

پدیدار شدن مذاهب فقهی و تأسیس فقه سیاسی اهل سنت

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۰/۱۵ تاریخ تأیید:

۸۹/۳/۱۲

دکتر سیدعلی میرموسوی*

در این نوشتار چگونگی شکلگیری مذاهب فقهی و فقه سیاسی در سدههای دوم و سوم هجری مورد بررسی قرار میگیرد. از دیدگاه نوشتار حاضر پیش فرضها و نگرش های متفاوت فقهای این عصر به منابع، قواعد و چگونگی استنباط احکام سبب شد تا مذاهب فقهی گوناگونی شکل گیرند. برداشتهای کلامی و دیدگاه پایهگذاران این مذاهب در مورد نسبت رأی و حدیث با یافتههای انسانی و دادههای متنی و حیاتی در این امر تأثیر داشت. این مقاله به دنبال آن است تا ضمن ارائه گزارشی از این مذاهب، تفاوتهای آنها را برجسته سازد و چگونگی پدیدار شدن رویکرد فقهی به مسائل سیاسی در میان اهل سنت را تحلیل کند.

واژههای کلیدی: فقه، فقه سیاسی، رأی، حدیث، اجتهاد، متن‌گرایی، گذشته‌گرایی، حکومت، خراج.



۱. پیدایش فقیهان و تاسیس مذاهب فقهی

فقیهان، گروهی از عالمان دینی بودند که فهم و بیان احکام عملی زندگی مسلمانان را بر عهده داشتند. این گروه از درون قشری پدیدار شدند که احادیث بر جای مانده از پیامبر را گردآوری و تدوین میکردند و مرجع بیان احکام قلمداد میشدند. در طول سده اول و دوم هجری، روایان احادیث، بسط یافته و به مثابه عالمان دینی، جایگاهی ممتاز یافتند. با تثبیت این جایگاه، طبقات اجتماعی پدیدار شد که نقش مرجعیت دینی را برای مسلمانان ایفا میکرد. در آغاز، وظیفه فهم احکام چندان پیچیده نبود و با مراجعه به احادیث و اخبار انجام میشد، ولی با گسترش نیازها، مسائل و موضوعات جدیدی به وجود آمد که اخبار منقول به آن نپرداخته بودند. افزون بر این، اخبار و احادیث نیز یکدست نبودند و بین آنها و آیات قرآن و نیز در خود آنها مواردی از ناسازگاری وجود داشت. این موارد، یافتن و فهم احکام شرعی را دشوار و پیچیده کرد و به پیدایش گروهی منجر شد که به دلیل توانایی حل این دشواریها و فهم احکام مورد نیاز، «فقیه» نام گرفتند.

صناعت فقه در شرایطی شکل گرفت که دیگر دانشهای زبانی و غیر زبانی همچون صرف و نحو و رجال - که در فهم قرآن و احادیث نقش داشتند - در شرف تکوین بودند. افزون بر این، دادههای جدیدی در مورد تنظیم مناسبات اجتماعی و اداره آن به ذهنیت مسلمانان راه یافته بود. در پرتو آگاهیها و یافتههای جدید، برداشتهای گوناگون از متون دینی طرح شدند و زمینه برای پیدایش مذاهب فقهی متفاوت فراهم شد. رویکرد متفاوت فقیهان در مورد نسبت رأی و حدیث یا عقل و نقل و چگونگی بهره‌گیری از دادهها و یافتههای جدید به این تنوع عینیت بخشید و مذاهب فقهی گوناگون پدیدار شدند. در آغاز، دو مکتب فقهی حجاز و عراق ظهور یافتند که دو گرایش اهل حدیث و اهل رأی را نمایندگی میکردند. در ادامه، فرایند مرزبندی و غیریتسازی به شکلگیری چهار مکتب فقهی در میان اهل سنت؛ یعنی حنفی، مالکی و شافعی و حنبلی انجامید.

۱.۱. ابوحنیفه؛ فقیه اهل رأی

نعمان بن ثابت، مشهور به ابوحنیفه، ایرانی تبار بود و در حدود سال ۸۰ (هق) در کوفه به دنیا آمد.^۱ کوفه شهری نوین، که در کنار بصره، یکی از دو مرکز مهم سیاسی فرهنگی و اقتصادی عراق محسوب میشد، جولانگاه فرقه‌های گوناگون مذهبی و آموزش فلسفه یونان و حکمت ایرانی بود.^۲ ابوحنیفه در آغاز، پیشه تجارت در پیش گرفت، ولی سپس در

کنار تجارت به فرا گرفتن دانشهای زمان خود، به ویژه مباحث اعتقادی و علم کلام پرداخت. در این راستا مدتی نیز در بصره اقامت گزید و سپس به شهر خود بازگشت. از آنجا که کوفه پایگاه فقهی عراق بود، او در نهایت به فقه روی آورد و هجده سال به شاگردی فقیه برجسته این شهر؛ حماد بن ابی سلیمان در آمد. پس از در گذشت استاد، او در سن چهل سالگی، کرسی فقاقت در کوفه را عهدهدار شد و با اتکاء به عقل و قیاس، رویکرد جدیدی را در استنباط احکام بنیان نهاد که مکتب فقهی حنفی بر پایه آن تأسیس شد.^۳

رویکرد عقلی ابوحنیفه به فقه در بستر شرایط فرهنگی عراق پدیدار شد. عراق از دیرباز، مرکز تمدنهای گوناگون بشری و محل آمد و شد اقوام گوناگون فرهنگی، از ایرانی تا رومی و هندی و عربی بود. چنان که نویسنده *الفارقات* بیان کرده است، سرشت مردم عراق با بحث و گفت و گو در مورد عقاید و مذاهب آمیخته بود و در دوران ساسانیان، مذاهب مانوی و مزدکی در این سرزمین ظهور یافتند.^۴ در دوران اسلامی، این ویژگی تداوم یافت و عراق، مرکز مباحث عقلی و اعتقادی و پایگاه فرقه‌های گوناگون کلامی شد. منش عقلگرایانه مردم این سرزمین، زمینه رشد اهل رأی در استنباط احکام را فراهم کرد. عبدالله بن مسعود، صحابه برجسته رسول خدا از نخستین کسانی بود که به عراق آمد و در بیان احکام دینی، چندان به احادیث تکیه نمیکرد.^۵

جدا شدن اهل رأی از اهل حدیث از سده نخست هجری آغاز شد. همچنان که شهرستانی توضیح داده است، گروهی از صحابه پس از رسول خدا، محدودیت نصوص دینی برای پاسخگویی به موضوعات و مسائل غیر قابل شمارش و نامحدود را دریافتند. اینان هنگامی که با موضوعات جدید روبه‌رو میشدند، اگر پاسخی از قرآن و سنت بر جای مانده از پیامبر نمی‌یافتند، بر اساس آموزه‌های این دو منبع، اجتهاد و به آنچه در نظرشان عادلانه و منصفانه می‌آمد، عمل میکردند. در مقابل، گروهی دیگر بر متنمندی تأکید و به گردآوری روایات اهمیت میدادند و تنها در موارد اضطرار به رأی، عمل و گروه نخست را به اظهار نظرهای دلبخواهانه در امور دینی متهم میکردند. در عصر تابعین، مرزبندی میان این دو گروه، جدیتر و با دور شدن از عصر پیامبر، اقتدار و مرجعیت دینی مدینه و حجاز تضعیف و به تدریج، عراق مرکز اهل رأی شد.

گردآوری و تدوین مجموعه‌های احادیث، فاصله اهل رأی و حدیث را کاهش داد، زیرا هر دو گروه در این اعتقاد مشترک بودند که با وجود سنت نمیتوان به رأی بسنده کرد.



افزون بر این، هر دو گروه به بررسی استناد احادیث و جداسازی احادیث جعلی و دروغ از درست و اعتمادپذیر باور داشتند. از این رو در عصر ابوحنیفه از ضدیت این دو گروه کاسته شد، ولی اهل رأی، احادیث و روایاتی که استناد معتبری نداشتند را نمی پذیرفتند. از دیدگاه آنان، رأی، تنها شامل قیاس نبود و هر گونه دست‌آورد فکری که در نبود نصوص دینی پس از جستجو، تأمل و اندیشیدن برای شناخت حکم درست به دست می‌آمد، را شامل میشد. بنابراین رأی در نزد عقلگرایان کوفی، قیاس، استحسان و عرف را در بر میگرفت. ^۶ ابوحنیفه با این استدلال که «التابعون رجال و نحن رجال» فضل تقدم گذشتگان را دلیل تقدم فضل آنان نمی دانست و فهم آنان از نصوص دینی را به نقد می کشید و به اجتهاد شخصی اهمیت میداد.

