

مذهب وهابها

در قرن دوازدهم هجری (۱۸ میلادی) امام محمد بن عبدالوهاب با جنبش اصلاحی خود موجب تجدید و نشر این مذهب در سرزمین نجد گردید. امروز این مذهب در کشور عربستان سعودی رسمیت دارد.

محمد بن عبدالوهاب به مذهب حنبلی جانی تازه بخشید و گفت در اصول دین رجوع به قرآن و سنت، صحیح و ضروری است. وی با تقلید کورکورانه که موجب نابودی اندیشه آزاد، و علت مرگ روح استقلال، و خاموشی شعله نشاط می شود، به مبارزه برخاست. پیروی از سنن ناروا و غلط پدران را محکوم کرد و بدعتهای مذهبی مانند مقدس شمردن گنبد ها، پرستش گورها و عزاداری ها و کلیه اعمالی را که در صدر اسلام وجود نداشت، نوعی بدعت و بت پرستی شمرد و گفت این نوع کارها منافی و معارض با روح حقیقی اسلام است.

عده مذاهب اهل سنت متعدد و از ده مکتب متجاوز بود. ولی چنان که گفتیم، از آن جمله جز چهار مکتب اهمیت و اعتباری کسب نکرد. از میان مذاهب فراموش شده سنیان، مذهب طبری یعنی مذهبی که ابو جعفر محمد بن جریر طبری (تولد به سال ۲۲۴ هـ) بنیان نهاد شایان ذکر است. این مذهب، سالها در بغداد رواج یافت «در مذهب طبری زنان اجازه دارند که در کلیه امور، قضاوت و داوری نمایند، در صورتی که ابوحنیفه فقط در امور مالی برای زنان حق قضاوت قایل شده است و مذاهب دیگر بطور کلی نساوان را از این حق بی نصیب کرده اند»

مذاهب شیعه

چنان که قبلا (در جلد دوم) به تفصیل گفتیم، پس از رحلت پیشوای اسلام عده ای از مسلمانان از علی (ع) پیروی کردند و او را برای احراز مقام خلافت بر دیگران مرجح شمردند. علاوه بر این، «میان شیعه و سنی در مسایل دیگر از قبیل امامت و اجتهاد و ادله و اصول و فروغ عبادات و معاملات اختلافهایی وجود داشت که مسأله امامت خود موجب انقسام و اختلاف اهل شیعه و پراکندگی آن به فرقه ها و دسته های گردید که مهم ترین آنها به ترتیب عبارتند از شیعه امامیه، زیدیه و اسماعلیه. پیروان کلیه این فرق بر این متفقند که امامت حق خاندان پیغمبر است. و نیز در چهار امام نخستین، یعنی علی (ع) و دو پسرش و علی بن زین العابدین فرزند حسین (ع) اتفاق دارند. اما از آن به بعد اختلاف پیدا می کنند. ادله تشریح در میان این شیعیان عبارت است از کتاب و سنت و اجماع... در مورد سنت احادیثی را قبول دارند که اسنادش به اهل بیت برگردد. این احادیث را اخبار می نامند.

اما در فروع فقه، مذهب شیعه امامیه اختلاف چندانی با مذهب شافعی ندارد. بطوری که برخی این مذهب را به عنوان مذهب پنجم و در ردیف مذاهب چهارگانه سنت قرار داده اند. از مسایل مورد اختلاف در فروع، جایز بودن متعه یا ازدواج سوقت و بعضی از مسایل ارث می باشد.

منابع قانونگزاری**در اسلام**

چنان که اشاره کردیم، سرچشمه ها و مصادر قانونگزاری در عالم اسلام عبارتند از قرآن، سنت، اجماع و قیاس.

فقه به معنی فهم است و قییه در اصطلاح به کسی اطلاق می شود که به مسایل شرعی و عرفی آشنا باشد. بطور کلی فقه اسلامی، هم مربوط به «دین» است و هم متعلق به امور

زلدگی و دنیایی.

در قسمت دین عبادات یعنی نماز، روزه، زکات و حج مورد مطالعه قرار می‌گیرد که از بحث ما خارج است. ولی بخش دوم دربارهٔ امور دنیایی و احکام قانونی سخن می‌گوید و آن نیز به دو قسمت اساسی تقسیم می‌شود: قوانین کیفری، و قوانین مدنی و حقوقی. در قوانین کیفری از امور خلافی، جنحه و جنایت بحث می‌شود. در صدر اسلام بیشتر در پیرامون قصاص حدود و دیات و کیفر قتل و سرقت و زنا و شرب خمر و امثال اینها بحث و گفتگو می‌شد. قوانین حقوقی بیشتر از معاملات، ازدواج و طلاق و جزاینها بحث می‌کند.

چنان‌که در بالا اشاره کردیم، بزرگترین مصدر قانونگزاری در اسلام بعد از قرآن، سنت است، و سنت عبارت است از نقل قول و نقل تقریر پیشوای اسلام. بنا بر این سنت بر سه قسم است: نخست سنت قولی یا گفتار حضرت، دوم سنت فعلی که از کردارهای آن بزرگوار مأخوذ است، سوم سنت تقریری که از سکوت او در برابر کردارهای دیگران و رضای او نسبت به کارهایی که با علم و آگاهی او، از دیگران سرزده است استنباط و استنتاج می‌شود.

حضرت نسبت به نگارش سنت مانند نگارش قرآن فرمانی نداد، حتی این عمل را نهی نیز کرده است: «ولا تکتبوا عنی، و من کتب عنی غیر القرآن فلیمحه و حد ثواعنی و لاجرح.»^۱ یعنی از سخنان من چیزی ننویسید و هر کسی جز قرآن چیزی از من بنویسد آن را محو کنید، ولی از گفتار من برای دیگران نقل کنید و با کسی بر شما نیست... سرانجام پس از گفتگوهای بسیار سنت و حدیث تا زمان عباسیان به صورت مدون در نیامد و در آن عصر به جمع‌آوری و تدوین آن اقدام شد...»^۲

پس از قرآن و سنت، «اجماع» سومی صدر قانونگزاری در نظر جمهور فقها بشمار می‌رود و آن عبارت است از یگانگی و وحدت نظر کلیهٔ دانشمندان اسلامی یک عصر بر حکمی شرعی. در قرآن و سنت مدارکی بر جواز «اجماع» می‌توان یافت. اجماع یا با اعلام رأی به صورت روشن و واضح و یا با سکوت حاصل می‌شود بدین معنی که یکی از مجتهدان در مسأله‌ای نظریه‌ای صادر می‌کند و کلیهٔ مجتهدان عصر از آن نظریه اطلاع حاصل می‌کنند و خلاف آن سخنی نمی‌گویند. اکثریت اصحاب ابوحنیفه این چنین اجماع را حجت دانسته‌اند. ولی شافعی آن را تأیید نکرده است. اما شیعیان اجماعی را می‌پذیرند که از خاندان پیغمبر سرچشمه گرفته باشد.^۳

قیاس: «با توسعهٔ کشورهای اسلامی و باگذشت زمان، متدرجاً مسایل و موضوعات تازه‌ای در جهان اسلامی خودنمایی کرده که در کتاب و سنت پیشینه نداشت و از اجماع نیز برخوردار نبود.

