

امام اعتدال

جمعی از نویسندگان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام اعتدال

جمعی از نویسندگان

فهرست

سخن ناشر ۱

پیشوای سترگ ابوحنیفه رحمته الله علیه

فضل الرحمن فاضل

چکیده ۴

مقدمه ۵

تولد، تبار و زادگاه ۶

روایت‌های دیگر ۱۱

پدرکلان و زادگاه نیاکان ۱۳

القاب ۱۵

استادان ۱۶

شاگردان امام اعظم ۱۷

روش تدریس و شورای فقهی ۱۸

روش اجتهادی امام اعظم ۲۶

میراث فکری ۳۰

امام سترگ از دیدگاه دیگران ۳۱

امام و مبارزه بر ضد استبداد ۴۲

نمونه‌هایی از نکاوت، زیرکی و پاسخ‌های امام سترگ به پرسش‌های دشوار ۴۳

امام ابوحنیفه و روایت حدیث ۴۷

۵۳	اصطلاحات مذهب حنفی
۵۴	منتقدان، مخالفان و معاندان امام اعظم
۵۸	روزهای دشوار در زندگی امام اعظم
۵۹	شهادت و محل دفن
۶۱	نتیجه‌گیری
۶۳	منابع

آثار امام ابوحنیفه رحمته الله علیه

احمد راشد رسولی

۷۱	پیش‌گفتار
۷۳	فقه و تقوای امام و گواهی دانشمندان
۷۴	روش ویژه امام ابوحنیفه
۷۶	نوآوری‌های امام ابوحنیفه در زمینه استنباط مسائل
۷۷	ماندگاری مکتب فقهی ابوحنیفه
۷۹	تعریف آثار از نگاه لغوی و اصطلاحی
۷۹	تألیف در عصر امام ابوحنیفه
۸۰	آثار امام به روایت متقدمین
۸۴	آثار امام ابوحنیفه به روایت متأخرین
۸۶	۱- آثار حدیثی امام ابوحنیفه
۸۷	آرای علمای جرح و تعدیل در باره امام ابوحنیفه
۸۸	تعدیل امام ابوحنیفه به وسیله محدثان به زبان فارسی

۸۹ کتاب الآثار
۹۱ راویان مشهور کتاب الآثار
۹۳ نسخه‌های متعدد کتاب (الآثار) امام ابوحنیفه
۹۵ مسانید امام ابوحنیفه
۱۰۰ آثار کلامی امام ابوحنیفه
۱۰۱ رساله‌های امام ابوحنیفه
۱۰۱ فقه اکبر
۱۰۲ محتویات فقه اکبر
۱۰۳ فقه ابسط
۱۰۴ رساله «العالم والمتعلم»
۱۰۴ رساله امام به عثمان بتی
۱۰۵ وصیت‌نامه‌های امام
۱۰۵ ۱- سفارش‌نامه امام به تعدادی از یارانش
۱۰۷ ۲- سفارش امام به ابویوسف
۱۰۹ ۳- وصیت امام به خالد سمتی
۱۱۰ ۴- سفارش امام به نوح بن ابی مریم
۱۱۲ نتیجه‌گیری
۱۱۳ منابع

منابع استنباط نزد امام ابو حنیفه رحمۃ اللہ علیہ

نورالهدا فرزام

- ۱۱۸ مقدمه
- ۱۱۹ اهمیت موضوع
- ۱۲۰ اسباب گزینش موضوع
- ۱۲۱ اهداف پژوهش
- ۱۲۱ دشواری‌های پژوهش
- ۱۲۲ پژوهش‌های پیشین
- ۱۲۳ روش پژوهش
- ۱۲۴ طرح پژوهش
- ۱۲۴ بخش اول: زندگی‌نامه و سند روایتی امام ابوحنیفه
- ۱۲۴ نخست: زندگی‌نامه‌ی امام ابوحنیفه
- ۱۲۷ دوم: سند مدرسه‌ی امام ابوحنیفه
- ۱۲۹ سوم: آیا امام ابوحنیفه مجتهد مستقل بود یا پیرو فقه کوفه؟
- ۱۳۲ بخش دوم: منابع استنباط نزد امام ابوحنیفه
- ۱۳۲ مبحث اول: مفهوم استنباط و منابع
- ۱۳۲ نخست: مفهوم استنباط
- ۱۳۶ دوم: منابع استنباط
- ۱۳۸ مبحث دوم: منابع استنباط نزد امام ابوحنیفه
- ۱۴۵ روایت اول: نقل امام ابو عبد الله صیمری

- روایت دوم: روایت ذهبی و دیگران ۱۴۶
- روایت سوم: روایت موفق مکی ۱۴۷
- نخست: قرآن کریم ۱۴۸
- قرآن نزد امام ابوحنیفه ۱۵۰
- نخست: رویکرد شمس الأئمه سرخسی ۱۵۴
- دوم: رویکرد فخر الاسلام بزدوی ۱۵۷
- روش استنباط امام ابوحنیفه از قرآن ۱۶۰
- قرائت‌های شان نزد امام ابوحنیفه ۱۷۰
- دوم: سنت نبوی ۱۷۵
- تعریف سنت ۱۷۶
- اقسام سنت ۱۷۹
- ۱- اخبار متواتر ۱۷۹
- ۲- اخبار مشهور ۱۸۰
- ۳- اخبار آحاد ۱۸۱
- شرایط پذیرش اخبار آحاد ۱۸۲
- نخست: شرایط متعلق به سند ۱۸۲
- دوم: شرایط متعلق به راوی ۱۸۳
- سوم: شرایط متعلق به محتوای روایت ۱۸۵
- حجیت سنت ۱۸۸
- حجیت فعل پیامبر ۱۸۹

١٩٠ قول صحابی
١٩٢ سوم: اجماع
١٩٢ مفهوم اجماع
١٩٤ حجیت اجماع
١٩٦ ارکان اجماع
١٩٧ اہلیت اجماع
١٩٨ شرایط اجماع
٢٠٠ مراتب اجماع
٢٠١ چہارم قیاس
٢٠٢ مفهوم رأی و اجتہاد
٢٠٨ مفهوم قیاس
٢١٠ شرایط قیاس
٢١٤ تفاوت میان قیاس و دلالت النص
٢١٦ قیاس نزد امام ابوحنیفہ
٢١٩ پنجم: استحسان
٢٢١ مفهوم استحسان
٢٢٥ انواع استحسان
٢٢٥ ا- استحسان نص
٢٢٥ ب- استحسان ضرورت
٢٢٦ ت- استحسان اجماع

- ۲۲۶ ث - استحسان قیاس خفی
- ۲۲۷ رابطه‌ی استحسان و قیاس
- ۲۲۸ ششم: عرف
- ۲۲۹ مفهوم عرف
- ۲۳۰ انواع عرف
- ۲۳۱ حجیت عرف
- ۲۳۵ شروط عمل به عرف
- ۲۳۵ شریعت پیشینیان
- ۲۳۷ محل نزاع
- ۲۳۸ دیدگاه اول: شریعت پیشینیان حجت نیست
- ۲۴۳ دیدگاه دوم: شریعت پیشینیان برای ما حجت است
- ۲۴۵ دیدگاه سوم: توقف
- ۲۴۵ شریعت پیشینیان نزد امام ابوحنیفه
- ۲۴۶ شرایط عمل به شرایع پیشینیان
- ۲۴۷ نتیجه‌گیری و پیشنهادها
- ۲۵۲ مصادر و منابع پژوهش

روش استنباط امام ابوحنیفه رحمته الله

کمال الدین حامد

۲۶۱	چکیده
۲۶۲	مقدمه
۲۶۳	۱. مفاهیم کلیدی
۲۶۴	۱-۱. استنباط
۲۶۴	۲-۱. رأی
۲۶۴	۳-۱. اجتهاد
۲۶۵	۴-۱. منابع
۲۶۵	۲. منابع استنباط
۲۶۶	۱-۲. منابع نقلی
۲۶۶	۱. قرآن کریم
۲۶۹	۲. سنت پیامبر اکرم
۲۷۴	۲-۲. منابع عقلی
۲۷۵	۱. رأی
۲۷۶	۲. قیاس
۲۷۷	۳. استحسان
۲۷۸	۴. اصول عملی
۲۷۹	۳. روش استنباط از منابع نقلی
۲۷۹	۱-۳. روش استنباط احکام از کتاب الله

۱. تأکید بر عمومیت عام کتاب الله و اعتبار تخصیص ۲۸۰
۲. جدیت بر عدم تقييد مطلق در کتاب الله ۲۸۳
۳. توسعه و توضیح احکام وارد شده در کتاب الله ۲۸۷
۴. تفکیک میان احکام قطعی و غیرقطعی ۲۹۰
- ۲-۳. روش استنباط از سنت نبوی ۲۹۳
۱. حدیث صحیح کدام است ۲۹۴
۲. تعامل با اخبارآحاد ۲۹۶
۳. تعارض میان اخبارآحاد و قیاس ۲۹۹
۴. تأکید بر عمومیت و اطلاق در سنت نبوی ۳۰۲
- ۳-۳. تعامل با آراء صحابه، تابعین و اجماع ۳۰۳
۱. تعامل با آراء صحابه و تابعین ۳۰۴
۲. تلقی امام ابوحنیفه از اجماع ۳۰۷
۴. روش‌های کاربرد ادله عقلی نزد امام ابوحنیفه ۳۰۹
- ۱-۴. روش بهره‌گیری از رأی ۳۱۰
۱. روش اجتهاد ۳۱۰
۲. دسته‌بندی احکام شرعی ۳۱۲
- ۲-۴. روش قیاس کردن ۳۱۴
۱. تمایز قیاس امام ابوحنیفه و دیگران ۳۱۴
۲. معیارهای حنفی ۳۱۶
۳. ترجیح قواعد ۳۱۷

۳۱۸ ۳-۴. توسل به استحسان
۳۱۹ ۱. موارد کاربرد استحسان
۳۲۱ ۲. تکیه بر عرف
۳۲۲ ۴-۴. تمسک بر قواعد عملی
۳۲۳ ۱. تکیه بر استصحاب
۳۲۴ ۲. توسع در شعایر عبادی
۳۲۵ ۳. تأکید بر حقوق و آزادی‌های فردی
۳۲۸ ۴. اصل تداخل دو وجیه و دو عقوبت
۳۲۹ ۵. حیل‌های شرعی
۳۳۰ ۵. روش‌های استنباط امام ابوحنیفه در منظومه مکتب فقهی و کلامی وی
۳۳۱ ۱. نگاهی کلی به مکتب فقهی امام ابوحنیفه
۳۳۴ ۲. نگاه کلی به مکتب کلامی امام ابوحنیفه
۳۳۶ نتیجه‌گیری
۳۳۸ منابع

وضعیت سیاسی عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه

احسان الله شریفی

۳۴۱ چکیده
۳۴۲ ۱-مقدمه
۳۴۳ ۲- زندگینامه مختصر علمی امام ابوحنیفه
۳۴۶ ۳- وضعیت سیاسی عصر امام ابوحنیفه

۳۴۷ ۳-۱. تبارشناسی مشروعیت قدرت از دیدگاه ابوحنیفه
۳۴۹ ۳-۲. ابوحنیفه و خلافت اموی‌ها
۳۴۹ ۳-۲-۱. قیام زید بن علی و موقف امام ابوحنیفه
۳۵۳ ۳-۲-۲. ابوحنیفه عدم پذیرش منصب قضاء، حبس، تبعید
۳۵۳ ۳-۲-۳. هویت تمدن زبان فارسی و موقف امام ابوحنیفه
۳۵۶ ۳-۳. ابوحنیفه و خلافت عباسی‌ها
۳۵۷ ۳-۳-۱. نفی تغلب
۳۵۸ ۳-۳-۲. اختناق در آزادی بیان
۳۶۰ ۳-۳-۳. عدم قبول هدایای خلفای عباسی
۳۶۲ ۳-۳-۴. حمایت غیر مستقیم از قیام‌ها
۳۶۲ الف- قیام محمد نفس زکیه و برادرش ابراهیم بن عبدالله
۳۶۴ ب- قیام مردم موصل
۳۶۵ ۳-۱-۳-۴. شهادت ابوحنیفه در مسیر اندیشه
۳۶۶ نتیجه‌گیری
۳۶۹ منابع

وضعیت اقتصادی عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه

غلام الدین کلانتری

۳۷۶ تعریف اقتصاد و معرفی امام ابوحنیفه و عصر او
۳۷۷ زندگینامه امام ابوحنیفه
۳۷۸ ابوحنیفه؛ آزاده کابلی

۳۷۸ ابوحنیفه؛ تابعی
۳۷۹ ابوحنیفه و فراگیری دانش
۳۸۰ ابوحنیفه و علم کلام
۳۸۲ ابوحنیفه؛ بنیانگذار مذهب حنفی
۳۸۴ ابوحنیفه؛ پشتیبان قیام‌ها در برابر حکومت اموی و عباسی
۳۸۶ ابوحنیفه و تولیت قضا
۳۸۶ وفات امام
۳۸۸ عصر امام ابوحنیفه
۳۸۹ وضعیت اقتصادی عصر اموی و عصر عباسی
۳۹۱ وضعیت اقتصادی عصر اموی
۳۹۲ زراعت در عصر اموی
۳۹۳ صنعت در عصر اموی
۳۹۴ تجارت در عصر اموی
۳۹۷ درآمدهای زکات
۳۹۷ درآمدهای خراج
۳۹۹ در آمد جزیه
۴۰۰ بازارها در عصر دولت اموی
۴۰۱ تنظیم بازارها
۴۰۲ اوضاع نقدی در دولت اموی
۴۰۳ عوامل بازدارنده رشد اقتصادی در دولت اموی