ابوحنیفه در دو عصر اموی و عباسی میزیست و زمانی به دنیا آمد که نظام اموی با فرمانروایی حجاج بن یوسف در اوج سرکوب و خشونت قرار داشت. در این دوران، ابوحنیفه نسبت به خشونت‌هایی که به ویژه در حق اهل بیت پیامبر اعمال میشد، واکنش نشان میداد و همچون دیگر معترضان، نظام اموی را نامشروع میدانست. او با وجود جانبداری از جنبش اعتراضی در برابر امویان، مشارکت فعال در اقدام علیه آنان نداشت، تنها مدتی به مکه گریخت. موضع سیاسی او در این دوران به شیعه نزدیک بود، از علویان پشتیبانی میکرد و قیام زید بن علی را مشروع میدانست. پس از سقوط امویان، با توجه به نگرش مثبت عباسیان به اهل بیت در آغاز با آنان بیعت کرد، ولی هنگامی که دشمنیشان را با علویان دریافت، از همکاری با آنان خودداری و پیشنهاد قضاوت منصور را و نیز هدایای وی را نپذیرفت. به ویژه پس از کشته شدن محمد نفس زکیه (۱۴۵هـ.ق) نارضایتی خود را آشکار کرد و مدتی به دستور منصور به زندان افتاد. پس از رهایی از زندان نیز از فتوا دادن و نشست با مردم ممنوع و تا پایان عمرش (۱۵۰هـ.ق) در حصر خانگی به سر برد.^۷

هر چند ابوحنیفه از علویان جانبداری میکرد و به همین دلیل، آزار و اذیت‌هایی را متحمل شد، ولی در بحث امامت به نظریه نصب باور نداشت و مبنای مشروعیت را انتخاب و شورا میدانست. او به شایستگی فرزندان علی از نسل فاطمه برای رهبری و غضبی بودن خلافت زمان خود باور داشت. با وجود این او معتقد بود تعیین امام از بین کسانی که شایستگی آن را دارند، باید از راه انتخاب عمومی و شورا صورت پذیرد. ^۸ او به مشروعیت خلافت ابابکر و عمر و تقدم آنان بر علی اعتقاد داشت؛ هر چند او را بر عثمان مقدم میدانست. ^۹ در تمامی جنگ‌ها حق را به جانب علی میداد ولی به مخالفان

او ناسزا نمیگفت.

در مباحث کلامی چنان که پیشتر اشاره شد، ابوحنیفه، دیدگاهی نزدیک به مرجئه و قدریه داشت. او همچون مرجئه عمل را شرط ایمان نمیدانست و بر خلاف خوارج به کفر مرتکب گناهان اعتقاد نداشت.^{۱۰} همانند قدریه، نقش اراده و اختیار انسان در کنشها و رفتارهایش را میپذیرفت و بسان معتزله، قرآن را مخلوق میدانست. بنابراین به نظر می رسد ابوحنیفه در کلام نیز همسان فقه، جانب عقلگرایی را گرفت.

۲.۱. مالک؛ فقیه اهل حدیث

مالک بن انس در سال ۹۳ ه.ق در منطقهای نزدیک به مدینه در خانوادهای آشنا به فقه و حدیث زاده شد. سرزمین حجاز، به ویژه مدینه، مرکز قاریان قرآن و راویان احادیث بود و به جدالهای کلامی و بحثهای عقلی روی خوش نشان نمیداد. مالک در چنین فضای فکری پرورش یافت و در قرائت و حدیث و فقه از استادان سرآمد عصر خویش بهره برد و در پنجمین دهه عمرش فقیه برجسته حجاز شد. او احادیث و اخبار بسیاری را گردآوری و پس از تهذیب و ویرایش برای نخستین بار، آنها را در کتابی با عنوان «الموطأ»^{۱۱} تدوین کرد.

فقه مالک بر تقدم نصوص دینی و احادیث بر رأی استوار بود و با استناد به جامعیت و کمال دین در زمان پیامبر، پیروی از آثار او را شایسته و پیروی از رأی را ناروا میدانست.^{۱۲} این خلدون در مقایسه حنفیه با مالکیه به جایگاه برتر اثر و حدیث نزد آنان اشاره می کند.^{۱۳} حدیثگرایی مالک، البته به معنای کنار گذاردن مطلق رأی در مقام استنباط نبود، زیرا او مصالح مرسله، سد ذرایع، عادات، استحسان و استصحاب را معتبر میدانست و در فقدان نصوص معتبر دینی و اجماع با استناد به آنها فتوا میداد.^{۱۴} با وجود این، نصوص دینی برای وی مرجع اصلی قلمداد میشدند و در قیاس با ابوحنیفه بسیار کمتر از رأی یاری میجست.^{۱۵} بر اساس برخی گزارشها او در هنگام مرگ (۱۷۹ ه.ق) از فتوایی که با استناد به رأی داده، پشیمان بود و آرزو میکرد که ای کاش به رأی فتوا نداده بودم.^{۱۶} مالک در امور اعتقادی نیز مدعی نصمداری بود و از مباحث کلامی و عقلی چندان استقبال نمیکرد. البته تفسیر او از نصوص از پیشفرضهای زمانه اش تهی نبود و برداشتی محافظهگرایانه از آموزههای اسلامی را بازتاب میداد. بر این اساس، او برداشت های کلامی جریانهای عقلگرای زمانه اش همچون شیعه، مرجئه، قدریه و معتزله را



نادرست میدانست. وی بر خلاف مرجئه معتقد بود عمل، جزء تکمیل کننده ایمان است. او بر خلاف قدریه و معتزله، نقش اراده و توانایی انسان را در اعمال و سرنوشت او را نمی- پذیرفت و دیدگاه قدریه را بسیار خطرناک قلمداد و طرد و انزوا و سرکوب آنان را توصیه میکرد. او همچنین به قدیم بودن کلام خدا اعتقاد داشت و مخلوق بودن قرآن را عقیده - ای ناروا میدانست.^{۱۷}

مالک همچنین در مورد برداشتهای شیعه، موضع انتقادی داشت و حتی بر خلاف نظر رایج در بین اهل سنت، درباره خلافت پس از عثمان، توقف اختیار و ادعا میکرد پس از عثمان همه مردم مساوی بودند. او در پاسخ به پرسشی در مورد فضیلت جانشینان پیامبر، نخست ابوبکر، سپس عمر و در نهایت از عثمان یاد کرد و با کنایه، علی □ را خواستار زمامداری معرفی کرد و گفت: «کسی که خواهان زمامداری باشد، همچون کسی که به دنبال آن نباشد، نیست».^{۱۸} او امویان را تأیید و ناسزا گفتن به معاویه را ناروا و شایسته مجازات سنگین همچون کشتن میدانست. به اعتقاد او معتقدین به خلق قرآن باید تا هنگام توبه، زندانی و مورد ضرب قرار گیرند.^{۱۹}

دیدگاه سیاسی مالک در مورد خلافت با برداشت رایج در میان اهل سنت تفاوتی نداشت و بر این اساس، نظامهای سیاسی عصر خویش را مشروع و با آنان ارتباط نزدیک و همکاری داشت. او رابطه با حکام زمانه‌اش را در راستای تأمین مصالح دین و مسلمین میدانست و هدایا و بخششهای آنان را میپذیرفت، ولی دیگران را از دریافت آن منع میکرد.^{۲۰} از دیدگاه او مخالفت و قیام در برابر حکومت، ناروا و اصلاح حاکمان را در گرو اصلاح رعیت میدانست. با وجود این در برخی از نامه‌های منتسب به او حاکمان زمانه‌اش را به دادگری و مراعات حال مردم توصیه کرده، با یادآوری کیفرهای اخروی، آنان را از ستم به رعیت باز داشته است.^{۲۱}

۳.۱. شافعی؛ راه سوم

کوشش شافعی به یافتن راهی میانه در بین دو مکتب عقلگرایی عراق و نصگرایی مدینه معطوف بود. ابو عبدالله محمد بن ادریس در سال (۱۵۰ هـ ق) در غزه متولد شد و به دلیل انتساب به شافع، نیای او که به حضور پیامبر ﷺ رسیده بود، به شافعی اشتهار یافت. او از خاندان عبد مناف بود و از این راه با پیامبر، خویشاوندی و تباری قریشی داشت. بخش بیشتر زندگیش را در دوران هارون الرشید و مأمون عباسی گذراند. در کودکی به

همراه مادرش به مکه کوچ کرد و در آنجا قرآن را حفظ کرد و به فراگیری لغت، ادبیات عرب، حدیث و فقه پرداخت.^{۲۲} مکتب فقهی حاکم بر مکه به پیروی از ابن عباس، قرآنی بود، زیرا او به تفسیر قرآن و شناخت اسباب نزول آیات و فهم لغوی آیات قرآن اهمیت میداد.^{۲۳} شافعی فقه را نزد برجسته ترین اساتید و مفتی مکه مسلم بن خالد زنگی آموخت و در این مکتب تبحر لازم را کسب کرد.^{۲۴}

شوق آموختن دانش و آوازه مالک بن انس، شافعی را به تحصیل نزد وی فرا خواند و پس از آن که موطأ را از بر کرد، در سن بیست و هفت سالگی برای تحصیلات تکمیلی به مدینه رفت. با وجود هیبت فراوانی که مالک داشت، در نگاه نخست به هوش و فضل وی پی برد و در کهنسالی، او را به شاگردی پذیرفت و تا پایان عمر، نزد خویش نگاه داشت. پس از در گذشت مالک (۱۷۹ هـ. ق) ابن ادریس همچنان در مدینه ماند و روشناسی مکتب حدیثی و فقهی مدینه را به طور کامل فرا گرفت. اکنون در سومین دهه از عمرش، حدیث علمای حرمین را آموخته و در دو مکتب فقهی مکه و مدینه تخصص یافته و شایستگی ایفای نقش را در جایگاه یک فقیه به دست آورده است.^{۲۵}

اما روزگار سرنوشتی دیگر را برای او رقم زد و به عنوان کارگزار حکومت در امور دیوانی به یمن مهاجرت کرد. در آنجا کارش بالا گرفت و به ولایت قضاء دست یافت، ولی بر خلاف رویه رایج از کارسازی و عمل به توصیهها خودداری و دادگری پیشه کرد. والی یمن از شیوه رفتار شافعی ناخشنود شد و حسن رفتار او با علویان را بهانه و به اتهام همکاری با آنان و خروج بر ضد دولت، او را به همراه نه تن از علویان بازداشت کرد و به عراق نزد هارون الرشید فرستاد. فرهیختگی و پیوند خویشاوندی با قریش در این ماجرا شافعی را کمک کرد و با استناد به برادری حاصل از این پیوند، او تنها کسی بود که از مرگ نجات یافت.^{۲۶}

گویا سرنوشت چنین بود که ولایت مستعجل شافعی در یمن به زودی پایان پذیرد و در سی و چهار سالگی (۱۸۴ هـ. ق) برای آشنایی با مکتب فقهی عراق به بغداد بیاید. در بغداد، فرصتی ویژه برای آشنایی با فقه اهل رأی و حضور در درس محمد بن حسن، یار همراه ابوحنیفه یافت و کتابهای او را استنساخ کرد و بر وی خواند. در پرتو این آشنایی و حضور او توانست رویکرد عقلی به فقه را به خوبی دریابد و با چالشهایی که در برابر رویکرد نقلی مینهاد، دست و پنجه نرم کند. افزون بر این، شافعی در این مدت در جریان بحثها و جدالهای کلامی و فلسفی عراق، به ویژه مباحث معتزله و نیز آموزه‌های



شعوبیه قرار گرفت و یافته‌های بسیاری کسب کرد.

