصد است. از این‌رو، قصد باید با قصد شارع منطبق باشد تا موجب اعمالی شود که شارع قصد کرده است. در این مورد، مشقت خواستن، ناقض قصد شارع خواهد بود. این نقض، پاداش کسب نمی‌کند (۱۲۹).

در مخالفت با نظر شاطبی تعداد زیادی از احادیث نقل می‌شوند دایر بر این‌که پاداش به سختی عمل تعلق می‌گیرد و هرچه عمل سخت‌تر باشد پاداش بیش‌تر است (۱۲۹-۱۳۰).

دومین دلیل که در مخالفت با شاطبی ارائه شده، وضعیت ارباب الاحوال (صوفیان) است که نهایت تلاش اینان در ردّ رخصت این بود که بر عزیمت [واجب] و زحمت بیفزایند (۱۳۰). شاطبی طبق دلایل زیر به این ادله بی‌اعتنا است:

(۱) تمام این روایات، اخبار واحداً و تنها یک موضوع را نقل می‌کنند و استقرای قطعی را تشکیل نمی‌دهند. مسئله مورد توجه ما استقرای قطعی است نه ظنی. در نتیجه، این ظنیات نمی‌توانند نظر ما را بی‌اعتبار سازند (۱۳۰).

(۲) در تحلیل نهایی این احادیث قصد مشقت را اثبات نمی‌کنند، بلکه بر خود اعمال تأکید می‌کنند. قصد به‌جا آوردن مشقت یک قصد فرعی (تابعه) است نه اصلی (متبوعه) (۱۳۰).

۳) بلکه احادیثی وجود دارد که پیامبر در آنها اشخاصی را که مشقت را انتخاب می‌کنند، سرزنش کرده است. نهی پیامبر از سختی (تشدید) در شریعت چنان مشهور شد که یک اصل قطعی شده است (۱۳۲-۱۳۳).

۴) حتی در مورد ارباب الأحوال (صوفیان) نیز صحیح نیست که بگوییم اینان فقط ایجاد مشقت را قصد می‌کنند. هدف آنان بی‌اعتنایی به **حظوظ** (لذت‌های نفسانی) است تا این‌که تکالیف خود را در مقابل خدا انجام دهند. شاطبی این نکته را در مورد **حرج کامل** تر توضیح می‌دهد.

حرج عملی است که در انجام حظوظ اختلال ایجاد می‌کند. ارباب الأحوال ترجیح می‌دهند در حمایت از تکلیف خود در مقابل خدا به دلیل ترس از خدا یا عشق به او از لذت‌ها چشم‌پوشی کنند (۱۳۲-۱۴۸).

از این جنبه مشقت در فصل بعدی بحث می‌شود.

مشقت اضطراری

در اصطلاحات عام، می‌توان مشقت را به سه شیوه مشاهده کرد: اول، مشقتی که قسمتی از زندگی روزانه شده است و دیگر مشقت نامیده نمی‌شود، بلکه با واژه‌هایی چون کلفت، تعب و غیره بیان می‌گردد. شاطبی این نوع را مشقت معتاد می‌نامد. دوم، نوعی از مشقت که معتاد نیست. تحمل این نوع، ناممکن نیست، ولی چنان پر زحمت است که تحمل آن بسیار مشکل است. شاطبی این را مشقت غیر معتاد می‌نامد. طبقه سوم در حاشیه طبقه دوم قرار می‌گیرد. تحمل این نوع به خودی خود احتمالاً نه ناممکن است و نه پر زحمت، ولی مانع انجام اعمال دیگر می‌شود. این نوع، حرج نامیده می‌شود (۱۳۳).

طبق نظر شاطبی، مشقت نوع اول اصلاً موضوع بحث نیست، زیرا در واقع مشقت تلقی نمی‌گردد. در این جا بحث ما به نوع دوم هنگامی تعلق می‌گیرد که مکلف آن را به خاطر خود آن انتخاب می‌کند. از این نوع در طبقه مشقت اختیاری بحث شده است. اگر این نوع، چنان مشکل شود که اجرای آن ناممکن باشد، در طبقه غیر مقدور گفت‌وگو می‌شود.

آن چه به طبقه اضطراری تعلق می‌گیرد، در واقع، مشقت نوع سوم است. این نوع مشقت معمولاً یا نتیجه گریزناپذیر عمل خاصی است، که در این صورت حرج نامیده می‌شود، یا ناشی از چیزی نیست؛ نه ناشی از انتخاب خود مکلف است و نه نتیجه عمل او. در ادامه، از این نوع تحت عنوان مشقت خارجی بحث می‌شود. بنابراین، طبقه اضطراری از اعمال حرجی بحث می‌کند. نظر اساسی شاطبی در مورد اعمال حرجی این است که آن‌ها در صورتی رفع می‌شوند که مانع انجام تکالیف اساسی شوند.

به نظر شاطبی حرج در دو مورد زیر رفع می‌شود:

اول، در موردی که شخص بترسد که راه را نپیماید (الخوف من الانقطاع عن الطريق). یعنی هرگاه مزاحمت در انجام عمل خاصی، منجر به تنفر از آن شود یا برای تکلیف شخص بیزاری ایجاد کند، این مزاحمت حرج نامیده می‌شود و قابل رفع است. اعمال رفع شده شامل تمام اعمالی است که ضرری به جسم، عقل، مال یا اوضاع و احوال کلی وارد می‌کند (۱۳۶).

دوم، موردی که در انجام تمام تکالیف، خوف از عجز واقع شود یا حداقل، موردی است که اغماض از عملی، با سایر تکالیف او در تعارض باشد یا منجر به غفلت از سایر تکالیف گردد. در بعضی موارد، این اغماض، شخص را از انجام تکلیف در مقابل دیگران باز می‌دارد. بنابراین، شخص، سرزنش می‌شود، زیرا لازم است همه تکالیف خود را بدون غفلت از همه آن‌ها انجام دهد (۱۳۶).

استدلال شاطبی در تأیید اظهارات بالا بر ادله‌ای از قرآن و حدیث استوار است، دایر بر این‌که «خداوند این شریعت مبارک شریف را موجب خیر و راحتی قرار داد و به این ترتیب، قلب‌های مردم را فتح کرد و در آنان، عشق به شریعت را برانگیخت. بنابراین اگر آنان به شکلی می‌بایست برخلاف راحتی و سهولت عمل کنند، نمی‌توانستند تکالیف خود را به درستی انجام دهند» (۱۳۶).

با وجود این، نمونه‌هایی از رفتارهای خود پیامبر (و دیگران) وجود دارد که در انتخاب اعمال سخت‌تر مردم تأثیر داشت. نقل شده است که پیامبر پیوسته دنبال مشقت رفتن را اجازه داده است. این امر تضاد آشکاری با نظریه شاطبی دارد.

شاطبی با این‌که هم‌چنان به نظر اولیه خویش اعتقاد دارد، این مشکل را با این استنتاج حل می‌کند که بر مبنای تحلیل آیات قرآن و برخی احادیث، «مقصود شارع این است که نهی باید بر علتی معقول استوار باشد» (۱۳۸).

شاطبی عقیده دارد که علت نهی در این مورد، خستگی یا حرجی است که از فعل ناشی می‌شود و در استمرار عمل مشکل ایجاد نموده یا خستگی می‌آورد. در مورد وضعیت دوم، علت این است که عمل مذکور، مانع اجرای تکالیف دیگر یا تکالیف دیگران می‌شود. عکس [مسئله] نیز صحیح است، اگر عملی مانعی به معنای بالا را ایجاد نکند، نهی نخواهد شد اگر چه مشکل باشد. از این‌رو شاطبی نتیجه می‌گیرد:

بالأخره، نهی مبتنی بر علت معقول، مقصود شارع است... چون این امر درست است،

[پس] نهی در این‌جا جهت اثبات و نفی خود به وجود علت وابستگی دارد (۱۳۸).

اما وضعیتی از مشقت وجود دارد که قابل بررسی است. این وضعیت در موردی است که تکلیفی مستلزم خطر از دست دادن جان یک نفر باشد و با وجود این، شخص آن را انتخاب کند. آیا انتخاب او معتبر است؟ شاطبی این وضعیت را با این سؤال بررسی می‌کند:

آیا شارع مشقت را به دلیل این که حق الله است برداشته است یا به دلیل این که حق بینده است؟ (۱۴۲) شاطبی در پاسخ خویش به استدلال های قبلی خود درباره این که خدا قصد مشقت نمی کند، توجه نموده و اظهار می دارد که «هرگاه کسی تصمیم بگیرد عملی را به منزله حق الله ببیند (نه تکلیفی در برابر او) عمل مطلقاً نهی می شود (زیرا خدا مشقت را از دین نفی کرده است). اما اگر شخص آن را به عنوان حق بنده ملاحظه کند، عمل مطلقاً نهی نمی شود، بلکه به تصمیم شخص بستگی دارد» (۱۴۳).

شاطبی در این عبارات، در مسئله ارباب الأحوال و امثال آنان - مردمی که مشقت خارق العاده را بر رخصت های شرعی ترجیح می دهند، یا کسانی که بر برخی تکالیف به منظور بی اعتنایی به تکالیف دیگر افراط می ورزند - تجدیدنظر می کند. شاطبی نگرش ارباب الأحوال را نسبت به تکالیف شرعی، خارق العاده تلقی می کند.

شاطبی نظریه خود را با ایجاد تفکیک بین دو نوع مردم شرح می دهد:

۱) لذت جویان: کسانی که از نظر آنان، اجرای عمل خاصی موجب مشقت خارق العاده می شود، یا عدم استفاده از رخصت های شرعی به معنای دعوت به ضرر است. چنین افرادی نباید عملی از این نوع را انجام دهند و باید خودشان از رخصت شرعی استفاده کنند.

با وجود این، شاطبی علیه جنبه افراطی دیگر که پیروی مطلق از لذت های شخص است، به طوری که شخص از بند عبودیت جدا می شود، هشدار می دهد (۱۴۶ - ۱۴۷). نظریه صحیح طبق شریعت، جمع بین این دو جنبه، در حد تعادل است؛ شخص لذت ها را به مقداری در نظر بگیرد که به تکلیف واجب خللی نرساند، و لذت ها را تا جایی ترک کند که منجر به حرام نشود (۱۴۶).

۲) ترک کنندگان لذت: کسانی که از نظر آنان، چنین اعمالی موجب خستگی و مشقت نمی شود، زیرا اعمال آنان تحت تأثیر ترس، امید یا عشق است. ترس موجب می شود مشقت کم تر احساس شود؛ امید، سختی عمل را کاهش می دهد، در حالی که عشق عمل را نسبتاً خوشایند می کند.

این گروه چنان غرق در انجام تکلیف خود در مقابل خدا به خاطر ترس، امید و عشق اند که حتی لذت های خود را فراموش می کنند. آنان از لذت های شخصی دست می کشند (۱۴۷ - ۱۴۸).

مشقت خارجی

طبقه سوّمی از مشقت وجود دارد که از خارج بر مکلف واقع می‌شود؛ این را نه مکلف قصد می‌کند نه نتیجه اعمال اوست. در مشقت‌های قبلی، مشقت جزء ضروری یا نتیجه قصد یا عمل مکلف بود. در این طبقه، مشقت خارج از قصد و فعل مکلف است.

شاطبی عقیده دارد که شارع تداوم مشقت را قصد نمی‌کند، زیرا در ابتدا تحمیل آن را قصد نکرده است. تنها توضیح برای تحمیل مشقت خارجی زمانی که معلوم شود خداوند آن را قصد نموده، این است که خداوند به منظور امتحان و آزمایش ایمان مکلفان، مشقت را قصد می‌کند. با وجود این، از کل شریعت فهمیده می‌شود که جایز است مشقت به طور مطلق رفع شود، مشقت متعلقه برطرف گردد و از لذت‌های مباح در قبال تأثیرپذیری از مشقت محافظت شود. شریعت حتی جلوگیری از مشقت را قبل از وقوع آن اجازه می‌دهد (۱۵۰). این اجازه ضرورت در دین شناخته می‌شود (۱۵۰).

شاطبی مشقت خارجی را با مثال‌های زیر روشن می‌سازد: گرسنگی، تشنگی، سرما، گرما، بیماری، صدمه بدنی و غیره. دفع تمام این مشقت‌ها مجاز است (۱۵۰-۱۵۱). با وجود این، شاطبی جزئیات مهمی را اظهار می‌دارد. ماهیت تکلیفی طلب دفع مشقت در دو نوع مشقت خارجی مختلف است. نوع اوّل در موردی است که ماهیت تکلیفی رفع مشقت اثبات شده باشد، مثل مورد حمله به مسلمانان برای نابودی اسلام. در چنین مواردی مشقت متشکل از حمله یا سلطه احتمالی کفار است. تکلیف به رفع این مشقت، بی‌تردید ثابت است.

رفع مشقت خارجی نوع دوم، مثل بیماری غیرقابل علاج، بی‌تردید مطلوب نیست. در چنین موردی تحمیل مشقت و صبر بر امتحان باید تحمّل شود. عبد باید تسلیم چنین مشقتی گردد که قضا (decree of destiny) نام دارد.

شاطبی بحث مربوط به تکلیف را در مورد مشقت با سه نتیجه‌گیری زیر خلاصه می‌کند:

۱) این که آیا مشقت به طور خاص یا استثنایی بر مکلف تحمیل می شود (که در چنین صورتی مشقت خاص نامیده می شود) یا بر دیگران به همراه او تحمیل می گردد، یا بر دیگران به خاطر او تحمیل می شود (که مشقت عام نامیده می شود) در هر یک از این موارد، شارع، مشقت را لازم نمی کند؛ نه ذات آن را و نه عملی را که به ذات منتهی شود. اگر در تکلیف به دفع این دو مشقت تعارض ایجاد شود، دفع مشقت عام بر دفع مشقت خاص غالب خواهد شد (۱۵۴-۱۵۵).

۲) مشقت ممکن است عادی یا خارج از حد عادت باشد. در مورد مشقت عادی، شارع رفع آن را قصد نمی کند؛ درست همان طور که تحمیل آن را قصد نمی کند. رفع این نوع مشقت به معنای توقف تکلیف است.

در موردی که مشقت خارج از عادت است، چون موجب اختلال در دین و دنیا می شود، رفع کامل آن، مقصود شارع است.

با وجود این، یک ملاحظه وجود دارد. مشقت متعلق به اعمال در همه موارد یکسان نیست؛ از زمانی به زمانی، از مکانی به مکانی و از حالتی به حالت دیگر فرق می کند. به این دلیل همان مشقت در موارد خاصی، خارج از حد عادت ظاهر می شود، در حالی که در حقیقت، عادی است.

شاطبی این مشکل را با گفتن این که مشقت پیرو یک عمل واحد، دارای دو طرف و یک میانه است، شرح می دهد. طرف اعلای مشقت چنین است که هرگاه چیزی به آن افزوده شود، عادی بودن مشقت پایان می یابد. با این حال، این امر، مشقت را از ماهیت عادی بودنش خارج نمی سازد. طرف ادنی این است که اگر چیزی از آن کم می شد، دیگر مشقت قابل انتساب به آن عمل باقی نمی ماند.

۳) شریعت طبق مقتضیات خود در تکالیف دقیقاً از روش وسط تبعیت کرده و هر دو طرف را به صورت مساوی اخذ می کند. اطاعت از شریعت بدون این که مستلزم مشقت یا آسان گیری باشد، در قدرت انسان است.

حال اگر شریعت از لحاظ انحراف مکلف از حد وسط، به یکی از دو طرف اعلی و ادنی، قانونی وضع کند، هدف این تشریع باز گرداندن مکلف به همان حد وسط است. اما در این روند، تشریع به طرف دیگر متمایل می شود تا موازنه ای را دوباره برقرار سازد.

در پی این نوع استدلال، باید نتیجه گرفت که در هر اصل کلی شرعی اساساً حدّ وسط اتخاذ می‌شود. اما اگر به یکی از دو جانب متمایل شود، علتش گرایش احتمالی یا واقعی به جانب دیگر است. گرایش به تشدید سخت‌گیری (severity)، ناشی از این است که در توجه مکلف به دین، تخفیف و سهل‌انگاری را متوازن سازد. میل به سهل‌گیری (laxity) ناشی از متوازن کردن مشقت و سخت‌گیری است.

چنان‌که روایات می‌گویند، انحرافات از حدّ وسط، باید در پرتو توضیح بالا درک گردد. این انحراف به منظور توازن سخت‌گیری یا توازن سهل‌گیری است که در هر صورت، ذاتی عمل است که موضوع تکلیف است. به همین نحو تأکید بر ورع و زهد و امثال آن، که ظاهراً انحراف از حدّ وسط است، باید به عنوان تلاشی برای متوازن کردن سهل‌گیری در تکلیف باشد.

فصل هفتم :

تعبد

شاطبی با اشاره به تحلیلی از هدف شارع که مکلف را تابع قواعد شریعت قرار می‌دهد، بین تکالیف اخلاقی و شرعی تفکیک قائل می‌شود. به خاطر همین تحلیل، او مبادرت به تعریف واژه تعبد می‌نماید.

منشأ خلط تکالیف شرعی با اخلاقی، به ویژه، بر اثر تأثیرپذیری از صوفیان بود که اعتقاد داشتند مصلحت به معنای طلب اغراض یا منافع شخصی (اخذ الحظوظ) بوده و از این رو، مصلحت مغایر با تعبد است.^۱ لذا به نظر آنان، تعبد به مفهوم روی گرداندن از حظوظ است. این نظریه آثار بعدی جدی‌ای برای تعریف تکلیف شرعی داشت. به همین جهت، شاطبی در صدد برآمد که واژه‌های تعبد و حظوظ را در مورد تکلیف، تبیین و تحلیل کند.

چنان که سابقاً تشریح شد، در مفاهیم زهد و اخلاص، به گونه‌ای که صوفیان توضیح دادند، بر ترک حظوظ نفس به منزله شرط ضروری عبودیت (برداشت صوفی از تکلیف) تأکید خاصی می‌شد. شاطبی معتقد بود که هر چند هدف از تکلیف شرعی نیز تعبد است، ولی در مفهوم تعبد، حظوظ نفی نمی‌شود. در حقیقت، این انطباق فعل با هدف شارع است که تعبد را به وجود می‌آورد. علاوه بر این، محدودیت قلمرو تعبد از لحاظ تعبد صرف و

۱. شماره‌های داخل پرانتز در متن این فصل، به صفحات الموافقات، ج ۲ (قاهره، مصطفی محمد، بی‌تا) اشاره دارد.

خالص، مفهوم صوفیانه از تعبد را رد می‌کند.

از نظر شاطبی، این مفهوم تنها در عبادات کاربرد دارد، در حالی که عادات تحت نظام مصلحت قرار دارند. چون به نظر شاطبی، تعبد در عبادات، به تحلیل قطعی، تنها جنبه‌ای از مصلحت است، و مصلحت در عادات، مغایر با تعبد نیست، وی نتیجه می‌گیرد که تکلیف شرعی، به داعی مصلحت مکلف است.

بحث از این جنبه را شاطبی در دوازده مسئله ترتیب می‌دهد. سه عنوان اصلی که بحث می‌شوند عبارت‌اند از: (۱) تعبد و مسئله حظوظ؛ (۲) عواید؛ (۳) تقسیم تکالیف به عبادات و عادات بر اساس ملاحظات تعبد و مصلحت.^۱

۱. نویسنده در صفحات بعدی، نه به طور مستقل بلکه هنگام بحث از عنوان دوم و سوم، به موضوع عواید (جمع عادت) نیز می‌پردازد؛ ولی در صفحات ۳۲۳-۳۳۱ به طور مفصل از عادات بحث کرده است (مترجم).

تعبد و حظوظ

شاطبی این بحث را با این گفته آغاز می‌کند که «غرض شرعی از جعل حکم، رهانیدن مکلف از اوامر شهوات (هوا / desire) اوست، تا انسان، همان‌گونه که اقتضای طبیعت (by compulsion) اوست، به اختیار، بنده خدا شود».^۱(۱۶۸)

وی برای اثبات این مطلب از قرآن و سخنان پیامبر، استدلال می‌کند که پیروی از شهوات تقبیح می‌شود (۱۶۹). وی هم‌چنین بر این باور است که تجربه انسانی در جامعه، (التجارب والعادات) به ما نشان می‌دهد که مصالح اعم از این که راجع به امور دینی باشد، یا دنیوی، با تبعیت از هواهای نفسانی و دواعی غیرمنطقی قابل دستیابی نیست (۱۷۰).

چنین می‌نماید که در نظریه فوق، اغراض (interests) مردم نفی شده و لازمه این نظریه، طلب تکلیف مطلق است. در این جا شاطبی تفکیک قابل توجهی انجام می‌دهد. وی رد می‌کند که مصالح همان شهوات، هواهای نفسانی (passion) و اغراض شخصی باشد. تأکید او این است که هدف شریعت مصالح است نه تحقق بخشیدن به هواهای نفسانی. او این عقیده را نمی‌پذیرد که اخذ حظوظ، به معنای هوای نفسانی باشد (۱۷۲). شاطبی برای تمایز بین هواهای نفسانی و حظوظ، به تفصیل استدلال می‌کند که تبعیت از هواهای نفسانی حتی در مواردی که فعل مورد نظر به خودی خود قابل تحسین باشد، قبیح است، اما درباره حظوظ چنین نیست (۱۷۴)، زیرا فعلی که محرک آن هواهای نفسانی باشد، به وضوح توجهی به امر و نهی شریعت ندارد، در حالی که در پی حظوظ و اغراض نفسانی بر آمدن، مغایر با مقاصد شریعت به مفهوم فوق نیست (۱۷۲، ۱۷۴). انسان می‌تواند با به خدمت گرفتن حظوظ برای مصالح، که هدف شریعت است، در پی حظوظ باشد. شاطبی با اشاره به حالات و تجارب صوفیان، ادعا می‌کند که اینان با نفی حظوظ نفس، چیز قابل تحسین را قصد می‌کنند، ولی آنان به این خاطر که رعایت تکالیف شرعی را مسکوت

۱. در فقه، تکالیف به پنج طبقه، تقسیم می‌شود: واجب (obligatory)، مستحب (recommended)، مباح (indifferent)، مکروه (reprehensible) و حرام یا ممنوع (forbidden). ر. ک: همان، ص ۹-۱۰.

می‌گذارند یا اموری را قصد می‌کنند که خوشی آنان را فراهم کند، صرفاً از اوامر هواهای نفسانی اطاعت می‌کنند (۱۷۵).

در مقابل، شاطبی استدلال می‌کند که انسان نمی‌تواند برای انجام تکالیف شرعی از لذایذ دست بردارد. علاوه بر این، وی می‌گوید که اخلاص حظ، یا به طور اخص، تخلیص حظ، به معنای نفی حظوظ نیست. نکات عمده استدلال‌های شاطبی چنین است:

۱) مقاصد را می‌توان از نظر حظ به دو نوع تقسیم کرد: مقاصد اصلی که در آن مکلف از هیچ لذتی برخوردار نیست، و مقاصد تبعی که در آن‌ها لذت فراهم می‌شود. مقاصد اصلی، یعنی تکالیف کلی واجب که از پنج مصلحت تشکیل می‌شوند (۱۷۶). نمونه‌هایی از مقاصد تبعی تکالیفی هستند که در آن‌ها هدف این است که شهوات و لذایذ طبیعی، ارضا شوند (۱۷۸). شاطبی مدعی است که در مقاصد تبعی، شهوات حقیقتاً، ابزاری جهت وصول به مقاصد اصلی هستند و از این‌رو، دیگر تبعیت از هواهای نفسانی محسوب نمی‌شوند. در حقیقت، خدا می‌داند که دین و دنیا با انگیزه‌های انسانی حفظ شده و به خوبی سالم نگه داشته می‌شوند، به نحوی که انسان را بر می‌انگیزد که او آن‌چه را خود و دیگران نیاز دارند، به دست آورد. میل به خوردن و نوشیدن برای این ایجاد شده است که هرگاه او گرسنه و تشنه است، این‌ها او را برانگیزد، تا وسیله‌ای جهت ارضای آن‌ها پیدا کند. ولی خواست‌هایی وجود دارد که انسان به تنهایی قادر به ارضای آن‌ها نیست، لذا نیازمند به همکاری دیگران است. بنابراین، هرچند هر کسی در حقیقت هم‌زمان امیال خود را ارضا می‌کند، با وجود این در جهت منافع دیگران نیز خواهد بود. بدین ترتیب، به دنبال حظوظ بودن، به یک معنا کاملاً هوای نفسانی محسوب نمی‌شود. بر مبنای این ملاحظه، در پی حظوظ بودن، جایز است نه حرام (۱۷۸-۱۷۹).

۲) شاطبی با تحلیل مفصلی از مقاصد اصلی و تبعی، روشن می‌سازد که در تکالیف اگر حظ مکلف هدف اولی نیست، به شکل غیرمستقیم و به قصد ثانوی حاصل می‌شود.^۱ او هم‌چنین نشان می‌دهد جایی که حظ، هدف اولی است، فعل طبیعتاً عاری از حظ می‌شود، زیرا طلب حظ در این‌جا، جزئی از تکلیف می‌شود (۱۸۳-۱۸۶).

۳) بنابراین، تخلیص (purification) یا تجرید (abstraction) حظ، در مواردی به دست می‌آید که حظ جایز بوده یا طلب شود، حتی زمانی که فردی عملاً در پی حظ باشد. وقوع این، برای این است که اگر در پی حظ بودن، برخوردار از مقررات شرعی و دیگر شرایط مشابه باشد، در حقیقت تا وقتی که حظ، شرط باشد، دیگر برای مکلف حظی نخواهد بود (۱۸۶).

۴) مجازات‌های شرعی که معلوم است در آن‌ها هیچ حظی برای مکلف تصور نمی‌رود، در حقیقت ابزاری جهت دفاع یا تحقق حظ مکلف است. هدف از مجازات‌ها، بازداشتن اشخاص، از ضرر رسانیدن به مصالح دیگران است تا این‌که مصالح عموم به شکل بهتری حفظ شود (۱۹۰-۱۹۱).

شاطبی معتقد است که در انجام تکلیف، عمل یا منطبق بر مقاصد اصلی است یا مقاصد تبعی. اگر عمل وی منطبق بر مقاصد اصلی باشد، نمی‌توان در اعتبار آن، تردید کرد؛ مهم نیست که آیا خالی از حظ است یا موجب آن. به عبارت دیگر، ضابطه، در پی مقاصد بودن است نه ترک حظوظ (۱۹۶). این استنتاج، پرتو جدیدی روی مفهوم اخلاص می‌افکند. بر خلاف تعریف معمول اخلاص که در آن بر نفی حظوظ اصرار می‌شد، استنتاج شاطبی این بود که براساس مقاصد اصلی است که فعلی به اخلاص عمل نزدیک‌تر می‌شود، و بنابراین، عمل، عبادی می‌شود؛ اعم از این‌که ابتدائاً عادت بوده است یا عبادت (۲۰۲).

در مواردی که فعل طبق مقاصد تبعی است، مورد تا حدی متفاوت است. در این‌جا، معیار و ضابطه تبعی نخواهد بود، لذا باید دید آیا فعل به مقاصد اصلی متعلق است یا نه. اگر چنین تعلقی وجود داشت، هرچند در پی حظوظ باشد، آن عمل بی‌شک، عبادی است (۲۰۷). این تعلق، یا بالفعل است، مثل این‌که مکلف قصدش را اعلام نماید، یا بالقوه است؛ همچون اعمالی که ابزاری جهت فعل مباح است. اگر این تعلق به مقاصد اصلی وجود نداشته باشد، پس فعل صرفاً حظ و هواست (۲۰۷).

شاطبی موضوع را بار دیگر با این گفته تشریح می‌کند که اگر دنباله‌روی از حظوظ، به طور مطلق با عبادت مغایر بود، جایز نبود که کسی عادات را انجام دهد، مگر این‌که قصد یا کوششی جهت وصول به حظ نفس وجود نداشته باشد. در حقیقت، در شریعت نه امر به این شده و نه قصد حظوظ در اعمال عادی، ممنوع است؛ هرچند شارع همیشه روی

اخلاص تأکید دارد (۲۰۸).

اگر قصد وصول به حظ در اعمال عادی رد شود، هر امیدی به بهشت یا ترس از جهنم، افعال عبادی را باطل (عمل به غیرحق) می‌نماید. طبق آیات و احادیث زیادی از پیامبر، این نتیجه که پاداش و مجازات را در قبال چنین افعالی وعده می‌دهند، قطعاً باطل است. انجام عمل به امید دخول در بهشت یا ترس از کیفر، یقیناً نوعی دنباله‌روی از حظوظ است (۲۱۰).

شاطبی در دفاع از این نتیجه، علاوه بر انتقاد عقلی و روایی، آرای غزالی را در مورد حظوظ یادآور می‌شود و دیدگاه خودش را با انتقاد از وی تبیین می‌نماید (۲۱۴-۲۱۵). شاطبی توضیح می‌دهد که تکالیف به دو طبقه تقسیم می‌شوند: نخست، عبادات که به وسیله آن‌ها، انسان در پی تقرب به خداوند است. این‌ها عبارت‌اند از: ایمان و تمام واجبات که پایه‌های اسلام هستند. طبقه دوم، عادات است. التزام به این تکالیف به معنای نشر مصالح به نحو اطلاق بوده و در صورت مخالفت، به معنای ایجاد مفساد به نحو اطلاق است. این نوع تکالیف، دنیوی است و در جهت مصالح بندگان است. تکالیف نوع اول، باید برای حقوق خداوند در دنیا باشد. هدف از این نوع تکالیف، ثمر دادن مصالح در دنیا نیست، بلکه [مقصود پاداش] در آخرت است (۲۱۵).

حال، در طبقه اول، حظ در آخرت، ثابت و مشروع است. در پی حظ بودن به این مفهوم را نه می‌توان شرک (polytheism) نامید و نه انکار آخرت. به علاوه، حتی به نظر غزالی، بالاترین هدف عبودیت، نظریه محبوب است که در آخرت نیز حظ است (۲۱۶). در حقیقت، غزالی، آن را حظ عظیم (greatest joy) می‌نامد. هم‌چنین طلب نفی کامل حظوظ، تکلیف به محال است (۲۱۶). در دنیا، دنباله‌روی از حظ در عبادات، مثل انجام عبادات به منظور تحصیل تحسین مردم، یا بنابر ملاحظات شخصی مثل روزه گرفتن به منظور پس‌انداز پول و غیره، اموری هستند که در اخلاص عبادات تأثیر می‌گذارند (۲۱۸-۲۱۹).

راجع به طبقه دوم تکالیف، یعنی: عادات، مثل نکاح (marriage)، بیع (sale) و غیره، معروف است که هدف شارع حفظ مصالح بی‌واسطه مردم است. چون، واقع نیز همین است، دنباله‌روی حظ، در انجام این طبقه از تکالیف، مغایر با قصد شارع نخواهد بود.

علاوه بر این، اگر دنباله‌روی حظوظ خطا بود، در قرآن و سنت، جزئی از لطف و رحمت خداوند ذکر نمی‌شدند (۲۲۲).

عادات و عبادات از نظر نیابت (proxy) نیز تمایز دارند. در عبادات، نیابت جایز نیست در حالی‌که در عادات به جز مواردی که تکلیف، خاص و شخصی است، مشروع است. در این مورد، ضابطه، این ملاحظه است که آیا به جای کسی که حظ را قصد می‌کند، شخصی دیگر می‌تواند، حظ را محقق سازد یا خیر. اگر تکلیفی با شخص دیگر قابل تحقق باشد، پس نیابت معتبر خواهد بود، در غیر این صورت خیر؛ مثلاً در بیع و امثال آن، نیابت معتبر است. ولی در اموری مثل خوردن، نوشیدن و نکاح معتبر نیست (۲۲۷).

چون حظ از هوا، متمایز است، شاطبی سه ویژگی تکلیف را بر می‌شمارد که تضمین می‌کند تلاش برای رسیدن به حظی که به تبعیت از شارع است، فعل مکلف را به حد هوا تنزل نمی‌دهد. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: دوام (perseverance)، کلیت (universality) و عموم (generality) (۲۴۲).