- ۴۰۴ وضعیت اقتصادی در عصر عباسی
- ۴۰۵ نقش استغنائی مالی در رشد علمی امام ابوحنیفه
- ۴۰۶ تعریف مال
- ۴۰۷ اهمیت مال در زندگی
- ۴۰۸ اهمیت مال از دیدگاه اسلام
- ۴۰۹ اول: مال ملک خداست
- ۴۰۹ دوم: انسان تنها جانشین در مال است
- ۴۰۹ سوم: مالک مال در رشد و افزایش آن آزاد است
- ۴۱۰ چهارم: مال وسیله است نه هدف
- ۴۱۰ مصادر کسب مال
- ۴۱۳ راه‌های مصرف مال
- ۴۱۴ اهمیت مال در رشد علمی
- ۴۱۵ نقش مال حلال در زندگی
- ۴۱۷ اثبات مالکیت از دیدگاه امام ابوحنیفه
- ۴۲۲ امام ابوحنیفه؛ فقیه تاجر و تاجر فقیه
- ۴۲۳ تجارت امام ابوحنیفه
- ۴۲۴ اخلاق تجارتي و تجارت اخلاقی
- ۴۲۵ اثر استغنائی مالی امام در رشد علمی ایشان
- ۴۲۶ نقش سرمایه امان در گسترش علمی
- ۴۲۸ اثرات تجارت امام در شکلگیری نظریات فقهی ایشان

نتیجه‌گیری	۴۳۰
پیشنهادها	۴۳۲
منابع و مراجع	۴۳۴

سیاست و حکومت در مذهب امام ابوحنیفه رحمۃ اللہ علیہ

مدحت قسراوی / هجرت الله جبرئیلی

چکیده	۴۳۹
مقدمه	۴۴۰
یک. مسئله حاکمیت	۴۴۱
دو. روش صحیح برای انعقاد خلافت	۴۴۳
سه. شروط استحقاق خلافت	۴۴۸
نخست: امامت فاسق و ظالم	۴۴۹
دوم: شرط قریشی بودن برای خلافت	۴۶۲
چهار. بیت المال	۴۶۳
پنج. آزادی قوه قضائیه از قوه اجرائیه	۴۶۶
شش. حق آزادی رأی یا حق آزادی بیان	۴۷۱
هفت. خروج یا قیام مسلحانه بر حکومت ظالم	۴۸۱
الف. خروج امام زید بن علی	۴۸۴
ب. خروج حضرت نفس زکیه	۴۸۸
نتیجه‌گیری	۵۰۱
منابع	۵۰۵

سخن ناشر

شناخت امام ابوحنیفه رحمته الله علیه از دو رهگذر در این برهه‌ای تاریخی مهم است، یکی از این بابت که اکثریت باشندگان افغانستان/ خراسان پیرو مذهب این امام اند، دیگر اینکه شباهت‌های زیادی میان عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و زمانه ما وجود دارد؛ زیرا آن زمان آشفته‌گی‌های فکری زیادی در دنیای اسلام جاری بود و گروه‌های تکفیری جولان می‌دادند و خون مسلمانان را برپایه‌های فتواهای واهی‌شان مباح می‌شمردند، درست شبیه آن چیزی که در دنیای اسلام، به‌ویژه در افغانستان/ خراسان هم‌اکنون جریان دارد.

تندروی‌های مذهبی که دیگر از مرز تندروی عبور کرده و وارد سرحد وحشت شده است، در چند دههٔ پسین موجب آن شده است تا جریان‌هایی در مقابله با آن شکل بگیرد. نخستین جریان مارکسیسم است که تندروی و واپسگرایی پاره‌ای از مذهبی‌ها را عنوان قرار داده، بربنیاد دین تاخت و کوشید تا دین و دینداران را از ریشه براندازد، اما پایان این رویارویی سنگین مارکسیسم را به زباله دانی تاریخ کشاند و دین‌ظاهری بیشتر از قبل در این کشور جلوه و نمود پیدا کرد.

موج دوم که با ورود نیروهای امریکایی و متحدانش گسترش یافت، سکولاریسم است. روش آن در برابر دین و دین‌ورزان محیلانه‌تر می‌باشد و به زبان دیگر سکولاریسم از رویارویی مستقیم اجتناب کرده و می‌خواهد با پنبه سر از تن دین جدا کند. سکولاریسم بادین دشمنی اعلام نمی‌کند و به جای آن از سر مهر و شفقت وارد شده و خیرخواهانه (۱۴) می‌گوید که به سود دین و دین‌ورزان آن است که دین در حوزهٔ خصوصی محدود شده و امور سیاسی و اجتماعی به عقل جمعی سپرده شود. کارنامهٔ مدعیان سکولاریسم نیز چندان جذاب نیفتاد و نتوانست دل‌های مردم را تسخیر کند و در فرجام بار و بند سیاسی هواداران سکولاریسم از افغانستان/خراسان بسته شد و با توجه به کارنامهٔ که از

خود به جانها ده‌اند، به‌زودی نمی‌توانند قامت راست کنند و برای بار دیگر وارد میدان شوند.

جریان سوم که از همان آغاز از آغاز جمهوریت از سوی شماری روشن‌اندیشان ارائه شد، هر چند با آهستگی، اما با متانت به‌پیش می‌رود و آن این که راه مقابله با افراط‌گرایی دینی نه دین‌ستیزی از نوع مارکسیستی است و نه سکولاریسم که همان دین‌ستیزی از گونه‌ی لیبرال آن می‌باشد، بلکه با تقویت جریان اعتدال و میانه‌روی می‌توان افراط‌گرایی را مهار زد. ما نیازی به خلق جریان اعتدالی نداریم، بلکه مذهب حنفی که به همت امام ابوحنیفه رحمته‌الله تأسیس یافته است، به‌قدر کافی از خردورزی و عقلانیت بهره دارد و تنها با احیا و بازسازی و بومی‌سازی مفاهیم آن می‌توان به هدف عالی نایل آمد.

آن چه در این مجموعه گردهم آمده است، در راستای برآورده‌سازی هدف یادشده است. شماری از فرهیختگان دست همت به‌هم دادند و مقالاتی آماده کردند تا به خواست خداوند متعال گوشه‌هایی از زندگانی و مذهب امام ابوحنیفه رحمته‌الله روشن شود و جوانان عزیز بیشتر از پیش در زمینه آگاهی یابند. این مجموعه مقالات در دو مجلد زیر عنوان «امام اعتدال» زیر چاپ می‌رود. از خداوند متعال در این راه توفیق بیشتر می‌طلبیم.

عبدالحفیظ منصور

۱۹ شهریور/سنبله ۱۴۰۳

پیشوای سترگ ابوحنیفه رضی الله عنه

فضل الرحمن فاضل

چکیده

امام اعظم ابوحنیفه رضی الله عنه نخستین امام مذاهب اهل سنت و جماعت است و از نگاه زمانی در قرن نخست از «خیر القرون» زاده شده و شماری از یاران پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را دیده است. از همین رو، او در جمله «تابعین» به شماری رود. افزون بر صحابه کرام، از تابعین بزرگ و مشایخ عصر خویش نیز علم اندوخته که شمار آنان در مراجع گوناگون، در حدود چهارهزارتن گفته شده است. امام در خردسالی و نوباوگی به شغل پدری که همانا فروش خز، رخت و حریر بود، رو آورد و سپس به تشویق امام شعبی رضی الله عنه به اندوختن دانش و رفت و آمد به مجالس علمای عصرش پرداخت. او در آغاز به علم کلام رو آورد که می توان او را از جمله بزرگ ترین متکلمان قرن نخست هجری به شمار آورد. کتابش «الفقه الأكبر» یا «الرد علی القدریة» از نخستین کتاب هایی است که در این مورد به رشته تحریر درآمده است. او سپس به فراگیری علم «فقه» رو آورد و در برابر استادانی چون امام نخعی و ابواسماعیل حماد زانوی تلمذ زد و پس از وفات حماد در سال ۱۲۰ هـ ق، جانشین او شد و شاگردان زیادی را تربیت کرد. او بنیادگذار شورای فقهی است که همراه با شاگردان رشیدش در مورد مسائل مطروحه به شور و کنکاش می پرداخت و بعد از مناقشه - در مواردی، روزها را در بر می گرفت - نظر فرجامین را صادر و ثبت کتاب می کردند. مذهب امام بر تساهل، تسامح و مدارا استوار بوده و بر عقلانیت اتکا دارد، از همین رو، بیش از نصف مسلمانان جهان، از این امام سترگ پیروی می کنند.

واژگان کلیدی

نعمان، کوفه، فقه، حماد، ابن هبیره، خطیب بغدادی، سیوطی.

مقدمه

یکی از غرایز انسانی، انگیزه دست یافتن به آگاهی و معلومات است. شاگرد علاقه دارند تا راجع به استاد یا استادانش، رهرو راجع به رهبرش، مقلد راجع به امام مذهبش و باورمند راجع به دین و پیامبرش آگاهی و معلومات داشته باشند. از همین رو، بخشی از دانستنی‌ها و یا اطلاعات مروج نخستین در هر آیینی آگاهی از سیرت پیامبران است. در آیین اسلام از همان قرون نخست به سیرت، دعوت و غزوات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله توجه صورت گرفته و در قرن‌های بعدی علما و دانشمندان به معرفی یاران پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و صاحبان مذاهب فقهی نیز دست به کار شده‌اند. ما امروز ده‌ها کتابی در دست داریم که استوار بر نقل قول از یاران و معاصران امام اعظم ابوحنیفه رضی الله عنه، راجع به مناقب آن پیشوای سترگ به رشته تحریر درآمده است.

این مقاله نیز با مراجعه به کتاب‌های مستند و مراجع مهم راجع به امام اعظم ابوحنیفه نعمان بن ثابت رضی الله عنه گردآوری شده است، تا خوانندگان فارسی‌زبان و فارسی‌دان، با این اسوه فقاقت و دانایی بیشتر آشنا شوند.

در این نبشته که می‌توان آن را پژوهش کتاب‌خانه‌ای نامید، سیرت و کارنامه‌های آن امام جلیل از سرچشمه‌های مورد اعتماد جمع‌آوری و از درج روایاتی که در آن مبالغه به مشاهده می‌رسید، اجتناب شده است. نگارنده باور دارد - مشاهیر از هر صنف و نسلی که باشند - اگر به درج واقعیت‌های زندگی و کارنامه‌های حقیقی - شان، به شمول هر مقتدا و رهبر و شخصیت بزرگواری، بسنده شود، نیازی به

مبالغه‌های خردناپذیر باقی نمی‌ماند و بزرگان ما از مدح و توصیف‌های مبالغه‌آمیز، بی‌نیازند و چه بهتر که از انتساب هم‌چو حرف‌ها به‌ایشان، اجتناب صورت گیرد.

تولد، تبار و زادگاه

نعمان پسر ثابت با کنیت ابوحنیفه، در منابع گوناگون و فراوان، متولد سال هشتاد هجری قمری در کوفه گفته شده است. اما منابع اندکی او را متولد سال ۶۱ ق و برخی ۶۳ ق و شماری هم متولد سال هفتاد هجری قمری نوشته‌اند.

شیخ محمد زاهد کوثری رحمته الله علیه (۱۸۷۹-۱۹۵۲م) آخرین نائب شیخ الاسلام ترکیه عثمانی که در مورد امام اعظم و یارانش و اندیشه‌های ایشان و مذهب حنفی، پژوهش‌های فراوانی انجام داده و کتاب‌هایی را هم در پیوند به این پیشوای سترگ به نشر رسانده است، سال هفتاد هجری را به مثابه سال تولد امام اعظم ترجیح و در این زمینه دلالتی را هم ارائه می‌دهد.

از جمله دلایل موصوف یکی هم ارجاع به جزوه ایست که ابو عبدالله بن مخلد عطار متوفای سال ۳۳۱ ق تحت عنوان «ما رواه الأکابر عن مالک بن انس» نگاشته و در آن روایت‌های راویانی که از نگاه عمر از امام مالک رحمته الله علیه مسن‌تر بودند، درج شده است، یکی از آن روایان حماد پسر امام اعظم ابوحنیفه رحمته الله علیه است که حدیث «الایم أحق بنفسها من ولیها، والبکر تُستأذن فی نفسها، وضمائمها إقرارها» (ابن مخلد، ۱۹۹۶: ۴۶) را از امام مالک رحمته الله علیه روایت کرده است. چون این جزوه به روایت اکابر یا کسانی که از امام مالک رحمته الله علیه بزرگ بوده‌اند، اختصاص دارد، بنابراین، حماد پسر امام ابوحنیفه باید از نگاه عمر از مالک بزرگ باشد و ما می‌دانیم که مالک

در سال ۹۳ هجری قمری تولد شده است و در روایتی متولد سال ۹۰ هجری قمری نیز گفته شده است، در صورتی که حماد بزرگتر از مالک باشد، روایت تولد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در سال ۸۰ هجری منتفی می‌شود و حد اقل بایست امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در سال ۷۰ هجری تولد شده باشد تا پسرش حماد رحمته الله علیه به مثابه راوی کبیر از صغیر یعنی مالک بن انس رحمته الله علیه درست آید.