شافعی با آوازهای نیک و انبوهی از دانش و یافته‌های تازه و میراثی سرشار از ادبیات و لغت عربی، علوم قرآنی، مذاهب فقهی و مکاتب کلامی زمانه‌اش در سال (۱۸۹ هـ ق) به مکه بازگشت. در مسجد الحرام، تدریس خود را آغاز کرد و گستره دانش و احاطه علمی - اش، زیدگانی چون احمد بن حنبل را نزد وی گرد آورد. آنچه در این ایام، تدریس وی را زبازند همگان ساخت، بیش از مباحث فقهیاش، بحثهای روش‌شناسانه‌ای بود که درباره قواعد و اصول استنباط مطرح میکرد. شافعی کوشش کرد تا با تلفیق دو رویکرد عقلی و نقلی، هم‌نهادی جدید پدید آورد و روش‌شناسی ویژه‌ای را تأسیس و مقدمات نگارش نخستین کتاب اصول فقه با عنوان «الرساله» را فراهم کند. این کتاب، فرآورده دوران اقامت او در مکه است که به درخواست عبدالرحمن بن مهدی، امام اهل عراق نگاشت.

شافعی پس از نگارش رساله، بار دیگر با کوله باری انباشته از روش و دانش به عراق سفر کرد (۱۹۵ هـ ق) تا روش‌شناسی جدید خود را در جامع غربی بغداد طرح کند؛ جایی که اهل رأی در آن، بیش از بیست حلقه درسی داشتند. اهل حدیث عراق که در بند دریافتی سطحی از احادیث گرفتار بودند و یارای برابری با اهل رأی نداشتند، با مباحث شافعی جانی تازه گرفتند و چنان که ابن حنبل یادآور شده است، «راه فروبسته فقه» با کوشش های او باز، کاستیها و نارساییهای فقه الحدیث مالکی که آن را در برابر فقه اهل رأی ناتوان میکرد، برطرف و شافعی به لقب «ناصر الحدیث» مشهور شد. در طول دو سال اقامت در بغداد، او کتاب *الحجّة* را درباره موضوعات و فروع فقهی نگاشت و شاگردان

برجستهای چون احمد بن حنبل را تربیت کرد و سپس به مکه بازگشت.^{۲۷}

اقامت او در مکه این بار یکسال بیشتر به طول نینجامید و برای بار سوم به عراق رفت (۱۹۸ هـ ق) تا از نهال نورسته‌اش در دیار اهل رأی بازدید کند. سپس از آنجا به مصر عزیمت کرد (۱۹۹ هـ ق) تا ارمغان خود را به آن دیار نیز برده و مکتبش را در آنجا نیز گسترش دهد. در جریان این مسافرت، اصول و فقه نونهال او رشد یافت و فریه شد، *الرساله* را بازنویسی کرد و کتاب معروف (الامّ) را نگاشت. در قاهره، حلقه‌های درسی گوناگون در حوزه‌های مختلف دانش اسلامی تشکیل داد و شاگردان فراوانی تربیت کرد و حتی زمانی در اسکندریه به صف رزمندگان نیز پیوست. شافعی در سن ۵۴ سالگی (۲۰۴ هـ ق) در حالی دیده بر جهان فرو بست که در سراسر مملکت اسلامی به عنوان امام شناخته شده بود.^{۲۸}

نوآوری اصلی شافعی چنان که اشاره شد، پیریزی و تدوین روششناسی جدیدی بود که در پرتو همنهاد سازی دو مکتب فقهی اهل حدیث و اهل رأی به آن دست یافت و علم اصول را بر اساس آن بنیان نهاد. سنگ بنای اصول شافعی، مرجعیت نصوص دینی برای فهم احکام عملی زندگی فردی و جمعی است^{۳۹} و دغدغه اصلی او رها کردن این فهم از وابستگی به منابع معرفتی برون‌دینی و دستیابی به معرفت دینی هر چه مستقل و نابتر است. کلید این معما از نظر او برتری دادن به لهجه حجازی و قرائت و فهم قریشی از متون دینی است. بر این پایه از دامنه گسترده فهم و تفسیرهای متنوع دینی کاسته و از پراکندگی و تکثر معرفت دینی جلوگیری و سهم عقلانیت عربی در فهم دین برجسته میشود. بدین سان شافعی معرفت دینی را در دایره بسته‌های قرار داد که به نصوص دینی، زبان‌شناسی عربی، عقلانیت و واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی جامعه عرب محدود میشود. از دیدگاه شافعی، نصوص دینی به آنچه در کتاب و سنت بیان شده است، محدود نمیشود، بلکه دایره آن به گونهای گسترش مییابد که اجماع، گفتار و عمل صحابه و حتی قیاس را نیز در برگیرد.^{۴۰} او پس از ادعای جامعیت شریعت، نسبت تمامی احکام مورد نیاز انسان، منابع و دلایل این احکام را کتاب، سنت، اجماع فقهاء، اقوال صحابه و قیاس معرفی میکند. این منابع البته هم‌تراز نیستند و در حجیت و اعتبار از ترتیب بیان شده پیروی میکنند.^{۴۱} بر این اساس، قرآن، اصل‌ترین منبعی است که در آن شریعت به طور کلی بیان شده و تمامی احکام را در بر دارد. شافعی تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ و واژگان عجمی را به شدت انکار و بر عربی بودن آن تأکید میکند. از این رو فهم و استنباط شریعت از قرآن در گرو آشنایی و تسلط به قواعد زبان‌شناسی عربی است.^{۴۲} از سوی دیگر، عمومات قرآنی، همگی ظهور در عام ندارند و در بسیاری موارد، تخصیص خورده‌اند، بنابراین، برای استناد و استدلال به آنها باید از عدم تخصیص اطمینان یافت؛ حتی اگر این تخصیص در سنت یافت شود.^{۴۳}

سنت هر چند در مرتبه بعد از کتاب قرار دارد، ولی چون تخصیص کتاب با آن ممکن و احکام شریعت در آن به تفصیل بیان شده است، یافته‌ها و احکام مبتنی بر آن از اعتباری همچون احکام قرآن برخوردارند. شافعی با استناد به آیاتی از قرآن، اعتبار سنت را اثبات و دیدگاه مخالفان، که بیشتر از خوارج بودند، را رد میکند.^{۴۴} او بر اساس آیه «و ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى» منبع سنت را نیز وحی الهی و آن را هم‌سنگ قرآن قلمداد میکند. از دیدگاه او سنت، مجموعه گفتار و رفتار و تقریر بر جای مانده از پیامبر



است که احادیث بر آن دلالت دارند. او بر خلاف اهل رأی در راستای جامعیت بخشیدن به شریعت، خبر واحد و خبر مرسل را نیز معتبر میدانند و دایره سنت را گسترش میدهد.^{۳۵} او سپس وجوه ارتباط قرآن و سنت و تفاوتها و ناسازگاربهای محتمل در دادههای این دو منبع و چگونگی حل آنها را نیز بیان و بررسی میکند.

اجماع، سومین منبع فهم شریعت است که در مرتبه پس از کتاب و سنت قرار دارد. از نظر شافعی، هرگاه نظر صحابه و یا همه علمای یک عصر در مورد حکمی یکسان باشد، بر شرعی بودن آن حکم دلالت دارد. به اعتقاد وی اجماع صحابه بسیار به سنت نزدیک است و تنها در ویژگی شنیده شدن با آن تفاوت دارد؛ در واقع، اجماع «سنت ناشنیده» است.^{۳۶} شافعی بر خلاف مالک، اتفاق نظر همه علمای عصر را شرط حجیت اجماع می - داند، از این رو دایره آن بسیار تنگ و از ضروریات دین فراتر نمی رود.^{۳۷} او برای جبران این کاستی، اعتبار و حجیت سخن صحابه را میپذیرد و آن را در مرتبه پس از اجماع قرار میدهد. به اعتقاد وی اعتبار سخن صحابه در جایی که اختلافی در کار نباشد، قابل تردید نیست و در جایی که بین سخنان صحابه اختلاف باشد، از نزدیکترین آنها به کتاب و سنت پیروی میشود.^{۳۸} با پذیرش اعتبار قول صحابه، محدوده زمانی بیان شریعت از عصر پیامبر به چندین دهه پس از وی گسترش مییابد و کمبود منابع شریعت تا اندازههای جبران میشود.