آزمون تعبد انسان زمانی است که وی باید تکلیف را از روی رضا و رغبت انجام دهد (۲۴۳). لازمهٔ ویژگی کلی بودن این است که همهٔ تکالیف به‌طور کامل باید انجام شوند، بدون این‌که احتمال معافیت از تکلیف یا بخشی از آن وجود داشته باشد. همهٔ اجزا و قسمت‌های یک تکلیف بدون برتری یکی بر دیگری واجب‌اند (۲۴۴). تکالیف عام، بر هر مکلفی بدون هیچ تمایزی واجب هستند. تنها پیامبر است که از حیث تکالیف عادی و نیز امتیازات خاص، از این عموم خارج است. این مورد استثنایی است. بخشی از آن برای این است که در مورد پیامبران غالباً خوارق عادات، عین عادات است. چون طبق قاعدهٔ کلی، تأسی به افعال پیامبر واجب بوده، و در موارد خوارق عادات، تأسی ناممکن است، باید خوارق عادات را مختص به پیامبران تلقی کرد. تأسی به پیامبر تنها در صورتی که شارع به خوارق عادات امر کند، واجب است و پس از آن، تنها در مواردی که مخالف با شریعت نباشد (۲۴۹-۲۶۶). مبنای این بحث، این استدلال مهم است که افعال خارق‌العاده پیامبر، در مواردی که به نظر می‌رسد حظوظ را ترک کرده است، در حقیقت در مورد اشخاص عادی خارق‌العاده‌اند (۲۶۹). چون شریعت کلیت دارد، نمی‌توان همه انسان‌ها را به چیزهایی که

خارق‌العاده تلقی می‌شوند، ملزم کرد (۲۷۵). با این حال، عدم اعتبار خوارق، به این معنا نیست که شریعت تغییر نمی‌یابد یا امکان تغییر آن نیست. آنچه شاطبی روی آن تأکید دارد این است که خوارق حاوی مفهوم تغییر شرعی نیستند؛ بلکه این‌ها استثنایی بر قوانین طبیعت‌اند. شاطبی، علاوه بر وحی، کشف و رؤیای اولیای الله را از جمله خوارق‌عادات قرار می‌دهد (۲۶۶-۲۶۹). برای این‌که این بحث کاملاً قابل درک شود، لازم است نسبتاً مفصل‌تر مفاهیم عادات و خوارق و روابط آن‌ها را با قواعد شریعت بررسی نماییم. در فصل بعدی به علت مناسبت بیشتر، بررسی کامل‌تری از عادات ارائه خواهد شد. به طور خلاصه، شاطبی عادات را به معنای خود عادت، رسوم و رفتار انسانی و همچنین در اصطلاح متضاد با عبادات به کار می‌برد. اساساً، عادت، به همین جهان مادی تعلق دارد. عادات ثابت‌اند و وقتی حادثه‌ای بر خلاف عادت واقع شود، خارق‌العاده نام می‌گیرد. با این حال، تمام عادات ثابت نیستند؛ در حقیقت تنها کلی‌ها ثابت‌اند. شاطبی این‌ها را عواید مستمره نام می‌نهد. بعضی از این عواید را یا شریعت وضع کرده یا شریعت آن‌ها را لازم‌الاجرا می‌سازد، از این رو، بر این‌ها عواید شرعیه اطلاق می‌شود. عواید دیگری در سنت پیامبر وجود دارد که به عواید جاریه موسوم‌اند. شریعت، با عواید جاریه مخالف نیست؛ در حقیقت، شریعت نشان می‌دهد که توجه ثابتی به آن‌ها دارد. با این حال، اختلافاتی در عمل به این عادات وجود دارد. همچنین آن‌ها از نظر زمان و مکان متغیرند.

شاطبی با بررسی مفصلی از عواید شرعیه آشکار می‌سازد که مصلحت به معنای توجه اساسی هم به تغییر و هم به استمرار این عواید است. در پرتو این نظریه است که می‌توان ملاحظه کرد تعبد به عواید شرعیه، از حظوظ و مصلحت، خالی نیست.

تعبّد و مصلحت

استنتاج شاطبی از تحلیل فوق این است که موضوع اساسی در عبادات مکلف تعبّد است، بدون این که معانی آن‌ها مورد توجه باشد. از طرف دیگر، در عادات موضوع اساسی، توجه به معانی است (۳۰۰). این استنتاج با نکات استدلالی زیر بیش‌تر روشن می‌شود: اوّل این که با ارزیابی‌ای از شریعت می‌توان فهمید که توضیح احکامی چون طهارت و تیمّم در قلمرو عبادات، جز به حسب تعبّد مشکل است (۳۰۱). در قلمرو عادات روشن است که چنین احکامی بر مبنای مصلحت مردم قرار دارد. از این‌رو به استقرا کشف می‌گردد که شارع در عادات، به رعایت مصلحت تکیه می‌کند (۳۰۵).

دوّم این که، در عبادات مقصود این نیست که قلمرو تعبّد توسعه یابد (۳۰۱). به عبارت دیگر، تکلیف محدود به احکام خاصی است که از عبادات تشکیل می‌شود. به همین علت، دلیل روشنی برای اعلام چنین احکامی ارائه نمی‌شود. برعکس، در مورد عادات، توسعه قواعد، مقصود [شارع] است. در نتیجه، شارع، با دست باز قواعد شرعی راجع به عادات را براساس علل و حکمت‌های آن شرح می‌دهد (۳۰۶).

اما به نظر شاطبی، واژگان تعبّد و معنا - مصلحت - متضاد نیستند. او تعبّد را با بیان‌های متفاوتی توصیف می‌کند: الرجوع الی مجرد ما حدّه الشارع (استناد فقط به آن چه شارع تعیین کرده است) (۳۰۴)، الانقیاد لاوامر الله (پیروی از احکام الهی) (۳۰۱)، ما هو حق لله خاصّة (آن چه فقط حق الله باشد) (۳۱۵) و راجع الی عدم معقولیّة المعنی (آن چه به عدم معقول بودن معنا بر می‌گردد) (۳۱۸). تعریف وی از معنا در این شرایط چنین است: آن یعنی ضبط وجوه المصالح (تعیین قلمرو مصلحت) (۳۰۸).

ابتدا فرق تعبّد و معنا یا مصلحت با این سؤال مطرح می‌شود که آیا علت حکم قابل ادراک است یا نه؟ اگر علت قابل ادراک باشد، حکم بر معنا استوار است؛ در غیر این صورت، آن تعبّد خواهد بود (۳۱۴). ولی با این حال، این توضیح، ناکافی است، زیرا «قابلیت ادراک» (intelligibility) باید دارای شرایط لازم نیز باشد. شاطبی توضیح می‌دهد که

«قابلیت ادراک» در جایی جریان دارد که بتوان معنا یا مصلحت را به عنوان علتی به موارد مشابه دیگر، تسری داد. توضیح این‌که:

می‌دانیم شروط لازم در ازدواج مانند ولی و مهریه و امثال آن برای تمیز نکاح از زنا وضع شده است... اما آن‌ها (اگر علت ازدواج تلقی شوند) تنها اصولی کلی‌اند، درست مثل این‌که تواضع و اطاعت از مافوق، علل تکلیف به عبادات‌اند. این مقدار (از علت) برای ایجاد قیاس و تعمیم قاعده فوق به موارد دیگر کافی نیست؛ به همین خاطر می‌توان گفت که اگر عوامل دیگری باعث تفکیک ازدواج و زنا می‌بود، شروط فوق، دیگر لازم نبود (۳۰۸).

این توضیح حداقل مستلزم دو امر است: اول این‌که تعبدها، به نظر شاطبی تکالیف مطلق‌اند؛ به این معنا که بدون چون و چرا باید انجام شوند، و دوم این‌که تعبدها را نمی‌توان مبنای قیاس قرار داد. شاطبی ظاهراً بر استلزام دوم تأکید می‌کند، نه اول. به عبارت دیگر، او به طور ضمنی استدلال می‌کند اطلاق تکلیف در امور تعبدی تنها از این نظر حفظ می‌شود که تعمیم داده نشوند. در این‌جا علت انکار نمی‌شود؛ در حقیقت، تنها پس از تحقیق از علت حکم است که می‌توان تصمیم گرفت علت معین یا ضمنی، عام است یا خاص. آن‌چه انکار می‌شود، این است که با تعلیل و قیاس تعمیم صورت بگیرد. انکار تعلیل، باعث می‌شود در قلمرو اجرای این احکام محدودیت حاصل آید. این به لحاظ این است که حکم به طور خاصی محدود است که در این شرایط از تعبد سخن می‌رود. همان‌گونه که شاطبی خود می‌گوید، «در همه موضوعاتی که اعتبار تعبد احراز می‌شود، تفریع (استنتاج، تعمیم با قیاس) از آن‌ها ممکن نیست» (۳۱۰).

با وجود این، شاطبی نیز می‌پذیرد که حتی، در مواردی که اعتبار معنا بدون تعبد (به معنای مذکور در فوق) احراز می‌گردد، موضوعات، خالی از تعبد (به معنای اعم کلمه) نیست (۳۱۵). این معنای عام تعبد با این ملاحظات روشن می‌شود: اول این‌که مکلف به دلیل اقتضا (demand) و تخییر (option) که با حکم تحمیل می‌شود، ملزم به اطاعت از حکم است نه به دلیل این‌که مصلحت خاصی را در آن می‌یابد (۳۱۱). دوم این‌که حتی اگر درباره علتی رأی داده شود، این روند ما را مطمئن نمی‌سازد که علت مذکور تنها علت آن حکم بوده یا

تنها مصلحتی است که محقق شده است. این حالت تردید و نامعلومی (indecisiveness) با توسل به تعبد از بین می‌رود (۳۱۲). شاطبی هم چنین توضیح می‌دهد که قیاس به معنای جست‌وجو از علت است به میزانی که عادتاً ممکن باشد. قیاس تمام علل را مدنظر قرار نمی‌دهد، بلکه بر علت ظن غالب استوار است. بر این اساس، قضاء بالتعدی (تصمیم قضایی با تعمیم حکم اصلی) مخالف تعبد نیست که در این جا به مفهوم «عدم تکیه بر علت» است (۳۱۲). تکالیف شرعی به دو صورت برای ما شناخته می‌شوند: یا از طریق شیوه‌های معروف مانند اجماع، نص، اشاره، مناسبت و... یا از طریق نمونه‌هایی که هیچ‌یک از شیوه‌های مذکور قابل اعمال نباشند. تکالیف نوع اخیر تنها از طریق وحی قابل شناخت‌اند. در این طبقه از تکلیف، فقدان علت و تعدی در حکم، فقط مقتضی تعبد است. این تعبد به معنای توقف در همان حدی است که شارع محدوده را تعیین کرده است؛ اگر علت معین نباشد، تعبد مقتضی این است که نباید حکم را با قیاس تعمیم داد (۳۱۳). «بنابراین مصلحت از ناحیه خداست به گونه‌ای که عقل آن را تصدیق می‌کند و نفس به آن اطمینان دارد» (۳۱۵). تکالیف را هم چنین می‌توان به عنوان حقوق الهی نگریست. از این لحاظ، آن‌ها تعبدی می‌شوند. اما شاطبی تعبد را به عنوان معنای عام حقوق الهی می‌نگرد. او این حقوق را به سه طبقه تقسیم می‌کند: اول حقوقی که مختص خدا هستند مانند عبادات. دوم حقوقی که در برگیرنده حق الله و حق الناس هستند اما حق الله غالب است. طبقه سوم دربردارنده حق الله و حق الناس است لکن جنبه حق الناس غلبه دارد. مصلحت یا معنا تنها به این طبقه بلاواسطه تعلق می‌گیرد و در نتیجه، این طبقه اساساً از تعبدیات نیست (۳۱۸-۳۲۰). شاطبی هم چنین فرق تعبد و مصلحت، و عبادات و عادات را از نظر حقوق [جمع حق] روشن می‌سازد. به گفته وی، حق الله به معنای وضعیتی است که «از شرع فهمیده شود که مکلف اختیاری ندارد؛ اعم از این که معنا قابل فهم باشد یا نه» (۳۱۸). حق الناس عبارت است از «آنچه به مصالح انسان در این دنیا برمی‌گردد» (۳۱۸). مصالح اخروی به طور کلی حق الله‌اند. از این رو تعبد عبارت است از «آنچه معنایش به طور خاص قابل درک نباشد» (۳۱۸). شاطبی به لحاظ این تعاریف نتیجه می‌گیرد که عبادات اساساً به حق الله و عادات به حق بندگان بر می‌گردند (۳۱۸).

فصل هشتم :

اراده

تا به حال، بحث راجع به مقاصد شارع بوده است. در این فصل از مقاصد مکلف گفت‌وگو می‌شود. به طور کلی این مقاصد به قصد مکلف و اثر آن بر اعتبار یا مصلحت عمل، تعلق دارند. شاطبی این بحث را در دوازده مسئله مرتب کرده و در پایان، خاتمه‌ای را به مسئله علم به اهداف شارع، اختصاص داده است.

نکات عمده بحث، واژگان زیرند: نیت، مقاصد، تکلیف، جلب مصالح، مصلحت و تحیل (برای فرار از عدم انعطاف شریعت به دنبال حیل‌های شرعی رفتن).

شاطبی با این گفته که (سنجش) اعمال به حسب نیت است، بحث را شروع می‌کند (۳۲۳). از این رو، بین «عمل» و «قصد» رابطه‌ای احراز می‌شود و این سؤال را درباره جزئیات این رابطه مطرح می‌نماید که آیا معنای عبارت مذکور این است که قصد بدون عمل و عمل بدون قصد بی‌ارزش‌اند؟ به علاوه، قصد چیست؟ آیا منظور از قصد مکلف این است که با قصد شارع در آن عمل خاص یا عمل دیگر منطبق باشد؟ در این جا می‌توان یادآور شد که شاطبی واژه‌های نیت، قصد، مقصد و ابتغا را به جای یکدیگر به کار می‌برد که همه این‌ها هم‌معنای واژه انگلیسی intention هستند.

شاطبی در تعیین رابطه بین نیت و عمل معتقد است در مقاصد [شریعت] بین عادت و عبادت فرق گذارده می‌شود. عمل واحد مثل سجده (prostration) به یک قصد عبادت

است و به قصد دیگر عبادت نیست (۳۲۴). بنابراین اعمال با قصد فاعلان خود سنجیده می‌شوند. با وجود این، شاطبی راجع به این نکته بین احکام وضعیه و احکام تکلیفیه فرق قائل است. احکام تکلیفیه آن دسته از احکام شرعی‌اند که با اعلام شارع قابل اجرا می‌شوند. این‌ها به صورت امر یا نهی و غیره اعلام می‌گردند. احکام پنج‌گانه مشهور واجب، مستحب و غیره^۱ به این طبقه از احکام تعلق دارند. چون احکام تکلیفیه، تکالیف بلاواسطه‌ای را ایجاد می‌کنند، شرط لازم در انجام آن‌ها، قصد مکلف است به این‌که آن‌ها را به همان‌گونه انجام دهد. احکام وضعی احکامی‌اند که معلول امر بلاواسطه‌ای نبوده بلکه به دلیل این‌که کمک‌کننده احکام بلاواسطه‌اند، لازم الاجرا می‌شوند.

شاطبی با این تفکیک ذهنی می‌گوید که اگر عملی متعلق قصد قرار گیرد، احکام تکلیفی در تعلق به این عمل مؤثر می‌شود. اگر عمل عاری از قصد معین باشد، احکام تکلیفیه در آن مؤثر نیست.

با وجود اعمالی که از روی اکراه (duress) و شوخی (joke) انجام می‌گیرند می‌توان بر این نظریه اشکال وارد کرد که قصد مکلف به اعمال مورد بحث تعلق نمی‌گیرد، با وجود این از نظر فقهی اعمال مزبور صحیح محسوب می‌شوند (۳۲۵). پاسخ شاطبی به این ایراد، نکات بسیار مهمی از مصلحت فیلسوفانه را مطرح می‌کند. به طور خلاصه، به نظر می‌رسد او در مورد حکم به صحت یک عمل معتقد به تمایز بین دو نظر است؛ از نظر دین و اخلاق عمل تابع احکام تکلیفی است و در این‌جا قصد باید صریحاً با عمل منطبق باشد، در غیر این صورت عمل صحیح نیست. از نظر فقهی، در موارد غیر عبادی، بیان قصد و مطابقت آن با عمل مذکور شرط لازم و اساسی نیست؛ عمل حتی در صورت عدم مطابقت با نیت، صحیح و تابع آثار فقهی است.

ریشه اشتباه مسئله اعتبار نیت در موارد اکراه و شوخی بوده است. نیت به معنای مطلق در این‌جا مفقود نیست. بنابراین شاطبی پاسخ خود را با تشریح معانی مختلف اعتبار نیت شروع می‌کند. نیت به معنای کلی (یعنی اراده) برای صحت عمل ضرورت دارد. علتش این است که چون فاعل فعل، مختار است، ضرورتاً قصدی ضمنی در عمل خود دارد، اعم از

۱. شماره‌های داخل پرانتز در متن این فصل به صفحات کتاب الموافقات، ج ۲ (قاهره، مصطفی محمد، بی تا) اشاره دارد.

این که قصد او اطاعت از حکم شارع باشد یا نه. از این نظر، قصد تنها در مواردی، مثل این که عمل خاصی را شخص خواهبیده یا مجنون انجام دهد، مفقود است. افراد مذکور در این حالات که اختیاری از خود ندارند مکلف نیستند. اما اعمالی که از روی اختیار محقق می شوند، نمی توان آن ها را فاقد نیت تلقی کرد. در نتیجه، اعمالی که با اکراه یا از روی شوخی انجام می شوند، از نظر فقهی، با چنین قصدهایی سنجیده خواهند شد. این معنا از اعتبار نیت، از لحاظ احکام وضعی است. همان گونه که قبلاً توضیح داده شد، از لحاظ احکام وضعی، عمل در صورتی صحیح تلقی شده و آثار فقهی آن بار می گردد که شرایط لازم اعمال مذکور محقق شود، گرچه در آن عمل نیت متناسب مفقود باشد؛ مثلاً هرگاه شخصی امانت (deposition) را به مالکش بازگرداند، گرچه به اجبار باشد، از نظر فقهی رد امانت، صحیح و مؤثر است (۳۲۷).

بر خلاف معنای کلی اعتبار نیت که در بالا ذکر شد، اعتبار نیت به معنای خاص، مقتضای قصد اطاعت از شرع است. اعتبار نیت به این معنای خاص، شرط ضروری صحت عمل در امور عبادی است. هم چنین اگر شخص بخواهد تمام اعمال او، عبادات یا عادات، تبعیدی شوند، نیت ضرورت دارد. اعمال اختیاری (free actions) اگر با قصد امتثال (intention of obedience) همراه باشد به تبعیدی تبدیل می شود. این معنای اعتبار نیت به لحاظ احکام تکلیفی است. همان گونه که سابقاً بحث شد، از منظر احکام تکلیفی عمل [عبادی] تنها در صورتی که به قصد امتثال شارع [به قصد قرب الهی] انجام شود صحیح بوده و متعلق پاداش قرار می گیرد.

قصد امتثال یعنی قصد مکلف در انجام یک فعل، با قصد شارع در تشریع [احکام] که مصلحت بندگان است، موافق باشد (۳۳۱). از این نگاه، هر عملی که شخص به وسیله آن چیز نامشروعی را قصد کند باطل است. دلیل حکم مزبور این است که احکام به منظور تحصیل مصلحت و دفع مفسده تشریع می گردند. قصد متضاد با این امور مشروع به معنای تحصیل مفسده و دفع مصلحت بوده که مخالف مصلحت انسان و شریعت است (۳۳۳).

در پرتو بحث های بالا می توان گفت که اعمال جزء یکی از انواع چهارگانه زیر خواهند بود: اول، اعمالی که در آن ها عمل و قصد موافق مقاصد شارع اند؛ دوم اعمالی که

در آن‌ها عمل و قصد با مقاصد شارع موافق نیستند؛ سوّم اعمالی که در آن‌ها عمل موافق مقاصد شارع است اما قصد با آن موافق نیست و چهارم اعمالی که در آن‌ها قصد با مقاصد شارع موافق است ولی عمل با آن موافق نیست (۳۳۷).

حکم شرعی عمل در نوع اول و دوم آشکار است. در نوع سوم، فاعل تنها به خاطر قصد خود عاصی تلقی می‌شود، نه به خاطر عمل خویش. به عبارت دیگر، او حق الله را نقض کرده است، نه حق الناس را (۳۳۸). با وجود این، اگر انسان بداند که عملش با مقاصد شارع موافق است، گرچه قصدش موافق نباشد، باید بیشتر تر سرزنش گردد، زیرا او از عملش برای مقاصدی دیگر [که مقصود شارع نیست] استفاده می‌کند (۳۳۹).

در نوع چهارم، اگر فاعل بداند عملش مخالف مقاصد شارع است، پس فعلش شبیه بدعت است. به نظر شاطبی بدعت به خودی خود مذموم است. او حکم بدعت را که برخی عالمان صادر کردند، نمی‌پذیرد. شاطبی آن‌چه را بدعت حرام یا مذموم نامیده می‌شود، متعلق به نوع دوم اعمال می‌داند که در آن، عمل و قصد هر دو مخالف مقاصد شارع اند (۳۴۰). در خود بدعت، قصد [با مقاصد شارع] موافق است اما عمل موافق نیست. با وجود این، شاطبی مواردی را که فاعل فعل، از موافق بودن عملش [با مقاصد شارع] بی‌خبر باشد، استثنا می‌کند. در چنین موردی او عاصی تلقی نمی‌شود، اما عمل او امتثال نیز محسوب نمی‌گردد (۳۴۲).

جلب مصلحت

همان‌گونه که قبلاً ذکر شد، جلب (seeking for) مصلحت در محدوده شریعت، شرط لازم نیت است. اما جلب مصلحت همیشه به تنهایی واقع نمی‌شود و اغلب به اعمالی دیگر نیز تعلق می‌گیرد. در نتیجه، مسائلی که در مورد جلب مصلحت باید ملاحظه شود، به وضعیت‌های زیر ارتباط می‌یابد: [اول] تأمین مصلحت زمانی که نتیجه آن به ضرر دیگران باشد، و دوم تأمین مصلحت اشخاص دیگر (۳۴۸).

شاطبی مواردی را که مصلحت شخصی، مضر به دیگران است، به حسب نوع ضرری که ایجاد می‌شود، به هشت نوع تقسیم می‌کند. ضرر ممکن است برای کل جامعه باشد یا خاص یک فرد؛ ممکن است اجتناب‌ناپذیر باشد یا اجتناب‌پذیر و غیره (۳۴۹-۳۶۲). در این بحث‌ها بر این اصل مهم تأکید می‌شود که اگر برای ضرر جای‌گزینی وجود داشته باشد، باید از نتیجه بد اجتناب کرد. عدم اعتنا به جای‌گزین به این معنا است که ضرر تنها هدف عمل شخص می‌شود (۳۴۹). علاوه بر این، تأمین مصلحت گرچه به ضرر دیگران باشد در صورتی که برای مردم، بیش از ضرر مصلحت داشته باشد، مجاز خواهد بود. حق تأمین مصلحت در صورتی که معلوم باشد نهی از جلب مصلحت، موجب ضرر جلب‌کننده مصلحت می‌شود، بر اجتناب از ضرر ترجیح خواهد داشت. در مواردی که جلب‌کننده مصلحت خودش ضرری نبیند اما برای وصول به مصلحت تلاش‌هایی بنماید که معمولاً موجب اضرار به دیگران می‌شود، در این صورت، باید ملاحظه کرد که آیا این ضرر بالقوه، قطعی است، نادر است یا ظنی. انسان تنها در صورتی از جلب مصلحت منع می‌شود که [در آن] اضرار به دیگران قطعی باشد (۳۴۸).

مسئله دوم در مورد جلب مصلحت عبارت است از جلب مصلحت دیگران. شاطبی در قاعده‌ای کلی می‌گوید که هرگاه شخص ملزم به جلب مصلحت خود باشد، بر دیگران واجب نیست که مصالح او را جلب نمایند (۳۶۴). این قاعده شبیه قاعده نیابت است که

سابقاً از آن بحث شد.^۱ نکات عمده‌ای را که شاطبی در این بحث مطرح می‌کند نشان دهنده این امر است که هیچ کس ملزم به انجام تکالیف عینی دیگران نیست. در این‌جا تکالیف عبادی مدّ نظر ما نیست، زیرا در بحث نیابت روشن ساختیم که در عبادات نمی‌توان نایب گرفت. تکالیف مورد بحث، تکالیف متعلق به این جهان‌اند. با وجود این، تکالیفی این گونه، زمانی بر دیگران الزام‌آور می‌شوند که مکلف اصلی، گرچه این تکالیف برای او ضروری‌اند، قادر به انجام آن‌ها نباشد؛ مثلاً تکالیف زیر که در جهت جلب مصلحت برای دیگران است، به حسب توضیحات قبلی، قابل توجیه هستند: زکات، قرض دادن پول، دفن میت، مواظبت از امور صغار و مجانین و غیره. از میان این تکالیف برخی کفایی و عمومی، و برخی عینی و فردی‌اند. تکالیف عینی را نمی‌توان با نایب انجام داد. در چنین مواردی لازم است که فرد به دنبال مصلحت دیگران باشد، البته تنها در صورتی که به مصلحت خودش خللی وارد نشود. موردی که دارای این شرط باشد در صورتی ممکن است که یا فرد قادر به انجام تکالیف خود و دیگران باشد، یا افراد دیگر از مصلحت او مواظبت کنند. اگر او همزمان قادر به انجام تکالیف خود و دیگران نباشد، تکالیف او در قبال دیگران در موارد تکالیف کفایی، در مقابل فرد خاص، ساقط می‌شود. مصلحت شخصی خودش بر مصلحت دیگران مقدم است. اگر موضوع مورد بحث، تکلیفی عینی در قبال دیگران باشد، دیگران باید از تکالیف آن فرد زمانی که او وظیفه خود را انجام می‌دهد، مواظبت کنند (۳۶۴-۳۶۸).

نتیجه‌گیری‌های شاطبی درباره دو مسئله بالا در جلب مصلحت، برای فلسفه حقوق او بسیار مهم‌اند. ظاهراً او می‌پذیرد که شخص با انجام کار خیر، یا با تلاش برای انجام کار خیر یعنی تلاش برای مصلحت فردی، واقعاً شریعت را به دیگران نیز انجام می‌دهد. این امر موجب می‌شود که شریعت در بعضی موارد به رفتارهای شرورانه منتهی شود.

1. Kwame Gyekye ('The Terms 'Prima In Tentio' and 'Secund Intentio' in Arabic Logic', *Speculum*, XLVI (1947), I, 32-381).

در این منبع، نویسنده پیشنهاد می‌کند که واژه «على القصد الأوّل» باید به صورت قصد اولیه یا مستقیم ترجمه شود نه به صورت «در قصد اوّل».

شاطبی برای اصلاح چنین نتایجی، تأکید می‌کند که تکالیف بعد از ملاحظه اهداف و نتایج‌شان و نه ظهور حسن یا قبح به عهده گرفته شوند. علاوه بر این، حسن تکالیف، یا معیار نهایی مصلحت برای تعداد بیش‌تری از مردم حسن داشته و نسبت به تعداد کم‌تری مضر است. اگر حُسن عده کمی برای افراد زیادی مضر باشد، دیگر حَسَن محسوب نمی‌شود. نتیجه‌گیری بالا نشان می‌دهد که در اندیشه فقهی شاطبی، برخی عناصر وجود دارد که مستلزم تعریف شریعت به حسب ملاحظه کل جامعه است، به گونه‌ای که اجازه نمی‌دهد یک تکلیف شرعی تنها به عنوان تعهد فرد در قبال شارع توصیف شود. در واقع، شاطبی به طور ضمنی بیان می‌دارد که با بی‌توجهی به لوازم اجتماعی یک تکلیف شرعی، تعهد فرد به انجام کار خیر ممکن است به شر منجر شود.

نظریه شاطبی درباره تکلیف شرعی در نتیجه‌گیری‌های او راجع به موردی که شخص برای مصلحت دیگران تلاش می‌کند، به عنوان یک تکلیف اجتماعی روشن شد. هرگاه شخصی، مواظبت از مصالح جامعه را بر عهده بگیرد، این امر نوعی تکلیف اجتماعی برای دیگران می‌شود تا از مصالح آن فرد مراقبت نمایند. به گفته شاطبی، به همین علت است که تکلیف به پرداخت زکات مقرر می‌گردد، قرض طرفینی پول مجاز می‌شود، و پرداخت نفقه همسر و فرزندان واجب می‌گردد. در تمام موارد فوق، افراد مورد بحث مثل فقرا در مورد زکات، و همسر و فرزندان، قادر به مواظبت از مصالح خود نیستند که این امر یا به دلیل این است که به مصالح دیگران همت می‌گمارند، مانند مورد همسر، یا این‌که آن‌ها کاملاً توان انجام چنین کاری را ندارند.

تحیل

شاطبی حیل و تحیل را به صورت زیر تعریف می‌کند:

هرگاه مکلف ابزار خاصی را به منظور فرار از یک تکلیف یا مباح کردن چیز حرام به کار گیرد، استفاده از این ابزار که موجب می‌شود واجب در ظاهر غیر واجب و حرام در ظاهر حلال گردد، حیل یا تحیل نامیده می‌شود (۳۷۹). این اسباب در شریعت ظاهراً یا مجازاً یا غیر مجاز. این‌ها یا حکمی را اسقاط می‌کنند یا این‌که آن را به حکم دیگر مبدل می‌سازند (۳۷۸).

به نظر شاطبی، در تحیل دو مقدمه به کار می‌رود:

۱ - احکام افعال در ظاهر به احکام دیگری مبدل می‌شوند، یعنی این عمل، صرفاً بر مبنای شباهت ظاهری دو عمل انجام می‌گیرد.

۲ - به معنای باطنی (یعنی مصلحت) اعمال، بر این مبنا که در اصل نزد شارع قصد شده‌اند، توجهی نمی‌شود، و به این ترتیب، احکام این افعال، وسیله‌ای برای برخی افعال دیگر قرار می‌گیرند، در حالی که مقصود از آن‌ها این بود که خود هدف باشند.

شاطبی این امر را با مثال زیر روشن می‌سازد:

شخصی می‌خواهد ده درهم نقد را به بیست درهم نسیه بفروشد. به دلیل حرام بودن ربا چنین معاملاتی جایز نیست. این شخص با این حیل از حرمت ربا فرار می‌کند: پارچه‌ای به ده درهم می‌خرد و آن را بیست درهم به طور نسیه می‌فروشد. او با توجه به مقدمه‌های بالا، حکم عمل فروختن پارچه را (که مجاز است) به فروختن درهم‌ها (که حرام است)، تنها بر مبنای شباهت ظاهری آن دو (بیع بودن هر دو) مبدل ساخت. اما او در هر دو عمل مصلحت را نادیده گرفت. او هم چنین مصلحت یک عمل، یعنی به دست آوردن سود در بیع پارچه را ابزاری برای دستیابی به هدف خویش به کار گرفت.

شاطبی در پرتو توضیح بالا، تحیل را به طور کلی نامشروع تلقی می‌کند (۳۸۰). او استدلال خود را با قرآن و حدیث تقویت می‌نماید. او اصرار می‌کند که احکام شرعی برای

مصالح بندگان وضع می‌شوند؛ از این رو، اعمال طبق ارتباطشان با مصالح سنجیده می‌شوند، زیرا مقصود شارع همین است. اگر عملی در ظاهر و باطن بر اصول شرعی مبتنی باشد، بی هیچ اشکالی این عمل صحیح است. از طرف دیگر، اگر عمل در ظاهر مشروع باشد، اما مقصود از آن مخالفت با یک اصل شرعی باشد، آن عمل مشروع نیست (۳۸۵).

شاطبی تأکید می‌کند اعمال شرعی مقصود بالذات نیستند، بلکه مقصود، معانی آن‌هاست که مصالح است. در عبادات، مصالح عبارت‌اند از: تقرب به خدا، خود را تنها وقف تسلیم و فروتنی او کردن، و مطابقت قلب با اعضای بدن در اطاعت از او. اگر این مصالح جلب نشود، حتی عبادات نامشروع می‌شوند. نمونه روشن این امر، نماز برای ریا است. چنین نمازی صحیح نیست (۳۸۵).

حسب توضیح بالا حیل‌ها سه نوع‌اند. اول حیل‌های منافقین که آن‌ها را همه باطل و نامشروع می‌دانند (۳۸۷). دوم حیل‌هایی که به اتفاق همه مشروع قلمداد می‌شوند مانند اظهار کلمه کفر با اکراه. اما شاطبی در این‌جا مورد اقرار به اسلام را برای حفظ جان، از این قاعده استثنا می‌کند. انگیزه در هر دو مورد مشابه است، زیرا هدف هر دو مصالح دنیوی است. اما چون در مورد اخیر قصد واقعی از قصد حیل متفاوت است - یعنی شخص اقرار به اسلام می‌کند اما به آن معتقد نیست - او به دنبال مفسده در جهان آخرت است، و در نتیجه، استفاده از اقرار نامشروع است (۳۸۷).

نوع سوم، حیل‌هایی هستند که نمی‌توان صحّت یا سقم‌شان را به روشنی دو نوع دیگر تعیین نمود. مشخص نیست که چنین حیل‌هایی با مقاصد شارع موافق‌اند [یا مخالف]. از این رو، آن‌ها محل نزاع بوده‌اند. شاطبی این نوع را با دو مثال روشن می‌سازد. نکاح محلّل (ازدواج زن مطلقه با مرد دوم به منظور این‌که ازدواج او با شوهر اولش مشروع شود) و بیع نسیه (sale on credit). شاطبی درمی‌یابد که صدور حکم بر له یا علیه این دو حیل ممکن نیست. به اعتقاد وی، اشخاصی که این نوع را حرام تلقی می‌کنند، معتقدند که آن مخالف مصلحت است، یا به عبارتی، تجاوز عمدی به شریعت است. او این استنتاج را نمی‌پذیرد (۳۸۸). شاطبی تنها استدلال‌های حامیان این دو حیل را ارائه می‌دهد، اما نظر خود را در حمایت یا مخالفت با آن‌ها اعلام نمی‌کند.

فصل نهم :

ماندگاری و دگرگونی

در فصل‌های سابق، نظریه شاطبی را راجع به مقاصد به گونه‌ای که خود تنظیم کرده و مطابق ساختاری که خود معرفی نموده بود، مطالعه کردیم. الآن در وضعیت بهتری قرار داریم تا مؤلفه‌های اصلی برداشت شاطبی را از مصلحت و اهمیت آن را در فلسفه حقوق وی استنباط کنیم.

چنان‌که باید از تعریف شاطبی راجع به مصلحت و جنبه‌های متفاوت آن، روشن شده باشد، عنصر اساسی در برداشت وی از مصلحت، توجه به نیازهای حیات انسانی و حمایت از آنهاست. جنبه‌های پنج‌گانه مقاصد، بیشتر برای اثبات این نکته است. جنبه اول، رابطه لازم بین نیازهای انسانی و مصلحت را روشن می‌کند، و جزئیات بیشتری از نیازهای انسانی را در حوزه‌های مختلف بیان می‌نماید. جنبه دوم، از قابل فهم بودن احکام شرعی به عنوان یک شرط لازم بحث می‌کند که مستلزم این است که در تفسیر، توجیه و تعمیم قواعد شرعی نقشی عمده به عقل انسانی داده شود. جنبه سوم، از این نظریه بحث می‌کند که می‌توان اشیای مضر را که مانع برآورده شدن نیازهای انسانی می‌شود، رفع نمود.