من در منابع گوناگون به جست‌وجوی سال تولد حماد رحمته الله علیه پسر ابوحنیفه رحمته الله علیه و پدرش ثابت و جدش زوطی یا مرزبان پرداختم، اما متأسفانه منبعی را که به سال تولد حماد پسر ابوحنیفه و یا سال تولد و وفات ثابت پدر ابوحنیفه یا پدرکلان او را بیان دارد، نیافتم، اگر به همچو منبع دست می‌یافتم، در آن صورت شاید گره این معضل، به آسانی گشوده می‌شد. اما سال دقیق وفات حماد پسر ابوحنیفه در منابع متعدد تسجیل شده است، از جمله کتاب «الطبقات السنیه فی تراجم الحنفیه» سال وفات او را ۱۷۶ هجری قمری ثبت کرده است (تمیمی، ۱۴۰۲ق: ۱۸۸).^۱ و امام ذهبی نوشته است «توفی حماد سنة ست و سبعین و مائة» و افزوده «کهلاً» یعنی او در وقت وفات کهن سال بود (ذهبی، ۱۹۹۶: ۴۰۳).

دلیل دیگر روایتی از «عقلی» است، زمانی که فقیه بزرگ کوفه ابراهیم نخعی رحمته الله علیه وفات می‌کند برای این که مسند درس آن امام، خالی نماند، پنج تن از اهل کوفه که در جمله عمر بن قیس و ابوحنیفه نیز شامل بود، مبلغ چهل هزار درهم (کوثری، ۲۰۰۲: ۴۹ - ۵۰) را جمع می‌کنند و به حماد بن ابوسلیمان رحمته الله علیه می‌پردازند

^۱ - نگا: برابر کتاب «الطبقات السنیه» وفات امام مالک در سال ۱۷۹ هـ ق اتفاق افتاده است.

تا با استفاده از آن مبلغ، تدریس در مسند ابراهیم نخعی علیه السلام را ادامه دهد. قول متفق علیه است که ابراهیم نخعی علیه السلام در سال ۹۵ هجری وفات کرده است. اگر امام اعظم علیه السلام را متولد سال ۸۰ هجری بدانیم، بسیار بعید است که یک جوان ۱۵ ساله در جمع آن بزرگان، سودای خالی بودن مسند تدریس ابراهیم نخعی علیه السلام را در سر داشته باشد و عضو شورای پنج نفری باشد که در تلاش ادامه تدریس در مسند ابراهیم نخعی علیه السلام و پیدا کردن مدرس و فقیهی جدید بر آن مسند خالی شده باشد. افزون بر دلایل یادشده، کتاب‌هایی که به مناقب و زیست‌نامه امام اعظم علیه السلام پرداخته، تقریباً همه متفق‌اند که امام در بزرگسالی به دانش‌اندوزی شروع کرده و قبل از آن، پیشه پدری‌اش را که خزازی بوده، ادامه می‌داده است تا این که امام ابوعمرو عامر بن شراحیل شعبی علیه السلام (م: ۱۰۴/ ۱۰۵ ق) در کوفه روزی از او می‌پرسد که رفت و آمد تو به کجاست؟ ابوحنیفه علیه السلام در پاسخ می‌گوید: به بازار. امام شعبی می‌گوید که هدفم از مجالس علما است. ابوحنیفه پاسخ می‌دهد من به مجالس ایشان رفت و آمد ندارم. پس روشن است که به تشویق امام شعبی علیه السلام، او به اندوختن علم و دانش رومی آورد.

همچنان در زندگی‌نامه امام در کتاب‌های مناقب آمده است که او در ابتدا علاقمند تحصیل علم کلام و مشغول جدل کلامی با فرقه‌های کلامی عصرش مانند «اباضیه» و «صفریه» از خوارج بوده است. او در حدود بیست و چند بار به بصره رفته و با فرقه‌های مختلف کلامی مباحثه کرده و گاهی اقامت او در بصره یک سال، بیشتر و کمتر هم به درازا انجامیده است (موفق المکی، ۱۹۸۱: ۵۴).

سپس ابوحنیفه رضی الله عنه در زاویه‌ای از مسجد بزرگ کوفه، حلقه درس خود را داشته است. در همین دوران روزی بانویی در مورد یکی از مسائل فقهی از او پرسش می‌کند و امام ابوحنیفه پاسخ آن را نمی‌داند و پاسخ درست را از نزد ابواسماعیل حمّاد بن مسلم که حلقه درس فقهی را در آن مسجد بر عهده دارد، دریافت می‌کند، امام بعد از آن رویداد که به اهمیت «فقه» بیشتر پی می‌برد، به حلقه درس حمّاد می‌رود و به گفته خودش هجده سال در برابر حمّاد زانوی تلمذ می‌زند. می‌دانیم که ابواسماعیل حمّاد بن مسلم رضی الله عنه در سال ۱۲۰ هجری وفات کرده است که بعد از وفات او، ابوحنیفه بر مسند استاد خویش نشسته است. بنابراین، قرینه‌های شروع به آموزش در بزرگسالی، ید طولاً پیدا کردن در مسائل کلامی، سفرهای متعدد به بصره و تشکیل حلقه درس در مسائل غیر فقهی را اگر کنار هم قرار دهیم، سال ۸۰ هجری به مثابه سال تولد امام درست نمی‌آید.

اگر بنا بر آنچه یادآوری شد، این روایت را نیز بیفزاییم که ثابت پدر امام اعظم در خردسالی به دیدار حضرت علی رضی الله عنه مشرف شده و طبق روایتی جدش «مرزبان» یکی از پرچمداران علی رضی الله عنه در نبرد «نهروان» بوده است (سمنانی، ۱۹۸۴: ۱۶۹۷). با در نظر داشت سن ازدواج‌ها در محیط عربی آن روزگار و از مرد تجارت پیشه و ثروتمندی چون ثابت که حد اقل در زمان خلافت علی رضی الله عنه ده ساله بوده است، بعید است در چهل و چند سالگی ازدواج کند و ثمره آن تولد ابوحنیفه در سال هشتاد هجری قمری باشد.

افزون بر آن، در کتاب‌های مناقب حضرت امام اعظم، در بحث تابعی بودن او، دیدارش را با شماری از یاران پیامبر ﷺ درج کرده‌اند که تنها در صورتی امکان‌پذیر می‌شود که امام اعظم حد اقل در سال هفتاد هجری تولد شده باشد، نه در هشتاد هجری تا صحت آن روایات ثابت شود.^۱

توماس ویلیام بیل مورخ انگلیسی فارسی‌دان قرن نوزده در کتابش «مفتاح التواریخ» آورده است:

آنکه بود مجتهد زمان نام او بوحنیفة نعمان
 پدرش بود ثابت زاهد به ره شرع مصطفی جاهد
 تابع مذهبش امیر و فقیر خادم مشربش صغیر و کبیر
 سال مولود آن شه والا «سر علما» است یا «سرفقها»
 عقل تاریخ او چو گوهر سفت سال ترحیل او «معلی» گفت

(ویلیام بیل، ۱۸۶۷: ۱۷-۱۸)

«سرعلما» یعنی حرف «عین» به حساب ابجد ۷۰ و «سر فقها» یعنی «ف» به حساب ابجد ۸۰ است و «معلی» یعنی حرف‌های «م، ع، ل، ی» هم برابر با ۱۵۰.

^۱ - نگا: ابوحنیفة شماری از یاران پیامبر را دیده است که شاعر یا ناظمی نام‌های آنان را چنین به نظم آورده است:

لقى الإمام أبوحنيفة سنة - من صحب طه المصطفى المختار
 أنساً و عبد الله نجل أنيسهم - وسميه ابن الحارث الكزار
 وزد ابن أوفى وابن وائلة الرضى - واضم إليهم معقل بن يسار
 (ابن العماد، ۱۹۸۸: ۲۲۹)

روایت‌های دیگر

صیمری با سند خود روایت می‌کند که اسماعیل نواسهٔ امام اعظم گفته است: «من اسماعیل بن حماد بن نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان از فرزندان آزادهٔ فارس هستم و سوگند به خدا که هیچ وقت ما در بند بردگی نیفتاده‌ایم، جدم (ابوحنیفه) در سال هشتاد تولد شده است و ثابت در حالی که خردسال بوده به نزد علی بن ابوطالب علیه السلام رفته است و او برای وی و ذریتش دعای برکت کرده است و ما آرزو مندیم خداوند دعای علی علیه السلام را اجابت کرده باشد». روایت می‌افزاید: «نعمان بن مرزبان پدر ثابت همان کسی است که به علی بن ابی‌طالب علیه السلام در نوروز «فالوده» را هدیه برده است و علی علیه السلام «نوروزناکل یوم؛ هر روز ما نوروز» گفته است. در روایت دیگر گفته شده که این مناسبت مهرگان بوده و علی گفته است هر روز ما مهرگان باد^۱ (صیمری، ۱۹۸۵: ۱۵؛ مظاهری، ۱۴۳۹، ق: ۲۷).

یوسف بن محمد بن شهاب مشهور به «یوسف اهل» دانشمند معاصر «شاهرخ میرزا» در هرات که کتاب «المواهب الشریفه فی مناقب اَبی حنیفه» اثر ابوالحسن علی بن ابوالقاسم بیهقی را به زبان فارسی تحت عنوان «تحفة السلطان فی مناقب النعمان»، ترجمه کرده، در آن آمده است:

«امام ابواسحاق شیرازی علیه السلام در کتاب خود چنین آورده است که امام ابوحنیفه پسر ثابت است و ثابت پسر زوطا و زوطا مولای تیم الله بن ثعلبه

^۱ - نگا: این روایت در ص ۳۲۵ جلد ۱۳ تاریخ بغداد، و ص ۴۲۳ تهذیب الکمال جلد ۲۹، ص ۷۵-

۷۶ کتاب المقدسی و همچنان در ص ۳۹۵ جلد ۶ سیر النبلاء نیز آمده است.

است... و اما مراد به مولی اینجا دوست است، نه بنده، زیرا که در قبایل و عشایر عرب رسم است که هر که از ابنای عجم به میان ایشان درآید، او را چاره نیست از این که دوست گیرد و پناه بدو برد و به کسی دیگر تردد و آمد و شد نکند، آن دوست نیز به واجبی ازو بر خبر باشد و نگذارد که هیچ دشمنی قصد او کند و اگر در میان اعراب بمیرد هر چیزی که داشته باشد آن عرب بگیرد و اموال و احوال و ائقال او را به هیچ حال کسی دیگر نتواند گرفت. این چنین دوستی را موالات خوانند و چنین دوست را مولی گویند. پس زوطا که مولای تیم الله بن ثعلبه بدین معنی است، نه چنانچه تصور عوام است (تحفة السلطان، نسخه خطی، ورق ۷)». «وپدر امام ابوحنیفه که ثابت است، محقق و ثابت است که از انصار امیر المؤمنین و امام المتقین اسد الله الغالب علی بن ابی طالب است کرم الله وجهه، ودر جمیع قضایا با آن حضرت چون صبح صادق و چون جان موافق بود و در هرکاری ثابت قدم. و درهر مهم همدم، خصوصاً که عنفوان طراوت جوانی و ریعان نضارت شباب و کامرانی با آن حضرت در حرب «نهروان» روان بود و در میدان شجاعت و مضار مبارزت چون پیل دمان و شیر ژیان. و امیرالمؤمنین این دعای خیر در شان ثابت فرمود «اللهم ثبت اقدامه علی الصراط المستقیم و بارک له فی ماله و أهله و ولده» و این نیز ثابت است که بارها دست متبرک به تارک مبارک ثابت درکشید و او را به نظر عنایت منظور گردانیدی (تحفة السلطان، نسخه خطی، ورق ۷)».

این شعر مشهور که گوینده آن معلوم نیست نیز در همان کتاب آمده است:

سال هشتاد ابوحنیفه بزاد - داد هر علم و علم فقه بداد

در صد و پنجه اش وفات رسید - سال عمرش کشید تا هفتاد

(تحفة السلطان، نسخه خطی، ورق ۷)

ابن ابوالعوام از پدرش روایت می‌کند که او گفته است از ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامه بن سلمه ازدی شنیدم که می‌گفت از ابو خازم عبدالحمید بن عبدالعزیز قاضی شنیدم که می‌گفت: از پسر اسماعیل بن حماد بن ابوحنیفه پرسیدم که ولای شما با کیست؟ او گفت: ثابت^۱ پدر ابوحنیفه از «کابل شاه» اسیر گردید و او را بانویی از بنی تیم الله بن ثعلبه خرید و سپس بر او منت نهاد و او را آزاد کرد، بنابراین، ولای ما با بنی تیم الله است (ابن ابی‌العوام، ۲۰۱۰: ۴۰-۴۱).