اجتهاد یا قیاس، آخرین منبع فهم احکام شریعت است و میزان اعتبار آن به منبعی بستگی دارد که به آن قیاس میشود. به این ترتیب، قیاس به کتاب، قیاس به سنت، قیاس به اجماع و قیاس به قول صحابه از نظر درجه اعتبار در پی یکدیگر قرار میگیرند. شافعی، اعتبار قیاس را بر دو مقدمه استوار کرده است: نخست این که احکام شریعت اسلام، تمامی رفتارها و رخدادهای مربوط به زندگی مسلمانان را در بر میگیرند و دوم این که دریافت احکام شریعت از دو راه علم یقینی و علم ظاهری امکانپذیر است. از این دیدگاه، اجتهاد و قیاس در کنار اجماع و خبر واحد، یکی از راههای رسیدن به علم ظاهری به احکام شریعت است.^{۳۹}

شافعی بر خلاف اهل رأی، هر گونه قیاسی را معتبر نمیداند و برای آن شرایطی در نظر میگیرد. از نظر وی نه تنها اجتهاد در برابر نص نارواست، بلکه هر گونه قیاس و اجتهادی باید به گونهای مبتنی بر نص باشد. از این رو هر گونه اجتهادی که بر کتاب، سنت، خبر، اجماع و یا قیاس بر یکی از این منابع استوار نباشد، استحسان قلمداد میشود و

باطل خواهد بود.^{۴۰} مصالح مرسله؛ یعنی آنچه در راستای مقاصد اصلی شریعت است، ولی در نصوص دینی به آن تصریح نشده است، در صورتی میتوانند مبنای صدور حکم قرار گیرند که با آنچه در نصوص بیان شده است، همانند باشند.^{۴۱} بنابراین در روش شناسی شافعی، جایگاه و نقش عقل، محدود به نصوص دینی است و تنها در این چارچوب می - توان به اجتهاد دست یافت.

در مورد امامت شافعی با استناد به کلام علی □، آن را امری ضروری برای جامعه می - داند. او همچنین با استناد به روایاتی که از پیامبر درباره فضیلت قریش و شایستگی آنان برای امامت نقل شده است، قریشی بودن را شرط امامت قلمداد میکند.^{۴۲} افزون بر این، او موافقت و اجتماع مردم را نیز شرط میکند؛ هر چند این اجتماع از راه زور و شمشیر محقق شود. بنابراین از دیدگاه او هر چند بیعت، شرط مهمی برای انعقاد امامت است، ولی اعتبار آن، مشروطه به داوطلبانه بودن آن نیست، بلکه بیعت اکراهی نیز معتبر خواهد بود. شافعی اگرچه هاشمی بودن را شرط امامت نمیدانست ولی، به دوستی اهل بیت پایبند بود و با وجود آن که خلفای پیش از علی □ را از او برتر میدانست، ولی به علت دلبستگی فراوان به علی □، برخی او را رافضی میخواندند.^{۴۳}

فقه اهل سنت بر پایه روشی که شافعی پایهگذاری کرد، به مرحله‌های تازه وارد و زمینه برای گسترش و دخالت آن در حوزه‌های گوناگون فردی و جمعی زندگی مسلمانان فراهم شد. هر چند فقه سیاسی در مجموعه مباحث فقهی شافعی، سهمی بسیار اندک دارد و از بحث کوتاهی درباره امامت و جهاد فراتر نمی‌رود، ولی او توانست دایره شریعت را چنان گسترش دهد که سیاست را نیز در برگیرد و راه را برای نظریه‌پردازی فقهی درباره سیاست و حکومت هموار کند. شافعی با قرار دادن معرفت فقهی در دایره‌های بسته که سهم عقل در آن محدود بود در ناب سازی آن کوشش کرد ولی شاگردش احمد بن حنبل به آن خشنود نشد و دستیابی به شناخت ناب را از راهی دیگر پی گرفت.

۴.۱. ابن حنبل؛ متن مدار گذشته‌گرا

ابو عبدالله احمد بن محمد بن حنبل در سال (۱۶۴ هـ. ق) در خاندانی عرب تبار در بغداد متولد شد. پدرش از فرماندهان نظامی و جدش حنبل، فرمانروای سرخس در زمان امویان و از پرچمداران جنبش عباسی بود. احمد از نوجوانی، فراگیری علوم دینی را آغاز کرد و بر خلاف گفتمان عقلگرایانه حاکم بر بغداد به نقل گرایش یافت و از ۱۶ سالگی به



گردآوری و نگارش احادیث روی آورد و از محضر اساتید و راویان برجسته بغداد بهره جست. او برنامه حدیث پژوهیاش را از راه مسافرت ادامه داد و از شهرهای کوفه، بصره، مکه، مدینه، یمن، شام، ثغور، مغرب، الجزیره، عراقین، فارس، خراسان و جبال دیدار کرد. پس از یک دوره مسافرت طولانی با سرمایه‌های هنگفت از احادیث و روایات، که از اساتید و راویان سراسر دولت اسلامی گرد آورده بود و بعدها در کتاب «مُسْنَد» تدوین شد، به بغداد بازگشت.^{۴۴}

احمد بن حنبل در دوران استقرار و ثبات خلافت عباسی میزیست؛ عصری که مذاهب گوناگون فقهی و کلامی، معرکهای از آرا را برپا کرده و جدال فکری شدیدی بین آنها جریان داشت. جریانهای فکری رقیب، هر یک کوشش میکردند برداشتهای خود را از احکام و تعالیم دینی، اصیل جلوه دهند. در هیاهو و آشفتگی بازار تفکر دینی، ابنحنبل، دغدغه فهم ناب تعالیم و آموزه‌های دینی را داشت و از آمیخته شدن آن با یافته‌های بشری نگران بود. او تنها منبع معتبر برای دستیابی به این هدف را متون دینی میدانست و کوشش میکرد به همه موضوعات و مسائل از دریچه نصوص بنگرد. از این رو وی در برابر اهل رأی قرار داشت و از کاربرد عقل در فهم احکام و تفسیر متون دینی پرهیز می کرد. او چنان از رأی رویگردان و گریزان بود که احادیث مرسل و ضعیف را بر یاری جستن از رأی و اجتهاد ترجیح میداد.

فرزند حنبل معتقد بود برداشت صحابه از نصوص در قیاس با نسلهای پس از ایشان از اعتبار بیشتری برخوردار و راهگشای فهم بهتر آنها است، زیرا آنان فهمی ناظر به عمل داشتند و از نظر اخلاقی نیز راستگو و درست کردار بودند، از این رو احکام قرآن و سنت را درستتر از نسلهای بعدی دریافت و به کار میبستند.^{۴۵} از نظر او هر کسی که با پیامبر هر چند بسیار اندک و به اندازه چشم بر هم زدنی همنشین شده بود، صحابی قلمداد می شد. صحابه در پرتو همنشینی با پیامبر برتر از تابعیناند؛ هر چند گروه اخیر، همه کارهای خوب را انجام داده باشند. پس از صحابه، تابعین قرار دارند و رتبه‌بندی صحابه نیز بر حسب ترتیب جانشینی آنان پس از پیامبر است. در مرتبه‌های بعدی، اهل شوری، اهل بدر از مهاجرین، اهل بدر از انصار و سپس دیگر صحابه بر اساس هجرت و پیشینه‌شان قرار دارند.^{۴۶}

بر پایه این نگرش، فضل تقدم گذشتگان، دلیل تقدم فضل آنان است و برای فهم قرآن و سنت باید برداشت آنان را مورد توجه قرار داد. هرگاه صحابه و تابعین، برداشت یا

رأی ویژه‌های داشته باشند، بر فهم خود فرد از نصوص مقدم و در صورت اختلاف آنان از برداشتی پیروی میشود که به قرآن و سنت نزدیکتر است. مکتب حنبلی در پرتو این نگرش با گذشته‌گرایی و سلفی‌گری، پیوندی جدایی‌ناپذیر میابد و از راه میانه شافعی فاصله میگیرد و از بدیل حدیث‌گرایی مالکی‌اش نیز جدا میشود. بر خلاف شافعی که در نبود نص به قیاس استناد می‌جست، احمد از نظر دادن در موضوعی که در آن از رد پای سلف اثری نبود، گریزان بود و به یارانش نیز توصیه میکرد که از سخن گفتن در مسئله - ای که درباره آن پیشوایی ندارند، پرهیز کنند.^{۴۷}

گذشته‌گرایی مکتب حنبلی، محافظه‌کارانه‌ترین واکنش ممکن به موج فرابنده عقل - گرای زمانه وی بود که در عراق جریان داشت. در این مکتب، ضرورت اقتفاء اثر و پرهیز از کاربرد عقل در فهم و تفسیر متن و خبر، به مسائل فقهی محدود نمیشد، بلکه موضوعات کلامی و اعتقادی را نیز در بر میگرفت. احمد بر این اساس از جدال‌های کلامی زمانه اش کناره می‌جست و در این مسائل به بیان آرای گذشتگان بسنده و از بحث و استدلال عقلی خودداری میکرد.^{۴۸} حتی در داغترین بحث کلامی زمانه‌اش؛ یعنی موضوع خلق قرآن، رفتن به زندان را بر پیروی از دیدگاه عقل‌گرایان و پذیرفتن مخلوق بودن قرآن ترجیح داد. در این ماجرا، که در تاریخ اسلام به «محنت» معروف است، مأمون عباسی با هدایت معتزلیان، اعتقاد به خلق قرآن را اجباری کرد و به بازپرسی دانشمندان و زندانی کردن مخالفان فرمان داد.^{۴۹} فرماندار عراق در پی این فرمان، علمای به نام از جمله احمد بن حنبل را احضار کرد، ولی او در بازجویی از این سخن که «قرآن کلام خدا» است، فراتر نرفت و به زندان افتاد. زندانی شدن احمد، که پس از مأمون تا زمان متوکل ادامه یافت و مهمترین رخداد سیاسی زندگی او به شمار می‌رود، هزینهای است که وی برای محافظه‌کاریاش پرداخت کرد.