فتیهان برای حل این قبیل مسایل ناگزیر چنگ به دامن خرد و منطق ورآی می‌زدند بدین جهت باب قیاس بوجود آمد و منبع چهارم احکام شریعت اسلامی شناخته شد. قاعدهٔ اصولی بر این جاری است که هر حکمی متضمن مصالح و مقاصد است و همین مقاصد و مصالح است که علل احکام و باعث وجود قوانین هستند. پس اگر ما بتوانیم

۱. مسلم، صحیح، ج ۸، ص ۲۲۹.

۲. همان، ص ۱۳۳، به بعد. ۳. همان، ص ۱۴۲.

علت صدور حکمی را در موردی معین در بایم، می‌توانیم در موارد دیگر که دارای همان علت است، نظیر مسأله نخست، به قیاس حکم کنیم.

چون علت تحریم شراب خاصیت مست‌کننده بودن آن است، بنابراین اگر فرض کنیم نبید بصراحت تحریم نشده باشد، به لحاظ وجود علت جامع (یعنی مست‌کنندگی) آن را باید حرام دانست.^۱

و نیز در مواردی که علت حرمت یعنی مست‌کنندگی منتفی شود، حرمت نیز از میان می‌رود.

کلیده فقها در میزان اعتقاد به قیاس، با هم متفق القول نیستند. بلکه اهل رأی یا مکتب عراق در قیاس به توسع قایلند، در صورتی که اهل حدیث در این مورد بسیار سختگیری نموده‌اند تا جایی که احمد بن حنبل حدیث مرسل و ضعیف را بر قیاس ترجیح داده و استفاده از قیاس را فقط به هنگام ضرورت جایز داشته‌اند.

بطور کلی مخالفان و موافقان قیاس با استناد به آیات قرآن و سنن و احادیث، به نفع عقاید خود استدلال و اظهار نظر می‌کنند، از جمله موافقان قیاس می‌گویند عمر به ابوسوسی اشعری نوشت «امثال و اشباه را بشناس و در امور قیاس کن، همچنین روایت شده است که عمر از صحابه کیفی شرابخواری را پرسید، علی (ع) گفت:

«حد مفتری را بر او باید جاری کرد» یعنی ۸۰ تازیانه، چه کسی که شراب خورد مست می‌شود، و هذیان می‌گوید و زمانی که پاره‌گویی نمود افترا می‌گوید. «اینجا شراب مسکر به «افتراء» قیاس شده است.»^۲

از آنچه گفتیم معلوم شد که نخستین منبع قانونگزاری در اسلام نص و سپس «رأی» است.

نص اعم از کتاب یا سنت، بر دیگر دلایل مقدم است و کلیده مذاهب اسلامی بر آن متفقند. و هنگام نبودن نص، رأی مورد توجه قرار می‌گیرد. فقهای روشن بین معتقدند که بطور کلی احکام اسلامی باید مبتنی بر مصالح مردم و مقتضیات زندگی اجتماعی آنها و خیر مطلق و دادگری و عدل و انصاف باشد.

بنابراین وقتی که در چهارچوبه منابع چهارگانه حکم موضوعی را نتوان یافت، توجه به روح شریعت یعنی عدالت حقیقی معطوف می‌گردد.

ابوحنیفه و پیروان او برای «رأی» و عقل بشری ارزش بسیار قایل بودند تا جایی که قیاس را میزان و مأخذ کلیده احکام منصوص و غیر منصوص قرار دادند.

ولی اگر دلیل نیرومندتر از قیاس در کتاب یا سنت یا اجماع دیده می‌شد، قیاس ظاهر را ترک می‌کردند و از روی استحسان به دلیل قوی‌تر تمسک می‌کردند.

روایت شده است که پیغمبر به این مسعود گفت: «اقض بالکتاب والسنة اذا وجدتهما فاذا لم تجد الی حکم فیها اجتهد رایک»؛ یعنی مطابق کتاب و سنت قضاوت کن، هرگاه آن دو را

۱. الفردق از قرانی، ج ۲، ص ۲۵

۲. همان، ص ۱۴۶ به بعد.

یافتی، و اگر در آن دو نیایی، رأی خود را به کار انداز، «بنابراین صاحب نظران یا به اصطلاح مذهب‌ی مجتهدان، اگر نصی در اختیار داشته باشند بدان عمل می‌کنند و در غیر این صورت به رأی عمل می‌کنند و مانند‌ها را به هم قیاس کرده و یا به استحسان و استصلاح و دیگر انواع استدلال متشبث می‌شوند.»^۱

با حمله مغول، چندین قرن متمادی، بازار عقل و استدلال روبه‌کسادی نهاد. فقهای سنی در قرن هفتم برای نجات دین از انحراف، باب اجتهاد را مسدود ساختند. مدنیت اسلامی رو به قهقرا نهاد و خاک جمود و رکود چهره تمام نمودهای اجتماعی و اقتصادی را پوشانید و اجتهاد در فقه به حال وقفه درآمد، و تقلید شیوع یافت، بدعتها و خرافات رو بزونی نهاد، تا سرانجام مردالی چون سیدجمال الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده به‌جنگ بارکود و جمود برخاستند و تلفیق قوانین اسلامی را با مدنیت جدید خواستار گردیدند.

قرنها پیش این قیم‌گفت: «همانا اساس شریعت به مصلحت و سود افراد انسان در معاش و معاد پایه‌گذاری شده است و آن دادگری و رحمت و حکمت است و هراسی که از عدالت بسوی ستم و از مصلحت به‌مفسده و از حکمت به‌عبث‌گرایی، از شریعت نیست...»^۲ این خلدون می‌گوید: «کیفیت جهان و عادات و رسوم ملت‌ها و شیوه‌ها و مذاهب آنها بر روش یکسان و شیوه‌ای پایدار دوام نمی‌یابد بلکه باگذشت روزگار و قرون اختلاف می‌پذیرد و از حالی به‌حالی انتقال می‌یابد. همچنان‌که این کیفیت در اشخاص و اوقات و اماکن پدید می‌آید و در سرزمین‌ها و کشورها و قرون متمادی و دولتها نیز روی می‌دهد...»^۳

اگر مصالح مردم را پایه و اساس وضع قوانین اجتماعی بدانیم، تحول احکام شرعی را بر وفق تحول زمان باید لازم و معقول پنداشت.

«بسیاری از فقیهان و مجتهدان اسلامی که سعه صدر و وسعت نظر دارند، اصل تغییر پذیری قوانین را پذیرفته‌اند و برای اثبات نظریه علمی و منطقی خود می‌گویند «نسخ در کتاب و سنت به‌وقوع پیوسته است... بنابراین بیشک نسخ جایز است. به‌دلیل وقوع نسخ، به‌علت این که نسخ در حقیقت تعدیل نص است با نص دیگر، ولی آیا جایز است نصی را (به‌حکم مقتضیات زمان) با غیر نص تعدیل کرد؟ یعنی از راه اجتهاد یا قانونگزاری یا تبعیت از عرف و عادت و یا از راه‌های دیگر می‌توان نصی را نسخ کرد یا نه؟»^۴ در این زمینه بین فقها اختلاف است.

تاریخ نشان می‌دهد که عمر بن خطاب به‌حکم مصلحت در تفسیر نصوص تغییر داده است. در قرآن آمده است: «انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیها، والمؤلفة قلوبهم و فی الرقاب و العارفین...» مؤلفه قلوبهم کسانی بودند که پیغمبر برای استمالت دل‌هایشان و به‌علت ضعف ایمان یا دفع شر و یا مقام ارجمندی که در قوم و قبیله خود داشتند چیزی از

۱. الاحکام آمدی، ۳۳، ص ۹۷۷ به بعد.