پدرکلان و زادگاه نیاکان

اسماعیل رضی الله عنه پسر حماد بن ابوحنیفه، نام پدرکلان ابوحنیفه را «نعمان» گفته و پدرکلان پدرش را «مرزبان» خوانده است. اما برادر اسماعیل یعنی عمر بن حماد بن ابوحنیفه، جد او را «زوطی» و پدر کلانش را «ماه» خوانده است. احتمال دارد که هر یک از آن دو یعنی پدرکلان و پدر پدرکلان امام ابوحنیفه دو نام داشته باشد که یکی نامش باشد و دیگری لقب او. یا این که معنای «زوطی» به عربی «نعمان»

^۱ - نگا: در اکثر منابع در مورد ثابت پدر امام ابوحنیفه، گفته شده است که او در اسلام تولد شده است و آن کسی که اسیر شده است گاهی زوطا خوانده شده و گاهی مرزبان. واز عربی بودن واژه «ثابت» هم بر می‌آید که او باید در سرزمین اسلامی یا عربی تولد شده باشد، نه در کابل. اما آنچه در این روایت قابل توجه است، اصطلاح «کابل شاه» است که در روایات دیگر نیامده است. و ما می‌دانیم که در کابل آن روزگار حین ورود فاتحان یا جنگجویان مسلمان، «کابل شاهان» فرمان می‌راندند.

باشد و معنای «ماه» هم «مرزبان»^۱ (صالحی شافعی، عقود الجمان، ۱۳۹۹: ۵۴). این نظر را امام محمد ابوزهره (ابوزهره، ۱۹۴۷: ۱۶) و عنایت‌الله ابلاغ (ابلاغ، ۱۹۷۱: ۶) نیز تایید کرده‌اند.^۲

مرتضی حسین بلگرامی در کتاب «حدیقه الاقالیم» می‌نویسد: «استالف و استرعج که از قصبات کابل است، در لطافت ثانی ندارند. میرزا الغ بیگ ابن میرزا سلطان ابوسعید این دو موضع را سمرقند و خراسان می‌خواند و از این دو موضع گذشته، قریب یک فرسنگ دره ایست موسوم به «خواجه سه‌یاران»^۳ که از خانه نیک آن شهر است و به محل خواجه سه‌یاران چشمه ایست که برابر آن بسیار انهار آمده و بر یمین و یسار آن چشمه درختان بلوط است و در پیش چشمه ارغوان‌زاریست زرد و سرخ که در یک وقت شگفته می‌شود. ابوحنیفه رضی الله عنه کوفی

^۱ - نگا: در مورد مفهوم دقیق واژه «زوطی» که در سرچشمه‌هایی «زوطا» هم نوشته شده است، با همه تلاش به نتیجه‌ای نرسیدم، بناءً نمی‌توانم اظهار نظر کنم، اما به یقین که «مرزبان» به معنای «ماه» نیست. مرزبان در آن دوران؛ نه معادل «سرحددار» کنونی، بلکه وظیفه معادل فرمانده یا حاکم منطقه‌ای را داشت. امکان دارد که «ماه» تصحیف «مه» باشد که در زبان فارسی «مه و که» «مهر و کهتر» به معنای بزرگ و کوچک است و معادل بودن آن با «مرزبان» از امکان بعید نیست.

^۲ - نگا: در مورد مفهوم دقیق واژه «زوطی» که در سرچشمه‌هایی «زوطا» هم نوشته شده است، با همه تلاش به نتیجه‌ای نرسیدم، بناءً نمی‌توانم اظهار نظر کنم، اما به یقین که «مرزبان» به معنای «ماه» نیست. مرزبان در آن دوران؛ نه معادل «سرحددار» کنونی، بلکه وظیفه معادل فرمانده یا حاکم منطقه‌ای را داشت. امکان دارد که «ماه» تصحیف «مه» باشد که در زبان فارسی «مه و که» «مهر و کهتر» به معنای بزرگ و کوچک است و معادل بودن آن با «مرزبان» از امکان بعید نیست.

^۳ - در عصر ما با تخفیف «خواجه سیاران» نامیده می‌شود.

از این شهر است (بلگرامی، حدیقة الاقالیم، ۱۲۹۶ق: ۴۰۰؛ رستاقی، ۱۳۵۰ ق: ۱۳)»

امام اعظم ابوحنیفه نعمان بن ثابت کابلی استرغجی کوفی او صاحب مذهب مستقل است و مذهب امام ابوحنیفه در هند بسیار شایع است (بلگرامی، حدیقة الاقالیم، ۱۲۹۶ق: ۴۰۰).

ابن کاس متوفای ۳۲۴ می‌گوید: «ابوحنیفه در سال هفتاد هجری تولد شده است و در روایت حماد متولد سال هشتاد و متوفای سال یک صد و پنجاه هجری گفته شده و صاحب مذهب و نامش نعمان بن ثابت بن مرزبان است که پرچمدار علی بن ابوطالب در نبرد «نهروان» بود (سمنائی، ۱۹۸۴ : ۱۴۹۷)».

ابوبکر بن احمد بن ثابت تاریخ‌نگار گفته است: «گفته می‌شود که پدرش ثابت همان کسی است که در نوروز به علی بن ابوطالب علیه السلام فالوده را هدیه برد و گفته می‌شود که آن روز «مهرگان» بود، ابوحنیفه علیه السلام می‌گفت من مشمول برکت همان دعایی هستم که از علی بن ابوطالب علیه السلام صادر شده است (دیاربکری، ۱۲۸۳ ق: ۳۲۶/۲).

عمر بن حماد بن ابوحنیفه گفته است: «زوطی» از مردم کابل بود و «ثابت» در اسلام تولد شده است (مظاهری، ۱۴۳۹، ق: ۲۵).

القاب

پیشوای سترگ امام اعظم ابوحنیفه علیه السلام در منابع گوناگون به القاب فخیمی یاد شده است. شماری از آن القاب عبارت اند از: امام الأئمه، سراج الأمة، عالم العراق، فقیه

الدنيا على الاطلاق، بحر العلوم والفضائل، منبع الكمالات، الامام الأعظم، قدوة الأئمة، قوام الفقه، الفقيه الحر (فقيه آزاده) فقيه الملة، المجتهد الأقدم، امام اهل رأى، قدوة المسلمين، امام المجتهدين، درة السلف الصالحين، سيد المجتهدين، نخستين امام اهل سنت و جماعت و ...

امام مناوی او را در جمله طَبَقَةُ دَوْمِ صُوفِيَانِ در کتاب مشهورش «الكواكب الدرية» درج کرده و به «الإمام البارع» و «البدر الكامل الساطع» وصف کرده و از زهد و عبادت و سخاوتمندی و دانش و کرامات او نیز یاد کرده است (مناوی، ۱۹۹۴: ۳۱۵ - ۳۱۲).

صوفی پیشگام میهن، علی هجویری در کتابش «كشف المحجوب» چنین نوشته است: «وَمِنْهُمْ: امام جهان، و مُقْتَدَاى خَلْقَانِ، شَرَفِ فُقَهَا، و عِزِّ عِلْمَا، ابوحنیفه نعمان بن ثابت الخزاز، رضی الله عنه و وی استاد بسیار کس بود از مشایخ، چون ابراهیم ادهم و فُضَيْل بن عِيَاض و داود طایى و بشر حافى و به جز از ایشان. رضوان الله عليهم اجمعين (هجویری، ۱۳۷۴ ش، ۱۲۵).

استادان

بدون شک امام ابوحنیفه رضی الله عنه در علوم مختلف در نزد استادان گوناگونی در کوفه زانوی تلمذ زده که استاد مشهورش همانا ابواسماعیل حماد بن ابو سلیمان مسلم است که هجده سال در حلقه درس او اشتراک ورزیده است، افزون بر وی استادان و مشایخ دیگری هم داشته است که دانشمند دایرة المعارفی امام سیوطی با روایت

از حافظ جمال الدین المزی نام های ۷۴ تن از تابعینی را درج می کند که امام اعظم از ایشان روایت کرده و آموخته است، نام های مشهور شماری از ایشان چنین است:

«امام محمد باقر، حماد بن ابوسلیمان، خالد بن علقمه، ربیعہ بن عبدالرحمن، سعید بن مسروق کوفی، سماک بن حرب، طاووس بن کیسان، عامر شعبی، عبدالله بن دینار، عطاء بن ابو رباح، عکرمه مولای ابن عباس، ابومعبد مولای ابن عباس، نافع مولای ابن عمر، عدی بن ثابت انصاری، علقمه بن مرثد، عون بن عبدالله بن عتبہ بن مسعود، قاسم بن معن بن عبدالرحمن بن عبدالله بن مسعود، هشام بن عروه، یحیی بن سعید انصاری، ابوسفیان طلحه بن نافع، ابوعون ثقفی و ... رحمهم الله تعالی (سیوطی، ۱۹۹۰: ۳۹-۶۵).

شاگردان امام اعظم

دانشکده فقهی امام ابوحنیفه رحمته الله شاگردان زیادی را تربیت کرده است که قرن ها بعد از وی بر مسند تدریس و قضاوت تکیه زده بودند. امام سیوطی از ۹۶ تن شخصیت هایی نام می برد که در جمله شاگردان پیشکسوت امام اعظم به شمار می روند، از او اعظم آموخته اند و در کتاب های حدیث و فقه، از اوشان روایت کرده اند، نام های مشهورترین ایشان چنین است: امام ابویوسف، امام محمد شیبانی، زفر بن هذیل، عبدالله بن مبارک، حسن بن زیاد لؤلؤی، وکیع بن الجراح، ابراهیم بن طهمان، جارود بن یزید نیشاپوری، جعفر بن عبدالرحمن بلخی، ابومطیع حکم بن عبدالرحمن بلخی، زید بن حباب مکی، داوود بن نصیر طائی، سلمان بن عمر نخعی، عبدالرزاق بن همام، ابونعیم فضل بن دکین، قاسم بن معن مسعودی، مکی

بن ابراهیم بلخی، نصر بن محمد مروزی، ابومقاتل سمرقندی، خارجه بن سعد سرخسی، فضل بن موسی شیبانی و ... (سیوطی، ۱۹۹۰: ۶۶-۱۰۰؛ گردری، ۱۳۲۱ ق : ۵۰).

روش تدریس و شورای فقهی

امام اعظم ابوحنیفه رحمته الله بعد از وفات استادش ابواسمعیل حماد بن ابوسلیمان مسلم هنگامی که بر مسند تدریس تکیه زد، روش جدیدی در تدریس به کار گرفت که آن سهیم‌ساختن فعال شاگردان در مناقشات و مباحثه‌های مجلس درس بود که شاگردان در کنار آن‌که به آن‌چه در آن مجلس می‌گذشت توجه ژرف‌تر می‌کردند، بلکه خود را در مناقشات و گفت و شنودها، سهیم و شریک می‌دانستند. شاید بتوان این روش را «روش شاگردمحور» در تدریس نامید. در درسگاه امام ابوحنیفه رحمته الله افزون بر افرادی که گذرشان جهت نماز به مسجد کوفه می‌افتاد و در حلقه درس به گونه غیرمنظم، شرکت می‌جستند، شاگردانی هم بودند که با جدیت از فیوض این درس‌ها بهره می‌بردند و در میان ایشان حلقه خاص دیگر هم بود که می‌توان آن را شورای فقهی شاگردان امام اعظم دانست.

قاسم بن محمد بجلی گفته است از اسماعیل بن حماد بن ابوحنیفه شنیدم که روزی ابوحنیفه گفت: این یاران ما در مجموع سی و شش نفراند که ۲۸ تن از جمله ایشان صلاحیت این را دارند تا منصب قضا را بردوش گیرند و از جمله ایشان شش تن صلاحیت نشستن بر مسند فتوا را دارند و از جمله ایشان دو تنی‌اند که

قاضیان و مفتیان را رهنمایی و رهبری خواهند کرد و به ابویوسف و زفر اشارت فرمود (صیمری، ۱۹۸۵: ۱۵۸).

از جمله همین سی و شش تن یکی هم عافیه بن یزید بود. استوار برر وایت محمد بن سعید خوارزمی، اسحاق بن ابراهیم گفته است: «یاران امام ابوحنیفه با وی در مسئله‌ای می‌پیچیدند، هرگاه عافیه در این کنکاش و خوض حاضر نمی‌بود، امام دستور می‌داد موضوع را تمام نکنید تا عافیه بن یزید اودی حاضر شود، هرگاه عافیه می‌آمد و با ایشان موافقت می‌کرد، ابوحنیفه می‌گفت: آن را ثبت کنید و هرگاه عافیه موافقتش را اعلان نمی‌کرد ابوحنیفه می‌فرمود: «لا تثبتوها». آن را ثبت نکنید (صیمری، ۱۹۸۵: ۱۵۶).

امام کردری اعضای شورای فقها را چنین درج کرده است:

«ابویوسف یعقوب بن ابراهیم انصاری، محمد بن حسن فرقد شیبانی، زفر بن هذیل تمیمی، حسن بن زیاد لؤلؤی، وکیع بن جراح، عبدالله بن مبارک، بشر بن غیاث مریمی، عافیه بن یزید اودی، داوود طائی، یوسف بن خالد سمتی، مالک بن مِغُول بجلی، نوح بن ابومریم جامع».