بر خلاف نظریات صوفیان و بعضی از فقیهان، مصلحت انسان یا هدف شریعت، در جهت نفی این نیازها نیست. جنبه چهارم، معنای عبادت را آشکار می‌سازد. عبادت به

مفهوم مضیق، به معنای اطاعت بی‌چون و چرا از حکم شرعی است. این معنا، اساساً در مورد عبادت به کار می‌رود. دیگر حوزه‌های زندگی که شاطبی واژه عادت را برای آن‌ها به کار می‌برد، مبتنی بر مصلحت است. از این‌رو، معنای دومی برای عبادت وجود دارد که به موجب آن، بر پیروی از اهداف شارع یا قصد شریعت دلالت می‌کند. این معنا، هم در مورد عبادات و هم در مورد عادات به کار می‌رود و بر این امر دلالت دارد که عبادات در امور عبادی به معنای تعبد، و در عادات، به معنای رعایت مصالح است، زیرا این‌ها اهداف شارع محسوب می‌شوند. این نکته به صورت مفصل در جنبه پنجم از مقاصد، روشن می‌شود. به این ترتیب، مؤلفه‌های اصلی برداشت شاطبی از مصلحت، چنین است: (۱) توجه به نیازهای انسان؛ (۲) عقلانی بودن شریعت و مسئولیت انسان؛ (۳) حمایت در مقابل ضرر؛ (۴) انطباق با مقاصد شارع.

فقیهان قبل از شاطبی، مصلحت را به انواع ضروری، حاجتی و تحسینی تقسیم کرده بودند تا تنها دو نوع اخیر را که دارای مبانی اجتهادی کم‌تری بودند، نفی کنند. در مقابل اینان، شاطبی دو طبقه اخیر از مصلحت را رگه‌ها و ریشه‌هایی می‌داند که منظور از آن‌ها، حمایت از طبقه ضروری است؛ آن‌ها مکمل مصلحت ضروری به شمار می‌روند. انکار طبقه حاجتی و تحسینی، مستقیماً روی مصلحت ضروری مؤثر نیست، ولی در نهایت باعث فروپاشی نوع ضروری نیز خواهد شد. این رویکرد ساختاری به مصلحت، باعث می‌شود تا برداشت شاطبی، کامل‌تر از برداشت دیگران باشد.

با این حال، شاطبی بین این دو برداشت از مصلحت، تمایز قائل می‌شود. مصالحی که در عادت‌ها تصور می‌شود، اساساً مصلحت دنیوی است و به فراتر از این جهان نظری نمی‌افکند.

مصلحتی که در تعلق به شریعت تصور می‌شود، علاوه بر مصلحت دنیوی، به مصلحت اخروی نیز توجه دارد. عامل دیگری که برداشت مصلحت در شریعت را متمایز می‌سازد، غیر ترکیبی بودن و انتزاعی بودن ماهیت آن است. مصلحت در عادت، هرچند تصور بر این است که آمیخته نیست، ولی همیشه با مفسده و غیرمصلحت مختلط است. در عادات، مصلحت یک فعل با سنجش عناصر مصلحت و مفسده تعیین می‌شود؛ هر کدام غالب باشد،

آن فعل را به نام خود می‌نهد. مصلحت شرعی نافی این روند و استنتاجات ناشی از آن نیست، با این‌که طبق مصلحت شرعی، تکالیف شرعی ایجاد می‌شود، ولی قابلیت این را دارد که تنها جنبه غالب، شرط تکلیف باشد و قسمت دیگر برای شرط تکلیف نفی می‌شود. در اندیشه فقهی شاطبی، نسبی بودن مصلحت در عادات و تعریف مصلحت شرعی، درباره غلبه مصلحت عادی اهمیت بنیادی دارد. چنین برداشتی از مصلحت، ابزاری را در اختیار وی قرار می‌دهد که اصول فقه را از جمودی که با دیدگاه سنتی، در سطوح نظری و روش‌شناسی محدود شده بود، خارج سازد.

در سطح نظری، دو عامل جبرگرایی عمده وجود داشت که مانع هر گرایشی نسبت به انطباق‌پذیری در اصول فقه می‌شد. یکی از این عوامل، جبرگرایی کلامی بود که از مفهوم خدا به عنوان قدرت مطلق و متعالی نشئت می‌گرفت. نفی علیت برای افعال خداوند و انکار اختیار انسانی، برای این جبرگرایی سخت‌گیری بیش‌تری را فراهم کرد. برداشت شاطبی از تکلیف شرعی که عادت را در کنار شریعت ملاحظه می‌کند، در حالتی که مصلحت را عنصر مشترک هر دو قرار می‌دهد، توجهی برای مسئولیت انسان در قبال اعمال خود فراهم می‌آورد، در حالی‌که جبرگرایی کلامی مسئولیت را انکار می‌کند. تفکیک بین عادت و شریعت که دو جنبه متفاوت از اراده الهی است، تلاشی دیگر است تا مشکلی را که این نوع جبرگرایی برای حقوق اسلام به وجود آورده، حل نماید. درک کلامی از قدرت مطلقه الهی، یعنی جدا نشدن اراده الهی از تحقق متعلق اراده باعث شده است اکثر متکلمین معتقد شوند که اراده الهی لزوماً منشأ احکام شرعی نیست، والا، این احکام فوراً محقق می‌شوند.

شاطبی این نوع اندیشه را نفی کرد. وی تأکید داشت که در ورای احکام شرعی، اراده الهی قرار دارد، ولی این اراده، تشریعی است، از این‌رو، از نوع دیگر اراده الهی که تکوینی است، تمایز دارد. انسان عامل تحقق اراده تکوینی خداوند نیست، بلکه عامل اراده تشریعی اوست. چون انسان عامل مختار است، تحقق احکام شرعی به انتخاب و اراده او بستگی دارد. این دیدگاه، مسئولیت انسان را در قبال افعال شرعی تأیید می‌کند، ولی نافی ارتباط اراده خداوند با احکام شرعی نخواهد بود.

عامل دوم جبرگرایی، عامل معنوی و اخلاقی بود. صوفیان این نوع اندیشه را در اسلام وارد ساختند. از نظر آنان، تمام مفهوم تکلیف، عشق به خداوند حتی تا حد انکار ضروریات حیات انسانی بود. این نگرش، در عمل باعث شد بخش مهمی از تکالیف در عادات به عنوان این که حظوظاند، فراموش شوند. نظر آنان درباره تکالیف عبادی، اخلاص را خیلی بیشتر از به جا آوردن شرایط صوری شریعت می طلبید. از این رو، زهد و اخلاص، عناصر اساسی برداشت صوفیان از تکلیف را تشکیل می دهد که نزد آنان ورع نامیده می شود.

شاطبی در تحلیل و بررسی تعبد و حظوظ نشان می دهد که جبرگرایی اخلاقی ارتباطی با تکلیف شرعی ندارد. تعبد به معنای پیروی از مقاصد شریعت است. تکلیف شرعی بیش از آن چه شریعت تعیین کرده است، نمی طلبد و هر شرط دیگری که فوق مشخصات شریعت و ورای آن باشد، تکلیف شرعی ایجاد نمی کند.

برداشت شاطبی از مصلحت، اصول فقه را از جمود سنتی اش، در سطح روش شناسی نیز خارج کرد. در سطح روش شناسی، مسئله چگونگی اعمال شریعت و تعمیم آن به وضعیت های نو به خاطر عوامل کلامی، زبانی و منطقی دچار مشکل می شد. در سطح کلامی، مخالفت عمده با مصلحت، ناشی از نفی علت در اجتهاد بود. [اول این که] شاطبی سعی کرد با تمایز بین افعال و اوامر الهی این مسئله را حل کند. به ادعای وی، اگر نتوان به افعال الهی علتی را نسبت داد، به احکام و اوامر الهی می توان [عللی را] منسوب نمود. دوم این که شاطبی اثبات کرد حتی قرآن علت احکام خاصی را ذکر می نماید. سوم این که او با تحلیل و بررسی احکام شرعی الهی، نتیجه گرفت که این احکام نه تنها دارای غرض و انگیزه اند، بلکه این غرض، حمایت از مصلحت بشر است.

در سطح زبانی، فقیهان، ظاهرگرایی و لفظ گرایی شرعی را پذیرفته بودند. حتی شیوه قیاس و استنباط در بررسی نهایی، در جهت لفظ گرایی گرایش داشت. شاطبی این شیوه را به دو طریق نفی کرد: نخست این که شاطبی براساس نظریه «الدلالة الاصلية» خود، بر اهمیت معنا، [بلکه] دقیق تر بر معنای متنی تأکید داشت تا بر الفاظ شرعی. دوم این که وی تأکید می کرد که حتی در استنباط نیز مقاصد شریعت باید مبنای استدلال باشد. چنین

تفسیری در روند اجتهاد، نیازمند استقرار نه قیاس.

از نظر منطقی، ترس از صدور آرای بی‌مبنا (arbitrariness) عامل اصلی نفی مصلحت شده بود. شاطبی چون مفهوم مصلحت را منحصر به پنج حوزه خاص نیازهای بشری می‌دانست، به آن اهمیت می‌داد، و در مقابل، از این‌که این مفهوم صرفاً شخصی یا نسبی باشد، دفاع می‌کرد. به علاوه، شاطبی با اظهار این‌که مصلحت بر استقرا استوار است نه روش تمثیل خاص به عام، ادعا داشت که مصلحت، بر علل و اسباب مطمئن‌تری قرار دارد. به ادعای طرف‌داران قیاس، حکم حاصل از تمثیل که با قیاس حکم خاص، نصی شرعی به دست می‌آمد، منطقاً موجب یقین می‌شد و استدلال براساس مصلحت، تنها افاده ظن می‌کرد. شاطبی با به کار بردن همین عبارات، ادعا کرد که شیوه قیاس، در نهایت منجر به ظن غالب می‌شود نه یقین. رأی بر مبنای یک علت این شک را زایل نمی‌کند که ممکن است علت معتبرتر دیگری هم باشد. ثانیاً علتی وجود ندارد تا دریابیم علتی که مبنای صدور رأیی شده است، نزد خداوند نیز همان باشد. اگر در مورد این آرا، بهترین قضاوت هم صورت بگیرد، منجر به احتمال می‌شوند نه یقین. اگر این مطلب این‌گونه باشد، حکمی که مبتنی بر استقرارست، معتبرتر از حکم مبتنی بر قیاس حکم خاص خواهد بود.

این نظریه که شاطبی آن را به طرف‌داران قیاس تمثیلی منتسب می‌کند، به هیچ وجه صحیح نیست. در حقیقت حکم مبتنی بر خبر واحد (Solitary tradition) نسبت به حکم مبتنی بر قیاس تمثیلی، ترجیح دارد. با وجود این، هم خبر واحد و هم قیاس تمثیلی، ظنی‌اند نه قطعی. ولی شاطبی از تمایل طرف‌داران تمثیل به این شیوه استدلال، از این جهت انتقاد می‌کند که آن را به خاطر این‌که قطعی‌تر تلقی می‌کنند بر استدلال بر مصلحت ترجیح می‌دهند. شاطبی ضعف این تمایل را با این اظهار نمایان می‌سازد که استدلال با استقرا (یعنی مصلحت) بهتر از قیاس است.

در پرتو بررسی‌ای که در بالا ذکر شد، می‌توانیم به تمایل شاطبی به دیدگاهی از نظریه اسلامی پی ببریم که قابلیت انطباق را اجازه می‌دهد. نگرش وی به مصلحت، به عنوان اصل انطباق‌پذیری با ضرورت‌های انسانی، بر پاره‌ای از تمایزات استوار است که از بررسی مصلحت او پدید می‌آید. مهم‌ترین این‌ها، تمایزات بین عادت و شریعت، و بین عادات و

عبادات بود. برای فهم بهتر نظریه حقوقی شاطبی لازم است این تمایزها بیش‌تر بررسی بشوند.

در فصل سوم گفتیم که شاطبی در فتاوی خود، چهارده مورد تغییر اجتماعی را پذیرفت و ۲۳ مورد را رد کرد. از جمله موارد مردود، دوازده مورد متعلق به عبادات و یازده مورد متعلق به قوانین راجع به خانواده، اموال، عقود و الزامات بود. او تغییرات در عبادات را رد کرد، زیرا آن‌ها را بدعت می‌دانست. او تغییرات در موارد قوانین راجع به خانواده و اموال را در صورتی که منجر به ابهام یا نقض حق مالکیت فردی و شراکت می‌شد، رد می‌کرد. وی تغییرات در موارد عقود و الزامات را در صورتی رد می‌نمود که برای آزادی تجارت و کسب، مشکل ایجاد نمایند.

این حقیقت که شاطبی تغییرات اجتماعی را نه به‌طور کامل پذیرفت و نه رد کرد، بلکه موارد مختلف تغییر را تفکیک نمود، نشان می‌دهد که شاطبی از تغییر و کنش‌های متقابل بین تغییرات اجتماعی و حقوقی تصور روشنی داشته است. در حقیقت چنان‌که خواهیم دید، در اندیشه حقوقی شاطبی، تغییرات اجتماعی و حقوقی چنان به یکدیگر وابسته‌اند که نمی‌توان یکی را بدون دیگری درک کرد. هرچند این وابستگی، به شکل قابل توجهی دیدگاه‌های شاطبی را درباره تغییر و تحول، به مسئله مورد بررسی ما مرتبط می‌سازد، ولی این پیچیدگی باعث می‌شود، تحلیل و بررسی برداشت‌های او مشکل‌تر گردد.

در چهارچوب واژه‌شناسی شاطبی، مسئله ماندگاری و دگرگونی، باید در ارتباط با مفاهیم ذیل بحث شود: شریعت، عادت، بدعت و اجتهاد. از واژه شریعت در اندیشه حقوقی شاطبی، مفصلاً در فصل دوم بحث شد. مفهوم عادت، تصور تغییرات اجتماعی و رابطه آن با فقه را روشن می‌سازد. بدعت، مفهومی از تغییرات حقوقی ارائه می‌دهد که عمدتاً با تغییرات اجتماعی ارتباط می‌یابد. مفهوم اجتهاد بیان‌گر کنش متقابل تغییر اجتماعی و حقوقی است. بنابراین، این فصل، به تحلیل این سه مفهوم می‌پردازد.

عادت

بحث شاطبی از عادت، روی سه مسئله دور می‌زند: ثبات عادت، امکان تغییر آن و ارتباط آن با شریعت. حتی تعریف وی از عادت تمایل به همین سه مسئله را نشان می‌دهد. از نظر وی «عادت تنها به این معناست که اگر فرض کنیم فعلی بدون وجود مانعی واقع می‌شود، این وقوع تنها به شیوه‌ای است که از افعال مشابه آن دانسته می‌شود».^۱ تعریف شاطبی تا حدی نشان دهنده نظریه جبرگرایی است. این عنصر جبرگرایی عبارت از ثبات وقوع عادات است که شاطبی آن‌ها را *استقرار* (persistence) و *استمرار* (continuity) می‌نامد.^۲

ماندگاری و استمرار عادات، شرط لازمی است که بدون آن، انجام تکلیف شرعی قابل تصور نیست. عنصر دیگر جبرگرایی، قطعی بودن و قابل پیش‌بینی بودن عادات است، چنان‌که شاطبی می‌گوید: وقوع عادت در جهان هستی، امر معلومی (known) است نه مظنون (conjecture).^۳ این دو عنصر جبرگرایی، به گونه‌ای هستند که فقدان آن‌ها باعث می‌شود همه احکام شریعت ناممکن شوند.

اگر در عادات،^۴ اختلافی فرض شود، این امر اقتضا دارد که در تشریع و در نظم و ترتیب قوانین و خطابات شرعی نیز اختلاف وجود داشته باشد و شریعت، به گونه‌ای نباشد که امروز هست.^۵

شاطبی واژه عادت را به معانی مختلف به کار می‌برد؛ گاهی منظور وی، رسوم و

۱. شاطبی، الموافقات، ج ۲، ص ۲۸۱.

۲. همان، ص ۲۷۹ به بعد.

۳. همان.

۴. شاطبی، واژه‌های عادات و عوائد را جمع عادت می‌داند. عده‌ای از زبان‌شناسان، از نظر ریشه‌یابی، اظهار می‌دارند که عوائد جمع عائد و عائدة (امری که دوباره واقع می‌شود) و عادات جمع عادت است. ولی این تفکیک معمولاً مورد توجه نیست. شاطبی واژه عوائد را به گونه‌ای به کار برده است که نشان می‌دهد وی عادات را برای آن دسته از افعال شرعی‌ای به کار می‌برد که در مقابل عبادات قرار دارند و عوائد را برای رسوم، عرف و ... اما او این تمایز را همیشه مراعات نمی‌کند.

۵. همان، ج ۲، ص ۲۸۰.

رفتارهای انسانی^۱ است، در موارد دیگر، این واژه معادل عرف است.^۲ هم‌چنین این واژه، در برابر عبادات نیز قرار می‌گیرد، چنان‌که فقیهان دیگر نام «معاملات» را بر آن می‌نهند.^۳ در حقیقت، به کارگیری این واژه نزد شاطبی، شامل تمام این معانی می‌شود. پذیرش این تفسیر، در صورتی است که به خاطر بیاوریم شاطبی، واژه شریعت یا امر را در برابر واژه کون قرار می‌دهد.^۴ پس عادات به عنوان قرین احکام شریعت، با هستی یا جهان مادی مرتبط می‌شوند.

برداشت شاطبی از ماندگاری عادت، از دو جهت قابل مناقشه است؛ نخست به این دلیل که ماندگاری یک چیز در این جهان، به معنای آغاز هستی آن است، زیرا ماندگاری آن، همانند اصل وجودش نیازمند علتی است که آن ممکن است معدوم گردد. در لحظه نخست، ماندگاری عدم وجود آن شیء ممکن بود، ولی هنگامی که وجود یافت، یکی از این دو احتمال به دست آمد: وجود آن و احتمال دیگر یعنی عدم آن هم‌چنان باقی است. [پس] وقتی احتمال تصور ناماندگاری آن شیء می‌رود، چگونه می‌توان به‌طور قطع، از ماندگاری آن سخن گفت؟

اعتراض دوم این است که بسیاری از وقایع، بر خلاف عادت (خوارق‌العادات) واقع می‌شوند. نفس وقوع بالفعل این حوادث، استدلال مذکور یعنی امکان بالقوه ناماندگاری عادات را تقویت می‌کند. پس، چگونه می‌توان معتقد شد که وقوع عادات، با قطع و یقین معلوم است؟

شاطبی پاسخ می‌دهد که طبق روایت، ما به امکان ماندگاری معرفت می‌یابیم. امکان ناماندگاری که در این اعتراض آورده شده است، مغایر با روایت نیست، زیرا مفهوم امکان، یک مفهوم منطقی است (جواز عقلی دارد)، در حالی که روایت، از وقوع گفت‌وگو می‌کند نه از امکان. چه بسا، از نظر منطقی، امکان وقوع شیئی نباشد، ولی واقع شود. در

۱. همان، ص ۲۹۷؛ مثل خوردن، آشامیدن و غیره که مثال‌هایی برای عادت آورده شده‌اند.

۲. همان. شاطبی مثال‌های متعددی راجع به تنوع عادت در اشکال مختلف منازل مسکونی می‌آورد. او برای توضیح مطلب در صفحه ۳۰۷، مثال‌هایی راجع به عرف و عادات قبل از اسلام ذکر می‌کند.

۳. همان، ص ۳۰۷-۳۰۸.

۴. همان، ج ۳، ص ۱۲ و ر. ک: ص ۲۲۹ به بعد.

حقیقت، واژه «امکان» (possibility)، به خود «ممکن» اشاره دارد، در حالی که «وجوب» (necessary) و امتناع (impossible) به عاملی خارجی اشاره دارند. بنابراین، وجوب یا امتناع مغایر با امکان نیست.

دوم این که قطعیت و قابلیت پیش‌بینی در عادات، تعلقی به عادت ندارد. اساساً قطعیت و قابلیت پیش‌بینی، متعلق به کلیات وجود (universals of being) است نه به افراد آن. از این رو، خروج برخی از افراد، مانع کلیت نخواهد بود. استدلال به خارق‌العاده بودن یک امر، اشاره به افراد دارد. به علاوه، وقوع خوارق عادت است که معرفت ما را در مورد کلیت عادات تضمین می‌کند، و همین طور عکس آن هم صادق است.^۱

از این جا می‌توان دریافت که شاطبی به شیوه‌ای که همانند دیدگاه‌های او در مورد شریعت است، فقط به ماندگاری عاداتی اعتقاد دارد که کلیت دارند. پذیرش ماندگاری آن‌ها، نه تنها یک واقعیت عینی است بلکه لزوم مبنای ثابت برای شریعت نیز قبول آن را واجب و حتمی می‌گرداند. عادات تغییرپذیر، بیش از عادات ثابت‌اند. خرق عادت، مثال مناسبی برای عادات متغیر نیست؛ در حقیقت، خرق عادت، ناقض یک عادت کلی است، و از این رو، به ندرت وقوع می‌یابد. به این ترتیب، شاطبی نمی‌پذیرد که خرق عادت، اعتراضی جدی بر ماندگاری عادات و نیز نمونه‌ای از تغییر باشد.

شاطبی، عادات مستمره را با مراجعه به شارع، به دو نوع تقسیم می‌کند: عادات شرعی که شریعت آن‌ها را وضع کرده و دارای ضمانت اجرا می‌گرداند، و عادات جاری و شایع بین مردم.^۲ این دو طبقه، نسبت به یک‌دیگر، مانعة‌الجمع نیستند؛ دسته نخست نیز به عرف و عادات مردم تعلق دارند. شرع ضرورتاً عرف‌های رایج را لحاظ می‌نماید، زیرا در حقیقت، سنت الهی (Divine law) به طور کلی با عادات هم‌خوانی دارد؛ از این رو، شریعت، برابر با نهاد عادات نهادینه می‌شود.^۳

شاطبی معتقد است که ارتباط شریعت با عادت، بیش از ارتباط شریعت با عقل است.

۱. همان، ج ۲، ص ۲۸۱-۲۸۲.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۸۳ به بعد.

۳. همان، ج ۳، ص ۲۶۵.

همان گونه که قبلاً گفته شد، تنها در دوران فترت بود که فیلسوفان (عقلا) ادعا کردند تنها با عقل خوب و بد را در می یابند.^۱ در حقیقت، این موضوع، به نظر شاطبی ممکن بود، زیرا احکام خوب و بد، به همان شکلی که در عادات نهادینه شدند، هم اکنون موجودند، هرچند که مبهم بودند. به همین علت، شاطبی در می یابد که شریعت کاملاً عادات را نفی نمی کند. در حقیقت، پیامبر اکثر عاداتی را که مردم پیش از اسلام عمل می کردند امضا کرد. نمونه هایی از این قبیل احکام شریعت، عادت های ذیل هستند که قبل از اسلام، خوب محسوب می شدند، و اسلام نیز آن ها را پذیرفت؛ دیه، قسامه (compurgation)، اجتماع در روز عروبه (نام باستانی روز جمعه به زبان عربی) جهت انجام مراسم مذهبی و قراض و وام (loan) و غیره.^۲

شاطبی نمونه ای از ارتباط شریعت و عادت را با مسئله شراب مسکر (intoxicant) بیان می کند. قبل از اسلام، نوشیدن شراب طبق عادت معمول بود. اسلام آمد و تا قبل از هجرت و چند سال پس از آن، این مسئله را دست نخورده باقی گذاشت. شرع هیچ قانونی راجع به خمر اعلام نکرد، تا این که آیه «[یسئلونک عن الخمر والمیسر] از تو راجع به شراب و قمار می پرسند...» نازل شد. سپس او توضیح می دهد که «حکم اساسی شریعت این است که هرگاه بدی (مفسده) یک شیء بیش از خوبی (مصلحت) همان شیء باشد، آن شیء بد تلقی می شود. بدها، حرام اند از این رو، دلیل حرمت آن ها هم روشن است. در مواردی که شریعت، حرمت امری را اعلام نکرده باشد، هرچند مفسده داشتن آن روشن باشد، مردم روی این فرض مشی می کنند که قانون اولی که با استمرار عادت تثبیت شده است، هم چنان دست نخورده باقی می ماند.»^۳

بحث شاطبی درباره رابطه شریعت و عادت به جنبه تغییر نیز اشاره دارد. شریعت ممکن است در بعضی از موارد، عادات را تغییر بدهد و گاهی ندهد، ولی مهم تر از همه این است که وقتی تغییری در عادت واقع می شود، موجب تغییری در حکم شریعت می گردد.

۱. همان، ج ۲، ص ۳۰۷.

۲. همان.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۷۴.

چیزی که نسبتاً مصلحت داشت مفسده می‌شود، و بر عکس؛ شریعت هم باید خود را به همین ترتیب، تطبیق دهد. این ما را به نظریه شاطبی درباره تغییر شرعی رهنمون می‌سازد. نخست ما جنبه تغییر امور عادی را مورد بحث قرار داده، سپس به مسئله تغییر شرعی می‌پردازیم.

در این جا ذکر این نکته لازم است که در کاربرد واژه «تغییر»، شاطبی، مفهوم تغییر را هم به صورت «عمودی» و هم «افقی» لحاظ کرده است. تغییر عمودی، تغییری است که عادت اجتماعی خاصی، هرگاه به دیگر جوامع و کشورها سرازیر شود، خودش را به شکل عادات مختلف نمایان می‌سازد. تغییر افقی، یعنی جانشین شدن عادات جدید، به جای عادات کهنه، یا تحول همین عادات با اضافات، یا اصلاحات. او برای نشان دادن تغییرات «عمودی»، واژه اختلاف و برای تغییرات «افقی» واژه‌های تغییر و تبدیل را به کار می‌برد.

علاوه بر عادات شرعیه که تغییری نمی‌کنند، شاطبی عادات جاری بین مردم را به دو دسته تقسیم می‌نماید: نخست، عادات‌های عام که با زمان، مکان و حالت، تغییر نمی‌کنند و دوم عاداتی که تغییر می‌کنند. شاطبی راجع به طبقه اول، عادات مربوط به خوردن، آشامیدن، شادی، اندوه، تحصیل اشیای زیبا و غیره را ذکر می‌کند. ارزیابی در این طبقات، بر مبنای عادات نسل‌های گذشته احراز شده است؛ این‌ها هرگز تغییر نیافته‌اند. در حقیقت، آن‌ها بر مبنای سنت خلقت (Law of nature) قرار دارند.

در طبقه دوم، عاداتی همچون شکل‌های پوشش لباس، شکل محل‌های مسکونی و غیره وجود دارد که طبق زمان، مکان و حالت‌های مختلف تغییر می‌یابند. بنابراین در این طبقه، به هیچ وجه صحیح نیست عادات را به نحو مطلق بر مبنای اندوخته گذشته ارزیابی کرد؛ حتی اگر دلیل خارجی‌ای یافت شود که ماندگاری چنین ارزیابی‌ای را اثبات کند، باید بدانیم که منشأ آن ارزیابی، عامل خارجی بوده است نه خود عادت. هم‌چنین اگر در حال حاضر از نوعی ارزیابی برخوردار باشیم، نمی‌توان آن را به آینده یا گذشته سرایت داد. دلیل این محدودیت زمانی، احتمال تغییر آن است.^۱

شاطبی از پنج معنای این تغییر بحث می‌کند.^۱ معنای اول با اختلاف ارزش‌های اجتماعی، حسن و قبح نشان داده می‌شود؛ مثلاً برهنه بودن سر در کشورهای شرقی قبیح است ولی در کشورهای غربی چنین نیست. دوم، تبدیل و تغییری که منشأ آن اختلاف سطح‌های تکنولوژی و فنی است. این تغییر معمولاً بین ملل مختلف، بلکه بین افراد ملت واقع می‌شود، مثل اختلاف‌هایی که راجع به اصطلاحات فنی و تکنیکی بین افراد مشاغل و حرف مختلف وجود دارد. سوم، اختلاف رفتارهایی که در معاملات وجود دارد، مثل عرف دریافت مهر در ازدواج قبل از انجام عمل زناشویی. چهارم، تغییر ناشی از اختلاف ملاحظات که نسبت به اعمال مورد بحث، بیگانه هستند؛ مثل اختلاف در معیار بلوغ، بین مردم مختلف، به حسب بلوغ جنسی یا بلوغ سنی. پنجم، عادات غیر معمول که تنها در بعضی از جوامع و افراد، به عادات معمولی تبدیل می‌شود؛ مثلاً فردی که به خاطر صدمات و آسیب‌های خاص، نمی‌تواند به شکل معمولی ادرار کند، شیوه غیرعادی ادرار وی، برای او یک عادت می‌شود.

نمونه‌های عادات متغیر نشان می‌دهد که شاطبی تغییر عادات را هم از لحاظ «عمودی» و هم «افقی» پذیرفته است. بنابراین، این امر بدین معنا است که شریعت در مورد عادت، باید تغییر را نیز بپذیرد.

شاطبی از مسئله تغییر در شریعت دست‌کم از شش جنبه بحث می‌کند. جنبه اول، اصول کلی است که شریعت بر آن استوار بوده، و اساس و شالوده آیات مکی قرآن است. این اصول، مقاصد شریعت نیز نامیده شده، و هرگز قابل تغییر نیستند.

جنبه دوم، عادات شرعیه است. چنان‌که سابقاً گذشت، این‌ها عاداتی‌اند که به دست شارع اعلام شده یا اجرای‌شان تضمین شده است. این‌ها برعکس اصول کلی، قواعد شرعی دقیق‌تر و معین‌ترند. به نظر شاطبی این نوع قواعد نیز تغییر نمی‌کنند. طبق بیان شاطبی، چون آن‌ها مشمول احکام شریعت‌اند، تغییر نمی‌کنند. حتی اگر آرای مکلفان راجع به آن‌ها متفاوت باشد، تبدیل حسن به قبح صحیح نیست...؛ مثلاً نمی‌توان استدلال کرد که چون در عادت، قبول شهادت عید، تحقیر نمی‌شود، پس شهادت وی پذیرفته است... اگر

این مجاز باشد، باعث نسخ احکام ثابت و دائمی می‌گردد، در حالی که پس از رحلت پیامبر نسخ باطل است.^۱

وجه سوم راجع به عاداتی است که برای اجرای احکام شرعی خاص، وسیله یا سبب محسوب می‌شوند؛ مثل توان جسمی بر انجام یک فعل، عادات راجع به بلوغ و غیره. «چون عادات، سبب برای مسبب‌اند، شارع به آن‌ها امر خواهد کرد. بنابراین، برای توجه مناسب به آن‌ها و پذیرش آن‌ها به عنوان مبنای احکام شرعی، مشکلی وجود ندارد».^۲ حال سؤال این است که آیا احکام شرع با تغییر این مبانی تغییر می‌کنند؟ شاطبی با پاسخی مثبت می‌گوید: «حکم شرعی، پیوسته، هماهنگ با این عادات خواهد بود».^۳

وجه چهارم، عادات متبدله و تغییرپذیر است که مفاهیم پنج‌گانه آن قبلاً ذکر شد. شاطبی تصریح می‌کند که احکام شرعی باید با تغییرات در این عادات منطبق باشد.

وجه پنجم، به تغییرات شرعی مربوط می‌شود که لازمه آن عدم شمول امور خاصی در شریعت است و از این‌رو، احکام دیگری لازم می‌شوند. شاطبی در این جا به لزوم تحقیق و بررسی بیشتر تأکید می‌کند.

حدیثی این قاعده را مقرر می‌دارد: اموری که شارع در باره آن‌ها ساکت است، بخشوده می‌شوند؛ این حدیث تأیید می‌کند که شریعت همه امور را در بر نمی‌گیرد. ولی به موجب این حدیث، نظریه آن دسته از فقیهان را که معتقدند شارع هیچ امری را مسکوت نگذاشته است، قابل تردید می‌شود، زیرا به ادعای آنان هر امری مشمول نصوص شرعی یا مشمول قیاس به نصوص است. اینان برای پرهیز از تعارض با این حدیث توضیح می‌دهند که سکوت شریعت به چند طریق قابل رفع است؛ مثلاً از راه استصحاب یا به استناد تصریحات شارع در شرایع قبل از پیامبر یا در صورتی که تغییرات بلافاصله بعد از حکم ذکر نشده باشد، بدون توجه به تغییرات، تفسیر نص به عمومیت حکم خاص محدود شود.^۴

۱. همان، ص ۲۸۳-۲۸۴.

۲. همان، ص ۲۸۴.

۳. همان.

۴. همان، ج ۱، ص ۱۷۳.

شاطبی تحلیل دقیقی از ماهیت این سکوت به عمل می‌آورد. وی این سکوت را به دو نوع تقسیم می‌کند: نوع اول سکوتی است که علت بلافاصله‌ای برای صدور حکم وجود نداشته و از این‌رو، شارع هیچ سخنی نگفته است. نوع دوم، این است که چنین علتی وجود داشته، اما هم‌چنان شارع سکوت نموده است. نوع دوم به نحو کاملاً طبیعی، شکلی از حرمت است. پس سکوت این چنینی را به منزله فقدان حکم تفسیر کردن، به ایجاد بدعت منتهی خواهد شد.

تنها نوع اول را به طور صحیح می‌توان «سکوت» نامید. به خاطر اهمیت آشکار آن، لازم است توضیح شاطبی در این مورد، از کلمات خود وی نقل شود:

یکی از آن‌ها (جنبه‌های سکوت) سکوتی است که چون داعی‌ای وجود نداشته تا حکمی را نیاز داشته باشد، شارع سکوت نموده است... مثل حوادثی که پس از (وفات) پیامبر اتفاق افتاد. این حوادث قطعاً در زمان حیات پیامبر واقع نشده بود، لذا کسی نمی‌تواند بگوید که شارع درباره آن‌ها چیزی نگفت، هر چند وقوع یافتند. آن‌ها بعداً اتفاق افتادند و از این‌رو، مسلمانان مکلف شدند آن‌ها را بررسی کرده و طبق اصول کلی شریعت عمل کنند.