۲. فلسفه قانونگزاری، پیشین، ص ۱۵۰ به بعد.

۳. اعلام‌الموقعین، ۳۳، ص ۱.

۴. مقدمه ابن‌خلدون، ص ۲۴.

صدقات به آنان می داد.»^۱

علی رغم این نص صریح، عمر سهم این عده را لغو کرد و اعلام داشت که پیغمبر در زمان خود برای استمالت و دلگرم کردن شما این کار را انجام داد. ولی اینک خداوند اسلام را نیرو و عزت بخشید و از شما بی نیاز ساخته است. «چنان که بر اسلام پایدار نمائید، میان ما و شما شمشیر آبداد حکومت خواهد کرد.» همچنین در مورد دزدی و سرقت: کیفر سرقت در اسلام حد شرعی است و حد آن به موجب آیه «والسارق و السارقه فاقطعوا ايديهما» به دلیل سنت فعلی و قولی همانا بریدن دست سارق است. ولی عمر این حد را در سال خشک سالی نسخ کرد، و علت نسخ ضرورت نیازمندی و حفظ نفوس بشری بود. و اجماع نسخ را تأیید کرد.^۲ همچنین قراین و دلایلی در دست است که سنت مانند نص به اقتضای زمان قابل تغییر است. چنان که خلیفه نیکوکار عمر بن عبدالعزیز می گفت:

«هدیه در زمان پیغمبر خدا، اربغان و تحفه بود، ولی امروز رشوه است.» در حقیقت پیامبر و ابوبکر و عمر از مردم هدیه می پذیرفتند، ولی عمر بن عبدالعزیز از قبول آن امتناع ورزید و آنرا زشت شمرد و رشوه دانست.

همچنین در زمان پیامبر و ابوبکر و عمر و عثمان بنا به نقل بیهقی از زهری، دیده نصرانی و یهودی مانند دیده مسلمان و به همان اندازه بود. ابوحنیفه نیز خوبیهای اهل ذمه را مساوی خوبیهای مسلمان می دانست ولی به نظر مالک و ابن حنبل، دیده اهل ذمه معادل نصف، و به نظر شافعی معادل ثلث خوبیهای مسلمان است.

باز به نقل از زهری، معاویه نصف این دیه را به نفع بیت المال ضبط کرد، و نصف دیگر را به کسان مقتول پرداخت.

در بین فقهای بزرگ عالم اسلام ابو یوسف بیش از دیگران با دگرگون شدن و امکان تغییر احکام موافق است. به نظر او «تمامی ابواب قفه بر عرف و عادت بنا شده است، در صورت دگرگون شدن عادت احکام نیز دگرگون می شود.»

امام نجم الدین طوفی (متوفی به سال ۷۱۶ هـ) از پیشوایان مذهب حنبلی و از مردان روشن ضمیریست که برتری دادن مصلحت را بر نص و اجماع آشکارا اعلام داشت. وی در شرح خود بر حدیث لاضرر ولاضرار چنین آورده است: «به هنگام تعارض مصلحت بالنص و اجماع، ضرورت تقدم مصلحت بر نص و اجماع، بر سبیل تخصیص یا تبیین واجب است.

بنظر طوفی در عبادات باید به نص و اجماع اعتماد کرد، در معاملات و دیگر احکام یعنی در حقوق مدنی و اجتماعی مصلحت را درمید نظر گرفت. زیرا مصلحت مردم در امور حقوقی به حکم عادت و عقل بر آنان پوشیده نیست... به عبارت مختصر ترگویی منظور امام نجم الدین طوفی در رساله المصالح المرسله از بیان حدیث «لاضرر ولاضرار» این بوده که پس از هر حکم منصوص باید این جمله را افزود: مگر در مواردی که مصلحت خلاف آنرا ایجاب

۱. قانونگذاری در اسلام، پیشین، ص ۱۸۷، به نقل از فتح القدیر، ۲۳، ص ۱۴، به بند.

۲. اعلام الموقعین، ۲۳، ص ۷، به بند.

نمایند.»^۱

قوانین حقوقی، قسمتی مربوط به ازدواج، طلاق و فروع آنها چون عده، نسب، نفقه، حضانت و ولایت و وصایت و ارث است که امروز به قوانین احوال شخصیه و قانون خانواده معروفند.

بخش دیگری از قوانین حقوقی مربوط است به امور مالی و متعلقات آن نظیر حقوق، التزامات و عقود مانند احکام خرید و فروش، اجاره، هبه، ودیعه، کفالت، شرکت، صلح، هبص و اتلاف و نظایر اینها. «پس از وفات پیشوای اسلام، داوران که بیشتر از صحابه و یاران حضرت بودند، به مقتضای قرآن و سنت به حل و عقد قضایا و مسایل اتفاقی همت می-گماشتند و چون در موضوعی نص خاص نمی یافتند، به مشورت می پرداختند و به اجماع و قیاس متوسل می شدند. بنابر این چنانکه قبلاً اشاره کردم، دو مصدر دیگر یعنی اجماع و قیاس بر مبانی قانونگذاری افزوده شد... ابوبکر صدیق و عمر بن خطاب و عثمان بن عفان و علی بن-ابیطالب به امر فتوا و دادرسی می پرداختند... در عهد صحابه و تابعین، برخی از آنان در شهرهای مختلف اسلامی پراکنده شدند که از معاریف آنان عبدالله بن عباس در مکه و زید بن ثابت و عبدالله بن عمر در مدینه بودند...»^۲

می گویند موقعی که معاذ بن جبل مأمور یمن شد، حضرت رسول از وی پرسید: «به چه چیز حکم خواهی داد؟» گفت: «کتاب خدا.» فرمود: «اگر در کتاب خدا تصریحی در آن مورد نباشد چه می کنی؟» گفت: «به موجب رأی و استنباط خود اجتهاد می کنم.»

جمعی از صاحب نظران معتقدند که پس از سپری شدن دوران جنگ و کشورگشایی، الدک اندک زندگی اعراب و مسلمانان تحت تأثیر فرهنگ و تمدن یونانی، رومی و ایرانی قرار گرفته است. از جمله دولیسی اولیری می نویسد: «... قدیمیترین آراء فقهی و حقوقی فقههای مسلمان، رنگ نظریه های مقتبس از حقوق رومی داشت... و به این ترتیب تعلیمات فلسفی یونان به میانگیری مسایل فقهی و حقوقی به جهان عربی راه یافت. مقارن با فتح اسلامی، فالون و حقوق رومی به زبان یونانی در ایالتهای شرقی جریان داشت و در هر جا مطابق مقتضیات محلی، تغییرات مختصری به آن داده بودند، ولی اصول آن مبتنی بر همان تعلیمات رواتی بود که قانونگذاران رومی از منابع یونانی اقتباس کرده بودند. از منابع نظریات فلسفی و قانونی آنان آنچه که برجستگی خاص داشت، این بود که انسان فطرتاً تشخیص حق و عدل را می دهد و این همان است که رواقیان قانون طبیعت می نامیدند. نخستین فقههای مسلمان نیز این اصل را پذیرفتند و هر وقت با مشکلی دینی مواجه می شدند که برای آن نصی وجود نداشته، به چیزی به نام «رأی» متوسل می شدند. ولی ذکر این مطلب لازم است که نخستین نشانه های این عقیده رواتی در سوریه که قانون رومی در آن جاری بود پیدا نشد، بلکه در عراق و بالخاصه در بصره پدیدار شد. اینکه مسلمین نخستین بار در سوریه و مصر با حقوق و قانون رومی تماس پیدا کردند، اسری یقین است. هنگامی که این ولایات را مسخر کردند، با نظام کاملی درباره مالکیت زمین و قانون عقود و مقررات بازرگانی که اعراب ساده بیابانگرد

۱. همان، ص ۲۰۳.