تأکید بر ضرورت پیروی از اثر و برداشت سلف هر چند فقه حنبلی را متصلب میکرد، ولی احمد با تفکیک عبادیات از معاملات و نگاهی دوگانه به آنها از این تصلب کاست و آن را در برابر مقتضیات زمان و مکان انعطاف‌پذیر ساخت. به اعتقاد وی، همچنان که ابن قیم توضیح داده است، در امور عبادی، اصل بر بطلان است؛ جز آن که دلیلی بر درستی آن باشد؛ در حالی که در معاملات، اصل بر درستی، جز آن که دلیلی بر حرمت و یا بطلان وجود داشته باشد. زیرا خداوند را جز از راهی که از زبان پیامبرانش بیان کرده است، نمی - توان عبادت کرد، ولی معاملات چنین نیست، از این رو خداوند مشرکان را به مخالفت با



این دو اصل وصف کرده؛ یعنی آنچه حرام نبود را حرام می‌شمردند و از راههایی که تشریح نشده بود، به او تقرب می‌جستند.^{۵۰} از این دیدگاه، آن بخش از معاملات و روابط اجتماعی که در مورد آن نصی وارد نشده است، در قلمرو اباحه قرار می‌گیرد و آزادی عمل در این عرصه شناسایی می‌شود. مکتب حنبلی بر این اساس، قلمرو دین در امور اجتماعی و سیاسی را چندان گسترش نمیدهد و در قیاس با شافعی و مالکی، انعطاف‌پذیرتر است. ابن حنبل درباره موضوعات سیاسی نیز همچون سلف میاندیشید و گرایش به توجیه قدرت مستقر داشت. او بر اساس حدیث «قدموا قریشا و لا تقدموها» خلافت را شایسته خاندان قریش میدانست، ولی برای جلوگیری از فتنه امامت مفضول و کسی که با شمشیر و زور به قدرت رسیده باشد، را نیز می‌پذیرفت.^{۵۱} به اعتقاد او اطاعت از امام و امیرالمؤمنین چه خوب و بد واجب است و در وجوب اطاعت بین کسی که با رضایت بیعت مردم به قدرت رسیده و کسی که از راه شمشیر غلبه یافته باشد، تفاوتی وجود ندارد. همراهی و همکاری با فرمانروا در جهاد، توزیع درآمد و غنائم و اجرای حدود، پرداخت صدقات و نماز جمعه به امامت ایشان لازم است. خروج بر امامی که مردم به هر دلیل ولو به زور شمشیر خلافت او را پذیرفته‌اند به هیچ روی روا نیست و هر کس چنین کند، سامان جامعه را بر هم زده و شق عصای مسلمانان کرده است.^{۵۲}

توصیه به پیروی از فرمانروا در مواردی است که به گناه نیانجامد، و گرنه بر اساس حدیث «لا طاعة لمخلوق فی معصاة الخالق» نافرمانی او رواست؛ هر چند این نافرمانی نباید به شکل شورش و خروج ظاهر شود. احمد بن حنبل التزام به این اصل را با رفتار خود در ماجرای خلق قرآن نشان داد، زیرا در جریان آن از پذیرش دیدگاه حکومت خودداری کرد و به زندان افتاد. از این دیدگاه، مخالفت با حکومت مادام که به اقدام براندازانه از راه شمشیر کشیدن نباشد، جایز است؛ اگرچه این مخالفت باید خیرخواهانه باشد و در چارچوب امر به معروف و نهی از منکر انجام پذیرد. احمد بر خلاف مالک، علاقه چندانی به حشر و نشر با زمامداران و نصیحت کردن نداشت و از آنان دوری می‌جست. این رفتار بر اساس دیدگاهی که پیشتر در مورد محدودیت قلمرو دین در حوزه سیاست بیان شد، توجیه‌پذیر است، زیرا احمد، خود را در سیاست اهل فن و نظر نمی‌دانست. او همچنین از پذیرش بخششها و هدایای خلیفه و حکومت خودداری میکرد و تنها مواردی را می‌پذیرفت که هیچ شبهه‌های در آن نباشد.

نگرش مثبت احمد به پیشینیان، به ویژه صحابه در برداشت و تحلیل او از گذشته

خلافت نیز آشکار و مؤثر بود. از دیدگاه وی ترتیب فضیلت خلفای راشدین همانند ترتیب به قدرت رسیدن آنان بود و همگی شایستگی این امر را دارا بودند. او تصریح کرد: «هر کس امامت علی را نپذیرد از خر گمراهتر است ... زیرا یاران رسول خدا به خلافت او تن دادند و در پشت وی نماز خواندند و به همراه وی نبرد کردند و حج گزاردند و او را امیرالمؤمنین لقب دادند». احمد در زمانی از حقانیت فرمانروایی و امامت علی □ دفاع می- کرد که متوکل ناصبی، خلافت را در دست داشت و ناصیبان، علی □ را ناسزا میگفتند. احمد در پاسخ آنان میگوید: «خلافت علی را نیاراست، بلکه علی بود که خلافت را آراست»، «علی بن ابی طالب از خاندانی است که هیچکس را نمیتوان با آن مقایسه کرد» و «فضیلت‌هایی که با اسناد معتبر برای علی □ بیان شده برای هیچیک از دیگر صحابه نقل نشده است». با وجود این، احمد از معاویه نیز به بدی یاد نمی‌کند و از اظهار نظر در مورد جدال و نبرد او با علی □ خودداری می‌کند.^{۵۳}

اندیشه سیاسی ابن خنبل هر چند از موضوعات محدود بیان شده فراتر نرفت، ولی زمینهای برای تأسیس نوعی سیاست شرعیه در چارچوب متنمدار و گذشته‌گرا در خود مکنون داشت. این زمینه البته تا پایان زندگانی وی در سال (۲۴۱ هـ ق) بیاستفاده ماند، ولی پس از انقراض خلافت عباسی، پیرو راستین وی، ابن تیمیه، آن را مبنای نگارش کتاب «السیاسة الشرعية» قرار داد. در دوران معاصر نیز اسلامگرایان سلفی در اهل سنت، برداشتهای خود از اسلام سیاسی را بر پایه آن استوار کردند.

۲. ابویوسف؛ بنیانگذار فقه سیاسی

مذاهب فقهی یاد شده، زمینه را برای رویکرد فقهی به مسائل و موضوعات سیاسی و تولید نوع ویژه‌ای از معرفت در خصوص سیاست، که از آن به فقه سیاسی یاد میشود، فراهم کردند. فقه سیاسی، اصطلاحی جدید برای مجموعه مباحث فقهی مرتبط با سیاست است و بخشی از فقه را در بر میگیرد که به تکالیف زندگی سیاسی فرد مسلمان میپردازد و مسائل کشورداری و حکومت را مورد بحث قرار میدهد. اگرچه انتظار میرود امامان مذاهب با رویکرد فقهی به مسائل و موضوعات سیاسی نگرینسته و در مورد آنها اندیشیده باشند، ولی از آنان، اثری مستقل در این باره گزارش نشده است. به نظر میرسد ابویوسف، نخستین فقیهی بود که در چارچوب این رویکرد به تأمل درباره سیاست پرداخت و اثر فقهی منظمی به نام «کتاب الخراج» پدید آورد.



یعقوب ابن ابراهیم ملقب به ابویوسف (۱۱۳-۱۸۳ هـ.ق) برترین قاضی دستگاه خلافت (قاضی القضاة) در زمان هارون الرشید (ف ۱۷۰-۱۸۲ هـ.ق)، اهل کوفه و از شاگردان برجسته ابوحنیفه بود.^{۵۴} او کتاب خود را در پاسخ به مسائلی که از سوی خلیفه در خصوص موضوع خراج مطرح شده بود، به نگارش در آورد. خراج به منزله مهمترین منبع درآمد حکومت، در این دوران از جهات گوناگون بحث برانگیز شده و اقتصاد سیاسی مبتنی بر آن که از زمان امویان شکل گرفته بود، نابسامان و ناعادلانه مینمود و ستمهای ناروایی را بر مردم تحمیل میکرد. چنان که ابویوسف در کتابش یاد آور شده است، خراجگیران پرداختکنندگان را «در آفتاب شدید نگاه میداشتند و آنان را مورد ضرب و شتم قرار می دادند و به گونهای که حتی نتوانند نماز بخوانند در بند میبنداشتند.»^{۵۵} این وضعیت، خلیفه را بر آن داشت تا برای حل مشکلات دولت از فقه یاری طلبد و زمینه نگارش این اثر را فراهم آورد.

کتاب **الخراج** صرف نظر از ارزشی که به مثابه نخستین اثر فقه سیاسی دارد، به اعتبار بررسی و طبقه‌بندی انواع زمینها، چگونگی تملک و واگذاری آنها، حقوق و تعهدات ساکنان و میزان و شیوه اخذ مالیات از آنها نیز اهمیت دارد. در واقع این اثر از دو نظر به فهم اندیشه سیاسی عصر عباسی کمک میکند: نخست این که با بررسی خراج و دیگر مالیاتهای مشروع، عنصر غنیمت را به منزله یکی از پایه‌های عقلانیت سیاسی عربی متناسب با نظام سیاسی عباسی صورتبندی میکند. دوم این که عنصر سرزمین را به منزله یکی از عناصر ساختاری قدرت، شناسایی و پیامدهای حقوقی آن را مورد بررسی قرار میدهد. چگونگی توزیع درآمدها، دریافت هدایا، افزایش خراج اهل ذمه، جزیه نهادن بر نو مسلمانان، وضع مالیاتهای جدید بر بازرگانان و دیگر اقشار و نقد الگوهای رایج دریافت خراج از مسائلی است که در این اثر به آنها پرداخته شده است. دامنه بحث، البته به این موارد محدود نشده و به دیگر مسائل فقه سیاسی، مانند روابط بین حاکم و مردم، حدود، روابط بین مسلمانان و غیر مسلمانان، قتال و نبرد با دشمنان نیز کشیده شده است. ابویوسف همچون سیاست‌نامه‌نویسان، کتاب خویش را با پند و اندرز نسبت به خلیفه آغاز میکند. او نخست با اشاره به اهمیت فرمانروایی، آن را امانت و آزمونی از سوی خداوند معرفی میکند و خلیفه را به پاسداری از آن و کوشش در راه خدمت به رعیت فرا میخواند و به او یادآور میشود که «خوشبختترین فرمانروایان نزد خداوند در روز قیامت، فرمانروایی است که رعیت به دست او خوشبخت شوند». او بر این اساس، خلیفه را از