چیزهای جدیدی که سلف صالح در فقه به وجود آوردند، از همین نوع اول است. نمونه‌های آن عبارت‌اند از مصالح مرسله همچون جمع‌آوری قرآن و غیره... این‌ها اموری هستند که در زمان پیامبر نه از آن‌ها گفت‌وگو شده، و نه در مورد آن‌ها سؤال شده بود. آن‌ها در عرف اجتماعی جایگاهی پیدا نکردند تا علتی برای چنین سؤالی به وجود آید.^۱

ما می‌توانیم عفو را مثال بیاوریم که به نظر شاطبی بین حلال و حرام قرار می‌گیرد. این طبقه نیز اثبات می‌کند که شاطبی نه تنها امکان اموری را که مشمول شریعت نباشند تأیید می‌کند، بلکه این امور را در طبقه عفو نیز قرار می‌دهد (سکوت یا بی‌تفاوتی شارع).^۲ جنبه ششم تغییر، چیزی است که شاطبی آن را *اِحْدَاثٌ فِی الشَّرِيعَةِ* (نوآوری) می‌نامد. شاطبی هر *اِحْدَاثِی* را مشروع نمی‌داند. وی بر وقوع سه نوع احداث در شریعت استدلال

۱. همان، ج ۲، ص ۴۰۹-۴۱۰.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۶۱.

می‌کند. نخست این‌که جهل یا غفلت از اهداف شریعت، باعث آن می‌شود. این یا جهل به ابزاری است که منتهی به عدم درک اهداف شریعت می‌شود، مثل ندانستن زبان و ادبیات عربی، یا جهل به خود اهداف است.

دلیل دوم احداث، عبارت است از *تحسين الظن بالعقل*، [یعنی] صرفاً با گمان، حکم چیزی را صادر کردن. دلیل سوم، تمایلات خود فرد به جست‌وجوی حقیقت است. در چنین موردی، امیال نفسانی حاکم بوده و حتی راه را بر ادله واقعی می‌بندد و باعث استنتاج‌های دروغین خواهد شد.^۱

بدعت یکی از وجوه احداث است. ممکن است احداث در تمام موضوعات شریعت واقع شود، هر چند بدعت از نظر شاطبی، محدود به وجوه خاصی است. این تفکیک نیازمند تحلیل نسبتاً دقیق‌تری از مفهوم بدعت نزد شاطبی است.

بدعت

هدف از کتاب *الاعتصام شاطبی*، به طور مشخص بحث از مسئله بدعت است. لزومی ندارد که ما وارد جزئیات استدلال‌های شاطبی شویم؛ آن چه در این جا به ما ارتباط می‌یابد، بحث از بدعت به منزله یک تغییر شرعی و مسئله مشروعیت آن است.

شاطبی بدعت را با بیش از نه دلیل به شدت رد می‌کند.^۱ دلایل را می‌توان چنین خلاصه کرد که چون شریعت از هر جهت کامل و نهایی است، هر شخصی که بدعت بگذارد، علاوه بر گناهان دیگر، مرتکب دو خطای فاحش می‌شود: اول، مستلزم مساوی بودن با خداوند، یا حتی بالاتر بودن از او که شارع اصلی است، خواهد شد، زیرا لازمه بدعت این است که بدعت‌گذار بیش‌تر از خدا درباره شریعت می‌داند. خطای دوم این است که او بیش‌تر بر عقل و امیال انسانی تکیه می‌کند، تا مقاصد شارع.^۲

ولی رد بدعت نزد شاطبی را نمی‌توان رد همه تغییرات شرعی تلقی کرد. نه تنها چنین استنتاجی با نظریات وی که در بالا بحث شد، منطبق نیست، بلکه عقیده اشتباهی را در مورد درک وی از مفاهیم بدعت و اجتهاد ارائه می‌دهد.

شاطبی توضیح می‌دهد که ریشه واژه بدعت از *بدع* است؛ یعنی ابداع اشیای جدیدی که شبیه آن وجود ندارد. ولی اصطلاحاً، این «جدید بودن» و «ابداع»، تنها درباره شریعت است.^۳ درباره شریعت، اعمال انسانی را می‌توان به سه نوع تقسیم کرد: واجب (required)، حرام (prohibited)، یا مباح (voluntary). محرّمات تحت تأثیر دو عامل‌اند. نخست صرف این‌که شریعت این عمل را حرام کرده است؛ دوم این‌که فعل حرام دقیقاً مغایر با احکام شریعت است. مفهوم اصطلاحی بدعت با عامل اخیر تناسب دارد.^۴

۱. همان، ج ۱، ص ۲۶-۱۱۱.

۲. همان، ص ۸۲.

۳. همان، ص ۱۸ به بعد.

۴. همان، ص ۱۸.

شاطبی دو تعریف از بدعت ارائه می‌دهد: تعریف نخست شامل عادات نمی‌شود؛ تعریف دوم، عبادات و عادات را در بر می‌گیرد. تعریف اول چنین است:

طریقه بدعت در دین مشابه طریق شریعت است (تضاهی الطریقه الشرعیة) و هدف نیز تبعیت از آن است تا نهایت تلاش برای تعبد به خداوند صورت بگیرد.^۱

تعریف دوم، به جای این عبارت: «تا تلاش برای...»، این بند توصیفی را آورده است: «با همان اهدافی که شارع قصد کرده است».^۲

شاطبی بیشتر به تبیین قیودی که در تعریف آورده است، می‌پردازد. مناسب است بعضی از قیود را در این جا ذکر کنیم. قید «دین» اهمیت دارد، زیرا به نظر شاطبی، «اگر طریق بدعت فقط به امور دنیوی متعلق باشد، بدعت محسوب نخواهد شد». مثال‌هایی که می‌آورد، عبارت‌اند از: بدعت‌های راجع به صنایع، نقشه‌های شهرها و غیره.^۳ قید «بدعت» در تعریف، اموری را که مبنای شرعی داشته باشند، خارج می‌کند.

قید، «قصد مشابهت با شریعت»، نیز بسیار مهم است. شاطبی می‌پذیرد که اهداف بدعت‌گذاران، به خودی خود بد نیست، بلکه از نظر وی بدعت‌گذاران، هدف شریعت را نفهمیده‌اند. شاطبی بدعت را از این نظر که چیز جدیدی است مساوی ارتداد نمی‌داند. واژه‌های کلیدی در این مورد عبارت‌اند از: «قصد» و «درک صحیح هدف شریعت». اما چگونه می‌توان درباره این درک صحیح داوری نمود؟

از یک نظر، درک صحیح به معنای مطابقت قصد و عمل با هدف شریعت است. شاطبی رابطه قصد و عمل را با هدف شریعت با توصیف چهار حالت تشریح می‌کند: نخست، اگر قصد یک عمل و خود عمل، با هدف شریعت منطبق باشد، آن عمل یقیناً صحیح خواهد بود. دوم، چنان‌چه عمل و قصد منطبق با شریعت نباشد، عمل صحیح نخواهد بود. سوم و چهارم این‌که یکی از آن دو (قصد یا عمل) منطبق و دیگری منطبق نباشد. شاطبی [در این جا] تفکیکی قائل می‌شود؛ اگر قصد منطبق با شریعت باشد ولی عمل

۱. همان، ص ۱۹.

۲. همان.

۳. همان.

نباشد، بدعت نامیده می‌شود. اگر فعل منطبق باشد ولی قصد منطبق نباشد، فعل ریایی و نفاق (hypocrisy) خواهد بود.^۱

مصالح مرسله، نوع اشیای جدید را در موردی که قصد و عمل، هر دو، با هدف شریعت مطابقت دارد، نشان می‌دهد.^۲ نمونه‌ای از این، وضع مالیات‌های جدید، علاوه بر مالیات‌های مقرر در نصوص است. مطابقت فعل با هدف شریعت و قصد در این مورد، نشان دهنده درک صحیح از شریعت است، و علاوه بر آن، قصد با اهداف شریعت در تضاد نخواهد بود. در حقیقت، این مطابقت مصالح مرسله با مقاصد الشریعة است که آن‌ها را از بدعت دور می‌سازد. شاطبی با فقیهانی که مصالح مرسله را بدعت می‌پنداشتند، مخالف بود.^۳ به نظر وی، این دو امر، کاملاً با یکدیگر مغایر بودند.^۴ برای ردّ چنین نظریاتی، وی برای اولین بار استدلال کرد که تعریف دقیقی از مصالح مرسله مورد توافق فقیهان نیست. حتی غزالی در این مورد، دو نظریه متفاوتی را ابراز داشت.^۵ دوم، شاطبی توضیح داد که مناسب مرسله (مترادف با مصالح مرسله به تعبیر غزالی) که نص شرعی خاص برای اثبات و ردّ آن وجود ندارد، بدعت نیست. برعکس، جنس مشترک بین شریعت و مصالح مرسله آن را تأیید می‌کند، و مضافاً این که شریعت این جنس مشترک را معتبر می‌داند. اعتبار آن نه بر دلیل خاصی، بلکه بر ملاحظه کلی آن استوار است.^۶

۱. شاطبی، الموافقات، ج ۲، ص ۳۳۷ به بعد.

۲. همان، ص ۳۴۱-۳۴۲.

۳. در این جا شاطبی به مالک استناد می‌کند که به خاطر تکیه بر مصالح مرسله، فقیهان دیگر شدیداً از او انتقاد کردند. شاطبی به این شکل از مالک دفاع می‌کند:

مالک که تابع اصل عدم به کارگیری توضیحات عقلی در عبادات است، تماماً بر (رویکرد خویش به) توقف در محدوده‌های تعیین شده در شریعت دور می‌زند و از این رو، به آن چه «مناسب» مستلزم آن است، واقعی نمی‌نهد... (این) بر خلاف عادات (است) که طبق معنای مناسب، که برای عقل انسانی روشن و مبرهن باشد، تنظیم می‌گردد. وی این استرسال (آسان‌گیری / Laxity) را با اعتماد به نفس و بینش عمیقی در استدلال با مصلحت به کار گرفت... (مالک آن قدر این استرسال را به کار می‌برد) که غالباً دانشمندان وی را به همین علت تقیح می‌کردند. آنان تصور می‌کردند که مالک قید شریعت را دور انداخته و باب تشریع را گشوده است. «چه قدر این مطلب [از حقیقت] دور است» (شاطبی، الاعتصام، ص ۱۱۳).

۴. همان، ص ۱۱۵.

۵. همان، ص ۹۶.

۶. همان، ص ۹۸.

شاطبی مصالح مرسله را با ده مثال روشن می‌کند. از جمله آن‌ها، این رویدادهای تاریخ حقوق اسلامی است: جمع‌آوری قرآن، تعیین مجازات برای استعمال مسکرات، طرف‌داری از شخصی برای مقامی که از صلاحیت کم‌تری برخوردار است، با وجود شخصی که صلاحیت بیش‌تری دارد.^۱ وی سه عنصر مشترک را در این ده مثال در می‌یابد: نخست، عنصر تناسب با مقاصد شریعت است.^۲ مصالح مرسله، با مبانی و ادله شریعت در تضاد نیست. دوم، آن‌ها با عقل قابل درک نیستند. مصالح مرسله به تعبدات تعلق ندارند، زیرا این‌ها به طور تفصیلی با عقل قابل درک نیستند. شاطبی برای اثبات این نکته بیش از ده مثال می‌آورد.^۳ سوم این‌که مصالح مرسله به اصول ذیل اشاره دارد: حمایت از ضروریات (انسانی)، رفع موانعی که مضر به دین است، و حمایت از ابزاری که برای هدف شریعت حیاتی است.^۴

از این‌رو، شاطبی نشان می‌دهد که مصالح مورد قبول را نمی‌توان معادل بدعت دانست، و آن‌گونه که بعضی از فقیهان معتقدند، محدود به موارد ضروری نخواهند بود، بلکه شامل دیگر موارد نیز می‌شوند. در حقیقت، توضیح فوق راجع به مصالح مرسله، با برداشت شاطبی از مصلحت که از اهمیت اساسی‌ای برای نظریه وی در مقاصد الشریعة برخوردار است، هم‌خوانی دارد.

در عبادات، قصد مشابَهت با شریعت، منجر به تعمیم مفهوم تعبد می‌شود؛ مثلاً در دوران شاطبی، ذکر (chanting) نام‌های خداوند به صورت جماعت، واجب تلقی می‌شد.^۵ چنین قصدی در بدعت‌های عادات وجود ندارد. با این حال، هرگاه این قصد مشابَهت، در امر جدیدی وجود نداشته باشد، هرچند، مشابَهت در واقع موجود باشد، چنین امر نوی

۱. همان، ص ۹۹-۱۱۰.

۲. همان، ص ۱۱۱.

۳. همان. مثلاً شاطبی توضیح می‌دهد که مقررات شارع در مورد طهارت از مدفوعات انسانی، از نظر عقلی، یکسان نیست. در مورد بول و غائط، تنها موظف به شستن اجزای خاص از بدن هستیم (مثل وضو) ولی در مورد انزال منی (nocturnal discharge)، شستن تمام بدن واجب است.

۴. همان، ج ۳، ص ۱۱۳-۱۱۵.

۵. شاطبی، الاعتصام، ج ۲، ص ۲۴.

بدعت محسوب نمی‌شود.^۱ شاطبی ذیلاً نمونه‌هایی را از آخرین نوع چیزهای نو می‌آورد: مالیات‌هایی که در مورد اموال، به نسبت و مقدار معینی وضع می‌شوند که شبیه زکات‌اند، استفاده از غربال، شستن دستان با آشنه^۲ (پتاس)، احداث ساختمان‌های سر به فلک کشیده و غیره.^۳

نبود چنین تفکیک‌هایی به شکل فوق، در مورد انواع «چیزهای نو» در حقوق اسلام، باعث شده است تا مفهوم بدعت، مبهم و بحث‌انگیز شود. فقیهانی که هیچ چیز نوی را در حقوق اسلام نمی‌پذیرفتند، به طور مطلق بدعت را رد کردند. بعضی از فقیهان بین بدعت‌های خوب و بد تفکیک کلی قائل بودند. دانشمندانی همچون ابن‌عبدالسلام و قرافی، حتی بدعت را طبق احکام خمسة شرعی، به پنج دسته تقسیم کرده بودند: واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام.^۴ شاطبی چنین تقسیمی را بی‌مفهوم و نامربوط می‌انگارد. به استثنای بدعت‌های مکروه و حرام که این دانشمندان آن‌ها را ذکر کردند، بقیه اقسام بدعت، اساساً بدعت نیستند.

شاطبی مفهوم بدعت را روشن ساخت و با تبیین مفهوم لغوی آن و قرار دادن آن در چهارچوب متناسبی از فلسفه حقوق، آن را دقیق‌تر کرد. او نشان داد که بدعت تنها بر دو قسم است: حقیقی (مطلق / absolute) و اضافی (نسبی / relative). بدعت حقیقی این است که با ادله شرعی همچون قرآن، سنت، اجماع یا اجتهاد، به طور عام یا خاص اثبات نشود. بدعت اضافی بدعتی است که به هر دو جهت ارتباط می‌یابد. از یک جهت به ادله شرعی تعلق می‌گیرد و از جهت دیگر، ارتباط ندارد. تنها در صورت اخیر است که بدعت محسوب می‌شود.^۵

نقطه مشترک در تعریف شاطبی از بدعت این است که بدعت‌گذار قصد دارد با شارع برابری کند. واضح است که این نقطه مشترک را می‌توان اساس دیدگاه شاطبی در مورد

۱. همان، ج ۱، ص ۲۲: «فکل ما یخترع فی الدین مما یضاهی المشروع ولم یقصد به التعبد، فقد خرج عن هذه التسمیه».

۲. گیاه سفید و خوشبو که معمولاً به دور درخت بلوط و صنوبر می‌پیچد (مترجم).

۳. همان، ص ۲۲-۲۳.

۴. همان، ص ۱۴۷ به بعد.

۵. همان، ص ۲۳۲ به بعد.

بدعت تلقی نمود. ولی به نظر او، بدعت واقعی تنها به عبادات متعلق می‌شود. وی بر این نکته به دو طریق استدلال می‌کند: اول این که شاطبی نظر مخالفان خود را، که معتقدند اگر در عبادات امکان بدعت باشد در عادات نیز ممکن خواهد بود، رد می‌کند. علاوه بر این، احادیث زیادی وقوع امور جدید در دوران بعد را پیش‌بینی می‌کند که [وجود این احادیث] امکان بدعت‌ها را به اثبات می‌رساند.

شاطبی با این بیان که نزاع در مورد امکان بدعت در عادات نیست بلکه در وقوع آن است، اعتراض بالا را دفع می‌کند؛ از این رو، استدلال به «امکان»، درست نیست، هم‌چنان که استدلال به پیش‌بینی‌های احادیث نیز گمراه‌کننده است. این احادیث خاص، همه این تغییرات را بدعت می‌شمرند. علاوه بر این، این امور، از این جهت که بدعت‌اند، تقبیح نمی‌شوند.

شاطبی ادامه می‌دهد که اگر هر امر جدیدی در عادات، بدعت تلقی شود، پس، هر تغییری در مثل خوردن، پوشیدن، سخن گفتن و غیره نیز محکوم خواهد بود.^۱ او به شیوه ذیل استدلال خود را خلاصه می‌کند:

عاداتی وجود دارند که نسبت به زمان، مکان و اشخاص، تغییر می‌یابند. اگر هر تغییری محکوم شود، پس هر شخصی که از این جهت با مردمان عربی که نزدیک صحابه پیامبر بودند متفاوت باشد، تابع آنان محسوب نشده، از مسیر حق منحرف تلقی می‌شود. پذیرش این امر، کاملاً مشکل خواهد بود.^۲

آثار سخن فوق، اهمیت اساسی در مسئله تغییر شرعی دارد. شاطبی در این مورد اظهار می‌دارد که عرصه‌های وسیعی از زندگی - در حقیقت همه چیز به جز عبادات - وجود دارد که مفهوم بدعت در آن کاربرد ندارد. مفهوم این سخن این است که شریعت بر این عرصه‌ها تسلط نداشته یا حداقل، آن‌گونه که ناظر بر روابط انسان با خدا است، تسلط ندارد.

شیوه دوم استدلال شاطبی علیه شمول بدعت به عادات، بررسی و ملاحظه تعبّد است.

۱. همان، ج ۲، ص ۶۳-۶۷.

۲. همان، ص ۶۷.

چنان‌که سابقاً ذکر شد، از دیدگاه شرع، افعال مکلفین، بر دو نوع است: عادات و عبادات. عبادات، به اجماع، تبعدی است، ولی در این‌که آیا عادات نیز تبعدی است یا نه، اختلاف نظر وجود دارد. شاطبی تبعدی را این‌گونه تعریف می‌کند: «چیزی که مفهوم آن از نظر عقلی، از خود عمل، قابل درک نیست». اموری همچون طهارت، نماز، روزه و حج، همه تبعدی هستند. اموری که مفهوم آن از نظر عقلی قابل درک باشد، و خوبی و بدی عمل را بتوان معلوم نمود، عادات‌اند. مثال‌های آن را می‌توان در افعال راجع به بیع، نکاح، اجاره و کیفر جرایم مشاهده کرد. به این معناست که عادات، تبعدی نیستند و از این‌رو، واژه بدعت کاربردی ندارد.^۱

در پرتو آنچه تا کنون گفته شد، می‌توان نظریه تحول اجتماعی و حقوقی شاطبی را به شکل ذیل بازسازی کرد:

ما در اندیشه شاطبی، برداشت کاملاً دقیقی از نظام اجتماعی و حقوقی می‌یابیم. برداشت‌های ما از این نظام‌ها، از تحلیل شاطبی راجع به عادات و شریعت به دست می‌آید. ولی لازم به یادآوری است که وی منشأ هر دو نظام را یک منبع [یعنی] خداوند می‌داند. با این حال گرچه آن‌ها دو جنبه مختلف از اراده الهی را می‌نمایانند، ولی یک‌سان عمل نمی‌کنند. عادات نشان دهنده جنبه اراده تکوینی است که در آن انسان هیچ انتخابی جز اطاعت از قواعد آن ندارد. در شریعت، اطاعت به انتخاب انسان بستگی دارد. افعال انسانی در قلمرو اراده تکوینی، ضرورتاً از قوانین تکوینی تبعیت می‌کنند، ولی افعالی که در قلمرو اراده تشریعی‌اند، نیاز به قصد و میل به اطاعت دارند. عادات که شامل عادت‌های یک فرد می‌شوند و در مورد عرف‌های اجتماعی جامعه، بر اساس قوانین طبیعت (کلیات الوجود)، از اراده تکوینی ناشی می‌گردند، به‌طور جبری نقش نظام اجتماعی و نیز حقوقی را ماندگار می‌سازند. البته، در این نوع ماندگاری در عادات، خوارقی (deviation) واقع می‌شوند، ولی این خوارق باعث ثبات می‌گردند (و نه رد). چنین عاداتی در صورت استمرار در وقوع عادات مستمره نامیده می‌شوند و مبنای قواعد شرعی، این نوع عادات است. ارتباط شریعت با تکرار عادات، جاودانگی و ماندگاری شریعت را ممکن می‌سازد.

جاودانگی شریعت، ناشی از ماندگاری عادات نیست، به این معنا که جاودانگی مفاهیم و احکام شریعت، معلول این عادات باشد. در حقیقت، شریعت مبنای قطعی‌ای را که انتزاعی، عام و کلی هستند به وجود می‌آورد و از این رو، اعتقاد بر تغییرناپذیری شریعت است. ماندگاری عادات، تحقق این مبانی قطعی را ممکن می‌سازد.

شاطبی روشن می‌سازد که عقل انسانی به تنهایی، این مبانی قطعی را کشف نمی‌کند، از این رو، علم به مبانی از دو طریق حاصل می‌شود: از یک طرف در عادات نهاده شده و از سوی دیگر، از طریق شرایع آشکار می‌شود. عقل انسانی، در تلاش برای کشف این مبانی قطعی، یا به اهمال کاری کامل رهنمون می‌شود یا به جبرگرایی مطلق. در نتیجه، برای نجات انسان از چنین افراط‌کاری‌هایی نزول شرایع لازم بود. اگر این دو سؤال را کنار بگذاریم که چگونه نزول شریعت با تلاش‌های عقل انسانی در این مورد متفاوت است یا این که نزول شریعت، چه مقدار نقش عقل انسانی را انکار می‌کند، آنچه در اینجا در خور توجه است تلاش شاطبی برای تشریح این مطلب است که شریعت، سعادت بشریت را می‌خواهد و این که این سعادت، در تعلق عادات یا بر مبنای آن دآوری می‌شود.

با این حال، به استثنای اصول کلی، عادات در معرض تغییرند. شریعت، بر اصول تغییرناپذیر عادات استوار است که به همین جهت، به آن‌ها، عادات شرعیه اطلاق می‌شود. با وجود این، عاداتی که به انسان‌ها تعلق می‌گیرد (العادات الجاریة بین الخلق)، ممکن است تغییر یابند. چون شریعت، بر این عادات هم سیطره دارد، باید به این تغییرات پاسخ بدهد. ساز و کار این پاسخ به عرف‌های اجتماعی، منشأ ظهور و بروز نظام‌های شرعی می‌شود.

شاطبی برخی از چنین تغییراتی را با ذکر مثال توضیح می‌دهد. هرگاه فردی که به نظام اجتماعی متفاوتی تعلق دارد، تابع نظام حقوقی دیگری قرار بگیرد، یا نظامی حقوقی در جایی مطرح شود که نظام اجتماعی متفاوتی در حال اعمال باشد، نظام حقوقی با تغییراتی مواجه خواهد بود. واضح است که این تغییر شامل پایه‌ها و بنیادها نمی‌شود، زیرا عاداتی که شریعت بر آن‌ها استوار است، کلی‌اند. با وجود این، هر تغییری، نیاز به سازگاری دارد تا ثبات نظام حقوقی حفظ گردد. نوع دوم تغییر، زمانی اتفاق می‌افتد که عادات قدیمی،

دیگر نیازهای انسانی را برآورده نمی‌کنند یا وقتی است که بعضی از عناصر جدید داخلی یا خارجی مطرح می‌شوند. با این حال، نوع دیگری از تغییر، زمانی مطرح می‌شود که عرف‌ها یا نهادهای اجتماعی، با یک‌دیگر یا با هدف حقوق تعارض پیدا می‌کنند؛ این تعارض ممکن است ناشی از تضاد و تصادم منافع شخصی یا معلول برخی تحولات جدید اجتماعی باشد. در هر حال، علت هرچه باشد، تغییر در نظامی اجتماعی به گونه‌ای رخ می‌دهد که نظام حقوقی را ملزم به پاسخ‌گویی به این تغییرات سازد.

لزوم پاسخ‌گویی به تغییرات اجتماعی، اساساً معلول هدف خاص خود نظام حقوقی و نیز ثبات نظام اجتماعی آن است. چون امکان تغییر پایان نمی‌یابد، و قواعد حقوقی هم محدودند، ضروری است که نظام حقوقی هم در اصول و هم در شیوه‌ها، بر مبنای عقلی سازماندهی شود، در نتیجه، آن با عقل انسانی قابل اداره است. به نظر شاطبی، چون عقل انسانی به تنهایی قادر به دستیابی به این سازماندهی نیست شریعت برای انسان‌ها رهنمودهای کلی‌ای فراهم کرده است. از جمله این رهنمودها، بعضی را می‌توان در عادات اجتماعی آزمایش نمود و برخی را خیر. آن‌هایی را که نمی‌توان آزمود، عبادات‌اند که باید خودشان پیروی شوند. آن‌هایی را که می‌توان آزمود و عقلاً قابل درک‌اند، عادات هستند. عادات عرصه مهمی از افعال انسانی را تشکیل می‌دهند. از نظر عقلی می‌توان عادات را تنظیم کرد، به همین دلیل، شریعت، جزئیات این امور را به عهدهٔ اجتهاد قرار داده است. تمام اصول فقه در قرآن آمده است. شاطبی احکام قرآن را به سه طبقه تقسیم می‌کند: نخست احکامی که بیان‌گر مشروعیت اشیا است، دوم احکام مربوط به حرمت و طبقهٔ سوم، عفو است که اشاره به مواردی دارد که مشمول شریعت نیستند. این موارد، با اجتهاد که رهنمودهای کلی آن‌ها در دو طبقهٔ دیگر ارائه شده است، قابل تصمیم‌گیری است.

تصمیم دربارهٔ مواردی که مشمول شریعت نیستند، ممکن است به معنای اعمال قواعد مسلم یا تعمیم آن‌ها باشد. شاطبی، نه در مورد عبادات، بلکه تنها در عادات تعمیم را می‌پذیرد. دلیل آن این است که در عبادات، تنها خداست که می‌تواند در مورد خوب بودن چیزی برای انسان حکم صادر کند. در نتیجه، قرآن که آخرین و کامل‌ترین پیام آسمانی است، شامل همهٔ چیزهایی می‌شود که انسان نیاز دارد. از این‌رو، نیازی به تعمیم عبادات،

به فراتر از آن چه قرآن مقرر کرده، نیست. شاطبی چنین تعمیمی را بدعت می‌داند که باید محکوم شود.

عبادات به خلاف عادات عقلاً قابل درک نیستند. علاوه بر این، غالباً در قرآن در مورد عادات علّتی ذکر می‌شود؛ یعنی نه تنها شریعت عادات را قابل درک بلکه قابل تعمیم نیز می‌داند.

چون عقل انسانی، ناتوان از کشف مصالح تلقی می‌شود، با این که پس از قرآن شریعت دیگری نازل نخواهد شد، این وضعیت می‌طلبد که نظامی جهت پاسخ‌گویی به تغییرات و تعمیم و اعمال احکام شرعی به وجود آید. از نظر شاطبی، این امر تنها با نهادهای فتوا و قضا قابل دستیابی است.

روند استدلال شرعی که به این طریق مفتی در چهارچوب نظام شرعی به تغییرات اجتماعی پاسخ می‌دهد، *اجتهاد* نامیده می‌شود. *اجتهاد* صرفاً روند تطبیق اصول فقه با تغییرات اجتماعی نیست، بلکه هدف از آن، تلاشی عقلانی برای انطباق با تغییر و نیز حفظ ماندگاری نظام شرعی است.

اجتهاد

برای فهم بهتر از بحث شاطبی راجع به اجتهاد، لازم است نخست به بعضی از امور فنی توجه کنیم. یک مورد جدید، ممکن است در مجموعه قواعد حقوقی پیشینی شود. علاوه بر این، این پیشینی، ممکن است ضمنی یا صریح باشد. پیشینی ضمنی، یا به شکل قواعد کلی است یا به گونه‌ای است که به خاطر عدم منع، جواز آن فهمیده می‌شود. لزوم و شیوه اجتهاد، هر دو، به ماهیت این پیشینی‌ها بستگی دارد. در بعضی موارد، اجتهاد ممکن است نیاز همیشگی بوده، در حالی‌که در موارد دیگر، ممکن است لازم نباشد.^۱

وابستگی شیوه اجتهاد به پیشینی شرعی، به این معناست که برای توجیه صحت یا بطلان مورد جدید لازم است آن را در ارتباط با این پیشینی‌ها بررسی نمود. این توجیه در مورد جدید، با اثبات انطباق عناصر اساسی با مبنای پیشینی شرعی صورت می‌گیرد. این مبانی که مناط نامیده می‌شوند، ممکن است صریحاً معلوم باشند یا بتوان با اجتهادی دیگر آن‌ها را کشف نمود.

شاطبی اجتهاد را با توجه به این مناط به چهار قسم، تقسیم کرده است:

(۱) بررسی کلی مبنای احکام شریعت (تحقیق المناط العام)

در این مورد، مفهوم و مبنای حکم قبلاً ثابت می‌شود. تحقیق و بررسی اعمال این مبانی کلی در موضوعات شرعی، به مفهوم کلی و عام، وظیفه مجتهد است.^۲

به عبارت دیگر، مبانی مقررات شرعی بررسی می‌شوند، تا نسبت به تمام مکلفان، قابل اعمال باشند. در این‌جا باز شاطبی عمومیت را توضیح می‌دهد به این معنا که این نوع، متعلق به انواع مکلفان است و نه اشخاص.^۳ «عام» نامیدن این اجتهاد به این خاطر است که از اجتهاد نوع دوم یعنی «خاص» متمایز شود. شاطبی این نکته را به این حکم شرعی

۱. شاطبی، الموافقات، ج ۴، ص ۸۹.

۲. همان، ص ۹۰.

۳. همان، ص ۹۷.

تشبیه می‌کند که شاهد باید عادل (just) باشد. مفهوم کلی و عام عدل معلوم است، ولی تعیین ویژگی‌ها و خصایصی که بر مبنای آن یک شاهد خاص متصف به عدل شود، وظیفه مجتهد است. به منظور سنجش این خصیصه، در مورد یک شاهد خاص، اجتهاد لازم است.^۱ با تقلید نمی‌توان این مشکل را حل کرد، زیرا با این روند سنجش هرگز نمی‌توان به انتها رسید، هر مورد جدیدی فی نفسه، از این بُعد، منحصر به فرد است.^۲ به علاوه، شریعت احکام خود را به گونه‌ای که شامل تک‌تک موارد خاص شود، اعلام نکرده است. احکام شریعت، کلی و انتزاعی‌اند تا همه موارد جدیدی را که «نامعین هستند»، شامل شود.^۳

به دلایل فوق، شاطبی، این نوع اجتهاد را مستمر می‌داند. اگر قائل به عدم استمرار این اجتهاد شویم، اعمال و تعمیم احکام شریعت، ناممکن می‌شود.^۴ افعال انسانی که هرگز به شکل انتزاعی واقع نمی‌شوند، همیشه به شکل عینی و شخصی اتفاق می‌افتند. اگر این نوع اجتهاد، استمراری نداشته باشد، تکالیف شرعی، تنها در اذهان، وجود خواهد داشت نه در عمل.^۵

۲) بررسی خاص مبنای احکام شریعت (تحقیق المناط الخاص)

این نوع اجتهاد، متفاوت با نوع اول است، زیرا با اشخاص (افراد) حکم ارتباط می‌یابد. این اجتهاد جزئی‌تر و خاص‌تر است. به همین دلیل، مجتهد بیش‌تر روی تقوا و حکمت تکیه می‌کند.^۶

۳) پالایش مبنای حکم (تنقیح المناط)

این نوع اجتهاد، به مواردی ارتباط می‌یابد که وصف مناسبی در متن یک حکم اما مرتبط با موضوع دیگر، ذکر شود. وظیفه تجزیه و پالایش این وصف، با اجتهاد صورت می‌گیرد.^۷

۱. همان، ص ۹۰.

۲. همان، ص ۹۱.

۳. همان، ص ۹۲.

۴. همان، ص ۱۰۵.

۵. همان، ص ۹۳.

۶. همان، ص ۹۷-۹۸.

۷. همان، ص ۹۵.