۲. فلسفه قانونگذاری در اسلام، پیشین، ص ۲۸.

با آن آشنایی نداشتند و روبرو شدند. بسیاری از این مقررات را پذیرفتند و نمی‌توانستند نپذیرند. و همین‌ها سپس وارد حقوق اسلامی شد. البته بعضی از رشته‌های حقوق بوده است که سابقاً در دین یهود وارد شده و ممکن است به‌میانجیگری یهود وارد حقوق اسلامی شده باشد، ولی آنچه بیشتر محتمل است، این است که بیشتر قوانین مربوط به مالکیت زمین و عقود و بهره برداری از زمین و ارث و مسایل دیگر، مستقیماً از عرف جاری در سوریه و مصر هنگام استیلای اعراب بر آنها (که این عرف مبتنی بر قوانین روم بوده است) گرفته شده باشد...»^۱

به عقیده مولنگری وات «دین اسلام در شکل اولیه خود با احتیاجات اجتماعی و معنوی اهالی مکه و مدینه و بالاخره عربستان تطابق داشت، اما از طرف دیگر استخوان‌بندی مقتضیات مادی که حتی در دوران خلافت بنی‌امیه نیز حاکم بر اوضاع اسلام بود، با سالهای حیات یا سالهای اولیه بعد از وفات حضرت محمد تفاوت فاحشی داشت.

توسعه و پیشرفتهای اولیه اجتماعی و فتوحات و غلبه‌های متوالی، مستلزم تغییرات بزرگ ناگهانی برای اعراب و مسلمین بود. در اثر این تحول، روش قبیله‌ای سابق از بین رفت... دسته بزرگی از اعراب نظرشان این بود که در این بحران به‌جای حکومت قبیله‌ای، یک اجتماع و هم بستگی اسلامی پدید آورند... چنین اجتماعی با وجود افراد گناهارکار می‌تواند به‌عنوان یک فرقه رستگار شناخته شود... تصور اجتماع اسلامی به‌عنوان اجتماعی سعادتبخش در میان اعرابی که قدرت قبیله‌شان در هم ریخته بشدت توسعه می‌یافت. ولی توسعه این تصور در میان مسلمانان غیر عرب خیلی بیشتر از اعراب بود... به‌موازات تکمیل قوانین شرع، اعمال دیگری نیز انجام می‌گرفت و اغلب این کارها و تغییرات جدید از یک منبع که سطح تربیتی و فرهنگی آن بالاتر از فرهنگ اعراب بود سرچشمه می‌گرفت. افراد سنتی و پرهیزکاری که شریعت زیر نظر ایشان شکلی به‌خود می‌گرفت، نه فقط اصولی را که در قرآن بود، مورد تعبیر و تفسیر قرار می‌دادند، بلکه از سنن حضرت محمد... و آثار دانشمندان شرق وسطی الهام می‌گرفتند... و منظور آنان تثبیت دین اسلام بر یک پایه فکری و عقیدتی نوین، یعنی بر ترکیبی از اصول قرآنی و تجربیات و علوم گذشته که به‌وسیله هیئت اصلی مسلمانان در حوالی سال ۱۷۹ هجری پذیرفته شده بود... در نتیجه دین اسلام توانست با تغییراتی که در نتیجه فتوحات اولیه و تغییرکیش حاصل شده بود تطابق نماید. تنها موردی که دین اسلام بقدر کفایت با آن هماهنگی نداشت، موضوع حکومت و سازمانهای وابسته به آن بوده... سنتهای حکومت مطلقه ایرانی و استفاده غیر اصولی از قدرت، در طرز حکومت نافذ و مؤثر بوده...»^۲

با گذشت زمان و توسعه حوزه فرمانروایی مسلمین، علمای فقه‌عملا در یافتند که علوم و دانشهای متداوله در کشورهای بیگانه دارای مقام و ارزش بسیاری است. «علمای فقه... آن مقدار از فلسفه یونانی را که به وسیله معتزله در نیمه اول قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری)

ارزش اجتماعی و اخلاقی فقها و رابطه آنان با علوم یونانی

۱. دولیس ادلبری، انتقال علوم یونانی به‌عالم اسلام، ترجمه احمد آملی، ص ۲۲۰.

۲. مولنگری وات، امام محمد غزالی، ترجمه محمود اسفهان، ص ۲۵ به‌بعد.

وارد حکمت الهی و فقه شده بود، قبول داشتند...» ولی در اثر گسترش سوءظن عمومی فقه‌ها به فلاسفه بحث فلسفی دشوار شد و برای پژوهندگان، خیلی مشکل بود که در نوشته‌های خود به آثار فلاسفه اشاره نمایند. آنچه به غزالی امکان شکستن این سد را داد بدون شک حمایت سلاطین سلجوقی از اشعری‌ها و احتیاج به یک دفاع علمی از سنی‌ها در مقابل شیعه، مخصوصاً در مقابل تبلیغات شیعی اسماعیلیه بود... آنچه غزالی انجام می‌داد، در حقیقت عبارت بوده از آزمایش علوم فلسفی و تعیین این که چه مقدار از این علوم ارزش افزوده شدن به علوم اسلامی را دارد و چه مقدار باید کنار گذاشته شود. از آنجایی که مباحثات شرعی، بعضی اوقات مستلزم دانستن علم منطق بود، بنابر این غزالی به عنوان یک فقیه، به مسایل مربوط به منطقی علاقه‌مند گشته، و مجذوب این علم شده بود. نتیجه‌ای که غزالی از کتاب المنقذین لفضلال که در سال ۴۸۷ ه. نوشته شده در مورد علوم فلسفی می‌گیرد، در حقیقت نتیجه افکار رسیده و تکامل یافته اوست.

به نظر غزالی علوم فلسفی شامل ۶ رشته است که عبارتند از ریاضیات، منطق و علوم طبیعی، حکمت الهی، سیاست و علم اخلاق.

در نظر غزالی، ریاضیات حقیقت محض است، اما تدریس آن به وسیله فلاسفه با دو مانع مواجه است: اول این که محصلین رشته ریاضی به این نتیجه می‌رسند که تمام مباحث فلسفی مثل بحث ریاضی آنها متقاعدکننده است. دوم این که مخالفت‌های جاهلان ریاضی-دالها با بعضی از سنن و احادیث از نظر دینی، سبب بدنامی عمومی دین می‌گردد. منطق نیز حقیقت بوده و به هیچ وجه مخالف دین نیست (اما همان دو ضرری را که ریاضی داشت منطق نیز دارد، بطوری که علوم طبیعی و فیزیک از نظر دین قابل طرد نیستند، اما قسمتی از نتایجی که فلاسفه علاقه‌مند به علوم طبیعی، از این علوم استنباط می‌کنند، به شرحی که در کتاب تهافت الفلاسفه نامبرده شده، باید کنار گذاشته شود...»^۱

یکی از مسائلی که مورد بحث قرار می‌گرفت، مسأله «حادث بودن» و یا قدیم بودن قرآن بود. البته کسانی که قرآن را حادث می‌شمردند، می‌گفتند آیات قرآن در لحظات و اوقات معین و در اثر پیش آمدهای بخصوص نازل شده، شاید کسانی که با این نظریه موافق بودند، می‌خواستند نظریه قابل تغییر بودن قوانین را در جامعه اسلامی بقبولانند و از ثبات و جمود احکام مذهبی بکاهند.