پیروی هوی و خشم، پرهیز و به ترجیح آخرت بر دنیا اندرز میدهد و به نگاه برابر نسبت به مردم و اندیشیدن به مصلحت آنان توصیه میکند. او با یادآوری دشواریها و سختی های جهان پس از مرگ، به خلیفه هشدار میدهد که به رعیت ستم نرزد و حقوق ایشان تزییع نکند که خداوند، داد ایشان بستاند و او را تباه سازد. پس مبادا از آنان و مصلحت شان غافل شود که از وی غفلت نخواهد شد. خداوند، زمامداران را جانشین خود قرار داد تا با نور او تاریکیها را برای مردم روشن و اشتباهات آنان در مورد حقوق شان را برطرف کنند. از این رو بر آنان است که با برپایی حدود خداوند و بازگرداندن حقوق به صاحبان آن و بهرهگیری از افراد نیک و مورد اعتماد، در راستای اصلاح کوشش کنند.^{۵۶}

در ادامه، ابویوسف، اخبار و احادیثی از پیامبر 6 و خلفای راشدین و عمر بن عبدالعزیز درباره حکمرانی بیان میکند. او نخست به بیان احادیثی میپردازد که در آن بر حلم، عدالت و کردانی فرمانروا تأکید و از جور و ستم نهی شده است.^{۵۷} حلم در برابر جهل، ویژگی اخلاقی است و پیامد آن، نوعی خردورزی استوار بر دستاوردهای تجربی می باشد که نه بر پایه نگرش خودخواهانه به منافع شخصی، بلکه بر اساس منافع دیگران و از زاویه دید آنان صورت میگیرد. در برابر، جهل، ویژگی ناپسندی است که نخوت و غرور و سرکشی و داوری خودپسندانه در باره همه امور و در نتیجه، نادانی را در پی دارد. در ضرورت عدالت و پرهیز از جور به حدیثی از پیامبر استشهاد جسته که در آن «نزدیکترین افراد به پیامبر در روز رستاخیز، پیشوای عادل و مبعوضترین و گرفتارترین آنها به عذاب، پیشوای جایر» معرفی شده است.

سپس احادیثی را نقل میکند که در آن به احترام و پیروی از فرمانروایان بدون توجه به ویژگیهای ظاهری آنان توصیه شده است.^{۵۸} بر اساس برخی از این روایات، ضرورت اطاعت، وظیفهای است که بر اساس بیعت الزامی میشود و شورش بر ضد حکمرانی که با وی بیعت شده است، جایز نیست و شورشگر را باید به قتل رساند.^{۵۹} در پاره‌های دیگر حکمرانان ابزار انتقام خدا از بدان قلمداد شده‌اند که نباید در برابر آنان سرکشی و تندی کرد، بلکه باید با فروتنی و خاکساری با آنان رو به رو شد. در این احادیث همچنین از دشنام و ناسزاگویی، نافرمانی و نیرنگ ورزیدن نسبت به فرمانروا بازداشته و نصیحت و خیرخواهی برای او و بردباری در برابر بدی های او گوشزد شده است. بردباری، البته به معنای پیروی بیچون و چرا از حاکم نیست، بلکه مردم به مقتضای امر به معروف و نهی از منکر باید بر آنان نظارت و در برابر دستورات و رفتار ناروای او مقاومت کنند. هر چند



این مقاومت در جایی باید باشد که منکری در حال گسترش در میان عموم جامعه است. ابویوسف، خلفای راشدین و عمر بن عبدالعزیز را به منزله نمونه‌های آرمانی خلافت طرح میکند و به سخنان و رفتار ایشان استناد میجوید و اوصاف حکمرانی مطلوب را از زبان آنان بیان میکند. از دیدگاه وی نخستین ویژگی مشترک آنان توجه به سنگینی مسئولیت فرمانروایی و بازخواستی است که در روز واپسین درباره آن خواهد شد. دومین ویژگی، مراعات حقوق مردم و مدارا و مردم‌داری آنان است. به گفته عمر، خوشبختترین فرمانروایان، کسی است که مردم را خوشبخت و بدبختترین آنان کسی است که مردم را بدبخت سازد. علی \square نیز به مأمور خراج خود دستور داد که اموالی را دریافت کند که زاید بر نیازهای معمول آنان است و با رضایت خاطر میپردازند و حتی اگر خزانه خالی بماند، هرگز مردم را برای گرفتن خراج در تنگنا و فشار قرار ندهد.^{۶۰}

ابویوسف سپس به شیوه فقهی به پاسخ مسائلی میپردازد که بیشتر به حوزه اقتصاد سیاسی و مالیه دولت مربوط میشوند. او در چارچوب روش استادش ابوحنیفه و با استناد به کتاب، سنت، اجماع، عمل صحابه و اجتهاد، حکم فقهی مسئله را بیان میکند. در برخی موارد با طرح برداشتهای گوناگون فقهی موجود به فرمانروا اختیار میدهد تا از بین آنها برداشتی را برگزیند. به نظر وی برای جامعه بهتر و سودمندتر است.^{۶۱} از نظر وی هر چند قلمرو اقتدار فرمانروا محدود به رعایت شریعتی است که توسط فقیهان تفسیر میشود، ولی تنوع برداشتهای فقهی، دست او را برای انتخاب و اعمال نظر باز میکند. با وجود این او کوشش میکند تا با بیان احکام فقهی امور مالی دولت، قلمرو اقتدار حکومت را محدود سازد و از ستمها، کژرویهایی و مفسادتی که سبب تضییع حقوق مردم و یا بیت المال میشوند، جلوگیری کند.

از دیدگاه وی عدالت و مصلحت عمومی، دو اصل مهمی است که در تأمین منابع مالی حکومت باید مورد توجه قرار گیرد. عدالت و انصاف نسبت به ستمدیدگان افزون بر پاداش خدایی، خراج را فزونی و آبادانی شهرها را رونق میبخشد و با عدالت، برکت پدیدار و با جور از میان میرود و خراجی که با ستم به دست آید، شهرها را ناقص و ویران می کند.^{۶۲} توجه و اندیشیدن به صلاح اهل خراج نیز به فرموده خداوند در قرآن الزامی است. خداوند می فرماید «در زمین پس از اصلاح آن فساد مکنید» و در وصف بدکاران نیز می گوید: «هر گاه فرمانروایی بیاید کوشش میکند تا در زمین فساد برانگیزد و کشت و نسل را نابود کند و خداوند فساد را دوست ندارد». از این رو حاکم باید در بستن و چگونگی

دریافت خراج، صلاح آنان را در نظر گیرد و اقداماتی را انجام دهد که در راستای مصلحت اهل خراج باشد و ستم و تحمیل امر ناروا و فراتر از توان آنان را در بر نداشته باشد.^{۶۳} در راستای تأمین عدالت و مصلحت، گزینش کارگزاران و مأموران بسیار اهمیت دارد. از این رو ابویوسف به خلیفه توصیه میکند افراد صالح و دیندار و امانتدار را برگزیند. افرادی که فقیه و عالماند و با صاحبنظران رایزنی میکنند و مردم، ناروایی از آنان یاد ندارند و در راه خدا از هیچ سرزنی هراس ندارند. او باید به آنان گوشزد کند که نسبت به مردم زورگویی نکنند و آنان را کوچک مدارند و در عین قاطعیت با آنان با نرمش رفتار کنند. همه را به یک چشم بنگرند. با اهل ذمه با عدالت رفتار کنند و داد ستمدیده را بستانند و با ستمگران با تندی برخورد کنند و از مردم در گذرند.^{۶۴} افزون بر این، گروهی از اهل صلاح و خویشتنداری که دین و امانتداریشان مورد اعتماد است را برای بازرسی بگمارد تا رفتار کارگزاران را زیر نظر بگیرند و شیوه برخورد آنان با اهل خراج را گزارش کنند. او نیز بر اساس گزارشهای دریافتی، آنان را پاداش یا کیفر دهد و هرگز نسبت به آنها بیتفاوت نباشد و از آه و دعای مظلوم بترسد که حتماً به اجابت میرسد.^{۶۵}

اقتصاد سیاسی مطرح در کتاب *الخراج* بر برداشتی خاص در مورد جایگاه و انواع زمین استوار است. بر اساس این برداشت، زمین یکی از سرمایههای مهم اقتصادی اجتماع و منابع درآمد حکومت است که اقسام و احکام آن بر حسب ایمان و عدم ایمان ساکنان آن به اسلام، پذیرش یا عدم پذیرش حاکمیت قوانین اسلامی، چگونگی تصرف آن توسط مسلمانان و نیز چگونگی پیوستن آن به قلمرو مملکت اسلامی تعیین میشود. از این دیدگاه، زمین نسبت به اعتقادات و ایمان دینی، اهمیتی ثانوی دارد و سکونت و زیستن در سرزمین به تنهایی نقشی در بهرهمندی از حقوق ندارد، بلکه در پرتو پذیرش اسلام و یا حاکمیت اسلامی است که ساکنان یک سرزمین از حقوق اجتماعی و سیاسی برخوردار میشوند. به همین دلیل، ابویوسف بر اساس پذیرش اسلام به مصونیت جانی و مالی و مالکیت ارضی کسانی حکم میکند که در حال نبرد با مسلمانان بودهاند. کسانی نیز که حاکمیت قوانین اسلامی و پرداخت خراج را میپذیرند، اهل ذمه قلمداد و در چارچوب احکام مربوط به ایشان از حقوق اجتماعی بهرهمند میشوند.^{۶۶}

ابویوسف بر اساس وضع مالیاتی اراضی و چگونگی پیوستن آنها به سرزمین اسلامی، آنها را به چند نوع قسمت میکند: نخست، اراضی خراجیه که خود بر دو دستهاند: ۱. اراضی عنوه که با جنگ به تصرف درآمده و تقسیم نشده است همچون سواد عراق که در



زمان عمر، فتح و تقسیم نشده باقی ماند. ۲. اراضی صلح که ساکنان غیر مسلمان آن بر اساس قراردادی صلح‌آمیز، حاکمیت قوانین اسلامی را پذیرفته‌اند. دوم، اراضی عَشْرِي که چند دسته است: ۱. زمینهایی همچون مدینه که مالکان آن به میل خود اسلام آورده‌اند. ۲. زمینهایی که با جنگ به دست آمده، ولی بر آن خراج نهاده نشده است که سرزمین های عربی همچون حجاز، مکه، یمن را شامل میشود. ۳. زمینهایی همچون خیبر که با جنگ فتح شده و بین جنگاوران تقسیم شده‌اند. ۴. زمینهایی همچون اراضی موات که به وسیله مسلمانان به صورت زمین کشاورزی در آمده است. ۵. اراضی اقطاعی که توسط دولت و حاکم به کسی واگذار شده‌اند. سوم، اراضی حُمّی؛ یعنی بخش از زمینهای بایر که توسط حکومت به منزله چراگاه عمومی شناسایی شده است. چهارم، حرم که دایره‌های به شعاع دوازده مایل در اطراف مکه و مدینه است.