شاطبی باز توضیح می‌دهد که این نوع اجتهاد، به شیوه قیاس ارتباطی نمی‌یابد، بلکه تقریباً نوعی، تفسیر ظواهر است.^۱ در مفهومی خاص، این نوع اجتهاد به گفته شاطبی، نوعی اجتهاد با استنباط (reasoning by inference) است.^۲

(۴) قیاس مبنای احکام (تخریج المناط)

این نوع اجتهاد، به متن حکمی که در آن مناط ذکر نمی‌شود، اشاره دارد. مناط از طریق روند قیاس شناخته می‌شود. این شیوه نیز به اجتهاد قیاسی (reasoning by analogy) موسوم است.^۳

شاطبی بر آن است که در بین این چهار نوع، اجتهاد نوع اول، همیشه ماندگار است،^۴ ولی ماندگاری سه نوع دیگر، وابسته به نیاز به آن‌هاست. علل ماندگاری نوع نخست، سابقاً ذکر گردید. شاطبی نیاز ماندگاری سه نوع اجتهاد دیگر را به شکل زیر توضیح می‌دهد:

وقایع جدیدی که در گذشته معلوم نبودند، نسبت به آن‌چه در گذشته اتفاق افتاده، بسیار اندک‌اند، زیرا تحقیق و اجتهاد فقیهان گذشته، مجموعه احکام را توسعه داده است. بنابراین، قبول آرای آنان (تقلید)، در بخش مهمی از شریعت، ممکن است.^۵

غالباً، فقیهان، با استدلال بر مبنای خلاف، لزوم اجتهاد را توجیه می‌کنند. به عبارت دیگر، اگر عقیده عالمان راجع به مورد خاصی متفاوت می‌شد، آن مورد محلی برای اجتهاد بود. از نظر شاطبی، این مسئله مستلزم وجود خلاف در شریعت است که وی آن را شدیداً رد کرد. وی معتقد بود که شریعت در اساس خود، واحد است؛ نه وجود خلاف هرگز مقصود بوده و نه حفظ آن.^۶ از این رو، خلاف به این معنای اصطلاحی، کافی نیست که توجیه‌گر ماندگاری شریعت باشد.^۷ آن‌چه توجیه‌کننده اجتهاد است، نبود احکام در

۱. همان، ص ۹۶.

۲. همان، ص ۱۶۲ به بعد.

۳. همان، ص ۹۶.

۴. همان، ص ۸۹.

۵. همان، ص ۱۰۵.

۶. همان، ص ۱۱۸ به بعد.

۷. همان، ص ۱۲۸.

برگیرنده موارد جدید است.

شاطبی با توجه به منابع فقهی‌ای که برای اجتهاد لازم‌اند، سه روند را در اجتهاد، دریافته است. یک روند به استنباط و قیاس متکی است و از این‌رو، به منابع فقهی نوشته تعلق می‌گیرد. برای همین روند، دانستن زبان عربی، اجتناب‌ناپذیر است. شاطبی روشن می‌سازد که منظورش علم صرف، نحو و غیره نیست بلکه علم به عرف و عادات عرب منظور است.^۱ روند دوم اجتهاد، این است که مستقیماً به متن فقهی مربوط نمی‌شود بلکه با خود شریعت سر و کار دارد. برای این روند، نیازمند به درک مقاصد شریعتیم.^۲ با توجه به چهار نوع اجتهاد مذکور، روند دوم، به طور خاصی به تحقیق المناط و تخریج المناط تعلق می‌یابد.

روند سوم اجتهاد، به قیاس‌هایی مربوط می‌شود که به هیچ‌یک از دانش‌های مذکور نیازی ندارد.^۳ در حقیقت، این روند عبارت است از اعمال مناط اثبات شده در موارد خاص. در نتیجه، این نوع اجتهاد، متضمن دو مقدمه است: نخست بررسی مبنای حکم و دوم رأی.^۴ شاطبی باز توضیح می‌دهد که شیوه قیاس در استنتاج، کاملاً مغایر با شیوه مرسوم منطقی‌ها است. مقدمات در این‌جا به معنای تنظیم قضایا طبق اشکال قیاس صوری (syllogism) معروف در منطق نیست. هم‌چنین اجتهاد به دلایل این قیاس همچون تناقض (contradiction) و عکس (conversion) هم توجه ندارد. اگر مشابَهتی در این‌جا پیدا شود، نباید آن را با اصطلاحات منطقی‌ها خلط کرد.

نزدیک‌ترین اشکال منطقی قیاس به شیوه اجتهاد، قیاس اقتراسی (combining two propositions) یا استحسانی (syllogism by exclusion) است. شاطبی نقل می‌کند که فقیه مالکی ابولید باجی (متوفای ۱۰۸۱ق) ادعاهای منطقیین را مبنی بر عدم امکان نتیجه‌گیری بدون وجود دو مقدمه، رد کرد و با اشاره به فقه، استدلال کرد که

۱. همان، ص ۱۶۲-۱۶۵.

۲. همان، ص ۱۶۵ به بعد.

۳. همان، ص ۳۳۴.

۴. همان، ص ۳۳۷.

امکان استنتاج با یک مقدمه وجود دارد.^۱

با این توضیح روشن می‌شود که شاطبی، مقاصد شریعت را منوط به دانستن قواعد منطقی نمی‌داند.^۲ اما دانستن زبان عربی و دانستن اهداف شریعت، شرط اساسی تلقی می‌شوند. با این حال، این دو برای علوم دیگری همچون علم قرائت قرآن، علم حدیث یا علم کلام، کاملاً ضروری محسوب نمی‌گردند. در حقیقت، مجتهد، می‌تواند به طور موجهی، استنتاج‌های به دست آمده از این علوم را به عنوان مقدمات اجتهاد بپذیرد.^۳

این تحلیل از اجتهاد نشان می‌دهد که شاطبی، اجتهاد را روند انطباق نظام شرعی با تغییرات اجتماعی می‌دانست. آنچه برخورد اجتهادی وی را متمایز می‌سازد، نگرش فقیهانه اوست. او اجتهاد را روندی لازم تلقی می‌کند اما نه این‌که به روی هر شخصی و در تمام زمان‌ها باز باشد. از اجتهاد تنها در صورت نیاز استفاده می‌شود. از نظر او، تقلید مفهومی کلامی نیست، بلکه ضرورتی عملی در نظام شرعی است.

از بررسی مذکور راجع به مفاهیم عادت، بدعت و اجتهاد نزد شاطبی، با اطمینان می‌توان نتیجه گرفت که عناصر ماندگاری و دگرگونی موجود در اصول فقه از همین مفاهیم فراهم می‌آید. برای نتیجه‌گیری کلی از بررسی ما، بهتر است که به فصل بعدی برویم که تمام مباحث مربوط به این مطالعه را خلاصه کرده و استنتاج‌های مبتنی بر آن را ترسیم می‌نماید.

۱. همان، ص ۳۳۹.

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۱۰-۱۱۱.

خلاصه و نتیجه گیری

جامعه گرانادا در قرن چهاردهم متحمل برخی تحولات بسیار مهم شد. این تحولات برای نظام حقوقی گرانادا چند بعدی و بنیادی بودند؛ این‌ها ساختار سیاسی، مذهبی، اقتصادی و حقوقی جامعه را تحت تأثیر قرار دادند.

سلطنت سلطان محمد پنجم، الغنی بالله (۱۳۵۴-۱۳۵۹ق / ۱۳۶۲-۱۳۹۱م) پر از عزل، توطئه و ترور بود. او چون خود را حاکمی از هر جهت مستقل ساخته بود، ثبات سیاسی را برای قلمرو سلطنت خود به وجود آورد. سلطان استقلال خویش را با تضعیف قدرت سیاسی منصب‌های شیخ الغزاة، وزیر و قاضی جماعت تضمین کرد.

تضعیف منصب قاضی جماعت به طور کلی بر قدرت سیاسی همه فقیهان تأثیر گذارد. فقیهان، یک گروه سیاسی و اجتماعی بسیار قدرتمند بودند. اینان اکثر منصب‌های اداری را در دست داشته، مرجع اصلی در امور دینی بودند و بر نهادهای آموزشی نظارت داشتند. علاوه بر این، آنان مسئول اداره مقدار بسیار زیادی از اموال موقوفه بودند.

افول قدرت سیاسی فقیهان با تدابیر ماهرانه سلطان با استقلال یافتن از فقیهان شروع شد. عواملی وجود داشت که موفقیت سلطان را تسهیل کرد. یکی از این عوامل ابداع نظام آموزشی مدرسه با نظارت دولت در دوره پدر سلطان بود. به رغم مخالفت فقیهان، نظام مدرسه موفق شده و به تدریج فقیهان را به سلطان وابسته کرده بود.

عامل دوم، نفوذ تصوف و طریقه‌های صوفی در جامعه گرانادا بود. سلطان الطاف خویش را به شیوخ صوفی ارزانی داشت، زیرا سربازان مزدور بربر که سپاهیان سلطان را

تشکیل می‌دادند از پیروان این شیوخ بودند. سلطان برای تضعیف قدرت شیخ الغزاة و فقیهان و افزودن احترام خود بین این مزدوران، با شور و شوق از تصوف حمایت کرد. علاوه بر این، زندگی صوفی که ساده و زاهدانه بود، برای مردم بسیاری که آن را با زندگی اشرافی فقیهان مقایسه می‌کردند، جاذبه داشت. پیدایش طریقه‌هایی که اقتدار دینی و قانونی شریعت را تحلیل می‌برد، تهدیدی واقعی برای فقیهان بود.

این تحولات سیاسی و مذهبی به خاطر عوامل دیگری که موجب برخی تحولات اساسی در اقتصاد جامعه گرانادا شد، استحکام بیش‌تری یافت. به دلیل از دست رفتن مستمر سرزمین‌ها [و تصرف آن‌ها] به دست مسیحیان، زمین کشاورزی در گرانادا بسیار کمیاب شده بود. علاوه بر این، مهاجران مسلمان اهل اسپانیای مسیحی، و بربرهای افریقایی جوای ثروت، به جمعیت بیش از اندازه قبلی اضافه شدند. در نتیجه از هر قطعه زمینی که امکان داشت، برای کشاورزی استفاده می‌شد. از این‌رو، آشکال جدیدی از مالکیت ارضی، انواع جدید شراکت ارضی و رویه کارگران اجیر شده فصلی، متداول شد. اضافه بر نابسامانی اقتصاد، خزانه گرانادا مبالغ هنگفتی پول به مسیحیان و بربرها بده کار بود که می‌بایست نقداً پرداخت شود. در نتیجه، درآمدهای دولتی می‌بایست نقداً وصول گردند. علاوه بر این، مالیات‌های جدیدی وضع شد. به دلیل این‌که وضعیت اقتصادی موجود بر ذخیره‌های طلا و نقره خزانه تأثیر گذاشت، دینار مسی، که احتمالاً پولی کم‌ارزش انگاشته می‌شد، معمول گشت.

صنایع دستی و غیردستی داخلی مکمل تولیدات کشاورزی بودند، اما تا آن زمان آن‌ها به طور طبیعی از اهمیت درجه اول برخوردار شدند. در پادشاهی گرانادا، ابریشم پرسودترین صنعت صادراتی بود، اما صنعت ابریشم ایتالیا، تقاضای محصولات ظریف گرانادایی را در بازار مدیترانه‌ای کاهش داد. حال، ابریشم خام دارای تقاضای بیش‌تری بود. در نتیجه، اقتصاد گرانادایی با چنین تقاضاهایی هماهنگ شد.

تجارت مدیترانه‌ای نیز به سرعت رشد کرده بود. برای برآوردن تقاضای تولید کنندگان ایتالیایی، مواد خام از افریقا و اسپانیا وارد می‌شد. گرانادا که به مالاگا و آلمریا متعلق بود، در یکی از راه‌های اصلی بسیار مهم تجاری واقع شده بود که افریقای شمالی را

به کشورهای اروپایی وصل می‌کرد. حاکمان این کشورها اهمیت تجارت را پذیرفته بودند. پیمان‌های تجاری مستحکم بین این امیرنشین‌ها، حمل و نقل امن کالاها را تضمین می‌کرد. تأثیر پیشرفت‌های مذکور بر نظام حقوقی گرانادا بسیار گسترده بود. کالاها و عقاید جدیدی رد و بدل شدند. معاملات با اشکال جدیدی به منصفه ظهور رسیدند. نظریه حقوقی می‌بایست با تمام این تحولات در نظام حقوقی هماهنگ می‌شد. نظام حقوقی موجود با شرایط آن زمان تناسب نداشت. ابن خطیب در انتقاد به سردفتران و رویه حقوقی کهنه اینان راجع به قراردادهای قانونی، عدم صلاحیت این نظام حقوقی را اذعان کرد. تضادهای درونی این نظام تحت تأثیر این تحولات برملا شد. دلیلی بر این تضادها در بحث راجع به تعیین حدود وظایف مفتی و قاضی دیده می‌شود.

در چنین محیطی (اجتماعی و فرهنگی) بود که شاطبی در گرانادا رشد کرد. تحصیلات او در فقه موجب شد در همان اوایل به این مسائل برسد. سپس او فعالانه با دانشمندان دیگر درباره مسائل ناشی از شرایط اجتماعی یاد شده، به بحث و جدل پرداخت. وی به زودی به ناکافی بودن نظام حقوقی گرانادا پی برد. کانون علایق او مسائل مربوط به اصول فقه، به ویژه تدابیری بود که فقیهان مالکی برای هماهنگی با تحولات اجتماعی، تحت عنوان اصول فقه مالکی پذیرفته بودند. یکی از این تدابیر *مراعاة الخلاف* بود. فقیهان مالکی با پذیرفتن این واقعیت که نظام‌های فقهی متفاوت است، برای هماهنگی با عرف‌های اجتماعی جدید به این تدبیر فقهی متوسل شدند. [اما] از نظر شاطبی پذیرش تنوع نظام‌های فقهی، به معنای نفی اساس فقه بود. او درباره جنبه‌های مختلف این مسئله و مسائل دیگر، نامه‌هایی به عالمان مالکی اندلس و افریقا ارسال داشت. وی پس از یک تحقیق و بررسی طولانی نظریه خویش را درباره مقاصد *الشریعة* تشریح کرد. وی براساس این نظریه، به بررسی اصول فقه سنتی پرداخت. پی‌آمد آن، کتاب *الموافقات* وی در چهار مجلد بود.

همان‌گونه که شاطبی انتظار داشت، از کتاب *الموافقات* استقبال نشد. او مرتد نام گرفت. مخالفان شاطبی با اشاره به برخی اعمال او در حیات سیاسی‌اش، او را به عنوان یک بدعت‌گذار محکوم کردند. او با نوشتن کتاب دیگر خود *الاعتصام* که در آن مفهوم

بدعت را روشن می‌ساخت، از خود در برابر این اتهامات دفاع کرد.

شاطبی در صدور فتواهای خود از تجربه واقعی بیش‌تری درباره عدم تکافوی اصول فقه آن وقت جهت رویارویی با تحولات اجتماعی برخوردار بود. قبلاً از بین چهل سؤالی که بررسی کردیم، دیدیم که ۳۴ مورد متعلق به تحولات اجتماعی بود. شاطبی دریافت که شیوه‌های قیاس تمثیلی و وام‌گیری از دیگر مذاهب فقهی زیر نام *مراعاة الخلاف* کافی نیست.

عدم تکافوی احکام فقهی و روش‌های اصول فقه در فایق آمدن بر نیازهای فزاینده، در زمینه قراردادهای و تعهدات چشم‌گیرتر بود. فعالیت‌های اقتصادی روبه‌رشد، به ویژه در تجارت و بازرگانی، به آزادی قرارداد نیاز داشت. فقیهان مالکی در پاسخ به این نیازها با مشکل مواجه شدند. اشکال جدید قرارداد کاملاً پیچیده شده بود. چهارچوب قدیمی قرارداد در اصول فقه مالکی، که هم‌چنان طبق مفروض فقهی *شرکه فی الزرع*، برگرفته از عرف شراکت ارضی مدینه صدر اسلام، اعمال می‌شد، در قبال انواع جدید قرارداد با شکل و ماهیت متفاوت، قیاس‌های تمثیلی کافی‌ای ارائه نکرد. فقیهان مالکی تلاش کردند با پیروی از شیوه قیاس این مسائل را با تدابیر مختلف حل کنند، اما جست‌وجوی رویه‌های خاص برای موارد خاص، موفقیتی در بر نداشت. پاره‌ای از فقیهان مجبور شدند به اصل فقهی عام مالکی یعنی اصل مصلحت بازگردند.

شاطبی در ارائه فتاوی خود همین تجربه را دارا بود. او هم‌چنین می‌بایست به اصولی چون *تسهیل*، *مصلحت* و *عدم حرج* متوسل شود، اما دریافت که قادر نیست به طور مطلق این اصول را در تمام زمینه‌های تحولات اجتماعی و فقهی اعمال کند. تحت تأثیر تصوّف، فرائض جدیدی به شکل عرف اجتماعی درآمده بود. او این فرائض را بدعت تلقی کرده، رد نمود. نیاز به چنین تمایزهایی وی را به اهمیت تحقیق از هدف و مقصود شریعت، ماهیت تکلیف شرعی، و شیوه اجتهاد واقف ساخت.

شاطبی اصل مصلحت را نکته اساسی‌ای یافت که در آن تمام کندوکاوها درباره ماهیت و مقصود تکلیف شرعی، تحوّل اجتماعی و فقهی و شیوه اجتهاد به هم می‌رسند. هم‌زمان، این اصل مبنای وحدت آن‌چه را که باعث گوناگونی قواعد اسلام می‌شود، ارائه می‌کند. با وجود این، اصل مصلحت، به عنوان یک مفهوم شرعی، مفهوم ساده‌ای در اصول فقه

نبوده است. طبق برداشت‌های گوناگون کلامی، اخلاقی، روش‌شناسی و اخیراً صوفیانه از مصلحت، مشکلات جدی‌ای در قبال کاربرد اصل انطباق‌پذیر مصلحت مطرح شده بود. اشعری با انکار علیّت در افعال خدا، تحلیل احکام شریعت را بر مبنای علت ناممکن ساخت.

صوفیان هر چیزی را که متضمن لذّت برای نفس دنی بود انکار می‌کردند. تأکید آنان بر زهد، ورع و اخلاص، باعث شد تا مصلحت صرفاً زیاده‌روی در تمایلات شخصی تلقی شود. به عقیده فقیهان سنتی، چنان‌چه مصلحت از نظر روش‌شناسی، با نص شرعی خاص تأیید نمی‌شد تنها مبنای استدلالی احتمالی را فراهم می‌کرد. طبقه‌بندی مصلحت از دو جنبه متداول بود. از یک نظر، مصلحت به ضروری، حاجتی و تحسینی تقسیم می‌شد که دو مورد اخیر ردّ می‌شدند. از دیدگاه دیگر مصلحت به مصلحت معتبر، ملغا و مرسله تقسیم می‌گشت. در حقیقت، چون نص، شامل مصلحت معتبر و ملغا می‌شد، تنها مصلحت مرسله هم‌چنان مورد بحث بود. در نتیجه، بحث از مصلحت تنها در حد بررسی مصلحت مرسله قرار گرفت. بدیهی است که تحلیل شاطبی از مصلحت انتقاد سنتی از مصلحت را روشن ساخت. اولین چیزی که از تحلیل او راجع به این مفهوم معلوم می‌شود تأکید او بر نیازهای بشری است نه صرفاً بر حق الهی به معنای مطلق. با تعریفی که شاطبی از مصلحت و ویژگی‌ها و جنبه‌های پنج‌گانه مصلحت می‌نماید، روشن می‌شود که عنصر اساسی در مفهوم مصلحت، عبارت از ملاحظه و حمایت از ضروریات زندگی بشری در این جهان و جهان آخرت است.

شاطبی تقسیم سنتی مصلحت را می‌پذیرد اما محدودیت بر اعتبار آن‌ها را ردّ می‌کند. او مصلحت حاجتی و تحسینی را مکمل و حامی مصلحت ضروری می‌شناسد. به این مفهوم، دو مصلحت فوق ضروری‌اند. اما ظاهراً او تقسیم دیگر را نمی‌پذیرد. واژه مصلحت مرسله به ندرت در بحث‌های او راجع به مصلحت به کار می‌رود و زمانی که استعمال می‌گردد، با مصلحت تفاوتی نمی‌یابد.

شاطبی در تحلیل مفهوم مصلحت برای روشن ساختن ابهاماتی که در اطراف این مفهوم وجود داشت، تمایزاتی را ایجاد کرد. او آثار تعبّد، حظوظ و مشقت را به منظور توضیح

مفهوم تکلیف شرعی تحلیل نمود. او نتیجه‌گیری صوفیان را مبنی بر این‌که اعراض از لذت‌ها معنای اساسی تعبّد است، ردّ کرد. وی توضیح داد که تعبّد دو معنا دارد: یکی به معنای اطاعت بدون جست‌وجو از دلایل زیربنایی تکالیف و دیگر به معنای متابعت از قصد شارع. طبق استنتاج او معنای اوّل تعبّد، تنها نسبت به عبادات که متمایز از عادات است، اعمال می‌شود. معنای دوم نسبت به کل مجموعه تکالیف شرعی قابل اعمال است. اطاعت از قصد شارع به معنای رعایت مصلحت یا معانی در عادات است. تعبّد به معنای دوم آن، یعنی اطاعت از معنای صریح در عبادات. او هم‌چنین توضیح داد که تعبّد در چهارچوب اصطلاح شرعی به این معناست که دامنه عبادات را نمی‌توان به فراتر از آنچه شارع فرستاده است، تسرّی داد.

شاطبی با اشاره به خلط ناشی از عدم تمایز بین دو مرحله اراده الهی، به ایرادهای کلامی بر مصلحت پاسخ می‌گوید. اراده الهی در مرحله تشریع به همان شیوه مرحله تکوین اعمال نمی‌شود. اراده تشریعی آزادی عمل انسان را تصدیق کرده و او را مسئول اعمال خویش قلمداد می‌کند. آزادی و مسئولیت انسانی از نظر منطقی مستلزم این است که انسان قدرت انجام احکام الهی را داشته باشد و آن‌ها نیز قابل فهم باشند. قابل فهم بودن اشاره به هر دو جنبه زبان‌شناختی و عقلانی احکام دارد. بنابراین، لازمه عوامل مسئولیت، قابل فهم بودن و عقلانی بودن، این است که احکام الهی بر علّت ضمنی یا صریحی استوار باشند تا بتوان آن‌ها را در موارد مشابه شناخت و تعمیم و گسترش داد. فقیهان اشعری برای دفاع از قدرت مطلق خداوند، نه تنها مجبور بودند منکر علت در احکام الهی شوند، بلکه مجبور شدند بگویند که حکم الهی مستلزم اراده الهی نیست. شاطبی بین دو اراده فرق‌گذارد [و گفت] اراده تکوینی از انسان می‌خواهد عمل خاصی را انجام دهد. از این‌رو، شاطبی، بر خلاف اشعری‌ها، توانست روشن سازد که هرچند حکم الهی با اراده تشریعی مستلزم تحقق عینی آن نیست، ولی بر تأیید حکم با اراده الهی تأکید می‌ورزد.

از این‌رو اجزای اصلی مفهوم مصلحت نزد شاطبی عبارت‌اند از: (۱) ملاحظه نیازهای انسان؛ (۲) عقلانی بودن احکام شرعی و مسئولیت انسان؛ (۳) حمایت در قبال ضرر؛

۴) متابعت از مقاصد شارع.

اما شاطبی مصلحت شرعی را از مفهوم عادی مصلحت متمایز می‌سازد: مصلحت شرعی انتزاعی و ساده است. مصلحت عادی به شکل خالص و ساده وجود ندارد؛ آن همیشه متضمن برخی عناصر مفسده است. مصلحت عادی با سنجیدن جنبه‌های حسن و قبح در یک عمل شناخته می‌شود؛ هرکدام که فایق آید، مورد بحث متصف به آن می‌شود. در مصلحت شرعی به عنوان یک تکلیف شرعی تنها به جنبه فایق که محض و ساده است، و با مفسده آمیخته نیست، توجه می‌شود.

در برداشت شاطبی، عادت و شریعت تعلق خیلی نزدیکی به هم دارند. گرچه خداوند هر دو را اراده می‌کند، عادت به اراده تکوینی و شریعت به اراده تشریعی متعلق است. عادات، به استثنای برخی قوانین بنیادی‌اش پذیرای تغییرات است، حال آن‌که شریعت، که اراده الهی را منعکس می‌کند، تغییرپذیر نیست. هر شخص به منظور یافتن احکام موضوعات جدید که معلول وقوع تغییرات در عادت است، نیاز به شناخت حکم صحیح یا قصد شریعت دارد. این قصد را می‌توان با مطالعه عادت، در ترکیب با اصولی که با استقرای از شریعت به دست آمده است، شناخت.

مفهوم مصلحت که در بالا توصیف شد به شکلی ستودنی، با فهم شاطبی از تغییرات اجتماعی و نگرش‌های او به تحول حقوقی مناسب بود. به نظر شاطبی برخی قوانین کلی تغییرناپذیر به یک اندازه، موجب ثبات عوائد (عادات) افراد و عرف اجتماعی می‌شود. وقوع تغییرات در جامعه معلول جابه‌جایی‌های افراد از مکانی به مکان دیگر، یا انتقالات آداب و رسوم اجتماعی به همراه مهاجرت مردم است. اساسی‌تر این‌که به طور کلی منشأ تغییرات، نیازهای انسان است. این در زمانی است که این تغییرات اجتماعی فراتر از مقررات احکام شریعت قرار می‌گیرند یا این‌که برای احکام موجود آن‌قدر پیچیده می‌شوند که از مفتی یا مجتهد استفتا می‌شود تا شریعت و نظریه فقهی را به شکلی مرتبط با تغییرات مورد بحث، بررسی نماید.

روند تحول فقهی را می‌توان اجتهاد نامید. شاطبی اجتهاد را به چهار نوع تقسیم می‌کند. با این‌که در هیچ‌یک از این چهار نوع «باب» اجتهاد بسته نیست، شاطبی عقیده

دارد که به دلیل رشد فزاینده فتاوا و آرای فقهی، در بسیاری از زمینه‌ها نیازی به اجتهاد نیست، زیرا به نظر شاطبی اجتهاد و تقلید، واجبات شرعی‌اند و نه از تکالیف کلامی. از این‌رو، شاطبی نتیجه‌گیری جدیدی از اصل اجتهاد می‌کند. همان‌گونه که اشاره شد، این برداشت با گرایش نسبتاً شرعی و اثباتی از اجتهاد، برای فلسفه حقوق شاطبی کاملاً مهم است.

ما که یافته‌های خود را خلاصه کرده‌ایم، اکنون می‌توانیم در مورد مسئله انطباق‌پذیری اصول فقه جهت رویارویی با تحولات اجتماعی، نتیجه‌گیری کنیم.

ملاحظه شد که به نظر شاطبی تحولات در جامعه واقع می‌شود و تحولات شرعی در قلمرو عادات، با نیازهای اجتماعی هماهنگ است. هم‌چنین دریافتیم که به اعتقاد شاطبی اصول کلی و عمومی تغییر نمی‌یابند، اما حقوق اسلامی خود را با تغییرات منطبق می‌سازد و در این انطباق‌سازی‌ها، ملاحظه نیازهای اجتماعی را ترجیح می‌دهد. به نظر شاطبی، اجتهاد روش و روند تحول شرعی را ارائه می‌کند؛ مصلحت به تغییر مبنا سمت‌وسو می‌دهد؛ و مفاهیم بدعت و تعبد برای تحولات اجتماعی و شرعی، محدودیت‌هایی را ایجاد می‌کند.

شاطبی با تحلیل مصلحت به عنوان هدف حقوق اسلامی، تلاش کرده است اعمال اصول فقه را از برخی عوامل جبرگرایی و انعطاف‌ناپذیری که ناشی از ملاحظات کلامی و روش‌شناسانه بود، رها سازد. در حقیقت، مفهوم مصلحت نزد شاطبی تصحیحی بر بسیاری از بدفهمی‌های سنتی و جدید از این مفهوم است. تکرار تمام نکات مرتبط با این تصحیح‌ها لزومی ندارد؛ ذکر همین مقدار کافی است که بر خلاف برداشت عمومی، مصلحت نه یک اصل کاملاً نسبی و دلخواهی است و نه کاملاً وابسته به قیاس یا نصوص خاص. مصلحت از یک سو، به نیازهای اجتماعی وابسته است و از طرف دیگر، به صورت استقرار مورد تأیید شریعت است. از این‌رو مصلحت شکل خاصی از قیاس تمثیلی نیست و هم‌چنین شیوه مصلحت‌اندیشی (expediency) روش شرعی دیگری نیست تا زمینه انعطاف‌پذیری در اجتهاد را همگام با عناصر انعطاف‌ناپذیرتر شریعت، به وجود آورد. به نظر شاطبی، مصلحت، اصل مکمل است که شریعت را یک‌نواخت می‌کند، ثبات

به وجود می‌آورد و به تحولات شرعی سمت و سو می‌دهد.

می‌توان ملاحظه کرد که شاطبی با اصلاح و تبیین برخی مفاهیم اساسی فلسفی - شرعی، به ویژه مفهوم مصلحت، فلسفه سنتی حقوق اسلامی را بهبود بخشیده است. نظریه‌های او با نیازهای اصول فقه در قرن چهاردهم در گراندادا کاملاً تناسب داشت. همان‌گونه که ملاحظه کردیم، تحولات کاملاً مشابهی در فلسفه حقوق در اسپانیای مسیحی واقع شد که در قرن شانزدهم در فلسفه حقوق سوارز ثمر داد. اختلاف در این بود که در اسپانیای مسیحی فعالیت‌هایی که تا قرن شانزدهم ادامه یافت، بعدها به تحول فلسفه‌های حقوق نو کمک نمود، ولی در اسپانیای مسلمان، به رغم این‌که فلسفه حقوق شاطبی در برخی زمینه‌ها مشابه فلسفه سوارز بود، مقبولیت پیدا نکرد، و بر نظریه سنتی پافشاری شد. چرا فلسفه شاطبی شکست خورد؟

توضیح ناکامی فلسفه حقوق شاطبی بر مبنای دلایل مادی و تاریخی کافی نخواهد بود. فلسفه حقوق او در جنبش‌های سلفیه و آزادیخواهانه در قرن نوزدهم احیا شد، و همان‌گونه که مطالعات مختلفی چون بررسی ای. هورانی و ام. اچ. کر نشان داده است، مجدداً شکست خورد؛ هرچند زمینه و اوضاع و احوال تاریخی در این زمان بیش‌تر مطلوب بود.

دلایل این ناکامی را باید در فلسفه او و در برداشت پیروان اخیر او از آن جست‌وجو کرد. چون این موضوع فراتر از قلمرو این مطالعه است تنها از این جنبه می‌گوییم که پیروان اخیر شاطبی ظاهراً فلسفه او را در مجموع پذیرفته‌اند؛ مثلاً، اینان مصلحت را به مثابه اصل مصلحت‌اندیشی می‌گیرند که در صورت کافی نبودن نصوص و شیوه قیاس تمثیلی، استفاده شوند. برداشت شاطبی از مصلحت این نبود، بلکه برداشت مذکور تکرار مفاهیمی است که مدت طولانی در اجتماع پذیرفته شده است. از این‌رو، حقیقتاً در روزگار ما پیروان او از مفهوم سنتی مصلحت دور نیفتاده‌اند.

انتظار می‌رفت با توجه به تحولات نو در نظریات و نظام‌های فقهی، پیروان شاطبی در زمان ما، فلسفه وی را بار دیگر اصلاح نمایند، ولی در قالب سنتی روش‌شناسی فقهی باقی مانده و حتی فلسفه شاطبی را در همین قالب تفسیر کردند. از این‌رو، برای دانشمندانی

چون رشید رضا مجالی به دست داد تا با ارائه تصویری از شاطبی، تحت عنوان محافظه کار، مبارز علیه بدعت و احیاگر سنت، موضوع اصلی فلسفه او را از حساسیت بیاندازد.

طبق بررسی‌های قبلی ما می‌توان اظهار داشت که در اندیشه حقوقی شاطبی گرایش بسیار آشکاری به سوی یک حقوق اسلامی اثباتی وجود داشت. تأکید او بر مصلحت و تلاش برای رهانیدن نظریه شرعی از جبرگرایی کلامی، نمایانگر این تمایلات است؛ مثلاً می‌توانیم به تمایزی اشاره کنیم که او از دو قلمرو تغییر شرعی ارائه می‌دهد.

او تأکید می‌کند که هیچ بدعتی را نمی‌توان در عبادات پذیرفت، در حالی که در عادات احتمال تغییرات وجود دارد. عنصر اثبات‌گرایی در توجیه نظری او مبتنی بر این نتیجه‌گیری است. طبق توضیح او، عبادات به قلمرو مصالحی تعلق دارد که تنها برای خداوند معلوم است. به طور کلی عبادات را نمی‌توان از نظر عقلی تعلیل نمود. چون نمی‌توان عبادات را با عقل بشری درک کرد و برای آن معیاری تعیین نمود، نمی‌توان آن‌ها را با قیاس تمثیلی به موارد مشابه تعمیم داد.

با وجود این، قلمرو عادات متفاوت است. عادات نه تنها بر مصالح استوارند بلکه احکام مربوط به عادات در شریعت، معمولاً علتی را ارائه می‌کنند که بیانگر قابل فهم بودن این مصالح با عقل بشری است. به علاوه، عادات را می‌توان مشاهده کرد و آزمود. به همین علت، این‌ها با قیاس تمثیلی قابل تعمیم بوده و آن‌ها را می‌توان موضوع اجتهاد قرار داد.

چنین استدلال‌هایی می‌بایست شاطبی را به اثبات‌گرایی در فلسفه حقوق سوق داده باشد، با وجود این، اظهارات صریحی از شاطبی که نشان‌دهنده چنین گرایشی باشد، در دست نیست.

علت این‌که چرا فلسفه حقوق شاطبی در حرکت به این جهت توفیقی نیافت شاید در این حقیقت نهفته باشد که گرچه شاطبی بین عادات و عبادات فرق قائل بود، ولی توصیف این واژه‌ها را از حیث قلمرو و مضمون، مشکل یافت. به نظر می‌رسد او دو ضابطه را برای تمایز عبادات از عادات ایجاد کرده است: اول این‌که مصالح عبادات تنها برای خداوند معلوم است و دوم این‌که عبادات به قلمرو تعبد تعلق دارد. با وجود این، در این ضابطه‌ها

احتمال اشتباه وجود دارد. در بسیاری از تکالیف که معمولاً به عبادات شهرت دارند، قرآن صریحاً مصالح و علت آن‌ها را متذکر می‌شود؛ مثل تقوا برای مصلحت روزه. علاوه بر آن، چنان‌که در ذیل خواهد آمد، شاطبی خودش در عادات، تعبد را تجویز می‌کند. اما این استدلال او ضعیف است؛ نه نظر او راجع به تفاوت عادات از عبادات. می‌توان اضافه نمود که در نظام اندیشه او مصالح عادات برای جامعه بر مبنای دانش اجتماعی معلوم است اما مصالح عبادات با تجربه اجتماعی قابل شناخت نیست و در نتیجه جامعه نمی‌تواند چنین مصالحی را تجویز، ناپایدار، تغییرناپذیر یا قابل تعمیم نماید. عنصر «اثبات‌گرایی» در این‌جا در تمایز عادات از عبادات بر این مبانی قرار می‌گیرد.