امام کردری بعد از درج نام‌های بالا می‌نویسد: امام مذهب خویش را بر شالوده شوری بنا نهاد و از استبداد کار نگرفت، بلکه ذوات یادشده را نیز شریک می‌کرد که نمونه اجتهاد در دین و مبالغه در این است که دین اندرزی است برای همه. او در شورای یادشده موضوع را مسئله‌وار طرح می‌کرد و از یارانش در مورد می‌پرسید که چه نظر دارند و آنچه خود می‌دانست نیز بیان می‌کرد و با ایشان

در هر مسئله به مناظره می‌پرداخت که در مواردی یک ماه یا بیشتر طول می‌کشید که بعد از بررسی همه جانبه و پذیرش جمعی که استوار بر دلایل روشن بود، امام ابویوسف وظیفه می‌یافت تا آن مسئله تصویب شده را در «اصول» ثبت کند (کردری، ۱۳۲۱ ق: ۵۰). به گفته استاد عقیفی، امام ابو یوسف «دبیر» آن شوری بود (عقیفی، ۱۳۵۰ ق: ۱۳۸).

به خاطر همین اهمیت شورای فقهی و تبادل افکار و اهمیت خردجمعی در حلقه درسی امام سترگ بود که «ابن کرامه» گفته است ما روزی نزد «وکیع» - استاد امام شافعی - بودیم، مردی گفت: ابوحنیفه اشتباه کرده است. وکیع فرمود: آیا ابوحنیفه اشتباه می‌کند و کسانی در دانش و قیاس مثل ابویوسف و ژفر با وی اند و اشخاصی مثل یحیی بن ابوزائده و حفص بن غیاث و حبان و مندل که در حفظ حدیث شهره‌اند و شخصی مثل قاسم بن معن که معرفتش با لغت و ادبیات عرب به همه مبرهن است و کسانی مثل فضیل بن عیاض و داوود طائی که پارسایی و ورع ایشان به همه پدیدار است. کسی که همچو اشخاص، همشینان او باشند، هرگز اشتباه نمی‌کند؛ زیرا اگر اشتباه کند، آن بزرگواران او را متوجه خواهند کرد (صیمری، ۱۹۸۵: ۱۵۸-۱۵۹).

یکی از روش‌های امام اعظم رحمته علیه در مجلس درس، پرسش از تجربه شخصی و معلومات شاگردانش بود، طوری که بشر بن یحیی روایت می‌کند که سهل بن مزاحم گفته است: «نزد امام ابوحنیفه بودم و پیرامونش یاران نزدیک و دانشمندش که شمارشان به سی تن می‌رسید، حلقه زده بودند. از همه جدا جدا پرسید که در

کدام سن به بلوغ رسیده‌اند، اکثریت ایشان هجده‌سالگی را سال بلوغ خود گفتند و شماری هم نوزده‌سالگی را، پس سال بلوغ را به اساس نظر اکثریت ایشان در هجده‌سالگی وضع کرد و گفت هرگاه پسری پشت لب سیاه کرد یا ریشش برآمد و یا صاحب فرزند شد، این همه علامت بلوغ است و در مورد دختران گفت ایشان نسبت به پسران زودتر به بلوغ می‌رسند وقتی که دختران دوازده ساله شدند و یا سیزده ساله و علامات بلوغ در ایشان پدیدار گردید، وقت بلوغ شان پنداشته می‌شود (موفق مکی، ۱۹۸۱: ۷۴-۷۵).

ابن ابوالعوام با سندش از محمد بن شجاع روایت می‌کند که از اسماعیل پسر حماد بن ابوحنیفه در حلقه درس ابوحنیفه در کوفه شنیده است که ابوحنیفه گفت: آنچه که ما در باره آن بحث می‌کنیم، رأی است که کسی را بر پذیرش آن مجبور نمی‌سازیم و نمی‌گوییم باید دیگران آن را بپذیرند، پس کسی که بهتر از آن نظر دارد، آن را بیاورد (ابن ابی‌العوام، ۲۰۱۰: ۱۰۱).

موصوف بازم به سند خود از احمد بن اسحاق جوزجانی فقیه سمرقند روایت می‌کند که از سوید بن نصر شنیدم که می‌گفت از عبدالله بن مبارک شنیدم که می‌گفت: شما «رأی ابوحنیفه» نگوئید، بلکه تفسیر حدیث بگوئید - آنچه ابوحنیفه می‌گوید در حقیقت شرح، تفسیر و تبیین احادیث پیامبر است - (ابن ابی‌العوام، ۲۰۱۰: ۱۰۱).

ابن ابوالعوام با سند خویش روایت می‌کند که عبیدالله بن عمر گفته است: «نزد اعمش بودیم، ابوحنیفه هم حضور داشت، از اعمش مسئله‌ای پرسیده شد، او به

ابوحنیفه گفت: نعمان! برایش فتوا ده و پاسخش را بگو. ابوحنیفه به پاسخ او پرداخت. اعمش از او پرسید: این مسئله را به چه اساس پاسخ گفתי؟ ابوحنیفه گفت به اساس حدیثی که تو برای ما بیان داشته‌ی، سپس آن حدیث را یاد کرد. اعمش برایش گفت: «أنتم الأطباء و نحن الصیادلة؛ شما (فقها) طبیبانید و ما (راویان حدیث) داروفروشان (ابن ابی العوام، ۲۰۱۰: ۱۰۲؛ صیمری، ۱۹۸۵: ۲۶-۲۷).

ابن ابوالعوام باسند خویش روایت کرده است که سفیان بن عیینه گفته است در مسجد از نزد ابوحنیفه می‌گذشتم. دیدم که یارانش پیرامون او حلقه‌زده‌اند و صدای ایشان بلند است، من گفتم: ای ابوحنیفه مگر ایشان را از بلند کردن صداهای شان در مسجد باز نمی‌داری. ابوحنیفه گفت: بگذار ایشان را، آنان جز به همین طریق (جدال و گفت و شنود) از راه دیگر فقیه نمی‌شوند (ابن ابی العوام، ۲۰۱۰: ۱۰۸).

روش مناقشه و مذاکره، بحث گروهی و نظام شورایی تدریس باعث می‌شد تا فهم و برداشت شاگردان امام ابوحنیفه رضی الله عنه در تفسیر احادیث و برداشت از احادیث و استنباط احکام جدید با دیگران فرق داشته و از عمق بیشتری برخوردار باشد، داستان زیر بازتاب‌دهنده این واقعیت است:

بشر بن ولید روایت می‌کند که از ابویوسف شنیدم که می‌گفت: «سلیمان اعمش راجع به مسئله‌ای از من پرسید، من پاسخش را گفتم. او گفت: از کجا این را می‌گویی (به کدام دلیل چنین می‌گویی؟) برایش گفتم: به اساس حدیثی که تو آن را برای ما روایت کرده‌ای. سپس من آن حدیث را برایش یادآور شدم. سلیمان

اعمش گفت: ای یعقوب! من این حدیث را قبل از ازدواج پدر و مادرت به حافظه دارم، اما تاویل آن را تا کنون نمی‌دانستم (ابن ابی‌العوام، ۲۰۱۰: ۳۰۲-۳۰۳).

اعمش وقتی مورد پرسش دشواری قرار می‌گرفت، به حلقه ابوحنیفه ارجاع می‌داد. ابن نمیر از پدرش روایت می‌کند که هرگاه اعمش از مسئله‌ای پرسیده می‌شد برای پرسشگر می‌گفت: «علیکم بتلك الحلقة؛ به این حلقه مراجعه کن» که هدفش از آن حلقه درس امام ابوحنیفه بود (صیمری، ۱۹۸۵: ۷۸).

از ویژگی‌های ابوحنیفه رضی الله عنه این بود که اگر قولش درست نمی‌بود، از آن بر می‌گشت و برخطای خود اصرار نمی‌ورزید، چیزی که اعتراف به اشتباه خوانده می‌شود و شمار اندکی همچو شهادت اعتراف به اشتباه را دارند. طوری که به روایت ابوسلیمان جوزجانی از عبدالله بن عون نقل است، وقتی نام ابوحنیفه در نزد او برده شد، گفت: او مرد شب زنده‌دار و عابدی است. هم‌مجلسان عبدالله بن عون برایش گفتند: او چسان مرد عابدی است که امروز یک حرف می‌زند و فردا از قول خود بر می‌گردد. ابن عون گفت: این هم دلیل پرهیزگاری اوست. از قول خود (وقتی که به اشتباه خود پی‌برد- آدم دین‌دار برمی‌گردد. اگر ابوحنیفه آدم دین‌دار نمی‌بود، او بر اشتباه خویش مداومت می‌کرد و آن را یاری می‌رساند و از آن دفاع می‌کرد (صیمری، ۱۹۸۵: ۷۹).

شاگردان ابوحنیفه رضی الله عنه هم مصلحت مردم را در نظر داشتند. نمونه بارز آن فیصله یکی از قاضیان این مذهب و از شاگردان رشید امام اعظم یعنی قاسم بن معن

می‌باشد که گفته است: «إذا اختلف الزوجان فی متاع البیت فجميع ما فی البیت بینهما نصفان» (ابن ابی العوام، ۲۰۱۰: ۲۸۷)؛ هرگاه زن و شوهر در اسباب و اثاثیه خانه، با هم اختلاف کردند، همه آنچه در خانه هست، میان شان دو تقسیم شود.

شاگردان ابوحنیفه رحمته الله در حدیث از فهم بالایی برخوردار بودند، ابونعیم فضل بن دکین می‌گوید که زفر بن هذیل از شاگردان امام اعظم برای من گفته است: «أخرج الیّ حدیثک حتی أغربله لک»؛ حدیثی را که یاد داری یا روایت می‌کنی، برایم برون کن (بازگو کن) تا آن را غربال کنم یعنی صحت و سقم آن را بیان کنم (ابن ابی العوام، ۲۰۱۰: ۲۹۴).

امام ابویوسف یعقوب بن ابراهیم رحمته الله از بزرگترین شاگردان امام ابوحنیفه رحمته الله است که امام ذهبی در موردش نوشته است: «تفقه بأبی حنیفة و هو أجل أصحابه»؛ او نزد امام ابوحنیفه شاگردی کد و از بزرگترین یاران او بود (ذهبی، ۱۴۰۸ ق: ۵۹) و نخستین کسی است که در تاریخ اسلام لقب «قاضی القضاة» را دریافته است (ذهبی، ۱۴۰۸ ق: ۶۱).

در باره شاگرد دیگر امام اعظم، یعنی محمد بن حسن شیبانی رحمته الله گفته‌اند: «وصنف التصانیف، وکان من أذکیاء العالم»؛ کتاب‌های زیاد تصنیف کرد و از جمله زیرکان جهان بود (ذهبی، ۱۴۰۸ ق: ۸۰).

جرجانی گفته است: جوانی در حضور من از امام ابوحنیفه چیزی را پرسید و اما وقتی که به او پاسخ گفتم، برایش گفتم: اشتباه کردی! من برای اطرافیانش گفتم: سبحان الله مگر این شیخ را احترام نمی‌کنید (که جوانی می‌آید و او را

می‌گوید تو اشتباه کردی و همه شما خاموشید). امام به سوی من متوجه شد و گفت: ایشان را به این حال‌شان بگذار، این زمینه را من برای‌شان مساعد کرده‌ام و به این شیوه ایشان را عادت داده‌ام (ابن حجر هیتمی، ۲۰۰۷: ۱۳۳).

به این ترتیب دانشکده فقهی امام اعظم در گستره روش استدلال تکیه بر رعایت مصلحت مردم، خرد انسانی، بحث و کنکاش داشت و آن را یک سر و گردن از حلقه‌های فقهی دیگر بالاتر می‌ساخت. بنابراین، جای شگفت نیست که اکثر فقیهان با شنیدن استدلال ابوحنیفه رضی الله عنه به اقوال وی رجوع می‌کردند.

علی بن مُسهر گفته است نزد سفیان ثوری رضی الله عنه بودم، مردی از او راجع به وضو کردن شخصی با آبِ که کسی دیگری با آن وضو کرده بود، پرسید. سفیان ثوری پاسخ داد که بلی آن پاک است. من برایش گفتم ابوحنیفه رضی الله عنه به این نظر است که با آن، وضو درست نیست. او از من پرسید چرا ابوحنیفه چنین گفته است؟ من گفتم: او می‌گوید: آن آب مستعمل است (و وضو به آب استعمال‌شده^۱ جواز ندارد) بعد از مدتی باز نزد سفیان ثوری بودم، مردی نزد او آمد و از صحت وضو با آبِ که دیگری آن را برای وضوی خویش استعمال کرده، پرسید. سفیان ثوری به پرسنده گفت: با آن وضو نکنند، زیرا آن آب مستعمل است، یعنی سفیان ثوری به قول ابوحنیفه در فتوایش برگشت (ابن عبدالبر، ۱۳۵۰: ق: ۱۴۶).

^۱ - این فتوای امام اعظم که وضو به آب مستعمل جواز ندارد، در عصر ما می‌توان از نگاه بهداشتی و صحتی هم به آن افتخار کرد.