بر این اساس، منابع مالی حکومت به چند دسته تقسیم میشوند: ۱. خراج که مالیاتی است که بر سرزمینها و درآمدهای غیر مسلمانان که به زور یا به شکل مسالمت‌آمیز تصرف شده و ساکنان آن در آن زندگی میکنند، بسته میشود و شامل جزیه سالانه اهل ذمه نیز است. اراضی خراجیه؛ خراج نیز بر دو نوع است: موظف و مقاسمه؛ موظف، مالیات زمین و مقاسمه، مالیات فرآوردههای کشاورزی است. ۲. زکات: مالیاتی است که بر طلا و نقره و سرمایه‌های تجاری و دامها و فرآوردههای کشاورزی و باغداری بسته میشود. ۳. عشور: مالیاتی است که بر تجارت، اعم از واردات و یا صادرات بسته میشود. ۴. غنایم که خمس آن در اصناف مشخص خرج میشود. ۵. معادن. ۶. گنجها. ۷. صدقات. احکام چگونگی دریافت، توزیع و مصرف این در آمدها به تفصیل در کتاب *الخراج* بیان شده است.

از مجموعه احکام طرح شده در این باره میتوان دریافت که ابویوسف، دخالت حکومت در حوزه اقتصاد را تا جایی روا میداند که به شکوفایی اقتصادی و آبادانی زیان نرساند. از این رو وی با استناد به روایاتی از پیامبر با دخالت حکومت در امر قیمتگذاری مخالفت میکند و نظام قیمتگذاری را تابع عرضه و تقاضا میداند.^{۶۷} هر چند حکومت میتواند از احتکار و انبار کردن فرآوردههای کشاورزی جلوگیری کند.^{۶۸} از نظر وی میزان و چگونگی دریافت مالیاتها نیز محدود به نصوص دینی و عمل صحابه نیست و حکومت در چارچوب مصالح عموم، اختیار افزایش و کاهش آنها را داراست.^{۶۹} حکومت همچنین می‌تواند اقداماتی همچون کانالکشی و تعمیر جویبارهای قدیمی و «هر آنچه در آن

مصلحتی برای اهل خرج هست» و به شکوفایی اقتصادی کمک میکند را عهده‌دار شود و به انجام برساند.^{۷۰}

بخشی دیگر از مباحث کتاب *الخراج* به نقد اقتصاد سیاسی رایج اختصاص دارد. در این راستا نویسنده، بسیاری از رسوم نادرست زمانه و رفتار مأموران خراج را مورد انتقاد قرار میدهد و خلیفه را به تصحیح آنها فرا میخواند. این رسوم از پیامدهای فسادآمیز اقتصاد خراجی است که مشابه آن در اقتصادهای رانتی نیز وجود دارد. انحرافات و مفاسد اقتصاد خراجی که ابویوسف به آن پرداخته است را میتوان در سه دسته جای داد:^{۷۱}

۱. امور مربوط به چگونگی پرداخت و یا دریافت مالیات: یکی از این امور، نهاد تقبیل یا قبالة و سر قفلی بود که بر اساس آن، والی خراج، پرداخت مبلغی را میپذیرفت و آن را به مرکز، پیش پرداخت میکرد و به هنگام دریافت خراج از مردم، آنچه زیادت از این مبلغ بود، به خود او تعلق مییافت. به اعتقاد ابویوسف، این نوع رفتار، بتردید ستم بر اهل خراج و مردم است و بر خلاف مصالح عموم و فساد را در بر دارد که خداوند از آن نهی کرده است.^{۷۲} بهره بردن از حیل‌های شرعی برای فرار از مالیات، دریافت بیش از حد و یا اجناس مرغوبتر، به تأخیر انداختن ارزیابی مالیاتی محصولات کشاورزی، عدم توجه به معیارهای اخلاقی و تخصصی در گزینش مأموران مالیاتی از دیگر مواردی است که در این قسم جای میگیرد.

۲. امور مرتبط با نهادهای مالیاتی: ارزیابی زودرس و پیش از موقع محصولات زراعی، دریافت رشوه، تملک زمینهایی بدون مالک توسط قضات و تأخیر یا جلوگیری از اطلاع - رسانی دقیق برخی از این امور هستند.

۳. امور مربوط به اجرای مقررات مالیاتی: سختگیری نسبت به پرداختکنندگان و عدم مراعات اخلاق اسلامی در مورد آنان، سوء استفاده مأموران مالیاتی از جایگاه و موقعیت خود و تحمیل هزینه‌های اضافی به مؤدیان، تعیین و اختصاص سهم برای مالیاتگیران که به جعاله معروف است، از این قبیلاند.

چنان که اشاره شد، بخشهایی از کتاب *الخراج* به بحث در مورد جرایم عمومی،

احکام جزایی و نیز پاره‌ای از احکام روابط با غیر مسلمانان، همانند چگونگی برخورد با نمایندگان و سفرای سیاسی، پناهندگی، جاسوسی و جنگ با مشرکان و اهل بغی اختصاص یافته است که با وجود اهمیت آن در جای دیگر باید به آن پرداخت. این مباحث



درباره موضوعاتی است که دولت عباسی به شکلی با آن درگیر بوده و چاره‌های فقهی می‌طلبیده‌اند. ابویوسف با نگارش این کتاب زمینه را برای نگارش آثار با عنوان *الاحکام السلطانیة* و شکوفایی فقه سیاسی اهل سنت در سده‌های بعد فراهم کرد.

نتیجه‌گیری

پدیدار شدن فقه به مثابه دانشی که در فرایند بسط تمدن و فرهنگ اسلامی در صدر دانش‌های عملی مسلمانان قرار گرفت، از سده دوم هجری آغاز شد. این دانش در بستر و زمین‌های پدیدار شد که در آن، جدال بر سر موضوعات مختلف کلامی و سیاسی، به ویژه نسبت عقل و نقل و یا رأی و حدیث جریان داشت. در عراق به علت نزدیکی با تمدن ایرانی و نیز تنوع فرهنگی، شرایط بیشتری برای گرایش به عقل و خردباوری فراهم بود؛ در حالی که در حجاز و مکه و مدینه، نقل و حدیث و تفسیر از اهمیت بیشتری برخوردار بود. به این ترتیب، زمین‌ها و شرایط عملی و نظری و دیدگاه‌های کلامی متفاوت در نوع نگرش فقهی اثر گذاشت و مذاهب فقهی گوناگونی پدیدار شدند.

ابوحنیفه در عراق میزیست و در جریان جدال‌های کلامی آن عصر قرار داشت و با نگرشی خوشبینانه به عقل می‌نگریست. در پرتو این دیدگاه او توانست مذهبی را در فقه بنیان نهد که بر تقدم و برتری رأی بر حدیث استوار باشد، از این رو میتوان وی را فقیه اهل رأی نامید. بر خلاف وی، مالک از فضای حدیث‌گرایی مدینه متأثر بود و نگرش فقهی او نیز بر همین اساس شکل گرفت و فقهی حدیث‌گرایانه را تأسیس کرد که در آن، سهم رأی و عقل به حداقل می‌رسید. حدیث‌گرایی گرچه در حجاز، گفتمان غالب بود، ولی از قوت نظری و روش‌شناختی لازم برخوردار نبود؛ از این رو در برابر اشکال‌های اهل رأی عراق ناتوان مینمود و نمیتوانست با آن هم‌اوردی کند. شافعی در پرتو دانش گسترده‌ای که در هر دو زمینه کسب کرده بود، توانست در میانه این دو گرایش، راهی سوم بیابد و بنیان نظری و روش‌شناختی مستحکمی برای بهره بردن از اخبار و احادیث در فقه فراهم کند و عنوان ناصر الحدیث را از آن خود سازد. اما احمد بن حنبل دغدغه دست یافتن به تعالیم ناب اسلام و پالودن هر چه بیشتر آن از آمیزش با عقل و رأی زمانه‌اش را داشت و از راه تأکید بر متون و فهم گذشتگان، نگرانی خود را برطرف ساخت. به این ترتیب، فقه اهل سنت در آغازین مراحل زایش خود، مقاومت متنگرایی در برابر عقل‌گرایی را نشان