«اثبات‌گرایی» ضمنی در فلسفه حقوق شاطبی ممکن است بیش‌تر در تلاش او برای جداسازی فقه از کلام و اخلاق صوفیانه ذکر شده باشد، هم‌چنان‌که در تعاریف او راجع به تکلیف شرعی بیان شده است. گرچه او عقیده داشت که ریشه حقوق اسلامی باید در دین و اخلاق قرار گیرد، ولی برداشت او از تکلیف به این عقیده منجر شد که برداشت کلامی و اخلاقی از تکلیف و تعریف تکلیف در قالب این واژه‌ها را نمی‌توان در تعریف تکلیف شرعی پذیرفت. اما او تمایل نداشت که تمام استلزامات کلامی و اخلاقی تکلیف شرعی را رد نماید.

در حقیقت این بی‌میلی زمانی به این نتیجه رسید که او اجازه داد عنصری از اشتباه در تعاریف او رخنه نماید؛ مثلاً می‌توان تعریف وی از تعبد را ذکر کرد. مثال‌های او راجع به عبادات، به فرایض مشهور شرعی و اعمالی اشاره دارد که به نظر او باید بدون توجیه عقلی، در مقابل عادات که دارای مبانی عقلی‌اند، پذیرفته شوند. اما مواردی هست که او تلویحاً می‌گوید که حتی آن دسته از احکام شرعی غیر عبادی حاکم بر روابط خانوادگی در قرآن، باید بدون توجیه عقلی پذیرفته شوند. آیا مقصود او تعمیم تعریف تعبد به معنای عبادات، به تمام احکام قرآنی است؟

از نگاه فلسفه شاطبی در مجموع، توضیح چنین تفاوت‌هایی مشکل است. محتمل‌تر این‌که این تفاوت‌ها نتیجه بی‌میلی شاطبی به پذیرش استنتاج‌های منطقی از نظریات اوست که او را وادار به تفکیک دو سطح از بیان تکلیف شرعی کرده است؛ یعنی منشأ تکلیف

شرعی و تعریف و اعمال آن. سطح اول امکان دارد به دین و اخلاق مربوط باشد، اما چنین رابطه‌ای در مورد سطح دوم ضرورتی ندارد. شخص در صورتی می‌تواند پی به عدم تمایل شاطبی ببرد که به خاطر آورد نظام شرعی روزگار شاطبی، به رغم برخی تلاش‌ها، در تفکیک صلاحیت مفتی از صلاحیت قاضی موفق نبوده است؛ به ویژه، زمانی که مفتی نیز نماینده پیامبر تلقی می‌شد، صلاحیت او شامل امور دینی و شرعی گردید و مبانی اقتدار او تا حدودی ماوراء الطبیعی معرفی شد. مفتی، اقتدار خود را از اصل ماوراء الطبیعی ماندگاری هدایت الهی از طریق پیامبران و بعد از حضرت محمد، از طریق مفتیان می‌گرفت.

قاضی در نظام شرعی استقلال نداشت؛ او می‌بایست برای اعتبار و مشروعیت آرای خود بر مفتی که مشاور وابسته به دربار بود، تکیه بزند. چنین محدودیت‌هایی در مورد نهاد قاضی مسلماً بر مفهوم تکلیف شرعی مؤثر بود.

شاطبی به رغم تلاش‌هایش برای تعریف تکلیف شرعی، بر استقلال قاضی از مفتی صحنه نگذاشت. از این‌رو، فلسفه حقوق او به رغم برخی عناصر اثبات‌گرایی به اندازه کافی کاری نکرد و از این‌رو، نتوانست فلسفه حقوق اثباتی شود. احتمالاً به همین دلیل، این فلسفه اخیراً نیز زمانی که نوگرایان بدون ارائه اصلاحات ضروری سعی در استفاده از آن داشتند، شکست خورد.

سرانجام می‌توان نتیجه گرفت که در تاریخ اصول فقه، فلسفه حقوق شاطبی نشانه‌ای از گرایش به «اثبات‌گرایی حقوقی» را دارا است. درکی صحیح از محدودیت‌های آن‌که ناشی از ماهیت تاریخی ویژه حقوق اسلام در این دوره است، و فهم ابهامات ناشی از این محدودیت‌ها احتمالاً به ما کمک می‌کند که جهت انطباق حقوق اسلامی با تغییرات اجتماعی، استدلال‌های شاطبی را بازسازی کنیم. چنین بازسازی‌ای احتمالاً دارای کلیدی برای انطباق سودمند حقوق اسلام با شرایط نو است.

فهرست‌ها

- فهرست گسان
- فهرست اصطلاحات
- فهرست کتاب‌ها
- فهرست مکان‌ها
- فهرست گروه‌ها، فرقه‌ها و قبایل

فهرست کسان

آمدی، سیف‌الدین ۱۹۲	ابن زممرک ۶۸، ۸۰، ۸۱، ۸۸، ۱۲۴، ۱۲۸
ابن احمر ۶۳، ۶۴	ابن زیتون ۹۰
ابن برّجان ۹۱، ۹۲	ابن سراج ۱۶۶
ابن بطّوطه ۹۳، ۹۸، ۱۰۴، ۱۱۳، ۱۱۴	ابن سعید ۶۳، ۷۴، ۸۱-۸۷، ۱۳۴
ابن تومرت ۱۴۲	ابن سینا ۹۰، ۱۳۳
ابن تیمیه ۶۲، ۹۵، ۱۹۶، ۲۱۳، ۲۲۴، ۲۴۷	ابن عارف ۹۱، ۹۲
ابن حاجب ۸۹، ۹۰، ۱۳۲، ۱۸۶، ۱۹۲	ابن عاشور، فاضل ۲۱۹، ۲۲۵، ۲۲۷
ابن حرزهم، ابوالحسن ۸۷، ۹۲، ۹۵، ۹۶	ابن عاصم مالکی قرناطی ۸۲، ۱۳۶، ۱۴۳
ابن حزم ۹۲، ۱۸۰، ۲۳۸	۱۵۹، ۱۶۶، ۱۶۹
ابن حکیم لّخمی ۷۵	ابن عبادرواندایی ۹۵، ۹۶، ۱۲۴، ۱۴۰، ۱۴۱
ابن خطیب ۶۲-۶۸، ۷۰-۷۶، ۸۱، ۸۳، ۸۶	۱۴۴، ۱۹۴، ۱۹۵
- ۸۹، ۹۴، ۱۰۱-۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۸	ابن عبدالسلام ۸۶، ۸۷، ۱۳۳، ۱۹۲-۱۹۵
۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۴۶، ۳۴۹	۲۳۸، ۲۴۲، ۲۶۳-۲۶۵، ۳۳۶
ابن خلدون ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۷۱، ۷۴	ابن عربی، محی‌الدین ۹۵، ۹۶
۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۵، ۸۷، ۹۰، ۹۲، ۹۷، ۹۹	ابن عربی، قاضی ابوبکر ۹۶
۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۱	ابن عرفه ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۴۳، ۱۵۴، ۲۳۸، ۲۴۰
۱۸۶، ۲۱۹	۲۴۲
ابن رشد ۹۳، ۱۳۳، ۲۳۸	ابن عطاء الله ۱۹۴

- ابن علاء ۱۵۹
ابن فخار البیری ۱۲۴، ۱۲۸
ابن فراء ۱۶۰
ابن فرحون ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷
ابن قاسم ۱۶۰
ابن قتّاب ۸۳، ۸۹، ۹۴، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۴۰
ابن قصّی ۹۱
ابن قنفذ ۹۶
ابن قَیم جوزی ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۱۳، ۲۲۴، ۲۲۶
ابن کمانه، علی بن یوسف ۶۷
ابن لبّ، ابوسعید ۹۹، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۶۰، ۲۲۵
ابن محروق ۷۳، ۷۵
ابن مرزوق ۶۶، ۷۸
ابن مُسفر، ابوعبدالله ۹۵، ۹۶، ۱۳۳
ابن مقفّع ۴۲
ابن مَوّاز ۱۵۹
ابن هود ۶۳، ۶۴
ابواسحاق ابراهیم بن یحیی انصاری ۹۴
ابوالحسن علی بن بدرالدین ۶۸
ابوبکرکات بن حاج بلفیقی ۹۹، ۱۳۲
ابوبکر بن عاصم ۱۴۵
ابوبکر طرطوشی ۹۱، ۹۲
ابوحجاج یوسف ۷۲، ۷۵
ابوزکریا بن حفص ۶۴
ابوزهرا ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۲۸
ابوزید، مصطفی ۲۰۴
ابوسالم مرینی ۶۶، ۶۷
ابوسنّه ۲۱۸
ابوعبدالله عمر ۲۱۸
ابوعمران ۱۴۲
ابوعنان مرینی ۶۵، ۶۶، ۱۳۲
ابومحمد صالح ۹۵
ابومدین ۹۵، ۹۶
ابومروان بن صنادید ۷۵
ابومعالی ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۴۰
ابویحیی بن عاصم ← ابن عاصم مالکی قرناطی
ابویوسف حجاج ۸۶
ابویوسف یعقوب ۷۳، ۹۷
احمد بابا ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۳
۱۴۴، ۱۴۶، ۱۶۰، ۲۴۱
ادریس، روزه ۷۹
ادریس مأمون ۱۴۲
ارتیز، لُپه ۷۸، ۷۹، ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۵۰، ۱۶۰
۱۶۶، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۷
ارسطو ۱۲۰
استراسر، برگ ۴۷
استرورج، لیئون ۳۵
اسماعیل (برادر محمد پنجم) ۶۶، ۷۰، ۱۲۶
اسنوی، جمال الدین ۱۹۲
اقبال، محمد ۲۱۸
اقتنید، ان. پی. ۲۰۶

- الفونسو ۷۳، ۱۱۹، ۱۲۰
 امردوز ۴۴
 اندرسون، جی. ان. دی. ۳۴
 انصاری مالقی، ابو عبدالله محمد بن محمد ۹۴
 اودویچ، ای. ال. ۴۷
 ایچی ۶۲
 باجی، ابوولید ۳۴۵
 باستیوا، اس. ام. ۱۱۰
 باسکت، جی. اچ. ۳۷، ۴۳، ۲۰۶
 برتراند، لوئیس ۱۰۹
 برجستراسر، جی. ۳۱
 برگ، فان دن ۳۰
 بروکلیمان، کارل ۱۳۰، ۱۴۵، ۲۲۲
 برونشیف، ار. ۳۶، ۴۰
 بصری، حسن ۹۵
 بصری معتزلی، ابوالحسین ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۶
 ۱۸۷
 بلفوند، لینان دُ ۲۸، ۵۳
 بنتام، جرمی ۲۱۰
 بوطی، محمد سعید رمضان ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۱
 پارت، ار. ۱۷۸، ۲۰۷، ۲۱۴
 پالاسنر، آسن ۱۳۰
 پدرو ← شاه پدرو
 پزُونکال، ال. ای. ۶۷، ۷۹، ۸۶
 پزْدوی ۱۸۰، ۱۹۲
 پیامبر ﷺ ۱۸، ۳۴، ۳۵، ۳۹-۴۲، ۵۴
 ۸۱، ۸۸، ۹۷، ۱۳۴، ۱۴۰، ۱۵۱، ۱۵۷
 ۱۵۸، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۳۰، ۲۳۲
 ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۷، ۲۶۱، ۲۷۳
 ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۲۶
 ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۷، ۳۵۸
 تاج الدین سُبکی ۱۹۲
 تفتازانی، سعدالدین ۱۹۲
 تلمسانی، ابو عبدالله ۸۷، ۹۰، ۱۲۴، ۱۳۳
 ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲
 توی، سی. اچ. ۳۳، ۳۴
 تیان، ای. ۴۴، ۴۸
 جُنید ۹۵
 جویتین، اس. دی. ۴۰، ۴۲
 جوینبال ۳۷
 جوینی، امام الحرمین ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۳۱
 حَجَوی، محمد حسن ۲۲۳، ۲۲۷
 حریری، ابو محمد ۹۵
 حضرت محمد ← پیامبر ﷺ
 حَفَّار، ابو عبدالله ۸۳، ۹۹، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۷
 ۱۶۸، ۱۶۹
 حفید بن مرزوق ۱۲۸
 حَکَم اول ۷۹
 خَدَوری، م. ۳۴
 خضر حسین، محمد ۱۴۵، ۲۱۸
 خُضری، محمد ۲۰۴، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۷
 خطیب اعظم ۷۵، ۸۳
 خَلَّاف، عبدالوهاب ۲۰۴
 خیرالدین پاشا ۲۰۴

- دراز، سیدالله ۱۴۵، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۹
- دوالبی، معروف ۲۰۴، ۲۱۸
- رئیس محمد ۶۶، ۶۷، ۶۸
- رازی، فخرالدین ۸۹، ۹۰، ۱۰۷، ۱۳۲، ۱۳۳
- ۱۴۹، ۱۸۱، ۱۸۶ - ۱۹۲، ۲۵۱، ۲۶۳
- راقوطی، محمد ۷۰
- رحمان ← فضل الرحمان
- رسول الله ﷺ ۹۵
- رشیدرضا، محمد ۱۲۵، ۱۴۵، ۲۰۴، ۲۱۲
- ۲۱۴، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۷، ۳۵۶
- رضوان ۶۵، ۶۶، ۷۰، ۷۵، ۸۶، ۱۹۲
- رمیمی، ابو عبدالله ۷۵
- روسو ۱۶
- زرقاء، مصطفی ۲۱۸
- زرکلی، خیرالدین ۱۲۶
- زمخشری ۱۳۳
- زواوی، ابوعلی منصور ۹۰، ۱۳۳
- سانتیلانا ۱۶۵
- سانچوی کاستیلی ۷۰
- سبتی، ابوالقاسم ۶۵، ۶۶، ۹۶، ۱۲۴، ۱۳۱
- ۱۳۲
- سحنون ۱۶۰
- سراج ۱۹۴
- سرکیس ۱۲۶، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵
- سقطی ۹۵
- سلاوی ۸۰، ۹۷
- سلطان عبدالعزیز ۷۱
- سلطان منصور موحد ۹۳
- سلطان نصری ۶۲، ۷۱، ۷۶، ۱۳۲
- سلیمان ۷۹
- سنهوری، عبدالرزاق ۲۰۴
- سوارز، فرانسیس ۱۲۰، ۱۲۱، ۳۵۵
- شاخت، ژرف ۲۷، ۳۱، ۳۳، ۳۶ - ۴۲، ۴۴
- ۴۷ - ۴۹، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۲۰
- شاذلی، ابوالحسن ۱۹۴
- شاطبی، ابواسحاق ابراهیم بن موسی بن محمد
- نخمی ۱۳۰
- شاطبی، ابوالقاسم ۲۱۴
- شاه پدرو ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۷۴
- شاهزاده علی بن بدرالدین مرینی ۷۱
- شریف تلمسانی ← تلمسانی
- شریف سبتی، ابوالقاسم ← سبتی، ابوالقاسم
- شقوری، ابوتمام غالب ۱۴۶
- شقوری، ابو عبدالله ۱۴۶
- شلبی، مصطفی ۱۷۹، ۲۰۴
- شنوفی، علی ۱۴۵
- شهاته، شفیق ۴۸، ۲۲۰
- شیخ الغزاة ۶۵، ۶۷، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۶
- ۱۲۱، ۳۴۷، ۳۴۸
- شیخ عثمان بن یحیی ۷۳، ۷۴
- صالح قانجی ۱۴۵
- صعیدی، عبدالمتعال ۱۲۶، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۲۵
- ۲۲۷
- طائی، داوود ۹۵

- طنجالی (قاضی القضاة) ۱۱۴
طوفی، نجم‌الدین ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۵، ۲۱۳
عبّادی، ای. ام. ۹۹
عبدالجبار (قاضی) ۱۳۳
عبدالرحمن بن ابی سعید ۶۸
عبدالله بن سهی ۷۰
عبدالواحد الرشید ۱۴۱، ۱۴۲
عبده، محمد ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۲
عثمان بن ابی العلاء، ۷۳
عجمی، حبیب ۹۵
عدوی، محمدحسین ۱۴۵
عزالدین بن عبدالسلام ۱۹۲
عزالدين عبدالسلام ۲۲۳، ۲۲۶
عقبانی ۱۲۸
علی بن ابی طالب ۹۵
علی بن یوسف بن تاشوفین ۹۲
علی، عثمان ۶۸
عمر بن عبدالله ۶۶، ۶۷، ۷۱
عیاض (قاضی) ۸۷، ۹۲
غالب بالله ۶۳، ۶۵، ۷۵، ۱۰۲
غزالی ۲۱، ۸۷، ۹۱، ۹۲، ۹۵، ۹۶، ۱۶۰، ۱۸۱-۱۸۷، ۱۹۰-۱۹۲، ۲۰۷، ۲۱۳، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۳۸، ۲۵۰، ۳۰۰، ۳۳۴
غنی بالله ۶۲، ۶۵، ۱۱۰
فارابی ۹۰
فخّار بیرری، ابوعبدالله محمد بن علی ۱۳۱
فردیناند سوم ۶۴، ۱۱۹
فشتالی، ابوعبدالله ۱۳۲، ۱۴۳
فضل الرحمان ۴۱، ۱۵۲، ۲۲۶، ۲۲۷
فیتز ژرالد، اس. جی. وی. ۳۵
قائد ابونعیم رضوان ← رضوان
قرافی، بدرالدین ۱۲۶، ۱۲۷
قرافی، شهاب‌الدین ۸۶، ۸۹، ۹۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۸۶، ۱۹۲، ۲۱۳، ۲۲۶، ۲۳۸، ۲۶۳
۲۶۴، ۳۳۶
قشیری ۱۴۰
کانت ۱۶
کاهن، کلاد ۴۳
کخاله ۱۲۶، ۱۴۳، ۱۴۴
کرامرز، جی. ۴۶
کرخی، معروف ۹۵
کر، ملک‌م. اچ. ۳۳، ۴۹، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۳
۲۱۴، ۳۵۵
کرنز، هاتینگتون ۵۵
کُلسون، ان. جی. ۳۴، ۴۴
کوثری، زاهد ۲۰۵
گارسیا، آنتونی ۶۶
گرانام، فان ۳۷، ۲۰۷
گلدزیه‌ر، ایگناز ۴۰، ۴۱، ۴۴، ۷۸، ۱۴۵
۲۰۶، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۷
گیب، اچ. ای. ار. ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۴۲، ۲۲۰
لائوس، هانری ۲۰۴
لامنز، اچ. ۳۴، ۴۳
لیسنی، اچ. جی. ۳۴

- مارگولیو، دی. اس. ۲۱۹، ۲۲۱
 مالک بن انس ۷۹، ۱۷۸
 متوکل بالله ۶۳
 مجاهد، ابو عبدالله ۱۴۲
 محبوبی، صدر الشریعه ۱۹۲
 محدود، ابو جعفر احمد ۹۷
 محمد بن لبّ کنعانی ۷۰
 محمد بن یوسف ... بن نصر بن قیس خزرجی
 انصاری ← ابن احمر
 محمد پنجم ۵۹، ۶۲، ۶۵-۶۹، ۷۱، ۷۲
 ۷۴-۷۸، ۸۸، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۱، ۱۲۵
 ۱۳۰، ۳۴۷
 محمد چهارم ۶۲، ۷۳، ۷۵
 محمد محبی الدین عبدالحمید، ۱۴۵
 محمضانی، صبحی ۲۸، ۲۰۴، ۲۲۵-۲۲۷
 محیاوی، ابوزکریا ۹۵، ۹۶
 مروانی ۸۰
 مستنصر بالله ۶۳
 مسعود بن ماسائی ۷۱
 مشدالی، ناصرالدین ۹۰
 مقدسی، جی. ۳۴
 مقرئ ۶۲، ۶۳، ۷۰، ۷۴، ۸۱-۸۴، ۸۷، ۸۸
 ۹۵-۹۷، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۲۴
 ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۴۳، ۱۴۴
 مکی، ابو حامد ۱۲۸
 مکی، ابوطالب ۹۵، ۹۶
 منصور ۱۴۲
 منصور، عبدالحفیظ ۱۴۳
 منصور مرینی ۷۰، ۷۲
 مودودی، ابوالعلی ۲۱۸
 موراند، ام. ۳۰
 موسی جارا لله ۱۴۵، ۲۱۸، ۲۲۱
 مونسکیو ۱۶
 مونس، حسین ۷۸، ۷۹، ۸۳
 میل، استوارت ۲۱۰
 نباهی، قاضی ابوالحسن ۶۸، ۱۴۲
 نویه، پاول ۹۶، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۴۴
 ویتوریا، فرانسیسکو دو ۱۲۰
 ورتتانی، احمد ۱۴۵
 ونشریسی ۸۴، ۹۴، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۴
 ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۶
 ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳-۱۵۵، ۱۵۷-۱۶۰، ۱۶۲
 ۱۶۷-۱۶۹، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۲
 هارت، اچ. ال. ای. ۵۵
 هشام اول ۷۹
 هسکونی ۹۰
 هورانی، جی. اف. ۳۶، ۳۷، ۲۰۲، ۲۰۷-۲۱۰
 ۳۵۵
 هورخرونیه، اسنوک ۲۷، ۳۱، ۳۷
 یحیی بن عمر ۶۵، ۷۲
 یعقوب منصور ۹۲
 یوسف (فرزند محمد چهارم) ۷۳
 یوسف موسی ۲۱۸

فهرست اصطلاحات

آرمان‌گرا ۴۴	۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۹، ۲۶۴، ۳۰۳، ۳۰۴
آزاد کردن بنده ۱۱۳	۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۴، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۳
آیین دادرسی ۱۷۱، ۱۷۰، ۱۵۱، ۱۱۶	۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۳۶، ۳۳۹ -
اباحه ۲۶۳، ۱۱۷	۳۴۴، ۳۵۰ - ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۵۷
اثبات‌گرایی حقوقی ۳۵۸، ۵۵، ۵۴	اختلاف نظر ۱۶۹، ۱۵۹، ۱۳۳، ۴۵، ۴۲
اجتهاد ۱۲۸، ۱۱۷، ۵۰، ۴۵، ۴۴، ۲۸، ۲۶	۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۶ - ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۴ -
۱۳۳، ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۶	۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۰، ۳۳۸
۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۰ - ۲۰۲، ۲۰۵	اخلاص ۳۵۱، ۳۲۰، ۳۰۰ - ۲۹۸، ۲۹۵، ۱۹۴
۲۰۷، ۲۰۹ - ۲۱۱، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۳، ۲۴۵	ادله ۲۴۱، ۲۳۱، ۲۲۸، ۱۹۰، ۱۸۴، ۱۸۳
۲۴۸، ۲۶۱، ۳۱۸، ۳۲۰ - ۳۲۲، ۳۳۲، ۳۳۶	۲۴۲، ۲۴۶، ۲۵۵، ۲۸۶، ۲۸۹، ۳۳۱، ۳۳۵
۳۴۰ - ۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۶	۳۳۶
اجماع ۱۱۷، ۱۷۹ - ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۸ -	اذن ۲۶۳
۲۰۰، ۲۰۵، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۸۲، ۳۰۵، ۳۳۶	اراده تکوینی ۳۱۹
۳۳۸	اراده تشریعی ۳۵۲، ۳۳۸، ۲۴۵، ۲۳۰، ۱۹۶
احکام ۴۴، ۴۰، ۳۸، ۲۱، ۲۰، ۱۸، ۱۷، ۱۵	۳۵۳
۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۳، ۸۳، ۸۸، ۱۳۶، ۱۵۱	اریاب الاحوال ۲۹۰، ۲۸۷، ۲۸۶، ۲۳۸
۱۵۲، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۸۷ - ۱۹۱، ۱۹۳	ارتداد ۳۳۳، ۱۵۶، ۱۳۷، ۱۳۶، ۱۲۹، ۱۱۵، ۷۶
۱۹۵ - ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۳	استحسان ۱۹۵، ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۸۳، ۴۹، ۴۸
۲۲۴، ۲۳۰ - ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۴۲	۲۰۹، ۲۰۷، ۲۰۶، ۲۰۱، ۲۰۰، ۱۹۹، ۱۹۶

پاداش ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۶، ۳۰۰، ۳۰۹	استصحاب ۲۰۰، ۳۲۹
تأویل ۱۵۱	استصلاح ۴۸، ۴۹، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۹۹، ۲۰۱
تجارت مدیترانه‌ای ۱۰۳، ۱۲۲، ۱۴۹، ۳۴۸	۲۰۶-۲۰۹، ۲۱۲-۲۱۴، ۲۲۴
تجاری ۴۷، ۶۰، ۶۱، ۷۵، ۸۰، ۸۳، ۹۸	استفتا ۹۹، ۱۵۴، ۱۵۹، ۳۵۳
۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰-۱۱۴، ۱۶۰-۱۶۲	اعتقادات ۱۷، ۱۵۱، ۱۵۲، ۲۷۲
۳۴۸، ۳۴۹	اقتدا ۲۳۴، ۲۳۵
تحولات اجتماعی ۲۵، ۲۷-۲۹، ۳۱، ۴۸، ۵۰	اقتصادگرانادا ۹۸، ۱۰۰، ۱۱۱، ۳۴۸
۵۴، ۵۶، ۵۹، ۶۱، ۱۱۵، ۲۲۰، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۴	اکراه ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۵
تحولات اقتصادی ۱۰۰، ۱۲۲	الزام ۱۷، ۱۸، ۱۱۶، ۱۱۷، ۲۲۵، ۳۱۲
تحولات حقوقی ۵۲، ۵۶، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۰	الفقوق ۱۱۴
۱۲۱، ۲۳۳	امیرالامرا ۷۲
تردید ۲۰، ۳۱، ۴۱، ۸۶، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۵۹	امیرنشین ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۷، ۱۶۱، ۳۴۹
۱۷۸، ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۱۳، ۲۳۸	انشا ۱۱۷
۲۴۱، ۲۶۳، ۲۹۱، ۲۹۹، ۳۰۵، ۳۲۹	انطباق‌پذیری ۲۶-۲۹، ۳۲، ۴۹-۵۲، ۵۳
تسامح ۱۵، ۹۰، ۲۸۱	۵۶، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۴
تساوی ۱۶۴، ۲۴۶، ۲۵۷	۲۰۵-۲۰۸، ۲۲۷، ۲۲۸، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۵۴
تسهیل ۱۶۷، ۱۷۲، ۲۲۴، ۲۴۳، ۲۸۵، ۳۴۷	اولیاء الله ۱۹۳
۳۵۰	بدعت ۲۶، ۸۶، ۸۸، ۹۷، ۹۸، ۱۱۹، ۱۳۴
تشریعی ۲۳۰، ۳۵۹، ۳۱۹	۱۳۶-۱۳۹، ۱۴۲، ۱۵۲-۱۵۴، ۱۵۸، ۱۷۱
تعارض ۲۹، ۱۴۹، ۲۴۰-۲۴۳، ۲۴۶، ۲۷۰	۲۰۲-۲۰۵، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۷
۲۸۹، ۲۹۲، ۳۲۹، ۳۴۰	۲۲۸، ۳۱۰، ۳۲۲، ۳۳۰-۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۶
تعارض ادله ۲۴۶	۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۴، ۳۵۶
تعارض ظاهری ۲۵۹	بدعت اضافی ۳۳۶
تعبد ۲۶، ۵۵، ۱۸۶، ۲۱۱، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۲۸	بدعت حقیقی ۳۳۶
۲۵۲، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۱-۳۰۵، ۳۰۹، ۳۱۸	بیت المال ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۶۸
۳۲۰، ۳۲۳، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۵۱، ۳۵۲	بیع ۱۵۰، ۱۵۹، ۱۶۱-۱۶۵، ۱۸۱، ۲۵۶
۳۵۴، ۳۵۶، ۳۵۷	۳۰۰-۳۰۱، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۸

تکوینی ۱۹۶، ۲۳۰، ۲۴۵، ۲۵۹، ۳۱۹، ۳۳۸	تعزیر ۳۹
۳۵۳، ۳۵۲	تغییر حقوقی ۲۲۸، ۵۲
توحید ۱۹۴، ۱۵۳، ۳۵	تفسیر ۱۶، ۱۷، ۳۷، ۴۵، ۴۹، ۵۴، ۵۵، ۹۶
تیمم ۳۰۳	۱۰۷، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۳، ۱۵۲، ۱۶۰
ثبات ۲۶، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۹، ۴۱	۱۷۲، ۱۸۳، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۵، ۲۰۲، ۲۰۵
۴۵، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۲، ۶۱، ۱۲۱، ۲۰۶	۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۷، ۲۲۹
۲۰۸، ۲۳۳، ۲۳۳، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۷	۲۳۲، ۲۳۴، ۲۴۵، ۲۵۱، ۲۶۷، ۲۷۲
۳۵۴، ۳۵۳	۳۲۹، ۳۳۰، ۳۴۴، ۳۵۵
جبر ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۳۲	تقلید ۴۵، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۸۳، ۲۲۶، ۳۴۳
جبرگرای ۵۴، ۵۶، ۲۰۱، ۲۱۲، ۲۵۱، ۳۱۹	۳۴۴، ۳۴۶، ۳۵۴
۳۲۰، ۳۲۳، ۳۳۹، ۳۵۴، ۳۵۶	تسقا ۸۰، ۸۳، ۸۹، ۹۱، ۹۹، ۲۳۲، ۲۳۸
جزا ۲۷۸، ۳۹	۲۵۱، ۳۴۳، ۳۵۷
جلب مصالح ۳۰۷	تکالیف اخلاقی ۴۴، ۲۲۷، ۲۹۵
جلب مصلحت ۳۱۲، ۳۱۱، ۲۸۴	تکالیف شرعی ۶۰، ۱۷۴، ۱۹۰، ۱۹۶، ۲۵۳
جلب منفعت ۱۸۷، ۲۰۲	۲۵۴، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۶، ۲۹۰، ۲۹۵، ۲۹۷
جنايات ۲۵۴	۲۹۸، ۳۰۵، ۳۱۹، ۳۴۳، ۳۵۲
جواز ۱۶۳، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۶۰	تکلیف اجتماعی ۳۱۳
۳۴۲، ۳۲۴	تکلیف اخلاقی ۳۸
جهاد ۶۴، ۷۲، ۷۴، ۸۰، ۹۳، ۹۴، ۲۵۱	تکلیف به محال ۲۴۴، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۷۲
حاکم ۱۶، ۲۰، ۳۵، ۴۳، ۶۴، ۶۶، ۷۳، ۷۵	۳۰۰
۸۳، ۸۷، ۹۱، ۹۷، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۴۱، ۱۴۲	تکلیف حقوقی ۵۵
۱۸۴، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۶۱، ۳۳۱، ۳۵۷	تکلیف دینی ۱۷۱، ۲۲۵
حالات عرفانی ۱۹۳	تکلیف شرعی ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۲۰۲، ۲۶۱
حبس ۸۸، ۱۱۶، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۸	۲۷۵، ۲۹۵، ۳۱۳، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۵۰، ۳۵۲
حدیث ۳۴، ۳۶، ۴۰، ۹۱، ۱۵۱، ۱۹۸، ۱۹۹	۳۵۳، ۳۵۷، ۳۵۸
۲۲۵، ۲۲۸، ۲۶۷، ۲۸۲، ۲۸۹، ۳۱۴، ۳۲۹، ۳۴۶	تکلیف مالا یطاق ۲۷۵، ۲۸۰
حدیث مرسل ۱۹۷	تکلیف مطلق ۲۹۷

- حرام ۸۳، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۷، ۲۲۰، ۲۲۵، ۲۴۳، ۲۹۰، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۱۰، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۶، ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۳۶
- حربی ۱۶۲
- حرج ۱۳۸، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۹۷، ۲۷۶، ۲۷۹
- ۲۸۷، ۲۸۸، ۳۵۰
- حزب ۱۵۳
- حظوظ ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۲، ۲۵۱، ۲۵۲
- ۲۸۷، ۲۹۵، ۳۰۲، ۳۲۰، ۳۵۱
- حقوق اسلامی ۱۹-۲۲، ۲۴-۵۴، ۵۶، ۵۹
- ۱۲۳، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۹۹، ۲۰۴، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۴۷، ۲۴۹
- ۳۳۵، ۳۵۴، ۳۵۸
- حقوق الله ۲۱۱
- حقوق الهی ۲۴، ۳۳، ۳۴، ۲۲۰، ۳۰۵
- حقوق دینی ۳۳، ۴۶
- حقوق رسمی ۴۹، ۱۱۵
- حقوق رومی ۲۰، ۴۰، ۴۱، ۴۸، ۱۱۹، ۱۲۰
- حقوق طبیعی ۳۳، ۳۴، ۵۵، ۲۱۲
- حقوق عرفی ۴۶، ۴۸
- حقوق غرب ۲۷، ۳۰، ۲۲۶
- حقوق غربی ۳۱، ۵۳
- حقوق غیردینی ۲۳
- حقوق کلیسایی ۱۲۰
- حقوق مدنی ۴۸، ۱۲۰
- حقوق مطلق ۳۳، ۳۴
- حقوق مقدس ۴۹
- حکم ۱۷، ۱۸، ۳۰، ۵۳، ۶۷، ۷۵، ۷۹، ۸۳، ۸۷، ۹۷، ۱۱۵-۱۱۷، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۸۱، ۱۸۳-۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۰۰-۲۰۲، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۴۳-۲۴۷، ۲۵۲، ۲۶۰، ۲۶۵، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۹۷، ۳۰۳-۳۰۵، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۲۱، ۳۲۶، ۳۲۹-۳۳۱، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۵۲، ۳۵۳
- حکمت ۱۸، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۱۳
- ۲۳۲، ۳۰۳، ۳۴۳
- حکیم ۷۵، ۸۳، ۱۸۷
- حیله ۱۲۲، ۲۰۲، ۳۰۷، ۳۱۴، ۳۱۵
- خبر واحد ۳۲۱
- خراج ۶۹، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۳، ۱۵۰، ۱۶۰
- خطابات ۲۵۸، ۲۶۳، ۳۲۳
- خطیب ۷۵، ۸۳، ۸۴، ۱۲۴، ۱۳۵
- خلاف ۳۴۴
- خمر ۲۵۴، ۳۲۶
- خوارق عادات ۳۰۱
- دلالت ۱۷۰، ۱۸۱، ۲۵۲، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۲، ۳۱۸
- دلالت اصلی ۲۶۹، ۲۷۲
- دلالت الفاظ بر معانی ۲۶۷، ۲۶۸
- دلالت بر معنا ۲۷۰
- دلالت تبعی ۲۶۹
- دیات ۲۵۴
- دینار ۶۰، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۲، ۳۴۸
- دینارطلا ۱۰۶