ولی در هر حال پیروان این دو نظریه آرام ننشستند، آنان که به حدوث قرآن عقیده داشتند به تفتیش عقاید پرداختند. و این کار که از (۲۱۲ تا ۲۲۸ ه. ش) ادامه یافت، بنا به توصیه دسته‌ای از سران فرقه معتزله صورت گرفت. هدف نهایی معتزله این بود که بین عقل و الهام راه سازش پدید آورند. «در جریان تفتیش عقاید، از علما می‌خواستند... دعاوی مورد نظر حکام را تأیید کنند. فقط عده کمی از تأیید نظریه مخالف عقیده خود استناع کردند که از این عده نیز چند نفری به مرگ محکوم شده از بین رفتند... ولی احمد بن حنبل به طرق مختلف مورد عذاب قرار گرفت، ولی اعدام نشد... مقاومت و شکیبایی او موجب شده است که یکی از چهار آیین معتبر مذهبی اهل تسنن به نام وی نامیده شود.»^۲

اخلاف او نه تنها آماده دفاع از عقاید و ایمان خود در مقابل فشار دستگاه حکومتی نبودند، بلکه برعکس «با وجود این که گاهی امکان دفاع از ایمان و عقیده برای این عده از علما پیدا می‌شد، تنها نقشی که ایفا می‌نمودند نشان دادن تمایل به کسب حمایت حکومت بوده. از طرفی وادار نمودن انبوه مردم به جور و تعدی علیه مخالفین دینی، خود نشان می‌داد که اینان فاقد هرگونه سرام اخلاقی و معتقدات اصولی هستند. بطور کلی تقییش عقاید روشن کرد که دستگاه حکومت یا هیأت حاکم، قویتر از علمای دین و فقها بودند. در اوایل کار، افراد بلند پایه طبقه علما، از قبول مقامات حکومتی و تحفی که از جانب خلیفه داده می‌شد، امتناع می‌کردند، و بعضی از آنها بدون دریافت سواجب و حق الزحمه و وظیفه داوری را انجام می‌دادند. ولی در زمانهای اخیر عده زیادی از فقها از نظر مالی تابع سازمانهای حکومتی شده بودند.»

سیاست تقییش عقاید که یکی از اشتباهات جمعیت مترقی معتزله بوده، سرانجام به شکست و سقوط خود آنان منتهی شد، و اشاعره یعنی پیروان «الاشعری» از روش معتزله بزیان آنها استفاده کردند لویی ماسینون^۱ ضمن بررسی اوضاع و احوال سال ۳۰۱ هجری، به این نتیجه می‌رسد که قضات و داوران آن دوران آن آلودگی سیاسی داشتند. از جمله خانواده علی بن عیسی از فقها و دانشمندان دینی بودند که پدر و بستگان او سالها در دستگاه حکومت ذی نفوذ بودند. «جریانات متعدد نشان می‌دهد که در این سقع علمای دینی در مقابل وزیر فائد قدرت بودند و حق آنها فقط دادن نظریات شرعی و فتوا بود، در صورتی که وزیر می‌توانست در بین نظریات مختلف اتخاذ تصمیم نماید. بطوری که وزیر وقت در مورد اعدام حلاج نیز از این قدرت خود استفاده کرد. «ابن عطا» یکی از فقهای دانشمندان از پیروان حلاج بود و در یک گفتار عمومی آیین و معتقدات او را تصدیق کرده بود، بشدت مورد بازخواست قرار گرفت و وزیر با کفش خود بر سر او زد، بطوری که خون از منخرین او جاری شد و شاید در نتیجه این ضربت بود که چندین روز بعد فوت کرد. مطالعه دقیق اعدام حلاج نشان می‌دهد که این کار صرفاً یک تصمیم سیاسی بود. . . سرچشمه اصلی و علت غایی محکومیت حلاج، خطری بود سیاسی که طرفداران امامت و حکومت مطلقه را تهدید می‌کرد. مونتگمری وات می‌نویسد: «در دوران خلافت بنی امیه که هنوز طبقه دانشمندان روحانی کاملاً متشکل نشده بود، افراد این طبقه، به قدرت استحقاق اطلاق نام عالم و فقیه را پیدا می‌کردند. ممکن بود که یکی از افراد این دسته بطور سوقت از جانب خلیفه یا حکمران محلی به عنوان قاضی انتخاب شود، ولی یک چنین فقیهی وظیفه قضاوت را اغلب اوقات بدون دریافت اجرومزد انجام می‌داد.

چون در این دوران قاضی مثل سایر مسلمین مقرری و حقوقی از بیت المال دریافت می‌داشت، بنابراین قضاوت بدون اجرومزد برای یک نفر قاضی امکان پذیر نبود، در آغاز دوران خلافت عباسی، از سال ۱۲۹ به بعد شناسایی فقها از یک طرف و منسوخ شدن و از بین رفتن مقرری ماهانه، که مسلمین تا این تاریخ از بیت المال دریافت می‌داشتند از سوی دیگر، منجر به پیدایش وضع جدیدی شد. در این دوره انتصاب یک فقیه و عالم به سمت و عنوان قاضی، امری شد عادی. ولی در عین حال در این دوره عده کمی از فقها وظایف قضاوت را بدون دریافت مقرری انجام می‌دادند. در نتیجه این وضع جدید، سیستم جدیدی در تعلیم و

تربیت اسلام به وجود آمد که هدف آن هدایت افراد به سوی علوم دینی و قوانین اسلام می-بود. طبیعیست افرادی که به این طریق تربیت می شدند، اصولاً در انتظار انجام قسمتی از خدمات اجتماعی یا اسراراداری اسپراتوری بودند، بدیهیست که گرفتار شدن در کارهای اجتماعی بدون آلوده شدن در امور دنیوی و مادی و عشق به ثروت و قدرت و افتخار که مختص ادارهٔ یک اسپراتوری بزرگ است، غیر ممکن بوده.

توجه اجتناب ناپذیر علمای دین و فقها به امور دنیوی و مادی، موجب یک جنبش اعتراض آمیز شدیدی علیه آنها شده بود. گفتارهای متعدد فصل ششم احیاءالعلوم غزالی اطلاعات خوبی در این زمینه در اختیار ما می گذارد. این فصل شامل بیاناتی از اقوال یاران حضرت محمد می باشد از قبیل عمر و امثال وی که گفته اند... در روز رستاخیز قبل از همه، حتی قبل از بت پرستان «دانشمندان بدکار» مورد بازخواست قرار خواهند گرفت... فضل این اباض در موردی با جسارت تمام هارون الرشید را مورد توبیخ و سرزنش قرار داد... یک زاهد جسور دیگر به نام «حاتم کر» (متوفی در ۲۳۰ ه.ش) قاضی ری را در تالار اجتماع خود به خاطر داشتن زندگی اشرافی و پر از تجمل علناً سرزنش کرده... غزالی این مقدمه را خطاب به کسانی بیان داشته که افرادی چون غزالی را که به خاطر دینداری و برهیزکاری، از امور دنیوی و از قلهای دنیا پرست، روگردان شده است مقصر می دانند.