داد و مالک و شافعی و ابن حنبل، هر یک به گونه‌های از اصالت متون دینی دفاع کردند. کوشش فقیهان در تأسیس و بارور ساختن فقه به منزله دانش عملی، زمینه را برای تأسیس فقه سیاسی در میانه سده دوم هجری فراهم کرد. ابویوسف، نخستین فقیهی بود که از این فرصت بهره برد و اولین اثر در این حوزه را با عنوان کتاب *الخراج* نگاشت. این کتاب هر چند در پاسخ به مسائلی که از سوی خلیفه در خصوص موضوع خراج مطرح شده بود، نگاشته شده است، ولی به موضوعات سیاسی دیگر همچون مباحث مربوط به آیین ملکداری، اندرزهایی به زمامداران، اصول و ویژگیهای نظام سیاسی مطلوب، روابط با غیر مسلمانان و دولتهای غیر اسلامی نیز پرداخته است. نگارش این اثر را میتوان مقدمه‌های برای آثاری دانست که پس از این با نگرش فقهی، موضوعات سیاسی را بررسی و تحلیل کرده و پاسخ گفته‌اند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پینوشتها

۱. محمد ابوزهره، ابوحنیفه؛ حیاتہ و عصرہ - آثارہ و فقہہ، الطبعہ الثانیہ (بینا: دارالفکر العربی، ۱۳۶۸/۱۹۴۷) ص ۱۴.
۲. همان، ص ۲۰.
۳. همان، ص ۲۸-۲۶.
۴. ابن ہلال ثقفی، الغارات، تحقیق میرجلال الدین حسینی ارموی، چاپ دوم (تہران: انجمن آثار ملی، ۲۵۳۵) ج ۲، ص ۶۸۲.
۵. ابوزهره، پیشین، ص ۹۴.
۶. همان، ص ۱۰۴.
۷. همان، ص ۵۲-۳۲.
۸. همان، ص ۱۶۶.
۹. همان، ص ۱۶۲.
۱۰. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید (قاہرہ: مکتبہ النهضة المصریہ، ۱۳۶۹ق) ج ۱، ص ۲۰۳، و نیز بنگرید: محمد عابد الجابری، المثقفون فی حضارہ العربیہ محنہ ابن رشد و نکیبہ ابن حنبل (بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیہ، ۱۹۹۵) ص ۴۶-۴۵.
۱۱. موطأ به معنای در دسترس و قابل فهم است.
۱۲. أبو یوسف یعقوب بن سفیان البسوی (م ۲۷۷)، المعرفه و التاريخ، تحقیق اکرم ضیاء العمری (بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، ط الثانیۃ، ۱۹۸۱/۱۴۰۱) ج ۲، ص ۷۹۰.
۱۳. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمہ، تحقیق خلیل شحادۃ (بیروت: دارالفکر، ط الثانیۃ، ۱۹۸۸/۱۴۰۸) ج ۱، ص ۵۷۸.
۱۴. عبدالغنی الدقر، الامام مالک بن انس (بیروت: دارالقلم، ۱۹۸۲/۱۴۰۲) ص ۱۵۵.



۱۵. همان، ص ۲۴۸-۲۴۶.
۱۶. همان، ص ۳۷۹.
۱۷. همان، ص ۲۸۵-۲۹۵.
۱۸. همان، ص ۲۹۷.
۱۹. صبری الاشوح، التفكير عند ائمه الفكر الاسلامی (قاهره: مكتبه وهبه، ۱۴۱۷/۱۹۹۷) ص ۱۸۶.
۲۰. عبدالغنی الدقر، الامام مالك بن انس، پیشین، ص ۳۵۲.
۲۱. همان، ص ۳۴۷-۳۴۹.
۲۲. عبدالغنی الدقر، الامام الشافعی فقیه السنه الاکبر، الطبعه الثالثه، ۱۴۰۷/۱۹۸۷ (دمشق: دارالقلم) ص ۲۹-۴۵.
۲۳. محمد ابوزهره، الشافعی، الطبعه الثانيه (بی جا، دارالفکر العربی، ۱۳۶۷/۱۹۴۸) ص ۴۵ و ۴۶.
۲۴. همان، ص ۲۰، پیشین، ص ۶۲-۴۹.
۲۵. پیشین، ص ۷۳-۸۴.
۲۶. همان، ص ۱۰۷-۹۹.
۲۷. همان، ص ۱۲۳-۱۴۶.
۲۸. همان، ص ۱۸۰.
۲۹. «کل ما نزل بمسلم ففیه حکم لازم و علی سبیل الحق فیه دلالة موجوده»، محمد ابوزهره، پیشین، ص ۲۹۷، به نقل از محمد ابن ادريس شافعی، الرساله، ص ۴۸۲.
۳۰. بنگرید: محمد تقی کرمی، «شافعی و بی ریزی ایدئولوژی اعتدال»، بولتن مرجع فلسفه فقه: گزیده مقالات و متون درباره فلسفه فقه (تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۷۶) ص ۲۷۲.
۳۱. ابوزهره، پیشین، ص ۲۰۲، به نقل از شافعی، کتاب الام، ج ۷، ص ۲۴۶.
۳۲. همان، ص ۲۱۰-۲۰۵.
۳۳. همان، ص ۲۲۳-۲۱۱.



۳۴. همان، ص ۲۳۸-۲۳۴.
۳۵. همان، ص ۲۴۹-۲۴۰.
۳۶. همان، ص ۲۸۳.
۳۷. همان، ص ۲۹۵.
۳۸. همان، ص ۳۴۵-۳۳۹.
۳۹. همان، ص ۲۹۸-۲۹۶.
۴۰. همان، ص ۳۱۸.
۴۱. همان، ص ۳۳۸.
۴۲. همان، ص ۱۵۳-۱۵۰.
۴۳. همان، ص ۱۵۵-۱۵۴.
۴۴. عبدالغنی الدقر، *احمد بن حنبل امام اهل السنه*، الطبعة الثانية (دمشق: دارالقلم، ۱۹۸۸/۱۴۰۸) ص ۴۰-۱۶.
۴۵. همان، ص ۶۸.
۴۶. محمد ابوزهره، *ابن حنبل (بی جا: دارالفکر العربی، ۱۹۴۷/۱۳۶۷)* ص ۱۵۵.
۴۷. پیشین.
۴۸. محمد ابوزهره، پیشین، ص ۱۳۰.
۴۹. معتزلیان معتقد بودند قرآن کلام خدا و مخلوق او است و همچنان که اعتقاد به قدیم بودن مسیح به عنوان کلمه الله در مسیحیت به شرک انجامیده است، مسلمانان نیز با اعتقاد به قدمت قرآن در معرض شرک و گمراهی خواهند بود. احمد ابن ابی داود معتزلی با هراس از این پیامد، مأمون را بر آن داشت تا این اعتقاد را اجباری کند. همان، ص ۶۷.
۵۰. همان، ص ۲۱۳.
۵۱. حافظ عبدالرحمن ابن جوزی، *مناقب الامام احمد بن حنبل* (مصر: مکتبه الخانجی، ۱۳۹۹/۱۹۷۹) ص ۲۲۷. ابن جوزی از یکی رساله‌های وی چنین نقل کرده است: والسمع والطاعة للائمة و امیر المؤمنین، البر و الفاجر، و من ولی الخلافه فاجتمع الناس علیه و رضوا به، و من غلبهم

بالسيف حتى صار خليفه و سمى امير المؤمنين.

۵۲. همان.

۵۳. همان، ص ۱۵۷.

۵۴. غزالی در *احياء علوم الدين* نقل ميکند که نزد ابوحنيفه از ابويوسف گزارش ميبرند که او براي فرار از زکات، هر سال اموال خود را به همسرش هديه ميدهد. ابوحنيفه در پاسخ ميگويد اين به دليل فقاہت او است؛ يعني در پرتو تسلط بر فقه با راههاي شرعي فرار از زکات آشناست.

۵۵. ابويوسف، *کتاب الخراج* (بيروت: دارالمعرفه للطباعه و النشر، بی تا) ص ۱۰۹.

۵۶. همان، ص ۳-۵.

۵۷. او اين حديث را از پيامبر نقل ميکند: هر گاه خداوند، خير قومي را بخواهد، افراد داراي حلم (عاقل) را بر آنان ميگمارد و ثروتشان را در دست بخشنندگان قرار ميدهد و هر گاه بدی قومي را بخواهد نادانان را بر آنان ميگمارد و ثرونهايشان را در دست تنگدستان قرار ميدهد. آگاه باشيد که هر کس فرمانروايی امت من را عهدهدار شود، اگر نيازشان را برآورده کند، خداوند نيز در روز نيازمندي نيازش را برآورده ميکند و اگر به هنگام نياز، مردم خود را از آنان در پرده دارد، خداوند نيز به هنگام نياز، خود را از او در پرده خواهد داشت. همان، ص ۹.

۵۸. او ميگويد: از پيامبر روايت شده که اي مردمان حتي اگر بردهاي حبشي (سياه) و بيني يا لبريده (زشت روی) بر شما فرمانروايی کند او را بنويشيد و اطاعت کنيد. همان.

۵۹. او از پيامبر روايت ميکند که: هر کس با امامي بيعت کند، بايد تا بتواند از او پيروي کند و اگر کسی با وی ستيز کند، آن کس را گردن بزنيد. همان، ص ۱۰.

۶۰. همان، ص ۱۶.

۶۱. همان، ص ۱۹.

۶۲. همان، ص ۱۱۱.

۶۳. همان، ص ۱۰۵-۱۰۶.

۶۴. همان، ص ۱۰۶-۱۰۷.

۶۵. همان، ص ۱۱۱.

٦٦. همان، ص ٤٣.

٦٧. همان، ص ٤٨.

٦٨. همان، ص ١٠٨.

٦٩. همان، ص ٨٤-٨٤.

٧٠. همان، ص ١١٠.

٧١. عصمت احمد فهمی، رای القاضی ابویوسف فی الحیات الاقتصادیه للدوله الاسلامیه (مکة

المکرمه: مکتبه المکیه، ٢٠٠٢/١٤٢٣) ص ١٣٧.

٧٢. همان، ص ١٠٥.