دینار عینی ۱۰۶	سبر و تقسیم ۱۸۴
دینار نقره ۱۰۶	سجده ۳۰۷
ذکر ۹۷، ۹۹، ۱۳۸، ۱۵۳، ۱۵۴، ۳۳۵	سردفتر ۱۱۶، ۱۱۸، ۳۴۹
ذکر دسته جمعی حزب ۱۵۳	سماع ۹۷
ذکر و سماع ۹۷	سنت ۲۱، ۲۷، ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۵۶
رای ۲۱، ۲۵، ۲۸، ۳۰، ۴۲، ۴۴، ۴۶، ۸۸	۶۱، ۶۲، ۷۰، ۷۸، ۸۲، ۸۵، ۸۸، ۹۰، ۹۲
۸۹، ۹۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۷۸، ۱۹۵	۹۴، ۹۵، ۹۷، ۱۲۷، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۸۳، ۱۸۴
۱۹۷ - ۲۰۰، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۳۳	۱۸۹، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۱۰
۲۳۵ - ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۴۶، ۳۰۰	۲۲۵، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۸۲، ۳۰۱
۳۱۹ - ۳۲۱، ۳۲۸، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۵۴، ۳۵۸	۳۰۲، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۳۶، ۳۵۶
ریا ۲۳، ۸۳، ۱۶۱، ۱۸۱، ۱۶۷، ۳۱۴	سنت گرایان ۴۴
رباط ۶۶، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۱۰۴، ۲۲۵	سودپرستی ۲۰۳
رخصت ۱۹۴، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۶، ۲۸۲، ۲۸۶	سیاست ۳۰، ۴۶، ۶۴، ۷۰، ۱۰۸، ۱۲۲، ۱۹۶
۲۹۰	سیاست شرعی ۴۸
رفع حرج ۱۶۷	شارع ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۳۰
روزه ۱۹۵، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۸۱، ۳۰۰	۲۳۵، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۵۳
۳۳۸، ۳۵۷	۲۵۴، ۲۵۸ - ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۷۷ - ۲۷۹، ۲۸۱ -
روش شناسی ۱۹، ۲۷، ۳۲، ۵۰، ۱۲۲، ۱۳۴، ۱۷۴	۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۹ - ۲۹۲، ۲۹۵، ۲۹۹ - ۳۰۳
۱۹۱، ۲۰۸، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۴۶، ۳۲۰، ۳۵۱، ۳۵۵	۳۰۵، ۳۰۷ - ۳۱۰، ۳۱۳ - ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۲۵
رهبری ۶۸، ۷۴، ۹۱، ۲۳۵	۳۲۸ - ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۵۲
زاویه ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۵۳، ۱۸۲	۳۵۳
۲۲۷، ۲۴۲، ۲۵۸	شاهد ۱۵۶، ۱۶۹، ۳۴۳
زکات ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۹۳، ۲۳۲، ۲۵۴	شراب ۸۰، ۱۵۴، ۱۵۵، ۳۲۶
۳۱۲، ۳۱۳، ۳۳۶	شرط ۵۳، ۸۵، ۱۱۲، ۱۶۱، ۱۶۳ - ۱۶۶
زهد ۹۴، ۹۸، ۱۹۴، ۲۹۳، ۲۹۵، ۳۲۰	۱۶۹، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۹۹، ۲۱۹، ۲۲۷، ۲۵۵
سبب ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۹۷، ۲۱۲، ۲۳۵	۲۷۵، ۲۸۱، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۱
۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۳، ۳۲۹	۳۱۲، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۴۶

- عقل ۱۹، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۸۴، ۱۳۷، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۴۷، ۲۵۴، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۸۸، ۳۰۵، ۳۱۷، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۵۶
- علم صرف ۳۴۵
- علم نحو ۱۳۲
- علوم عقلی ۱۶، ۹۰، ۱۳۲، ۱۳۳
- علوم نقلی ۱۳۲، ۱۳۳
- عمل گرا ۴۴
- عموم ۷۹، ۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۲۴، ۲۵۲، ۲۹۹، ۳۰۱
- عین گرای ۲۰۹، ۲۱۰
- غور ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۲
- فتاوا ۸۴، ۹۴، ۹۷، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۹، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۹۷، ۲۲۴، ۲۳۸، ۳۲۲، ۳۵۰، ۳۵۴
- فتوا ۸۷، ۸۸، ۹۲، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۹۷، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۶۱، ۳۴۱، ۳۵۰
- فدیه ۱۱۳، ۱۱۴
- فقها ۷۷، ۸۶، ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۰۱، ۲۰۲
- فقه مالکی ۲۴۳
- فقیه ۱۷، ۱۸، ۶۶، ۶۸، ۸۱، ۸۲، ۹۵، ۹۶، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۸۰، ۱۹۲، ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۱۳، ۲۲۲، ۳۴۵
- فقیهان ۲۱، ۲۴، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۴۰، ۴۷، ۵۱، ۵۴، ۵۹، ۶۶، ۷۰، ۷۸، ۸۵، ۸۷، ۱۰۰، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۸، ۲۸۱، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۴، ۳۲۹، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۴، ۳۴۷، ۳۵۲
- فکاک ۱۱۴
- فکاکین ۱۱۴
- فک رقبة ۱۱۳
- فلسفه اسلامی ۹۰
- فلسفه اخلاق ۱۷، ۳۷
- فلسفه تاریخ ۶۱، ۶۲
- فلسفه حقوق ۱۶، ۱۹، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۵۴، ۵۵، ۵۹، ۶۰، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۷۴، ۲۰۱، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۲۶، ۳۱۲، ۳۱۷، ۳۳۶، ۳۵۴، ۳۵۸
- فلسفه حقوق اسلامی ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۲۹، ۵۹، ۱۲۳، ۱۷۷، ۲۲۸، ۲۴۹
- فلسفه حقیقی ۲۱۸
- فلسفه سنتی حقوق اسلامی ۳۵۵
- فلسفه فقه ۱۹، ۲۲، ۶۲
- فلسفه قوانین ۱۶
- فلسفه مادی پرستانه ۲۳
- فلسفه محض ۸۹

- فلسفه نظری ۱۶، ۱۷، ۱۳۹
فوترو ۱۱۸، ۱۱۹
فهم خطاب ۱۸۶
قائد ۶۳، ۶۵، ۷۵، ۸۶، ۱۰۵
قاضی ۱۸، ۳۹، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۶۲، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۲، ۷۵، ۷۸، ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۸۷، ۹۰، ۹۲، ۹۶، ۹۹، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۳۱-
۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۹، ۱۶۹
۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۵، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۸
قدرت ۳۰، ۳۵، ۳۶، ۵۹، ۶۱، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰-۷۷، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۹۳، ۱۲۱، ۱۳۸، ۲۱۰، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۶۰، ۲۷۵-
۲۷۷، ۲۸۲، ۲۹۲، ۳۱۹، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۲
قرآن ۱۷، ۱۸، ۳۰، ۳۴، ۳۶، ۳۹، ۴۰، ۵۴، ۹۲، ۹۴، ۹۷، ۱۱۳، ۱۳۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۵، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۹، ۲۹۷، ۳۰۱، ۳۱۴، ۳۲۰، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۶، ۳۵۷
قرارداد ۴۷، ۶۰، ۶۴، ۷۵، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۶۱-۱۶۷، ۱۷۱-۱۷۳، ۲۳۳، ۲۶۳، ۳۴۹، ۳۵۰
قراض ۳۲۶
قسامه ۱۶۹، ۳۲۶
قصاص ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۷
قصدامثال ۳۰۹
قضا ۷۶، ۷۷، ۸۳، ۱۱۵، ۲۳۴، ۲۹۱
قطعی ۳۴، ۵۱، ۱۱۶، ۱۵۲، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۹۱، ۲۰۰، ۲۰۸، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۵۱، ۲۶۳، ۲۷۶، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۶، ۳۱۱، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۳۹
قمار ۸۳، ۱۵۴، ۳۲۶
قنالش ۹۹
قواعد ۱۸-۲۱، ۳۲، ۳۷، ۴۴، ۴۹، ۵۴، ۵۵، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۶۸، ۱۹۱-۱۹۳، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۳۰، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۹۵، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۱۷، ۳۲۸، ۳۲۸، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۶، ۳۵۰
قواعد تعارض ۲۴۰
قیاس ۵۱، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۹-۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۷، ۱۹۹-۲۰۱، ۲۰۶-۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۳۲، ۲۴۶، ۲۶۱، ۲۷۱، ۲۷۶، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۹، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۵۰-۳۵۶
کامنلا ۲۰، ۴۸
کفر ۹۷، ۱۵۲، ۳۱۵
کلام ۳۳-۳۵، ۵۴-۵۶، ۶۲، ۸۹-۹۲، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۵۱، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۴۴، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۷۱، ۳۴۶، ۳۵۷
کلیات وجود ۳۲۵

کلیت ۱۸۲، ۲۶۱، ۲۶۲، ۳۰۱، ۳۲۵	مسیحی ۲۰، ۶۱، ۶۹، ۷۰، ۸۰، ۱۱۲-۱۱۴، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۵۳، ۳۴۸، ۳۵۵
کون ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۴۷، ۲۴۴	مشقت ۲۶، ۹۹، ۱۶۸، ۱۹۷، ۲۴۰، ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۹-۲۹۳، ۳۵۱
لذت ۱۸۷، ۱۹۲، ۱۹۵، ۲۱۰، ۲۵۸، ۲۸۷، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۸، ۳۵۱، ۳۵۲	مشهور ۴۶، ۵۵، ۶۹، ۷۰، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۵، ۹۶، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۵-۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۷۳، ۲۱۸، ۲۷۰، ۲۸۲، ۲۸۷، ۳۰۸، ۳۵۱
لوث ۱۶۹	مصلحت ۱۸، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۷، ۴۹، ۵۶، ۱۲۱، ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۹۲-۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۴، ۲۴۷، ۲۶۷، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۲، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۰۹-۳۱۱، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۲۱، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۵۷
مال ۱۱۲، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۴، ۲۰۹، ۲۵۴، ۲۸۲، ۲۸۸	معاملات ۶۰، ۸۳، ۱۱۳، ۲۰۵، ۲۱۱، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۵۴، ۲۵۶، ۳۲۴، ۳۲۸، ۳۴۹
مالیات ۸۴، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۲۲۵، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۴۸	معصوم ۲۳۱
ماهیت ۱۶، ۱۹، ۲۷، ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۳۸، ۳۹، ۴۱-۴۴، ۴۸، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۶۲، ۸۱، ۹۳، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۴، ۱۲۲، ۱۳۵، ۱۵۸، ۱۶۹، ۱۷۳، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۳۰، ۲۴۷، ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۱۸، ۳۳۰، ۳۴۲، ۳۵۸، ۳۵۰	معلول ۴۴، ۵۶، ۶۱، ۱۱۸، ۱۳۴، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۷۷، ۱۸۹، ۲۱۲، ۲۲۸، ۳۰۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۵۳
مبلغ ۶۹، ۱۱۳، ۱۶۹، ۲۳۵	معنی ۳۲، ۳۵، ۵۲، ۵۳، ۲۴۴، ۲۴۶
متشابهات ۲۳۸، ۲۴۵	مفتی ۹۹، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۰۴، ۲۱۸، ۲۳۴، ۲۳۵، ۳۴۱
مجتهد ۱۲۸، ۱۸۳، ۱۹۵، ۲۳۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۶۰، ۲۶۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۵۳	مقتیان ۸۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۲۳۰، ۳۵۸
مختص ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۶۵، ۲۱۳، ۳۰۱، ۳۰۵	مفسده ۲۳، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۹۷، ۲۱۱، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۸۴، ۳۰۹
مدرسه ۴۲، ۸۵، ۸۶، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۴۹، ۲۴۷	مستحب ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۵۳
مذهب فقهی ۲۳۷	
مراعاة الخلاف ۱۱۸، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۳۵	
مرجع دینی ۱۷۲	
مسافات ۱۶۴-۱۶۷، ۲۵۵	
مستحب ۳۸، ۲۹۷، ۳۰۸، ۳۳۶	

- مقاصد اصلي ٢٩٩، ٢٩٨
مقاصد الشريعة ٢٥، ٢٦، ٥٦، ٢١٧، ٢٢٨، ٢٤٩، ٣٣٥، ٣٣٤، ٢٤٩
مقاصد تبعية ٢٩٩، ٢٩٨
مقاصد شريعت ٢٢٧، ٢٣٤، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٦٧، ٢٩٧، ٣٢٠، ٣٢٨، ٣٤٦، ٣٣٥
مكلف ١٨١، ١٨٤، ١٩٦، ٢٠٢، ٢٢٣، ٢٤٤، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٨١، ٢٨٣ - ٢٨٦، ٢٨٨، ٢٩١ - ٢٩٣، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٣ - ٣٠٥، ٣٠٧ - ٣٠٩، ٣١٢، ٣١٤، ٣٣٠
ملك ١٥٩
منوع ١٤٠، ١٥٣، ١٨٢، ٢٥٦، ٢٨٤، ٢٩٧، ٢٩٩
مناسب ٢٢، ٦٧، ٨٥، ١٠٧، ١٢٤، ١٣٨، ١٦٧، ١٧٣، ١٨٥، ١٨٧، ١٩٠، ١٩١، ٢٣٨، ٣٢٩، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٥٣
مناسبت ٩٧، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٧ - ١٩٠، ١٩٩
٢٠٨، ٢١٢، ٢١٣، ٣٠٢، ٣٠٥
مناسك ١٥٠، ١٥٣، ١٧٠، ١٧١
مناطق ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٥
منطق ارسطوي ٣٥
منفعت ١٨١، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٠، ١٩٥، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢٨٤
موحدون ٦١، ٦٣، ٦٤، ٧٠، ٨٠، ٩٢، ٩٣، ١٠٥، ١٤١، ١٤٢
ميلاد ٩٧، ١٥٨
ناظر ٨٣، ١٥٧، ١٦٨، ١٦٩، ٣٣٧
نسخ ٩٤، ٢٣٣، ٢٤١، ٢٤٤، ٣٢٩
نسل ٨١، ١٩٩، ٢٠٩، ٢٣٦، ٢٥٤، ٣٢٧
نظرية حقوق اسلامي ٢١، ٢٥، ٤٩، ٥٤
نقل حديثي ١٩٧
نكاح ٢٤٠، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٤، ٣١٥، ٣٣٨
نماز ٨٣، ١٣٧، ١٣٨، ١٤١، ١٤٢، ١٥٠، ١٥٤، ١٩٥، ٢٣٢، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٧٣، ٣١٥، ٣٣٨
نوگرایي ٢٧، ٣٠، ٢٠٣
نهاد حکم ٤٣
نيابت ٣٠١، ٣١١، ٣١٢
نيت ٢٦، ١٨٦، ٢٢٥، ٢٥٢، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١١
وثاق ٨٢، ١١٦
وجوب ١٤٠، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٧٧، ٣٢٥
وحي ١٨، ٢٠، ٢٣، ٣٢، ٣٤، ٣٦، ٣٨، ٨١، ٢٠٥، ٢١٠، ٢١٢، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٣، ٢٦٨، ٣٠٢، ٣٠٥
ورع ٩٤، ١١٨، ١٩٤، ٢٣٨، ٢٩٣، ٣٢٠، ٣٥١
وزارت ٦٧، ٦٨، ٧٤، ٧٧، ٨٨، ٢٣٤
وزير ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٨٧، ١٢١، ٣٤٧
وقف ١٥٠، ١٥٧ - ١٥٩، ١٦٨، ١٧١، ٣١٥
هوا ١٩٥، ٢١٠، ٢١١، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٥٢، ٢٦٢، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠١

فهرست کتابها

- | | |
|---------------------------------------|---------------------------------------|
| ابن عباد ۱۴۴ | البرهان ۱۷۹ |
| ابن عباد رواندایی ۱۴۱ | بُغیة السالك فی اشرف المسالك فی مراتب |
| الأحكام فی اصول الأحكام ۱۸۰ | الصوفیه وطرائق المريدين ۹۴ |
| احیاء علوم الدین ۹۱ | تحفة الحکام ۱۳۵ |
| اسلام ۲۲۶ | تفسیر ۱۳۲ |
| اصول ۱۸۰ | توشیح الدیاج ۱۲۶ |
| اصول فقه ۲۲۲ | جامعة سلطنتی آسیا ۲۲۱ |
| الاعتصام ۲۶، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۵۰، ۱۵۴، ۲۱۹، | الحقایق والرقائق ۹۵ |
| ۲۲۱، ۲۳۱، ۳۴۹ | حِکْم ۱۹۴ |
| الاعلام ۱۴۳، ۱۴۴ | خَلْع الرسن ۱۱۸ |
| اعلام الموقعین ۱۹۷ | الدلالة ۱۳۲ |
| افادات ۱۲۹ | الدياج المذهب ۱۲۵ |
| الافادات والانشادات ۱۲۸ | الرسائل الصغرى ۱۴۱ |
| اقوام المسالك ۲۰۴ | روش شناسی اسلامی در تاریخ ۲۲۶ |
| الفیه ۱۴۳ | زهرة الاکمام ۹۴ |
| الفیه فی اصول الفقه ۱۱۸ | سد الذریعة فی تفضیل الشریعة ۱۱۸ |
| الامل فی علمى الاصول والجدل ۸۹ | شجرة ۱۴۴ |
| ایضاح المکنون ۱۴۴ | شجرة النور الزکیة ۱۴۳ |

- شرح الإنيّة ١٤٤
شفاء السائل لتهديب المسائل ١٤١
ضوابط المصلحة فى الشريعة الاسلامية ٢١٠
عنوان التعريف باسرار التكليف ١٤٥
فتاوى گراناڊا ١٥٠
فضائح الباطنية ٢٢١
فلسفه حقوق اسلامى ٢٥
فهرس الازهرية ١٤٣
قواعد الاحكام ١٩٣
كشاف ١٣٢
كلام فى الدعاء بعد الصلاة على الهيئة المعهودة ١٤٣
لسان الدين ١٢٤
لمعه ١٩٤
مُثلى الطريقة فى ذم الوثيقة ١١٨
مجله ٢٢٥
المحتاج ١٢٧
محصل ١٣٢
المحصول ٨٩، ١٨٦، ١٨٧، ٢٤٣
مختصر ١٣٢
مدونة الكبرى ١٦٠
مسألة الادعية إثر الصلاة ١٤٢
المستصفى ١٨١، ١٨٣، ١٨٦، ١٨٧
المعتمد ١٣٢، ١٨٦، ١٨٧
معجم ١٤٤
معجم المؤلفين ١٤٣
معجم مطبوعات العربية ١٤٣
المعيار ١٥٠
المعيار المغرب ١٤١، ١٥٠
المعيار المُغرب عن فتاوى علماء افريقية و
الاندلس والمغرب ١٤٤
المنار ١٤٥، ٢٢١
منتهى السؤل ٨٩
الموافقات ٢٦، ٢٨، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٩، ١٣٦،
١٤٥، ١٥٠، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢١ - ٢٢٤،
٢٢٦، ٢٢٨، ٢٤٥، ٢٤٩
نفح ١٤٤
نفح الطيب ٨٨، ١٢٨، ١٤٣
نيل الابتهاج ١٢٣، ١٢٦، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٧،
١٥٠

فهرست مکان‌ها

آراگون ۶۹	اندلس ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۷۰، ۷۲، ۷۴، ۸۱.
آرگون ۱۱۲، ۱۰۵، ۹۹	۸۴، ۸۵، ۹۱، ۹۷، ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶.
آمریا ۶۳، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۳۴۸	۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۲، ۱۴۹.
اروپا ۱۲۱	۱۵۱، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۳۴۹
اسپانیا ۶۱-۶۴، ۷۰، ۷۶، ۷۸-۸۱، ۸۶، ۹۳، ۱۰۱-۱۰۳، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴.	اندلس شرقی ۶۳
۱۱۸، ۱۱۹-۱۲۱، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۶۱.	انگلیس ۱۶
۲۳۶-۲۳۸، ۳۴۸، ۳۵۵	ایتالیا ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۳۴۸
اسپانیای اسلامی ۹۳	ایران ۶۲
اسپانیای غربی ۱۱۱	بارسلون ۶۷، ۱۱۱
اسکندریه ۷۰، ۸۹، ۱۱۱	بایزا ۷۰
افریقا ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۶۹، ۷۳، ۱۰۱.	پرتغال ۹۱
۱۰۲، ۱۰۷، ۱۱۱، ۳۴۸، ۳۴۹	پروانس ۱۱۱، ۱۱۲
افریقای شمالی ۶۱، ۹۳، ۱۳۰، ۱۳۸، ۱۴۰.	تلمسان ۶۴، ۱۱۱، ۱۲۴
۲۳۸، ۳۴۸	تنگه جبل الطارق ۱۰۱
الجزایر ۶۴، ۱۱۲	تولدو ۷۰
الحمراء ۶۵، ۸۰	تونس ۶۴، ۶۷، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۳، ۱۴۵.
المریة آمریکا	۲۰۳، ۲۱۸
	خائن ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۷۵، ۱۰۱

١٥٠، ١٤٩، ١٤٣، ١٤٢، ١٣٩، ١٣٦، ١٣٣	رابطه العقارب، ٩٣
٣٤٩، ٣٤٨، ٣٤٧، ٢٤٠، ٢٢٣، ١٤٠، ١٥٧	زاوية المحروق ٩٣
٣٥٥	سودان ٢٢٢، ٢١٨، ٢٠٤، ١٢٧
لا فرونترا ١٠١	سوريه ٦٢، ٦١
مارسى ١١١	سويل ١١١، ١٠١، ٩١، ٦٨، ٦٤، ٦٣
مالاگا ١١٠، ١٠٩، ١٠١، ٦٨، ٦٧، ٦٤، ٦٣	شاطبه ١٣٠
٣٤٨، ١٤٠، ١١٤، ١١٣، ١١١	فاس ١٤٦، ١٤٣، ١٣٢، ١١١، ٧١، ٦٧، ٦٤، ٦٣
مالقه ١٠١	١٥٠
مديترا نه ٣٤٨، ١٤٩، ١٢٢، ١١١، ١٠٣، ١٠١	فرانسه ١٢٠، ١٦
مدينه ٣٥٠، ٢٣٣، ٢٣٢، ١٤٤، ١٢٥، ٨١	فلورانس ١١١
مراكش ١٤٤، ١٢٧، ٧٤، ٦٤	قرناطه ١٣٦، ١٠١، ٦٣، ٥٦
مصر ٢٠٥، ٢٠٤، ١٤٥، ٦١	كاتالوني ١١٢، ١١١
مكه ٢٣٣، ٢٣٢	كاديز ١٠١
مورسى ١١١، ١٠١، ٩٤، ٧٠، ٦٣	كاستيل ١١٢، ١٠٥، ٧٤، ٦٩، ٦٧، ٦٥، ٦٤
نايل ١١٢، ١١١	١١٧، ١١٤
نصريه ٧٥-٧٢، ٧٠، ٦٩، ٦٤، ٦٣، ٦٢	كردوبا ١٠١، ٩٣، ٩١، ٧٩، ٦٤، ٦٣
١٠٩، ١٠٧، ١٠٤، ١٠١، ٨٤، ٨٠، ٧٩، ٧٧	كوته ١١١، ١١٠، ١٠١، ٧١
١٣١	گرانادا ٧٠-٦٨، ٦٤، ٦٣، ٦٠، ٥٩، ٥٦
نوادا ١٠٢، ١٠١	٧٣، ٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٦، ٩٣، ٩٧، ٩٨، ١٠٠
والنسيا ١١١	١٠١، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٩، ١١١، ١١٣
	١١٥، ١١٦، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٥، ١٣٠

فهرست گروه‌ها، فرقه‌ها و قبایل

اشاعره ۲۰۰، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۶۴	تصوف ۸۰، ۸۴، ۸۶، ۹۰-۹۶، ۹۹، ۱۲۲،
اشعری ۲۰۱، ۲۱۲، ۲۴۹، ۲۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲	۱۳۲، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۹۲ -
انصار ۶۳، ۸۱، ۹۴	۱۹۴، ۲۰۱، ۲۲۰، ۲۳۷، ۲۳۸، ۳۴۷، ۳۴۸،
ایل‌خانان ۶۱	۳۵۰
ایل‌طلایی ۶۱	جبریه ۱۹۶
بربر ۶۹، ۹۴، ۳۴۷	حنفیه ۱۹۲، ۲۲۴
بربرها ۸۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۳۴۸	خزرج ۸۱
بنی‌احمر ۶۳	خزرجیان ۸۱
بنی‌امیه ۷۶، ۷۹، ۸۱	زندقه ۸۸، ۱۵۲
بنی‌حفص ۷۰، ۹۵	زندیق ۸۶، ۸۷، ۸۹
بنی‌رحو ۷۳	زیانیه ۶۴
بنی‌عباس ۷۹	سهروردیه ۱۹۲
بنی‌علاء ۷۳	شاذلیه ۹۵، ۹۶، ۱۹۲
بنی‌مرین ۶۱، ۶۴، ۶۵، ۶۸-۷۱، ۷۳، ۷۴،	شافعی ۲۱، ۴۱، ۱۷۸-۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۶،
۹۵	۱۹۲، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۱۰، ۲۱۹، ۲۶۸
بنی‌نصر ۶۱-۶۵، ۶۹-۷۳، ۸۰، ۸۱، ۱۰۱،	صوفی ۵۹، ۶۶، ۸۶، ۹۰-۹۶، ۹۸، ۱۰۲،
۱۱۲، ۱۰۶	۱۲۲، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۳۷، ۲۳۸،
بنی‌هود ۸۰	۲۹۵، ۳۴۷، ۳۴۸

صوفیان	۷۰، ۹۲-۹۶، ۱۳۸-۱۴۱، ۱۹۵، ۲۰۲، ۲۳۸، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۱۷
مسیحیان	۱۱۴، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۵۳، ۳۴۸، ۳۵۵
معتزله	۱۰۸، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۶۲، ۳۴۸
طریقه‌های صوفی	۸۶، ۹۰، ۹۳، ۹۸، ۱۲۲، ۱۴۰، ۱۵۳، ۲۳۷، ۲۳۸
مغولان	۶۱
مملوک‌ها	۶۱
موحدون	۶۱، ۶۳، ۶۴، ۷۰، ۸۰، ۹۲، ۹۳
مالکیه	۷۸، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۵، ۱۱۵، ۱۲۵
نایجیه	۹۵، ۱۰۵، ۱۴۱، ۱۴۲
یهود	۲۰، ۷۰، ۱۱۲، ۲۰۶
قریش	۸۱
لخمی	۱۳۰
مرباطون	۷۰، ۸۰، ۹۱
مسیحی	۲۰، ۶۱، ۶۹، ۷۰، ۸۰، ۱۱۲، ۱۱۳
۲۲۴	

کتاب نامه

آثار شاطبی

۱. الاعتصام، (ویراسته) رشید رضا، قاهره، مصطفى محمد، (۱۹۱۵م).
۲. فتاویٰ. ر. ک: و نشریسی.
۳. الموافقات، چهار مجلد، تونس، مطبعة دولتیة، ۱۸۸۴م؛
۴. —، چاپ دوم: قاهره، سلفیه، ۱۹۲۳م؛
۵. —، چاپ سوم: شرح عبدالله دراز، قاهره، مصطفى محمد، بی تا؛
۶. —، چاپ چهارم: ویراسته م. عبد الحمید، قاهره، محمد علی، ۱۹۶۹م.

منابع اصلی

۷. آمدی، سیف الدین، الاحکام فی اصول الأحکام، قاهره، مطبعة معارف، ۱۹۱۴م.
۸. ابن احمر، اسماعیل، نثر فرائد العجمان فی نظم فحول الزمان، ویراسته محمدرضوان الدایه، بیروت، دار الثقافة، ۱۹۶۷م.
۹. ابن بطوطه، تحفة النظائر فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار، ویراسته عوامری بک و جاد المولی، قاهره، امیریہ، ۱۹۳۴م.
۱۰. ابن تیمیہ، قاعدة فی المعجزات والکرامات وانواع خوارق العادات، چاپ شده در: مجموع الرسائل والمسائل، قاهره، مطبعة منار، ۱۳۴۹ق.
۱۱. ابن حاجب، مختصر منتهی الاصول، قاهره، بولاق، ۱۳۱۷ق.

- ١٢ . ابن خطيب، اعمال الاعلام فى من مبيع قبل الاحتلام من ملوك الاسلام، ویراسته لوى پرونيكال بيروت، دارالمكشوف، ١٩٥٦م.
- ١٣ . ———، الاحاطة فى اخبار القرناطة، قاهره، مطبعة الموسوعات، ١٣١٩ق.
- ١٤ . ———، الكتيبة الكامنة فى من لقيناه بالاندلس من شعراء مائة الثامنة، ویراسته احسان عباس، بيروت، دارالثقافه، ١٩٦٣م.
- ١٥ . ———، خطرة الطيف ورحلة الشتاء والصيف، ویراسته عبادى، چاپ شده در: مشاهدات ... ، ر.ك: عبادى.
- ١٦ . ———، معيار الاختبار فى ذكر المعاهد والديار، ویراسته عبادى، چاپ شده در: مشاهدات ... ، ر.ك: عبادى.
- ١٧ . ———، مفاخرات مالمقه وسلى، ویراسته عبادى، چاپ شده در: مشاهدات ... ، ر.ك: عبادى.
- ١٨ . ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ویراسته و ترجمه آى.إى. خليفه، بيروت، امپريمرى كاتوليک، ١٩٥٨م.
- ١٩ . ———، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ویراسته محمد بن طاووت طنيجى، آنكارا، دانشگاه آنكارا، ١٩٥٨م.
- ٢٠ . ———، كتاب العبر، بيروت، مكتبة المدرسة ودارالكتاب اللبنانى، ١٩٥٩م.
- ٢١ . ———، مقدمه، قاهره، اميريه، ١٣٢٠ق.
- ٢٢ . ابن سعيد، المغرب فى حول المغرب، قاهره، دارالمعارف، ١٩٥٣م.
- ٢٣ . ابن عاصم، تحفة الحكام، ر.ك: برشر.
- ٢٤ . ابن عباد، الرسائل الصغرى، ویراسته پاول نويه، بيروت، امپريمرى كاتوليک، ١٩٥٨م.
- ٢٥ . ———، شرح متن حاكم للامام ابى الفضل احمد بن عطاء الله اسكندرى، قاهره، مصطفى آفندى، ١٣٢٠ق.
- ٢٦ . ابن عبدالسلام، قواعد الاحكام فى مصالح الانام، قاهره، استقامت، [بى تا].
- ٢٧ . ابن عرفه، حدود فقهية، شرح محمد رصاع، تونس، مطبعة تونسية، ١٣٥٠ق.
- ٢٨ . ابن فرحون، الديباج المذهب، قاهره، عباس بن عبدالسلام، ١٣٥١ق.
- ٢٩ . ابن قيم، اعلام الموقعين، قاهره، سعادت، ١٩٥٥م.
- ٣٠ . ابن مريم، البستان فى ذكر الاولياء والعلماء بتلمسان، ویراسته ابن شنب، الجزيره، ثعالبیه، ١٣٢٦ق.