... غزالی در کتاب خود پس از مقدمه ای چنین می نویسد «... در این دوره دنیا خالی از علماست، از علما فقط آنهایی باقی مانده اند که به ظاهر عالم می نمایند، و شیطان بر اغلب آنان پیروز شده است و طبیعت سرکش آنان، آنها را گول زده. آنان بشدت مشتاق و خواهان سهم و بهرهٔ زودگذر و ناپایدار فعلی خود شده اند. چنین علمایی خوب را بدوید را خوب تصور کرده اند... تنها عامل ابراز علاقهٔ اکثریت علمای روحانی و فقهای عصر به کسب معلومات حرفه ای و تخصصی خود، کسب ثروت، قدرت، مقام و منصب می باشد. بالاخره به نظر غزالی علمای زمان در اثر دنیاگیری حکمرانان، فاسد شده بودند و با این وضع ادعای عالم دین بر فقیه بودن خطای فاحشیست. چون معنی این ادعا این است که آنها اشخاص ریاکار هستند که آنچه را که به مردم به عنوان موعظه می گویند خود انجام نمی دهند. غزالی این علما را به استناد قول شاعری، به نمکی تشبیه میکند که طعم شور خود را از دست داده و فاسد شده باشد. به عقیدهٔ غزالی دانشمند حقیقی کاری با حکمرانان ندارد و سستی از آنان قبول نمی کند، حتی از دادن نظریهٔ شرعی رسمی نیز خودداری می کند... حتی او معتقد است که دانشمند روحانی موظف است بدون اجر و پاداش و بطور مجانی تدریس کند.» ناگفته نگذاریم که غزالی در دوران استادی مدرسه نظامیهٔ بغداد (از تیرماه ۴۷۰ تا آبان ماه ۴۷۴) بطور کاملاً جدی و عمیق، هم گرفتار امور دنیوی دانشمندان شده بود و هم گرفتار قیود و گرفتاریهای حکومتی که او خود قبلاً از آن انتقاد می کرد.»^۱

سولنگمیری بار دیگر به رابطهٔ فلسفه با فقه اشاره می کند و می نویسد: «باید توجه داشت که اغلب مطالب و نظریات، بین فلاسفه و فقها مشترك بود و هر دو دسته به مباحث منطقی و عقلی عقیده داشته اند، تنها اختلاف در این بوده که فلاسفه منطقی را به حد کمال

رساينده و از آنچه انجام مى دادند كاملاً آگاه بودند. فقها نيز افكار جديدي بر منطق اضافه کرده بودند که اغلب بيشتر از اين که اين افكار در زمينه فقه باشد در زمينه فلسفه و قانون بود. و به هر صورت فقها افرادی بودند که در علم و فلسفه قانون و رويه قضايي صلاحيت کامل داشتند. تنها مخالفين حقيقي دخالت منطق و فلسفه در فقه... حنايله بودند که هنوز به بحث منطقي و عقلي به هر شکلي که باشد مشکوک بودند... بطورکلي در اجتماعات اسلامي نيز مثل اجتماعات غربی، يک نوع بی اعتمادی به دليل و عقل پيدا شده بود... در غرب نيز اعتراض بر اصالت عقل به وسيله طرفداران اگزيستانسياليزم ادامه دارد... در روش غزالي معمولاً يک نفر قتيه در هر فرصتی به اعتراضاتی که توسط مخالفين مذهبي می شود جواب می دهد و مخالفين هم در هر فرصت ممکن به او حمله می نمايند...»^۱

بعضی از صاحب نظران با توجه به سابقه تاريخی نهضت اسلامي معتقدند که احکام و قوانين اين مذهب محصول يک جامعه ابتدایی و عشيرتی است. چنين احکام و قوانينی با تکامل و تغيير شرايط زمانی و مکانی، خواه ناخواه تغيير پذيرفته، با انقلابات مستمر اجتماعی و اقتصادی به تدريج دگرگون خواهد شد.

بعضی از فقها و مجتهدين نحله های مختلف، مخصوصاً حنفیها از راه تأويل و تفسير و تعبير کوشش کرده اند که احکام شريعت را با مقتضيات زمان هم آهنگ سازند.

بعضی از فقها می گویند: همانطور که در ایام حيات حضرت بعضی از آیات قرآن به اقتضای زمان منسوخ گردید، پس از رحلت پيشوای اسلام نيز مجتهدين جامع الشرايط می-توانند با توجه به اوضاع اقتصادی و اجتماعی در قوانینی که ۱۴ قرن پيش تنظيم شده تغييراتی به مصلحت خلق پديد آورند.

علمای اهل تسنن در قرن پنجم تصميم گرفتند که در مسایل فقهی از ائمه اربعه یعنی ابوحنيفه، مالک، شافعی و احمد بن حنبل پیروی نمايند و از اجتهاد و اظهار نظر در مسایل خودداری کنند.

ولی علمای تشيع از روشی آزادمنشانه پیروی می کردند و می گفتند تقلید از مجتهد مرده جایز نيست يعنی کسی که از درک سئالیه يی از طريق اجتهاد عاجز است باید به مجتهد زنده رجوع کند و از وی تقلید نماید، اين طرز فکر به شيعيان اسکان داد که بر حسب شرايط زمان و مکان و تحولات اجتماعی و اقتصادی در احکام و آراء فقهی خود تجدید نظر نمايند، از فقهای نامدار عالم تشيع يکی کلبيني است (متوفی بسال ۲۲۹ هـ) و کتاب «کافی» شاهکار اوست که شامل اصول و فروع و مسایل متفرقه است و دارای ۱۶۱۹۹ حديث می باشد. ديگر از فقهای معروف شيخ صدوق (متوفی بسال ۳۸۱ هـ) که کتاب «فقيه» از اوست و ديگر شيخ طوسی، که کتاب «تهذيب و استبصار» را از خود بيادگار گذاشت.

محقق نيز از فقهای بزرگ جهان تشيع است دو کتاب او «مختصر نافع» و کتاب «شرايع» طی ۷ قرن همواره جزء کتب درسی و مورد استناد فقها بوده است.

در اوایل قرن دوم هجری خلیفه اموی عمر بن عبدالعزیز که در صفا و صمیمیت و پاکداسنی در میان خلفای اموی و عباسی بی نظیر است، بر آن شد که به جمع آوری سنت اقدام کند و برای حصول این مقصود به ابوبکر بن خرم نامه‌ای نوشت که احادیث را جمع آوری کند اما در جوانی درگذشت و این مهم صورت عمل نگرفت.

تلاشهایی که در راه وحدت و هماهنگی قوانین اسلامی به عمل آمده است.

پس از او، نویسنده نامدار ایرانی عبدالله بن مقفع (متوفی سال ۱۴۴ هـ.) برای پایان دادن به این آشفتگی قضایی در رساله الصحابه خود شرحی جالب به خلیفه وقت ابوجعفر منصور نوشت و زیان خودسری در اجتهاد و پراکندگی آراء مذهبی را به وی باز نمود و تدوین یک قانون عامی را که مستخرج از کتاب و سنت و در صورت نبودن نص، مأخوذ از آرای باشد که بر بنیاد دادگری و مصلحت عمومی صدور یافته و در کلیه کشورهای اسلامی یکسان جاری شود مفید و ضروری دانست.