روش اجتهادی امام اعظم

پروفسور سید محمد موسی توانا دانشمند شهیر میهن در رسالهٔ دکترایش راجع به روش اجتهادی پیشوای سترگ امام ابوحنیفه رحمته الله علیه چنین نوشته است:

«ابوحنیفه رحمته الله علیه می گفت: یقیناً اگر (حکمی را در کتاب (قرآن) پیدا کردم به آن تمسک می ورزم، اگر پیدا نکردم، به سنت و آثار به صحت رسیده از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که از طریق اشخاص موثوق به شهرت رسیده باشد، متمسک می شوم. اگر در کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پیدا نکردم، از میان اقوال یاران و اصحاب وی، به قول آن که خواستم، تمسک می کنم و گفته کسی را که نخواستم، متروک می گذارم. از گفته های آنان به گفته کسی دیگری بیرون نمی شوم. وقتی که کار به پایان رسید و یا نوبت به ابراهیم نخعی، شعبی، ابن سیرین، عطا و سعید بن مسیب - و شمار دیگر از مردان را نام گرفت - فرارسید، قومی بودند که اجتهاد کردند، من هم اجتهاد می کنم آن گونه که آن ها اجتهاد کردند (حق من است که اجتهاد کنم چنان که آنان اجتهاد کردند).

به اساس این روش، امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در مرحلهٔ اول به جست و جوی حکم در قرآن می پرداخت و در مرحلهٔ دوم در صورتی که حکم را در کتاب الله پیدانمی کرد، دومین مرجع او سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بود. او به سنت متواتر، مشهور و اخبار آحاد و مُرسل، در صورتی که روایت آن ها توسط راویان موثوق صورت می گرفت، عمل می کرد.

در عمل به اخبار شرط گذاشته بود که راوی، عمل مخالف به آن را انجام نداده باشد، و در باره آن چه که بلوای (عام) بود، وارد نشده باشد، زیرا ورود آن در آن چه که بلوای عام باشد، موجب شهرت و متواتر بودن آن خبر واحد می شود.

امام ابوحنیفه رضی الله عنه به اخبار آحاد در پرتو عام کتاب الله و ظاهر آن نگاه می کرد، در صورتی که اخبار آحاد در مخالفت با عمومیات و یا ظواهر کتاب الله قرار می گرفت، به کتاب عمل می کرد. شرط او در قبول خبر واحد، عدم مخالفت آن با سنت مشهور و مطعون قرارنگرفتن آن از طرف یکی از سلف (صحابه و تابعین) بود. روایت مجهول را در صورتی که مخالف شرط های قبلی نمی بود، مقدم بر قیاس می دانست.

در مرحله سوم - وقتی که حکم را در یکی از دو منبع اولی پیدا نمی کرد، اجماع صحابه را در امر که مورد اجماع آنان بود، مورد عمل قرار می داد، زیرا ابوحنیفه رضی الله عنه در صورتی که از اقوال صحابه در صورت اختلاف، بیرون نمی شد، به گونه اولی مواردی را که اتفاق آنان بر آن صورت گرفته بود، متروک نمی گذاشت. اگر از صحابه در موضوعی اقوال و گفته هایی نقل شده بود، نزدیک ترین آن ها به کتاب و سنت را بر گزیده و ماسوای آن را متروک قرار می داد.

از ابوحنیفه رضی الله عنه روایت شده که گفته است: «هیچ کسی حق ندارد در موجودیت کتاب الله و سنت رسول الله و موجودیت اجماع صحابه، از رأی خود سخن گوید. در مواردی که صحابه اختلاف نظر داشتند، ما نزدیکترین گفته های آنان به کتاب و سنت را بر می گزینیم و رو به اجتهاد می کنیم».

اگر حکم را در کتاب و سنت و در گفته‌های صحابه نمی‌یافت، از اجتهاد کار گرفته و به آرای تابعین عمل نمی‌کرد، زیرا مفروض در صحابه این است که آنان (در امر دین) به رأی خود سخن نمی‌زدند، غالب حالشان این بود که آنچه می‌گفتند از سَماع آنان بود، تابعین را عادت بر این بود که هرگاه به رأیی روبه‌رو می‌شدند که مبتنی بر حدیث بود، آن را به صحابی‌یی نسبت می‌دادند که آن حدیث را روایت کرده است و این کار برای آنان دوست‌داشتنی‌تر بود، از ترس این‌که مبادا دروغ را به پیامبر نسبت دهند و آنچه را که به صحابه منسوب نمی‌کردند، از رأی خود آنان بود. ابوحنیفه رضی الله عنه در چنین حالتی مزاحم آنان شده است (و حق خود می‌دانست که رأی خود را ابراز کند) (توانا، ۱۳۸۵، ۶۰ - ۶۱).

نواب صدیق حسن خان دانشمند شهیر هندوستان نیز نوشته است: «امام همام ابوحنیفه نعمان بن ثابت کوفی رضی الله عنه و أرضاه که اقدم ائمه مجتهدین و اکرم ارباب دین است، از وی در کتب حنفیه و غیر ایشان چند قول مروی است، یکی آنکه فرمود: «إِذَا قُلْتُ قَوْلًا وَ كِتَابَ اللَّهِ يَخَالِفُهُ فَاتْرَكُوا قَوْلِي بَكِتَابِ اللَّهِ، فَقِيلَ إِذَا كَانَ خَيْرَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَخَالِفُهُ؟ قَالَ: أَتْرَكُوا قَوْلِي بِخَيْرِ الرَّسُولِ. فَقِيلَ إِذَا كَانَ قَوْلُ الصَّحَابَةِ يَخَالِفُهُ؟ قَالَ: أَتْرَكُوا قَوْلِي بِقَوْلِ الصَّحَابَةِ». در اینجا انصاف حضرت امام تماشکردنی است که قول خود را بر قول صحابه هم تقدیم نمی‌بخشد تا به قول رسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و کتاب خدای عز و جل چه رسد؟! (قنوجی، ۱۸۸۳: ۶۷-۶۸).

نُعیم بن حمّاد گوید از ابو عصمه شنیدم که می گفت از ابوحنیفه شنیدم که فرمود: «ما جاء عن رسول الله فعلى الرأس والعين و ما جاء عن أصحاب رسول الله اخترنا، و ما كان غير ذلك فنحن رجال و هم رجال» (مقدسی حنبلی، بی تا: ۶۸)؛ یعنی آنچه از طرف فرستاده خدا باشد به سر و چشم آن را می پذیریم و آنچه از یاران فرستاده خدا نقل شده باشد، گزینش می کنیم و آنچه از غیر ایشان باشد، آن‌ها هم مردانی بودند و ما هم به نوبه خود مردانی استیم.

ابن حجر هیتمی رحمته الله به گونه روشن به مخاطب کتابش چنین گوش زد می کند: «بدان! بر تو بایسته است تا از اقوال علما که در باره ابوحنیفه رحمته الله و یارانش گفته اند ایشان «اصحاب رأی» اند، از این گفته، این گونه برداشت نکنی که هدف ایشان، کاستی و کم زدن ابوحنیفه رحمته الله و یارانش باشد یا این که ایشان رأی خود را بر سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم اقدم می انگاشتند یا بر اقوال یاران پیامبر، ایشان از همچو عملکردی به دور بودند، بلکه آنچه از ابوحنیفه به طرق گوناگون برای ما رسیده، فشرده اش این است که: او (در حل مسائل) نخست به قرآن مراجعه می کند، اگر در قرآن نیافت، به حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم رو می آورد و اگر در احادیث هدفش را نیافت، به قول صحابه مراجعت می کند و اگر صحابه در امری با هم اختلاف داشتند، او از جمله اقوال صحابه، همان قولی را برمیگزیند که نزدیک تر به قرآن و سنت باشد و از آن بیرون نمی شود، هرگاه (برای حل مسئله ای) در اقوال صحابه به چیزی دست نیافت، به اقوال تابعین تمسک نمی ورزد، بلکه طوری که ایشان اجتهاد کرده اند، او هم اجتهاد می کند» (ابن حجر هیتمی، ۲۰۰۷: ۷۷).

ابن حزم گفته است: «همه یاران ابوحنیفه رضی الله عنه به این نظر اجتماع دارند که: «أَنَّ ضعیف الحدیث أولى عنده من القیاس» (ابن حجر هیتمی، ۲۰۰۷: ۷۹)؛ حدیث ضعیف نزد ابوحنیفه رضی الله عنه بر قیاس بهتر است.

میراث فکری

از امام اعظم رضی الله عنه افزون بر تربیت شاگردان زیاد، آثار مکتوبی نیز به یادگار مانده است. شماری از آن آثار عبارت اند از:

۱- «الفقه الأكبر»: فقه اکبر که در رأس میراث فکری امام اعظم رضی الله عنه قرار دارد و به نام رساله «الرد علی القدریه» نیز شهرت دارد. این کتاب حاوی اندیشه‌ها و مذهب کلامی امام اعظم است که همانا مذهب اهل سنت و جماعت و مخالفت با آرای خوارج، قدریه، جهمیه و سایر فرقه‌های ضاله آن روزگاری باشد. بر آن شروح گوناگونی نگاشته شده است که ابومنصور ماتریدی، فخرالاسلام بزدوی، ابوالمتهی، اکمل الدین بابرتهی و... از جمله شارحان مشهور آن متن‌اند. همچنان یکی از شروح مشهور «فقه اکبر» همان شرحی است که دانشمند شهیر میهن، ملا علی قاری هروی (م: ۱۰۱۴ ق) بر آن تحت عنوان «شرح الفقه الأكبر» نوشته است.

۲- «الفقه الأبسط»: فقه ابسط که آن را شاگرد امام اعظم، ابومطیع بلخی رضی الله عنه

(م: ۱۹۹ ق) روایت کرده است.

۳- «العالم و المتعلم»: به فارسی «دانشمند و دانش‌پژوه» نیز رساله است به گونه

پرسش و پاسخ که امام رضی الله عنه به پرسش‌های شاگردش مقاتل سمرقندی رضی الله عنه پاسخ

داده است. «العالم و المتعلم» را شیخ المتکلمین ابوبکر محمد بن حسن ابن فورک رحمته الله (م: ۴۰۶ ق) شرح کرده است.

۴- «الرسالة إلى عثمان البتي»: نامه است که امام ابوحنیفه به قاضی بصره ابوعمر عثمان بن سلیمان بَی رحمته الله نگاشته است که دیدگاه‌های کلامی امام اعظم رحمته الله را بیان می‌دارد.

۵- «وصية الإمام الأعظم أبي حنيفة»، یکی از رساله‌هایی است که به روایت‌های متعدد در دسترس قرار دارد که آن هم در باره شرح عقاید اهل سنت است. یکی از نسخه‌های مُنقَّح این رساله در سال ۱۹۹۷م با تحقیق و تعلیق ابومعاذ محمد بن عبدالحی عوینه از طرف انتشارات «دار ابن حزم» در بیروت به چاپ رسیده است.

۶- «اختلاف الصحابة»: امام ابوحنیفه همچنان از نخستین کسانی است که در باره مسئله اختلاف کتابی نوشته است و به نام «اختلاف الصحابة» یاد می‌گردد و بعدها شاگردش ابویوسف کتاب «اختلاف ابی حنیفة و ابن ابی لیلی» (ابویوسف، ۱۳۵۷: ۳) را نگاشت و ابوعبدالله محمد بن شجاع ثلجی کتاب «اختلاف یعقوب و زفر» را تألیف کرد و امام طحاوی کتاب «اختلاف الفقهاء» را به رشته تحریر کشید.

امام سترگ از دیدگاه دیگران

در باره مناقب امام اعظم و ویژه‌گی‌های او فراوان گفته شده است که در این جا شماری از روایت‌ها را درج می‌کنم:

محمد بن بشر رحمته الله گفته است: «عادتم بود که نزد ابوحنیفه رحمته الله و سفیان رحمته الله رفت و آمد داشتیم، وقتی که نزد ابوحنیفه می‌آمدم برایم می‌گفت: از کجا آمدی؟ می‌گفتم:

از نزد سفیان. او می‌گفت تواز نزد مردی آمده‌یی که اگر علقمه و اسود زنده می‌بودند به همچو شخص نیاز داشتند و وقتی نزد سفیان می‌آمدم می‌گفت: از کجا آمدی؟ پس می‌گفتم: از نزد ابوحنیفه. او می‌گفت: تواز نزد فقیه‌ترین انسان روی زمین آمده‌یی» (مقدسی حنبلی، بی تا: ۶۲، خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۳۴۴/۱۳).

از ابو عبدالله بن ابوحفص کبیر^۱ روایت است که میان پیروان امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و پیروان امام شافعی رحمته الله علیه منازعه‌ای در باره فضیلت آن دو امام رخ داد که یاران شافعی، امام خود را بر ابوحنیفه ترجیح دادند و از فضایل او سخن گفتند، ابو عبدالله یا ابوحفص صغیر از ایشان خواست تا مشایخ امام شافعی را بشمارند که تعدادشان به چند می‌رسد، بعد از شمارش دریافتند تعداد شان به هشتاد تن می‌رسد، سپس به شمارش مشایخ ابوحنیفه از جمله علما و تابعین پرداختند که شمارشان به چهار هزار نفر رسید، ابو عبدالله ابوحفص برای شان گفت این یکی از کوچک‌ترین نمونه‌های فضایل امام ابوحنیفه است (موفق مکی، ۱۹۸۱: ۳۷).