۳۱. احمد بابا، نیل الابتهاج (حاشیه بر الـدیباچ المذہب تألیف ابن فرحون)، قاهره، عباس بن عبدالسلام، ۱۳۵۱ق.
۳۲. اسنوی، جمال الدین، نہایۃ السؤل، چاپ شدہ با حاشیہ ابن امیر الحاج در: التقرير والتحییر، قاهره، بولاق، ۱۳۱۷ق.
۳۳. الکبری، نجم الدین، فوائج الجمال وفواتح الجلال، ویراستہ فریتز میر، ویس بادن، استینز، ۱۹۵۷م.
۳۴. بصری، ابوالحسین، المعتمد فی اصول الفقہ، دمشق، المعهد العالمی الفرنسی، ۱۹۶۴م.
۳۵. تفتازانی، سعد الدین، شرح التوضیح والتنفیج، ر.ک: محبوبی.
۳۶. جوینی، امام الحرمین، البرهان فی اصول الفقہ، نسخہ خطی احمد، ۱۳۲۱، عکس جمهوری اسلامی ایران، شماره ۲۱۹.
۳۷. حکیم، ابوالحسن علی بن یوسف، الدوحة المشتبکة فی ضوابط دارالسکة، ویراستہ حسین مونس، مادرید، معهد الدراسة الاسلامیة، ۱۹۶۰م.
۳۸. رازی، فخر الدین، المحصول فی اصول الفقہ، نسخہ خطی، دانشگاه یال، نم۱-۱۰۳۹-A (L-۶۴۳).
۳۹. شبکی، تاج الدین، جمع الجوامع، چاپ شدہ در: عبدالرحمان بتانی، حاشیہ ... علی متن جمع الجوامع، قاهره، مصطفی بابی، ۱۹۳۷م.
۴۰. سراج، ابونصر، کتاب اللمع فی التصوف، ویراستہ و شرح ار.ای. نیکلسون، لندن، لوزاک، ۱۹۶۴م.
۴۱. سلاوی، احمد بن خالد، الاستقصاء فی اخبار دول المغرب الاقصی، قاهره، دارالکتاب، ۱۹۵۴-۱۹۵۶م.
۴۲. طوفی، نجم الدین، شرح الاربعین، چاپ شدہ در ضمیمہ: مصطفی زید، المصلحة فی التشريع الاسلامی و نجم الدین الطوفی، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۵۴م.
۴۳. غزالی، [ابوحامد]، المستصفی من علم الاصول، بغداد، مثنی، ۱۹۷۰م.
۴۴. قرافی، شهاب الدین، الاحکام فی تمیز الفتاوی عن الأحکام وتصرفات القاضی والامام، ویراستہ عبدالفتاح ابو غدة، حلب، مطبعة اسلامیة، ۱۹۶۷م.
۴۵. _____، الفروق، قاهره، دار احیاء کتب العربیة، ۱۳۴۶ق.
۴۶. _____، تنقیح الفصول فی علم الاصول، چاپ شدہ در الذخیرة، قاهره، مطبعة کلیة الشریعة، ۱۹۶۱م.
۴۷. قشیری، ابوالقاسم، الرسالة فی علم التصوف، قاهره، محمد علی، ۱۹۴۸م.

- ٤٨ . كلاباذى، ابوبكر، التعرف لمذهب اهل التصوف، قاهره، عيسى البابى، ١٩٥٠م.
- ٤٩ . مالك، المدونة الكبرى، بغداد، مثنى، ١٩٧٠م.
- ٥٠ . محبوبى، صدر الشريعة، شرح التوضيح والتنقيح، استانبول، مطبعة بسنوى، ١٣٠٤ق.
- ٥١ . مرتضى، محمد الزيدى، اتحاف سادة المتقين، قاهره، مطبعة ميمنىة، ١٨٩٣م.
- ٥٢ . مقرئ، ابوالعباس، ازهار الرياض فى اخبار عياض، قاهره، لجنة التألف، ١٩٣٩م.
- ٥٣ . —، نفع الطيب، ویراسته محمد محيى الدين عبدالحميد، قاهره، مطبعة سعاد، ١٩٤٩م.
- ٥٤ . نباهى، قاضى ابوالحسن، المرقبة العليا فى من يستحق القضا والفتيا، ویراسته لوى پرونكال، قاهره، دارالكاتب المصرى، ١٩٤٨م.
- ٥٥ . ونشريسى، ابوالعباس احمد، المعيار المثرب والجامع المثرب عن فتاوى علماء افريقيه والاندلس والمغرب، فاس، [بى نا]، ١٣١٤ق/١٩٤١م.

منابع فرعى

الف) كتابها

عربى

- ٥٦ . ابن عاشور، فاضل، اعلام الفكر الاسلامى فى تاريخ المغربى العربى، تونس، نجاح، [بى تا].
- ٥٧ . ابن عاصم، العاصمية او تحفة الحكام فى نكت العقود والأحكام، ویرایش، ترجمه و شرح لثون برشر، الجزيره، مؤسسه مطالعات خاورشناسى، ١٩٥٨م.
- ٥٨ . ابوزهر، محمد، مالك، قاهره، مكتبة الأنجل المصرى، [١٩٥٢م].
- ٥٩ . ابوسينا، احمد، مدخل الفقه الاسلامى، قاهره، مطبعة لجنة البيان العربى، ١٩٦٥م.
- ٦٠ . اصفهانى، راغب، المفردات فى غريب القرآن، كراچى: تجارت كتب، ١٩٦١م.
- ٦١ . الصعیدى، عبدالمتعال، المجددون فى الاسلام، قاهره، آداب، [بى تا].
- ٦٢ . بغدادى، اسماعيل پاشا، ايضاح المكنون، (آنكارا)، وكالة المعارف، ١٩٤٥م.
- ٦٣ . بوطى، سعيد رمضان، ضوابط المصلحة فى الشريعة الاسلاميه، دمشق، امويه، ١٩٦٦ - ١٩٦٧م.
- ٦٤ . تنكى، محمود حسن، معجم المصنفين، بيروت، وزنگراف طبر، ١٣٤٤ق.
- ٦٥ . حجوى، محمد بن حسن، الفكر السامى فى تاريخ الفقه الاسلامى، ج ١ و ٢: رباط، ادارة المعارف، ١٣٤٥ق؛ ج ٣: تونس، نهضة، بى تا و ج ٤: فاس، جديده، [١٩٣١].

٦٦. خضري، محمد، اصول الفقه، قاهره، مطبعة الاستقامة، ١٩٣٨م و مصطفى محمد، ١٩٣٣م.
٦٧. خلاف، عبدالوهاب، مصادر التشريع الاسلامى فى ما لا نص فيه، قاهره، دارالكتب العربى، ١٩٥٥م.
٦٨. دوالبى، معروف، المدخل الى علم اصول الفقه، بيروت، دارالعلم للملايين، ١٩٦٥م.
٦٩. رضا، رشيد، تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده، قاهره، دارالمنار، ١٣٥٠ ق.
٧٠. ———، يسر الاسلام، قاهره، نهضة، ١٩٥٦م.
٧١. زرقاء، مصطفى احمد، المدخل لفقهي العام، دمشق، مطبعة جامعة، ١٩٦١م.
٧٢. زركلى، خير الدين، اعلام، قاهره، مؤلف، ١٩٥٤م.
٧٣. زيد، مصطفى، المصلحة فى التشريع الاسلامى ونجم الدين الطوفى، قاهره، دارالفكر العربى، ١٩٥٤م.
٧٤. سر كيس، يوسف آى، معجم المطبوعات العربيه والمعربه، قاهره، سر كيس، ١٩٢٨م.
٧٥. شلبى، مصطفى، تحليل الاحكام عرض وتحليل لطريقة التحليل وتطوراتها فى عصور الاجتهاد والتقليد، قاهره، ازهر، ١٩٤٩م.
٧٦. عبادى، احمد مختار (ويراستار)، مشاهدات لسان الدين بن الخطيب فى بلاد المغرب والاندىلس، اسكندريه، جامعة اسكندريه، ١٩٥٨م.
٧٧. عبدالله، عمر، سلم الوصول لعلم الاصول، قاهره، دارالمعارف، ١٩٥٦م.
٧٨. عنان، محمد عبدالله، الآثار الاندلسية الباقية فى اسبانيا والبرتغال، قاهره، شركة مساهمة مصرية، ١٩٥٦م.
٧٩. ———، نهاية الاندلس، قاهره، مطبعة المصر، ١٩٥٨م.
٨٠. فهرس المكتبة الازهرية، قاهره، ازهر، ١٩٦٤م.
٨١. محمصانى، صبحى، فلسفة التشريع فى الاسلام، ترجمة اف. جى. زياده، ليدن، بريل، ١٩٦١م.
٨٢. ———، مقدمة فى احياء علوم الشريعة، بيروت، دارالعلم، ١٩٦٢م.
٨٣. محمود، ا. حليم، المدرسة الشاذلية وامامها ابوالحسن الشاذلى، قاهره، دارالكتب الحديثه، ١٣٨٧ق.
٨٤. مخلوف، محمد، شجرة النور الزكية، قاهره، سلفيه ١٩٣٠-١٩٣١م.
٨٥. منصور، عبدالحفيظ، فهارس مخطوطات المكتبة الاحمدية بتونس، بيروت، دارالفتح، ١٩٦٩م.

٨٦. موسى م. يوسف، المدخل لدراسات الفقه الاسلامى، قاهره: دارالفكر العربى، ١٩٦١م.
 ٨٧. ندوى، رضوان على، العزّين عبدالسلام، دمشق، دارالفكر، ١٩٦٠م.
 ٨٨. نويه، پاول، ابن عباد رواندايى، بيروت، اميريمرى كاتوليک، ١٩٦١م.

لاتين

89. Abu'l Nasr, Jamil, M. *A History of the Maghrib*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
90. Aghnides, N. P. *Mohammedan Theories of Finance*, New York, Columbia University; Longmans, 1916.
91. Anderson, J. N. D. *Islamic Law in the Modern World*, New York, New York University Press, 1959.
92. Bertrand, Louis and Petrie, Charles, *The History of Spain*, Translated by W. B. Wells, New York, Appleton, 1934.
93. Bousquet, G. H. *Precise de Droit Musulman*, Alger, Maison des Livres, 1947.
94. Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, Brill, 1943-49.
95. ———, *Zweiter Supplementband*, Leiden, Brill, 1938.
96. Cairns, Huntington, *Legal Philosophy From Plato to Hegel*, Baltimore, John Hopkins, 1967.
97. Codera, D. F., and Zaidin, *Tratado de Numismatica Arabigo-Espanola*, Madrid, Murillo, 1879.
98. Coulson, N.J. *A History of Islamic Law*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1964.
99. Al-Daráz, Muhammad Abdollah, *Introduction to Shatibi's Al- Muwáfaqat*, Cairo, Mustafa Muhammad, Rahmaniyya, n.d.
100. De Slane, *Histoire des Berberes*, (Translation of Ibn Khaldun's *Kitab al-ibar*). Paris, Geuthner, 1927.
101. Dozy, R.P.A. *Supplement aux Dictionnaires Arabes*, Paris, Maisonneuve, 1967.

102. ——— , *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leyde, Brill, 1932.
103. Etzioni, Amitai, *Social Change, Sources, Patterns and Consequences*, New York, Basic Books, 1964.
104. Friedmann, W. *Law in a Changing Society*, London, Pelican, 1964.
105. Fuller, Lon L. *The Morality of Law*, New Haven, Yale, 1970.
106. Gayangos, Pascual de. *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, (Translation of Maqqari's *Nafh Al-Tib*), Johnson Reprint, 1964.
107. Gibb, H.A.R. and H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Toronto, Oxford, 1957.
108. Gibb, H.A.R. *Mohammedanism*, New York, Oxford, 1962.
109. ——— , *Studies on the Civilization of Islam*, Boston, Beacon, 1968.
110. ——— , *Travels in Asia and Africa 1325-1354 (by) Ibn Battuta*, London, Kegan Paul, 1963.
111. Goldziher, I. *Muslim Studies*, (Trans l. S. M. Stern from *Muhammedanische Studien*), London, George Allen and Unwin, 1971.
112. ——— , *Streitschrift des Gazali gegen die Ratinijja-Sekte*, Leiden, Brill, 1916.
113. Hart, H.L.A. *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon, 1965.
114. ——— , *Law, Liberty and Morality*, New York, Vintage, 1963.
115. Hazard, H.W. *The Numismatic History of Late Medieval North Africa*, New York, American Numismatics Society, 1952.
116. Hourāni, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age*, London, Oxford, 1962.
117. Hourani, G.F., *Islamic Rationalism, The Ethics of Abd al-Jabbar*, Oxford, Clarendon, 1971.
118. Hurgronje, C.S. *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, Edited and Translated by G.H. Bousquet and J. Schacht, Leiden, Brill, 1957.
119. Imamuddin, *Political History of Spain*, Dacca, Najma, 1969.
120. Iqbal, Muhammad, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, Ashraf,

1965.

121. Izutsu, T. *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.
122. Juynboll, Th.W. *Handbuch des Islamischen Gesetzes*, Leiden, Brill, 1910.
123. Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform, The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, California, University of California Press, 1966.
124. Lacerte, Henry, *The Nature of Canon Law According to Suarez*, Ottawa, University of Ottawa, 1964.
125. Lammens, H. *Islam, Beliefs and Institutions*, London, Methuen, 1929.
126. Lane, E.W. *An Arabic-English Lexicon*, London, William Norgate, 1863-93.
127. Laoust, Henri, *Contribution a une Etude de la Methodologie Canonique de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, Cairo, Imprimerie de L'institut francais d'archeologie Orientale, 1939.
128. ———, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, Cairo, Imprimerie de L'institut francais d'archeologie orientale, 1939.
129. ———, *Le Califat dans la Doctrine de Rashid Rida*, Beirut, Institut Francais a Damas, 1938.
130. Lavoix, M.H. *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliotheque Nationale*, Paris, Imprimerie Nationale, 1891.
131. Levi-Provençal, E., *Histoire de L'Espagne Musulmane*, Paris, Maisonneuve, 1950.
132. ———, *Inscriptions Arabes d'Espagne*, Leyde, Brill, 1931.
133. Levy, R., *The Social Structure of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.
134. Linant de Bellefonds, Y., *Traite de Droit Musulman Compare*, Vol. I. Paris, Mouton, 1965.
135. Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Chicago, Phoenix, 1964.
136. Monroe, J.T., *Islam and The Arabs in Spanish Scholarship*, Leiden, Brill, 1970.

137. Morand, M. *Introduction à L'étude du Droit Musulman Algerien*, Alger, J. Carbooneel; Ancien Maison, 1921.
138. Nwiya, Paul, *Ibn 'Abbad de Ronda*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1961.
139. Ostorog, Leon, *The Angora Reform*, London, University of London, 1927.
140. Rahman, F., *Islam*. London, Weidenfeld, 1966.
141. ———, *Islamic Methodology in History*, Karachi, Central Institute of Islamic Research, 1965.
142. Robertson, A.J., *The Principles of Mohammedan Law*, Rangoon, Myles Standish, 1911.
143. Rosenthal, E.I.J., *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.
144. Santillana, D., *Istituzioni di Diritto Musulmano Malichita*, Roma, Istituto per L'Oriente, 1938.
145. Schacht, J., *Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon, 1966.
146. ———, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon, 1959.
147. Seco de Lucena, Luis. *Documentos Arabigo-Granadinas*, Madrid, Institute des Fstudios Islamicos, 1961.
148. Al-Sharqawi, E., *Religion and Philosophy in the Thought of Fakhr al-Din al-Razi: The Problem of God's Existence*, Unpublished Thesis, McGill University, Montreal, 1970.
149. Smith, Margaret, *Al-Ghazali, The Mystic*, London, Luzac, 1944.
150. Toledano, H. *The Chapter on Marriage From Sijlmasi's Al-Amal al-Mutlaq: A Study in Moroccan Judicial Practice*, Unpublished Ph.D. Thesis, Columbia University, 1969.
151. Trimmingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Clarendon, 1971.
152. Udovitch, Abraham L. *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

153. Van Ess, Josef, *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Icl: Übersetzung und Kommentar des ersten Buches Seiner Mawaqif*, Wiesbaden, Steiner, 1966.
154. Van Kleffens, E.N. *Hispanic Law Until the End of the Middle Ages*, Edinburgh, University Press, 1968.
155. Voorhoeve, P. *Handlist of Arabic Manuscripts: Library of University Leiden*, Lugundi, Batavorum, 1957.
156. Mawdudi, Abu'l A'la, *The Islamic Law and Constitution*, Edited and Translated by K. Ahmad, Lahore, Islamic Publication, 1960.

ب) مقالات

عربى

١٥٧. عبده، مفتى محمد، «تقرير مفتى الديار المصرية فى اصلاح المحاكم الشرعية»، المنار، ج ٢، ٩٩٨١ م.
١٥٨. نيازى، نذير، «استصلاح»، (اردو) دائرة المعارف اسلاميه، ج ٢، لاهور، دانشگاه پنجاب، ١٩٦٥ م.
١٥٩. الشبانہ، محمد کمال، «الحالة الاقتصادية بالاندلس خلال القرن الثامن الهجرى»، البحث العلمى، ج ٣، ١٩٦٦ م، ص ١٣٦-١٥٠.
١٦٠. —، «شيوخ غزاة المغاربة فى الاندلس كما ارّخ ابن الخطيب فى الاحاطة»، البحث العلمى، ١٩٦٨ م، ص ١٢٤-١٣٨.

لاتين

161. Arnaldez, R. ``Ibn Rushd`` *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. III, pp.909-920. Leiden, Brill, 1971.
162. Bastieva, S.M. "Ibn Khaldun et son milieu social" *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Napoli, 1967. pp. 133-144.
163. Bel, A. "Abd al-Wahid al-Rashid" *The Encyclopaedia of Islam*, 1st ed. I, p.66. Leyden, Brill, 1913.

164. ———, “Almohades” *The Encyclopaedia of Islam*, 1st ed. I, pp. 314-318, Leyden, Brill 1913.
165. Berque, J. “Amal” *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. I, pp. 427-28. Leyden, Brill, 1960.
166. Brunschvig, R. “Logic and Law in Classical Islam” Von. Grunebaum. (editor), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1970, pp.9-20.
167. ———, “Polemiques Medievales Autour du Rite de Malik”, *Al-Andalus*, XV (1950), pp. 377-435.
168. Cahen, Claude, “Body Politic”, Von Grunebaum (editor), *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, University of Chicago press, 1955, pp. 132-158.
169. Chehata, Chafik, “L’equite en Tant que Sources du Droit Hanafite”, *Studia Islamica* XXV (1966), pp. 123-138.
170. ———, “Logique Juridique et Droit Musulman”, *Studia Islamica* XXIII(1965), pp.5-25.
171. Cheneb, M. “Ahmed Baba” *The Encyclopaedia of Islam*, 1st ed. I, pp.191-192. Leyden, Brill, 1913.
172. Cherbonneau, M.A. “Letter a M. Defréremery sur Ahmad Baba le tombouctien, auteur du Tekmilet ed-Dibadj”, *Journal Asiatique*, 5e Serie. I (1853), pp. 93-100.
173. Coulson, N.J. “Doctrine and Practice in Islamic Law”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XVIII/2 (1965), pp. 211-226.
174. De la Granja, F. “Ibn Zamrak”, *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. III, pp.972-973. Leiden, Brill, 1971.
175. Fagnan, E. “Les Tabaqat Malikites”, D.F. Saavedra (Editor), *Homenaje á D.F. Codera*, Zaragoza, Mariano Escar, 1904. pp. 105-113.
176. Gaudefroy-Demombynes. M. “Histoire des Benou’l Ahmar” Translation from Ibn Khaldun’s *Kitab al’Ibar*, *Journal Asiatique*, 9th series. Vol. XII (Paris, 1898), pp.

309-340 & 407-462.

177. Gibb, H.A.R. "Constitutional Organization", Khadduri, M. and H.J. Liebesny (editors), *Law in the Middle East*, Washington, Middle East Institute, 1955, pp. 3-27.
178. Goitein, S.D. "The Birth-Hour of Muslim Law?" *Muslim World L* (1960), pp.23-29.
Revised Version in *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, Brill, 1966, pp. 126-134.
179. Goldziher, I. "Das Prinzip des Istishab in der Muhammedanischen Gesetzwissenschaft", *Wiener Zeitschrift Für die Kunde des Morgenlandes*, I (1887), pp. 128-236, Summary in French by G.H. Bousquet, *Arabica VII* (1960), pp. 12-15.
180. ———, "The Spanish Arabs and Islam", *Muslim World*, Translated by Joseph de Semogyi, LIII (1963), pp. 5-18; 91-105; 178-184 & 281-286.
181. Gyekye, Kwame, "The Terms 'Prima Intentio' and 'Secunda Intentio' in Arabic Logic", *Speculum XLVI*, I (1971), pp. 32-38.
182. Heckscher, E.F. "Mercantilism" H.W. Spiegel, (ed.), *The Development of Economic Thought*, New York, Science Books, 1966, pp. 32-41.
183. Hourani, G.F. "Two Theories of Value in Medieval Islam", *Muslim World L* (1960), pp. 269-278.
184. Hunwick, J.O. "Ahmad Baba and the Moroccan Invasion of the Sudan (1591)" *Journal of Historical Society of Nigeria II* (3, 1962), pp. 311-328.
185. ———, "A New Source for the Biography of Ahmad Baba al-Tinbukti" (1556-1627)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies XXVII* (1964), pp.568-593.
186. Idris, Roger. "Reflexions sur le Malikism sous les Umayyades d'Espagne", *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Napoli, 1967, pp. 397-414.
187. Juynboll, Th. W. "Hadith" *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, 1961. pp.

- 116-121.
188. Kerr, M.H. "Rashid Rida and Legal Reform", *Muslim World L* (1960), pp.99-108 & 170-181.
189. Khadduri, M. "From Religious to National Law", J. J. Thompson and R.D. Reischauer (editors), *Modernization of the Arab World*, Princeton, Nostrand, 1966. pp. 37-51.
190. Kramers, J.H. "Droit de l'Islam et droit islamique", *Analecta Orientalia, Posthumous Writings and Selected Minor Works of J. H. Kramers*, II, pp.63-74. Leiden, Brill, 1956.
191. Krenkow, F. "Al-Shatibi" (Abu'l Qasim), *The Encyclopaedia of Islam*, 1st ed. IV, pp. 337-338. Leiden, Brill, 1934.
192. Levi-Provençal, E. "Ahmad Baba", *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. I, pp.279-80. Leiden, Brill, 1960.
193. ———, "Al-Andalus", *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. I, pp. 486-492. Leiden, Brill, 1960.
194. ———, "Nasrids", *The Encyclopaedia of Islam*, 1st ed. III, pp. 878-881. Leiden, Brill, 1936.
195. ———, "Shatibi", *The Encyclopaedia of Islam*, 1st ed. IV, p. 337, Leiden, Brill, 1936.
196. Liebesny, H.J. "Religious Law and Westernization in the Moslem Near East", *American Journal of Comparative Law II* (1953), pp. 492-504.
197. Linant de Bellefonds, Y. "Immutabilité du droit musulman et réformes législatives en Egypte", *Revue Internationale de Droit Comparé VII* (1955), pp. 5-35.
198. Lopez-Ortiz, J. "Fatwas Granadinas de los Siglos XIV y XV", *Al-Andalus*, VI (1941): pp. 73-127.
199. MacDonald, D. B. "Hizb", *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. III, pp.513-514. Leiden, Brill, 1971.
200. Mackeen, A.M.M. "The Early History of Sufism in the Maghrib prior to Al-Shadhili

- (d. 650/1256)", *Journal of the American Oriental Society* XCI (1971), pp.398-408.
201. Al-Mahmasani, Subhi, "Transactions in the Shari'a", M. Khadduri and H.J. Liebesny (editors), *Law in the Middle East*, Washington, Middle East Institute, 1955, pp. 179-202.
202. Makdisi, G. "Remarks on Traditionalism in Islamic Religious History", Carl Leiden, (editor), *The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim Middle East*, Austin, University of Texas, 1966, pp. 77-87.
203. Marcais, G. "Note sur les ribats en Berberia", *Melange Rene Basset*, II, pp.395-430, Paris, Edition Ernest Leroux, 1925.
204. ———, "Ribat", *The Encyclopaedia of Islam*, First Edition, III, pp.1150-1152. Leiden, Brill, 1936.
205. Margoliouth, D.S. "Recent Arabic Literature", *Journal of Royal Asiatic Society*, London, 1916, pp. 397-398.
206. Miranda, A. Huici, "The Iberian Peninsula and Sicily", P.M. Holt and others (editors), *The Cambridge History of Islam*, II, pp. 406-439, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
207. ———, "Gharnata", *The Encyclopaedia of Islam*, 1st Edition, II, pp. 1012-1014. Leiden, Brill, 1965.
208. Mones, Hussain, "Le role des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane jusque'a la fin du Califat", *Studia Islamica* XX (1964), pp.47-88.
209. Nadwi, R.A. "Two Great Contemporaries of Thirteenth Century A.D. Sultan al-'ulama' al-'Izz ibn al-Salam and Ibn 'Arabi", *Islamic Culture* XLV (1971), pp. 193-201.
210. Nakamura, Hajime, "The Indian and Buddhist Concept of Law", E.J. Jurji. (editor), Leiden, *Religious Pluralism and World Community*, Leiden, Brill, 1969, pp.131-174.
211. Paret, Rudi, "Istihsan and Istislah", *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill,

- 1961, pp. 184-186.
212. Prieto y Vives, Antonio, "Indicacion del valor en las monedas Arabigo-Espagnolas", D.F. Saavedra (editor), *Homenaje á D.F. Codera*, Zaragoza, Mariano Escar, 1904, pp. 105-113.
213. Renaud, H.P.J. "Un medecin du royaume de Granade, Muhammad as-Saquri", *Hesperis* XXX (1946), pp. 31-64.
214. ———, "Deux Ouvrages perdus d'Ibn al-Hatib, Identifies dans des manusscrits de Fes-Conclusion sur Ibn al-Hatib medecin", *Hesperis* XXX (1946), pp. 214-225.
215. Schacht, J. "Fikh", *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. II, pp. 886-891, Leiden, Brill, 1965.
216. ———, "Islamic Law", *Encyclopaedia of Social Sciences*, VIII, pp. 344-349. New York, MacMillan, 1932.
217. ———, "Muhammad Abduh", *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, 1961, pp. 405-407.
218. ———, "The Present Status of the Studies in Islamic Law", *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Napoli, 1967. pp. 621-622.
219. ———, "Theology and Law in Islam", Von Grunebaum (editor), *Theology and Law in Islam*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1971. pp. 3-23.
220. ———, "Classicisme traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam", R. Brunshvig (editor), *Classicisme et declin culturei dans l'histoire de l'Islam*, Paris, Besson et Chantemerle, 1957, pp. 141-166.
221. Seybold, G.F. "Granada", *The Encyclopaedia of Islam*, 1st ed. II, pp.175-177. Leiden, Brill, 1927.
222. Talbi, M. "Ibn Khaldun", *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. III, pp. 825-831. Leiden, Brill, 1971.
223. Toy, C.H. "The Semetic Conception of Absolute Law", Carl Bezold. (editor),

Orientalische Studien Theodor Nöldeke, II. pp. 797-804. Giessen, Ricker, 1906.

224. Turki, Abdelmagid, "Lisan al-Din Ibn al-Hatib (713-76/1313-74), juriste d'apres son oeuvre inedite, Mutla al-Triqa fi damm al-Waiqat (Muthla al-tariqa fi dhamm al-wathiqat), *Arabica* XVI (1969), pp. 155-211.
225. Tyan, E. "Methodologie et sources du droit en Islam", *Studia Islamica* X (1959), pp. 79-109.
226. Vesey-Fitzgerald, S.G. ``Nature and Sources of Shari'a'', M. Khadduri and H. J. Liebesny (editors), *Law in the Middle East*", Washington, Middle East Institute, 1955, pp. 85-112.
227. Von Grunebaum, G.E. "Concept and Function of Reason in Islamic Ethics", *Oriens* XV (1962), pp. 1-17.

فرهنگ پاره‌ای از اصطلاحات

permission	اباحه
preservation	ابقا
legal positivism	اثبات‌گرایی حقوقی
legal reasoning	اجتهاد
reasoning by inference	اجتهاد با استنباط
reasoning by analogy	اجتهاد با قیاس
ritual, worship	احکام عبادی
<i>jus honorarium</i>	احکام قضات (در حقوق روم)
statements	اخبار
permission	اذن
will intention	اراده
imperative legal intention	اراده تشریعی تکلیفی
creational predestined intention	اراده تکوینی
semi-serfdom	ارباب رعیتی
heresy	ارتداد
presumption of continuity of a legal evidence	استصحاب
persistence	استقرار
continuity	استمرار
deduction, inference	استنباط

<i>utilitum publicum</i>	اصل نفع عموم (در حقوق روم)
Islamic legal theories	اصول فقه
dire need	اضطرار
dogma	اعتقادات
interests	اغراض
authority	اقتداء (رهبری)
demand	اقتضاء
acquired	اكتسابی (افعال)
duress	اکراه
binding	الزام
depositor	امانت
impossible	امتناع
possibility	امکان
unlettered	امی
principality	امیرنشین
transmission	انتقال
preceptive action	انشاء
equity	انصاف
friends of God	اولیاء الله
by compulsion	باقتضای طبیعت
innovation	بدعت
detestation	بغض
sale	بیع
sale on credit	بیع نسیه
safe conduct	پروانه عبور
interpretation	تأویل
mercantile	تجاری (مرکانتیلیستی)

acquisition	تحصیل
option	تخیر
biographer	تراجم‌نویس
preponderance	ترجیح
indecisiveness	تردید
skepticism	تردیدگرایی
moderation	تسامح
equal validity of evidence	تساوی ادله
convenience	تسهیل
legislative	تشریعی
conflict	تعارض
contradiction of evidence	تعارض ادله
obligation, duty	تکلیف
impossible obligation	تکلیف به محال
creative	تکوینی
contradiction	تناقض
parallel evaluation	تمائل (از شروط قصاص)
unification	توحید
determinism	جبر
reward, punishment	جزا
seeking for	جلب (مصلحت)
anthropomorphism	جنبه انسانی برای خدا قائل شدن
penalties	جنایات
permissibility	جواز
ignorance	جهل
needed	(مصلحت) حاجتی
mystic states	حالات عرفانی

desire	حَبّ
the limits of God	حدود الله
forbidden, tabu, prohibited	حرام
impediment, hardship	حرج
(removal of) hardship	(رفع) حرج
greatest joy	حظّ عظیم
right	حق
<i>droit de l'islam</i>	حقوق اسلامی در عمل
<i>droit islamique</i>	حقوق اسلامی در نظریه
divine law	حقوق الهی
analytical jurisprudence	حقوق تحلیلی (مکتب)
canon law	حقوق دینی (کلیسائی)
common law	حقوق عرفی
<i>jus civile</i>	حقوق مدنی (در حقوق روم)
positive law	حقوق موضوعه
rabbinic law	حقوق یهودیت
reality of shar'	حقیقت شرعی
real	(معنای) حقیقی
command, judgment	حکم
arbitrator	حَکَم
rationale	حکمت
wise	حکیم
solitary tradition	خبر واحد
proclamations	خطابات
friday seremon	خطبه نماز جمعه
risk	خطر
liberal	دارای سعه نظر

legal secretaries	دبیران قانون
<i>de facto</i>	در عمل (عملاً)
<i>de jure</i>	در قانون (قانوناً)
essential denotation	دلالت اصلی
subordinate denotation	دلالت تبعی
probable evidence	دلیل ظنی
difinite evidence	دلیل قطعی
perseverance	دوام
arguing in circle	دور
blood money	دیات
religion	دین
chanting	ذکر (نام خدا)
mystic taste	ذوق
theistic subjectivism	ذهن‌گرایی الهی
usury	ربا
legal allowance, concession	رخصت
pain	رنج
ascetic	زاهد
toil	زحمت
heresiology	زندقه‌شناسی
heretic	زندیق
observation and clasification	سبر و تقسیم
prostration	سجده
severity	سخت‌گیری
notary	سردفتر
divine law	سنت الهی
living tradition	سنت پویا

law of nature	سنت خلقت
laxity	سهل گیری
law maker	شارع
tort	شبه جرم
condition	شرط
polytheism	شرک
law	شریعت
joke	شوخی
lust, desire	شهوت
arbitrariness	صدور آرای بی مبنا
syntax	صرف (علم)
quality	صفت
necessary	ضروری (مصلحت)
unjust	ظالم
apparrent	ظاهر
formalism	ظاهریه
rituals	عبادات
custom	عرف
regular	عزیمت (عادی)
intellect	عقل
speculative	عقلی
conversion	عکس
cause	علت (سبب)
etymology	علم الاشتقاق
rational sciences	علوم عقلی
traditional sciences	علوم نقلی
free action	عمل اختیاری
generality	عموم

objectivism	عین‌گرایی
adulteration	غش
ransom	فدیه
happiness	فرح
wise people	فرزانگان
premise	فرض
the saved sect	فرقهٔ ناجیه
details	فروع
intelligibility	قابلیت ادراک
scholastic law	قانون مدرسه‌ای
revealed law	قانون وحیانی
facing point	قبله
capacity	قدرت
compurgation	قسامه
retaliation	قصاص
intention of obedience	قصد امتثال
decree of destiny	قضا و قدر
speculation	قمار
fundamentals	قواعد
sylogism	قیاس صوری
mystic revelation	کشف
theological	کلامی
theologization	کلامی کردن
universality	کلیت
universals of being	کلیات وجود (قوانین طبیعت)
being	کون
pleasure	لذت
grace	لطف

mourning	ماتم (سوگواری)
property	مال
indifferent, voluntary	مباح
blessed	مبارک
communicator	مبلغ
transgressor	متجاوز
equivocal statements	متشابهات
metaphorical	مجازی
traditoin	منه‌ب فقهی
carriion	مردار
manliness	مروت
agrarian association	مساقات
recommended	مستحب
intoxicant	مسکر
consultant	مشاور
hardship	مشقت
the good of the people	مصلح مردم
welfare, benefit, utility	مصلحت
human good	مصلحت انسانی
protected	مضون از خطا و اشتباه
conjecture	(امر) مظنون
gnosticism	معارف
transactions	معاملات
effect	محلول
known	(امر) معلوم
significance	مضا
jurisconsult	مفتی
evil	مفسده

reprehensible	مکروه
forbidden	ممنوع
abstention	منع
indecisiveness	نامعلوم بودن
grammar	(علم) نحو
money-lending	نزول خواری
abrogation	نسخ
family	نسل
thesis	نظریه
hypocrisy	نفاق
self, lower soul	نفس
revelation, tradition	نقل
marriage	نکاح
legislature modernization	نوگرایی قانون‌گذاری
prohibition	نهی
proxy	نیابت
obligatory, required	واجب
societal obligation	واجب کفایی
loan	وام
necessary	وجوب
rerelation	وحی
attribute	وصف
conventional	وضعی
trust	وقف
administrative offices	ولایات (مناصب اداری)
ontological	هستی‌شناسانه
passions, desires	هواهای نفسانی