اینک قسمتی از نامه تاریخی ابن مقفع نقل می‌شود: «بطوری که امیرالمؤمنین می‌بیند اختلاف قوانین و احکام در نقاط مختلف کشورهای اسلامی و احياناً تناقض آنها امر مهمی است... چنان که امیرالمؤمنین فرمایند که کلیه احکام و روشها در کتابی جمع گردد و به همراه روش استدلالی هر قوم، به حضور او تقدیم شود. آنگاه خلیفه در آنها به دقت بنگرد و در هر مورد رأی خود را بدهد و فرمان دهد که کتاب جامعی در این باره تدوین گردد تا دادگاهها رأی مخالف آن صادر نکنند. در این صورت امید می‌رود که خداوند، این احکام گوناگون آمیخته را، به راه صواب رهبری کند و مایه وحدت کلمه و اجماع گردد.»^۱

پیشنهاد ابن مقفع عملی نشد زیرا فقها به جهات و دلایلی که چندان موجه نبود به این مهم تن ندادند. ظاهراً ابومنصور دوبار به مالک بن انس پیشنهاد کرد که در راه وحدت قوانین بکوشد و راهی معتدل برگزیند که مورد قبول اجماع ائمه و صحابه باشد و به این ترتیب اختلافات پایان یابد.

مالک برای نزدیک شدن به این مقصود، کتاب الموطا را به رشته تحریر در آورد. ولی هیچ‌گاه راضی نشد که مسلمانان را به پیروی و انقیاد از مذهب خود وادار کند. و این حال تا پیدایش دولت عثمانی ادامه یافت و قوانین فقهی در کشورهای اسلامی به صورت بدون و رسمی نگاشته نشد. و کسی که می‌خواست از احکام شریعت اطلاعاتی کسب کند، لاگزیر بود به کتب عمده فقهی و شروح و حواشی و کتابهای فتوا مراجعه نماید.

در هندوستان در قرن یازدهم هجری (۱۷ میلادی) محمد اورنگ زیب بهادر پادشاه هند، دانشمندان هند را بر آن داشت که تحت ریاست شیخ نظام، کتابی جامع قوانین فقه حنفی گرد آورند. با این که کتاب به اسلوب قوانین امروزی فصل بندی و تنظیم نشده بود، حاوی مسایل سودمند حقوقی بود. در قرن نوزدهم دولت عثمانی برای آن که به زندگی اجتماعی خود رنگ اروپایی بدهد، در سال ۱۸۵۰ قانون تجارت عثمانی را از قانون فرانسه اقتباس کرد و سپس قوانین کیفری و آیین دادرسی بازرگانی و قانون جزاء و قانون سرپرستی و قانون دادگاههای بخش و قوانین دیگر را از قانون فرانسه و ایتالیا اقتباس و ترجمه کرد.

در قوانین جدید عثمانی برپدن دست سارق و شلاق زدن گناهکاران حذف و برای پیشرفت کارهای اقتصادی رباخواری تجویز شده بود.

بالاخره حقوقدانان عثمانی با توجه به فقه حنفی و دیگر مکاتب اسلامی و قوانین جدید غرب، مجموعه قوانین خود را در ۱۸۵۱ ماده در سال ۱۲۹۳ هجری تدوین و منتشر کردند.

در این مجموعه پس از بیان قواعد کلی، از بیع، اجاره، کفالت، حواله، رهن، اسانات، هبه، غصب و اتلاف، حجر، اکراه و شفعه، شرکت، وکالت، صلح و ابراء و اقرار و غیره سخن رفته است.

در کشور عراق، پاکستان، مصر و دیگر ممالک اسلامی به تدریج تحولات و تغییرات فراوان در قوانین و نظامات اجتماعی پدید آمد.

در مصر نهضت اصلاحی، نخست به رهبری سید جمال الدین افغانی و شاگردش شیخ محمد عبده بوجود آمد. طرفداران این نهضت در آثار خود به قرآن و سنت توسل می‌جستند و با هرگونه خرافات و بدعت‌های مخالف دین و جمود فکری و تقلید سباززه می‌کردند. قوانین جدید مصر که در سال ۱۹۳۸ تنظیم گردیده از سه منبع الهام می‌گرفت: ۱) حقوق تطبیقی، ۲) اجتهادات و آراء دادگستری مصر، و ۳) شریعت اسلام، در عثمانی پس از تغییر رژیم و روی کار آمدن آتاتورک، بار دیگر در قوانین عمومی این کشور تغییراتی رخ داد. سران کشور بر آن شدند که حتی الامکان از قوانین غرب پیروی کنند. در سال ۱۹۲۶ قوانین سوئیس را مورد مطالعه قرار دادند و بدون جرح و تعدیل قابل توجهی، به تصویب مجلس رسانیدند. به این ترتیب کلیه احکام شریعت اسلام در این کشور لغو شد. و به حکم قوانین فعلی ترکیه، زن و مرد، در ارث و در خواست طلاق از دادگاه، با ارائه دلیل موجه از حقوق مساوی برخوردارند. تعدد زوجات ممنوع است و ازدواج با وجود اختلاف مذهبی، قانونی و بلاشکال است. در ترکیه دین رسمی اسلام است، ولی دین از قانون و سیاست به کلی جدا شده است.^۱

هر قدر حوزه قدرت مسلمین وسعت می‌گرفت و زندگی ساده و بی‌آلایش صدر اسلام به اصول اشرافیت نزدیک می‌شد، تجاوز به حقوق

سازمان قضایی

یکدیگر و در نتیجه دعاوی حقوقی و جزایی افزایش می‌یافت. از دوره عباسیان، خلفا و اداره کنندگان دستگاه، بخوبی دریافته‌اند که حل و فصل دعاوی روزافزون مردم از عهده مأمورین مذهبی خارج است و برای رسیدگی به شکایات و اجرای حدود شرعی باید از عهده‌ای دیگر استمداد جست.

ابن خلدون می‌نویسد: «خلفا منصب داوری را با آن که از وظایف خاص آنان بود، به دیگران هم واگذار می‌کردند زیرا که ایشان به حل و عقد سیاست عمومی کشور سرگرم بودند که وظایف فراوان و سنگینی به عهده ایشان می‌گذاشت، از قبیل جهاد و فتوحات، و بستن و استوار کردن سرزهای کشور و نگهبانی اصول دین اسلام...» سپس ابن خلدون می‌نویسد: «کار قاضی در روزگار خلفا فقط منحصر به حل و فصل اختلافات متداعیان بود، ولی به تدریج مسئولیت و کار قضات وسعت گرفت ... مانند استیفای بعضی از حقوق عمومی

مسلمانان از طریق نظارت در امور محجوران، مانند دیوانگان و یتیمان و ورشکستگان و سفیهان، و رسیدگی به وصیتهای مسلمانان و امور اوقاف و اسر زناشویی بیوه و بی کس... و مراقبت در امور و مصالح کوچکها و ساختمانها و رسیدگی به کار شهود و امینان و کسانی که مهم یا جانشین دیگری می شوند... اینها همه از امور وابسته به منصب قضا بود.^۱