محمد بن معاویه رحمته الله علیه گفته است از علی بن هاشم شنیدم که می‌گفت: «ابوحنیفه رحمته الله علیه گنج دانش بود، آن مسائلی که بر داناترین مردمان دشوار بود، بر ابوحنیفه رحمته الله علیه حل آن بسیار آسان بود (موفق مکی، ۱۹۸۱: ۱۰۷).

^۱ - پدر ابو حفص صغیر، امام ابو حفص کبیر (احمد بن حفص) نام دارد و از فقیهان بزرگ بخارا و از پیروان پیشکسوت امام اعظم در آن دیار است که از نفوذ علمی و مردمی بالایی برخوردار بود و حینی که محمد بن اسماعیل بخاری به رضاعی بودن دو کودکی که از یک گوسفند شیر خورده باشند فتوا داد، امام ابوحفص کبیر، امام بخاری (محمد بن اسماعیل) را به خاطر آن فتوای دور از فقاهتش از بخارا اخراج کرد.

از ابن عیینه رضی الله عنه روایت شده است که گفته است: «چشمانم مثل ابوحنیفه رضی الله عنه کسی را ندیده است (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۱۵ / ۶۶۰)».

عبدالله بن مبارک رضی الله عنه گفته است: هرگاه خداوند مرا به وسیله (دیدار و شاگردی) ابوحنیفه و سفیان کمک نمی‌کرد، من هم مثل دیگران بودم (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۱۵ / ۶۶۱)».

از ابویوسف رضی الله عنه روایت است که گفت: «من برای ابوحنیفه رضی الله عنه پیش از پدر و مادرم دعا می‌کنم». من از ابوحنیفه شنیده بودم که می‌فرمود: «من برای حماد (استادش) همراه با پدر و مادر خویش دعای مغفرت می‌کنم (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۱۵ / ۶۶۶)».

قاضی ابویوسف رضی الله عنه گفته است: «ما رأیت أعلم بتفسیر الحدیث من أبی حنیفة» (ابن ابی الوفا، ۱۳۳۲ ق: ۲۴)؛ من در شرح حدیث داناتر از ابوحنیفه رضی الله عنه ندیده‌ام.

بشر بن موسی رضی الله عنه گفته است که ابو عبدالرحمن مقری وقتی که از ابوحنیفه برای ما روایت می‌کرد، می‌گفت: «حدثنا شاهان شاه» (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۱۵ / ۶۶۶)؛ شاه شاهان به ما حدیث گفت. بدین معنا که عوض لقب ابوحنیفه، لقب «شهنشاه» را به کار می‌برد.

روزی ابویوسف رضی الله عنه نزد هارون رشید بود، هارون گفت از اخلاق ابوحنیفه رضی الله عنه برایم بگو، ابویوسف فرمود: «كان والله شديد الدبِّ عن حرام الله، مجاناً لأهل الدنيا، طويل الصمت، دائم الفكر، لم يكن مهذاراً ولا ثرثاراً، إن سئل عن مسألة كان عنده منها

علم أجاب فيها، وما علمته يا أمير المؤمنين إلا صائناً لنفسه ودينه (مشتغلاً بنفسه عن الناس) لا يذكر أحداً إلا بخير»؛ سوگند به الله متعال! او از حرام خداوند بسیار دوری می-جست، از دنیاگرایان گریزان بود، بسیار خاموش می بود، همیشه اندیشه ورز بود، به آواز بلند سخن نمی گفت و پُرگویی نمی کرد، در مسئله ای که از او پرسیده می شد، اگر به آن دانش می داشت، پاسخ می گفت. ای امیر مؤمنان! من او را فقط خودنگهدار و دین نگهدار یافتم، او با خودنگهداری خود در باره دیگران خویشتن خود را مشغول نمی کرد و هر کسی را به جز خیر یاد نمی کرد. هارون رشید بعد از شنیدن آن گفت: «هذه أخلاق الصالحين»؛ اخلاق نیکوکاران چنین است (ذهبی، ۱۴۰۸ ق: ۱۷).

عطار نیشاپوری رحمته الله علیه او را چنین وصف می کند: «آن چراغ شرع و ملت، آن شمع دین و دولت، آن نعمان حقایق، آن عمان جواهر معانی و دقایق، آن عارف عالم صوفی، امام جهان ابوحنیفه کوفی رضی الله عنه» (عطار نیشاپوری، ۱۳۳۶: ۱۸۵).

او می افزاید: «و در اصول طریقت و فروع شریعت درجه رفیع و نظری نافذ داشت و در فراست و سیاست و کیاست یگانه بود، و در مروت و فتوت اعجوبه ای بود. هم کریم جهان بود و هم جواد زمان، هم افضل عهد و هم اعلم وقت.» (عطار نیشاپوری، ۱۳۳۶: ۱۸۵).

امام ربانی مجدد الف ثانی رحمته الله علیه در نامه که به پسرانش هریک خواجه محمد سعید (م: ۱۰۷۰ق) و خواجه محمد معصوم (م: ۱۰۷۹ق) نگاشته، در آن راجع به امام اعظم آمده است: «عجب معامله است امام اعظم در تقلید سنت، از همه پیشقدم

است و احادیث مرسل (را) در رنگ احادیث مسند، شایان متابعت می‌داند و بر رأی خود مقدم می‌دارد و همچنین قول صحابی را به واسطه صحبت خیر البشر علیه و علیهم الصلوات و التسلیمات بر رأی خود مقدم می‌دارد و دیگران نه چنین‌اند، مع ذلک مخالفان او را صاحب رأی می‌دانند و الفاضلی که برآمده از سوءادب‌اند، به او منتسب می‌سازند، با وجود آن‌که همه به کمال علم و وفور ورع و تقوای او معترف‌اند.

بانی فقه، ابوحنیفه رحمته الله است و سه حصه از فقه او را مسلم داشته‌اند و در ربع باقی، همه شرکت دارند با وی. در فقه صاحب خانه اوست و دیگران همه عیال وی‌اند. با وجود التزام این مذهب مرا با امام شافعی رحمته الله گویا محبت ذاتی است و بزرگ می‌دانم، لذا در بعضی اعمال نافله، تقلید مذهب او می‌نمایم، اما چه کنم که دیگران را با وجود وفور علم و کمال تقوا در جنب امام ابی‌حنیفه رحمته الله، در رنگ طفلان می‌یابم.

بی‌شایبه تکلف و تعصب گفته می‌شود که نورانیت این مذهب حنفی به نظر کشفی در رنگ دریای عظیم می‌نماید و سایر مذاهب در رنگ حیاض و جداول (حوض‌ها و جویبارها) به نظر درآیند و به ظاهر هم که ملاحظه نموده می‌آید، سواد اعظم از اهل اسلام متابعان ابی‌حنیفه‌اند، علیهم الرضوان، و این مذهب با وجود کثرت متابعان، در اصول و فروع از سایر مذاهب متمیز است و در استنباط، طریق علیحده دارد و این معنی مبنی بر حقیقت است (امام ربانی، بی‌تا، ۲ / ۱۰۷ - ۱۰۸).

در فضیلت امام اعظم همین بسنده است که او بسا از یاران پیامبر ﷺ را دیده است و هم چنان در قرن نخست خیر القرون تولد شده است. و پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: «طوبی لمن رآنی، ولمن رأى من رآنی، و لمن رأى من رأى من رآنی»؛ خوشا به حال کسی که دیدار من بهره او شده، کسی که دیدار دیدارکنندگان من بهره او شده و کسی که دیدار یاران من بهره او شده است (ابن حجر هیتمی، ۲۰۰۷: ۸۰).

از فضایل دیگر امام اعظم این است: «او علم فقه را در کتابها و بابها مرتب ساخت که امروز دردسترس ما قرار دارد و امام مالک در کتابش «الموطأ» از آن روش پیروی کرد. علما در گذشتهها دراین مورد بر حافظه خویش تکیه می کردند. او نخستین کسی است که کتاب فرایض (میراث) و کتاب شروط را وضع کرد (ابن حجر هیتمی، ۲۰۰۷: ۸۱).

ابن حجر هیتمی در جمله فضائل او این جمله را نیز درج می کند: «مات مظلوماً، محبوساً، مسموماً»؛ او ستم دیده، در زندان و زهر خوارنده شده، از این دنیا رفت (ابن حجر هیتمی، ۲۰۰۷: ۸۱).

از حسن بن زیاد لؤلؤی رضی الله عنه روایت است که گفت: «والله ما قیل ابوحنیفة لأحد منهم جائزة ولا هدیة، یعنی الأمراء» (ذهبی، ۱۴۰۸ ق: ۴۲)؛ سوگند به خدا! ابوحنیفه هیچ گاه از آنان یعنی از فرمانروایان، بخشش و هدیه ای را نپذیرفته است.

علی بن عاصم رضی الله عنه گفته است: «لو وزن علم أبی حنیفة بعلم أهل زمانه لرجح علیهم» (صیمری، ۱۹۸۵: ۲۳)؛ اگر دانش امام ابوحنیفه رضی الله عنه با دانش هم عصرانش وزن شود، همانا بر دانش آنان افزونی پیدا می کند.

ثوری گفته رضی الله عنه است: «إن الذی یخالف أباً حنیفة؛ یحتاج أن یکون أعلى منه قدرأً، وأوفر علماً، وبعید ما یوجد ذلک»؛ کسی که با ابوحنیفه رضی الله عنه مخالفت می ورزد بایست مقام بالاتر و دانش برتر از او داشته باشد و همچو چیزی دور از امکان است.

از همین رو، وقتی که امام ثوری با ابوحنیفه یکجا به ادای حج رفته بودند، امام پیش می بود و ثوری در عقب او راه می رفت و هرگاه از چیزی پرسیده می شدند، او خاموش بود تا ابوحنیفه به پاسخ پرسشگر بپردازد.

روزی نزدیک متکای او «کتاب الرهن» اثر ابوحنیفه رضی الله عنه دیده شد، از او پرسیده شد، کتاب های ابوحنیفه را مطالعه می کنی؟ پاسخش این بود که: دوست داشتم تا همه کتاب های ابوحنیفه نزد من می بود تا بر همه آنها نظر می افکنم. از همین رو ابویوسف می گفت «الثوری اکثر متابعة منی لأبی حنیفة منی» (ابن حجر هیتمی، ۲۰۰۷: ۸۴)؛ ثوری بیش از من از ابوحنیفه پیروی می کند.

نصر بن علی رضی الله عنه گفته است نزد شعبه رضی الله عنه بودیم، برای او گفته شد: ابوحنیفه وفات کرد، او «إنا لله وإنا إليه راجعون» گفت، سپس افزود، روشنایی دانش بر مردم کوفه خاموش شد، مردم کوفه مانند او (در دانایی) را نخواهند دید (صیمری، ۱۹۸۵: ۸۰).

سفیان بن عیینہ رضی اللہ عنہ گفته است: «کسی که راجع به غزوه‌های پیامبر اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم می‌خواهد معلومات به دست آورد، پس به مدینه منوره برود و کسی می‌خواهد از مناسک حج آگاهی حاصل کند، به مکه مکرمه برود و کسی که خواهان دانستن فقه است، پس باید به کوفه برود و از یاران ابوحنیفه رضی اللہ عنہ آن را فرا گیرد (صیمری، ۱۹۸۵: ۸۲).

برخی علما دوستی امام اعظم رضی اللہ عنہ را معیار دین‌داری دانسته‌اند، عبدالعزیز بن ابو رواد رضی اللہ عنہ گفته است: «ابوحنیفه محک است، کسی که ابوحنیفه را دوست دارد پیرو سنت است و کسی که با او کینه ورزد، مبتدع است (صیمری، ۱۹۸۵: ۸۲).

یحیی بن معین رضی اللہ عنہ گفته است: فقها چهار تن اند: ابوحنیفه، سفیان، مالک و اوزاعی رحمهم الله (صیمری، ۱۹۸۵: ۸۷).

حرمه بن یحیی رضی اللہ عنہ گفته است از امام شافعی رضی اللہ عنہ شنیدم که می‌گفت: «من لا ینظر فی کتب اَبی حنیفہ لم یتبحر فی الفقه» (صیمری، ۱۹۸۵: ۸۷)؛ کسی که به کتاب‌های ابوحنیفه مراجعه نکند، در فقه متبحر نخواهد شد.

ابن العماد رضی اللہ عنہ در باره امام اعظم رضی اللہ عنہ نوشته است که او از زیرک‌ترین فرزندان آدم بود، میان فقه، عبادت، ورع و سخاوت جمع کرده بود. او هدایای فرمان‌روایان را نمی‌پذیرفت، بلکه از کسب حلال، مال می‌اندوخت و آن را در راه خدا خرج می‌کرد، خانه بزرگی داشت برای تولید خز و کارگرانی داشت و همکارانی که به ایشان مزد می‌داد، رحمه الله تعالی (ابن العماد، ۱۹۸۸: ۲۳۰).