بطوری که ابن خلدون نوشته، «خلفا این امور را گاه شخصاً و گاه به وسیله مأمورین مخصوص خود مورد رسیدگی قرار می دادند. بعدها در دوره عباسیان و امویان اندلس، نظارت و مراقبت در امور جزایی و اجرای حدود شرعی به عهده خدایگان شرطه (= صاحب الشرطه) نظیر (= رئیس شهرستانی کنونی) واگذار گردید. یکی از مشاغل مهم آن دوره شغل شهادت دادن بود. کسانی می توانستند به عنوان گواه و شاهد در اموری که به سود یا زیان اشخاص است گواهی بدهند که پاکدامنی و عفت آنها مورد تأیید قاضی باشد. اظهارات این اشخاص در سجلات نوشته می شد (سجل در نزد فقیهان دفتریست که قاضی صورت دعاوی و حکم و چکهای معاملات و مانند آنها را در آن می نویسد تا در نزد وی محفوظ بماند و به منزله سندی باشد تا هرگاه یکی از متدعیان بردیگری ادعا کند بتوان بدان استناد کرد). این اشخاص که کمابیش به مسایل فقهی آشنا بودند، دفتر سجلات و معاملات را می نوشتند و چنان که عملی بر خلاف حق و عدالت از آنان سر می زد، آنان و شخص قاضی مسئول بودند.»^۲

بطوری که قبلاً متذکر شدیم، دیوان محتسب و دیوان صاحب الشرطه، کمابیش با دیوان قضا و سازمانهای وابسته در مراحل اولیه کمک و همکاری می کردند و ما از خصوصیات و حدود وظایف و مسئولیت این دیوان قبلاً سخن گفتیم.

طرز محاکمه و دادرسی: در صدر اسلام خلفا و دادرسانی که از طرف آنان به نقاط مختلف گسیل می شدند، به امر دادرسی توجه و علاقه زیاد نشان می دادند و در راه تشخیص حق از باطل کوشش می کردند. با این حال چون همواره قضاوت از روی ظواهر امور صورت می گرفت. غالباً کسانی که زبان و بیان گویایی نداشتند در دادرسیها محکوم می شدند... پیشوای اسلام خود متوجه این موضوع بوده و بخوبی می دانست که قاضی مرد جاهل و بی اطلاعیست که بین دو طرف دعوی که خود بهتر از هر کس به صحت و سقم گفته های خود واقفند، قرار گرفته و باید بین آنها دادرسی و قضاوت کند.

در کتاب عرب و اسلام نوشته شده است که محمد بن عبدالله (ص) فرمود «بعضی از متخصصین بهتر می توانند بیان کنند و دلیل بیاورند. اگر من روی حسن بیان حکم دادم، محکوم له خوب دقت کند اگر ذیحق نباشد، حق برادر خود را هرگز پامال نکند والا حکم من برای او یک پاره دوزخ خواهد بود.»

بعد از رحلت حضرت، داوری و محاکمات به وسیله خلفا صورت می گرفت. طرفین دعوی شخصاً در محاکمه حاضر می شدند و دلایل خود را که عبارت از شهود و قسم بود، اعلام می کردند و قاضی در همان جلسه رسیدگی و اعلام حکم می کرد.

می گویند ابوبکر در محاکماتی که نزد او مطرح می شد، نخست قرآن را می دید و

۱. مقدمه ابن خلدون، ترجمه پروین کنابادی، ج ۱، از ص ۴۳۸ به بعد.

۲. همان، ص ۴۴۰.

سپس از روی سنت و حکم پیغمبر، رأی می‌داد، و اگر هیچ کدام آنها نبود، مسلمین را گرد خود جمع می‌کرد و موضوع را نزد آنها مطرح می‌نمود و رأی آنها را می‌خواست. همین که رأی عموم بر یک حکم قرار می‌گرفت، اجرا می‌کرد.

با این که عمر پیش از سایر یاران پیغمبر به عقیده و رأی خود عمل می‌کرد، بعضی معتقدند که وی نیز چون مشکلی روی می‌داد، با اصحاب اطلاع مشورت می‌کرد. در دوره او به علت وسعت قلمرو مسلمین، برای هر شهر قاضی مخصوصی معین کردند و سازمان شهرستانی برای نخستین بار بوجود آمد. در صدر اسلام مانند زمان جاهلیت، خانه قاضی محکمه‌اش نیز بود. ولی پس از چندی قضاات مساجد را برای دادرسی اختیار کردند و عصرها به دعاوی مردم و اهل ذمه و غیر مسلمان رسیدگی می‌کردند. در زمان حضرت و ابوبکر و عمر و عثمان مسجد نه تنها دادگاه بود، بلکه محبس نیز بود. ولی علی (ع) در دوران خلافت خود محبس جداگانه‌ای ترتیب داد. از طرز رفتار با محبوسین اطلاع دقیق در دست نیست.

ابو یوسف قاضی القضاة، راجع به محبوسین شرحی به هارون می‌نویسد و از او می‌خواهد که یک نفر آدم شریف و متقی را مأمور رسیدگی به احوال زندانیان کند و ترتیب ثابتی برای خوراک و پوشاک آنها بدهد و دفتری برای ثبت نام زندانیان ترتیب دهد، و حقوق زندانی را مستقیماً به او تسلیم کند و در زمستان یک پیراهن و یک لباس رو، در تابستان یک پیراهن و یک ازار به آنها داده شود. و به زلفای زندانی نظیر همین چیزها داده شود، قید و زنجیر جز در مورد زندانیانی که بیم فرار آنها در میان بود معمول نبود.

نخستین حامی زندانیان

ابن خلدون می‌نویسد: «ارزش هر کسی به اندازه کار و میزان اهمیت و نیاز مردم به آن کار است و به همان نسبت پیشه و وسیله معاش او فزونی می‌یابد یا نقصان می‌پذیرد.»^۱

ارزش کار قضاات و روحانیان

ابن خلدون با توجه به این اصل می‌نویسد: «متصدیان امور دینی مانند قاضیگری و فتوا دادن و تدریس و پیشنمازی و خطابه خوانی، مؤذنی و اشغال اینها ثروتمند نمی‌شوند... چه تنها گروهی از خواص مردم به دین خویش اهتمام می‌ورزند و به آنان نیازمندند. و اگر هم کسانی به حکم اجبار و اضطرار به امور قضایی و فتوا در مرافعه‌ها و نزاعها نیازمند شوند، این نیاز عمومی نیست... مستمیری آنها با مستمیریهای لشکریان و صنعتگران که حوایج ضروری مردم را فراهم می‌کنند برابر نیست. هر چند پیشه و سرمایه آنان از لحاظ دینی و مراسم شرعی شریفتر است... گروه مزبور در پیشگاه خداوندان جاه فروتنی نمی‌کنند... و برای این گونه ملاقاتها وقت فارغی هم ندارند. زیرا ایشان سرگرم کارهای شریفی هستند که مشتمل بر به کار بردن اندیشه و تدبیر است. و گذشته از این، به علت سرمایه شریفی که دارند، نمی‌خواهند خود را در نزد دیگران مبتذل و بی‌مقدار کنند.»^۲ البته آنچه ابن خلدون می‌گوید در مورد قضاات و روحانیان شریف و پاکدامن صادق است، ولی قضاات و روحانیان فاسد و دنیاپرست از دیرباز در ثروت و جاه‌پرستی با امراء و سلاطین رقابت می‌کردند.

۱. مقدمه ابن خلدون، بیمن، ۲۳، ۷۸۵ (به اختصار).

۲. همان، ص ۷۹۱.