امام سیوطی رحمه الله آنگاه که بشارت‌هایی را که از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم راجع به امام مالک و شافعی که توسط دیگران روایت شده است در کتابش «تبیض الصحیفة بمنقب أبی حنیفة»، می‌آورد، بلا فاصله می‌نویسد: «ومن می‌گویم: «وقد بشر صلی الله علیه و آله و سلم بالإمام أبی حنیفة فی الحدیث الذی أخرجه أبونعیم فی «الحلیة»: عن ابی هریره رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «لوکان العلم بالثریا لتناولہ رجال من أبناء فارس.» (سیوطی، ۱۹۹۰: ۳۲)؛ پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در حدیثی که ابونعیم آن را در کتاب «الحلیة» از ابوهریره رضی الله عنه روایت کرده که گفت: رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «اگر دانش در آسمان‌ها باشد، همانا مردانی از پارسی تباران آن را به دست خواهند آورد»

از حسن بن حارث رضی الله عنه روایت است که گفت: «از نصر بن شمیل رضی الله عنه شنیدم که می‌گفت: مردم همه در مسائل فقهی خواب بودند تا این که ابوحنیفة ایشان را بیدار کرد (سیوطی، ۱۹۹۰: ۱۰۹).

از ابو قیم رضی الله عنه روایت است که ابوحنیفة رضی الله عنه را چنین توصیف می‌کرد: «كان أبوحنیفة حسن الوجه حسن الثیاب طیب الریح حسن المجلس شدید الکریم حسن المواساة لاخوانه» (سیوطی، ۱۹۹۰: ۱۰۹)؛ امام ابوحنیفة رضی الله عنه زیبارو، زیباپوش، خوش‌بو، خوش‌مجلس، سخاوتمند و بهترین دلداری‌دهنده برای برادران و یارانش بود.

ابن مبارک رضی الله عنه گفته است: از سفیان ثوری رضی الله عنه پرسیدم که ای ابو عبدالله چه چیز ابوحنیفة رضی الله عنه را از غیبت دور داشته است که من حتی نشنیدم که او دشمنش را نیز غیبت کند. ثوری گفت: سوگند به خدا او داناتر از این است تا بر نیکی‌هایش

چیزی را مسلط کند که از بین بروند (و جای نیکی‌ها را بدی‌ها بگیرد)
(سیوطی، ۱۹۹۰: ۱۰۹).

به گفته امام شعرانی رحمه الله او را از کثرت عبادتش «وتد» یعنی میخ می‌نامیدند
(شعرانی، ۲۰۰۵: ۱/ ۱۰۰).

سفیان ابن عیینه رحمه الله از ویژه گی‌های امام اعظم، مروت و کثرت نماز را یاد می‌کند
و می‌گوید: «کان أبوحنيفة له مروءة وكثرة صلاة» (ابن عبدالبر، ۱۳۵۰ ق: ۱۳۰)؛ امام
ابوحنیفه رحمه الله جوانمرد و بسیار نمازخوان بود.

امام ابوحنیفه رحمه الله از اعیان تابعین به شمار می‌رود و در گستره این فرموده خداوند
شامل است که: «وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ
اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ
الْعَظِيمُ» (التوبة: ۱۰۰)؛ (و پیشگامان نخستین از مهاجران و انصار و کسانی که با
نیکوکاری از آنان پیروی کردند، خدا از ایشان خشنود و آنان [نیز] از او خشنودند
و برای آنان باغ‌هایی آماده کرده که از زیر [درختان] آن نهرها روان است همیشه
در آن جاودانه اند این است همان کامیابی بزرگ.) (عقیفی، ۱۳۵۰ ق: ۲۸).

ابن ابوالعوام رحمه الله باسند خویش روایت می‌کند که یحیی بن زکریا بن ابوزائده رحمه الله
گفت است: «إنما عرف فضل أبي حنيفة من رآه و سمع كلامه.»؛ آن کس فضیلت
وبرتری ابوحنیفه را می‌داند که او را دیده باشد و حرفش را شنیده باشد (ابن ابی
العوام، ۲۰۱۰: ۱۰۶).

هیثم بن جمیل رضی الله عنه گفته است از شریک نخعی رضی الله عنه شنیدم که می گفت: «کان أبوحنیفه رحمه الله طویل الصمت دائم الفکر قلیل المجادله للناس» (ابن عبدالبر، ۱۳۵۰ ق: ۱۳۱)؛ ابوحنیفه که رحمت خدای بر او باد سکوتش بیشتر بود و همیشه در اندیشه بود و با مردم کمتر مجادله می کرد .

ابن شبرمه رضی الله عنه گفته است: «عجزت النساء أن تلد مثل النعمان» (ابن عبدالبر، ۱۳۵۰ ق: ۱۳۱)؛ زنان ناتوان تر از آن اند که مثل نعمان (امام ابوحنیفه) کودکی به دنیا آورند.

عیسی بن یونس رضی الله عنه گفته است: در باره ابوحنیفه رضی الله عنه به بدی سخن نگوئید و نه سخن آن کسی که در باره اش به بدی حرف می زند را بپذیرید، زیرا سوگند به خدا من بهتر از او، پارسا تر از او و فقیه تر از او کسی را ندیده ام (ابن عبدالبر، ۱۳۵۰ ق: ۱۳۶ - ۱۳۷).

گویند چون داود طایبی رضی الله عنه علم حاصل کرد و مُصدّر و مقتدا شد، به نزدیک ابوحنیفه رضی الله عنه آمد و گفت: «اکنون چه کنم؟» گفت: «علیک بالعمل فَإِنَّ الْعِلْمَ بِلاَ عَمَلٍ كَالْجَسَدِ بِلاَ رُوحٍ»؛ بر تو بادا به کار بستن علم، به جهت آن که هر علمی که آن را کار بند نباشند چون تنی باشد که وی را جان نباشد. (هجویری، ۱۳۷۴ ش: ۱۳۰).

و چنین حکایت کنند که بوحنیفه رحمه الله اندر سایه درخت غریم خویش بنشستی، گفתי در خبرست که هر قرضی که [از آن] نفعی به تو رسد، ربا بود (رساله قشیری، بی تا: ۱۶۳).

سخن در باره فضایل امام اعظم علیه السلام را با این سخن عطار پایان می‌بخشم: « مناقب او بسیار است و محامد او بی شمار.» (عطار، ۱۳۳۶: ۱۹۱).

امام و مبارزه بر ضد استبداد

مبارزه بر ضد استبداد خلفای اموی و حب آل بیت، از صفحات درخشان زندگی سراسر افتخار امام اعظم علیه السلام به شمار می‌رود. امام اعظم که در دوران نوباوگی، شاهد ظلم و ستم حجاج بن یوسف ثقفی بر ساکنان کوفه و قیام فقیهان و بزرگواریانی نظیر سعید بن جبیر، عبدالرحمن بن اشعث و دیگران در نبرد «دیرالجمام» بود و از قیام برحق امام حسین علیه السلام در برابر یزید آگاهی کامل داشت، گرایش او به علویان بیشتر بود و اگر ما جریان‌های سیاسی آن دوران را در خوارج، شیعه اموی‌ها و شیعه علی و خانواده اش خلاصه کنیم، امام ابوحنیفه علیه السلام در صف شیعیان علی، جایگاه بلندمرتبتی را احراز خواهد کرد.

امام از قیام زید بن علی بن الحسین علیه السلام (۷۹ - ۱۲۲ ق) که برادر امام باقر علیه السلام بود، در برابر امویان حمایت علنی کرد و از آنجایی که بازرگان و متمول بود، زید بن علی علیه السلام را با فرستادن نقدینه یاری رساند. در زمانه بعد از قیام محمد بن عبدالله بن حسن بن علی بن ابوطالب (۹۳-۱۴۵ ق) ملقب به نفس زکیه و برادرش ابراهیم نیز حمایت کرد و شاگردانش را به یاری ایشان تشویق کرد. امام مودودی در این باره می‌نگارد: «امام اعظم علیه السلام از قیام نفس زکیه که در رجب ۱۴۵ هجری قمری در مدینه صورت گرفت، به صورت آشکارا اعلان حمایت کرد با وجودی که منصور خلیفه عباسی خود در کوفه حضور داشت، امام همراهی با ابراهیم برادر

نفس زکیه را به شاگردانش تلقین کرد و ثواب اشتراک در آن قیام را معادل ۵۰ تا ۷۰ حج نفلی دانست. حتی به ابواسحاق فزاری که برادرش در همراهی با نهضت نفس زکیه به شهادت رسیده بود گفت: جهاد او در همراهی با ابراهیم بن عبدالله بن حسن بن علی بن ابوطالب (۹۷-۱۴۵ ق) از جهاد با کفار بهتر است. از این فرموده امام علیه السلام بر می آید که در جامعه اسلامی وقتی که ظلم و ستم حاکم باشد، تلاش برای رهایی آن جامعه از فساد و ظلم داخلی، نظر به جهاد با کفار در بیرون مرزهای سرزمین اسلامی، چندین مرتبه فضیلت دارد (مودودی، بی تا: ۲۷۰).

امام زاهد کوثری علیه السلام با درک این معنای بلند قیام در برابر ستم، در کتابش «تأییب الخطیب» یادآور شده است که: ما هیچگاه انکار نمی کنیم که مذهب امام ابوحنیفه علیه السلام در مبارزه با ستمگران و ائمه جور مشهور است، در صورتی که مصلحت، قتال با ایشان را تقاضا کند، آن را اصل انکارناپذیر می دانیم و این موضوع در کتاب های مذهب حنفی به تفصیل شرح داده شده است. از همین رو، اوزاعی علیه السلام گفته بود که از ابوحنیفه همه چیز را پذیرفتیم مگر آنگاه که مسئله شمشیر روی کار آمد؛ یعنی نبرد با ستمگران که ما نتوانستیم آن را تحمل کنیم. مذهب ابوحنیفه سکوت بر ستم را نمی پذیرد (کوثری، ۱۴۱۰ ق: ۱۴۰ - ۱۴۱).

نمونه هایی از نکات، زیرکی و پاسخ های امام سترگ به پرسش های دشوار
در این بخش نمونه هایی از هوش بلند و زکات امام علیه السلام و ریزه کاری های اجتهادی و فقهی او آورده می شود تا بدانیم فضیلت هایی را که در باره او گفته اند، چقدر راستین بوده اند.

۱. زنی نزد ابوحنیفه رضی الله عنه آمد و گفت: برادرم وفات یافته و از او ۶۰۰ دینار به میراث مانده است، اما از آن برای من فقط یک دینار داده‌اند. امام پرسید: میراث را میان شما چه کسی تقسیم کرده است؟ او گفت: داوود طایی رضی الله عنه. ابوحنیفه رضی الله عنه گفت: استحقاق تو همین اندازه است. مگر از برادرت دو دختر و یک مادر و ۱۲ برادر و یک خواهر باقی نمانده است؟ آن زن گفت: بلی چنین است.

بنابراین، در این مسئله دو دختر دو ثلث را به میراث می‌برند که ۴۰۰ دینار می‌شود و مادر سُدس یا ششم حصه ترکه را مستحق می‌شود که همانا ۱۰۰ دینار است و همسرش ثمن یا هشت‌یک را می‌گیرد که ۷۵ دینار است و برادران و خواهران در این حالت عصبه‌اند که مستحق ۲۵ دینار باقی‌مانده می‌شوند هر یک از دوازده برادر مستحق دو دیناراند و یک دینار باقی می‌ماند که از آن خواهر است (ابن حجر هیتمی، ۲۰۰۷: ۱۱۷؛ موفق مکی، ۱۹۸۱: ۱۳۲).

۲. لیث بن سعید رضی الله عنه (فقیه مشهور) گفته است: من نام ابوحنیفه رضی الله عنه را زیاد شنیده بودم و آرزو داشتم تا او را ببینم، تا این‌که در مکه مکرمه (در موسم حج) دیدم مردم پیرامون شخصی حلقه زده‌اند و از کسی شنیدم که فریاد برآورد ای ابوحنیفه! دانستم این شخصی که پیرامونش حلقه زده‌اند همان ابوحنیفه مشهور است. نزدشان درنگ کردم (تا از او بشنوم). مردی از او پرسید: من مرد ثروتمندم و پسری دارم که هرگاه برایش همسری می‌گیرم و در آن معامله مال زیادی خرج می‌کنم، اما پسرم به‌زودی همسرش را طلاق می‌دهد و به این ترتیب، من ثروت خود را از دست می‌دهم، چاره چیست؟ ابوحنیفه رضی الله عنه برایش گفت: همراه با پسرت

به بازار برده‌فروشان برو و به نام خود کنیزی را که توجه او را جلب کرده است، ابتیاع کن و سپس آن کنیز را به او تزویج نما. هر گاه او را طلاق داد، مملوکه‌ات به تو برگشت می‌کند و هرگاه بخواهد آن را آزاد کند، عتق او قابل اجرا نیست (زیرا که ملک او نیست). لیث می‌گوید: سوگند به خدا، سرعت پاسخ او به این مسئله مرا از پاسخش خوش‌تر آمد (ابن حجر هیتمی، ۲۰۰۷: ۱۲۳-۱۲۴).

۳. شخصی در این‌که همسرش را طلاق داده است یا نه، در شک بود، او از شُرَیک رضی الله عنه در این باره پرسید، در پاسخش گفت: او را طلاق بده، سپس رجوع کن. از ثوری رضی الله عنه پرسید، ثوری در پاسخش گفت: بگو که اگر من، زخم را طلاق داده باشم به او رجعت کردم. عین موضوع را از زفر رضی الله عنه پرسید؛ زفر در پاسخ برایش گفت: او همسر توست تا زمانی که به طلاق دادن او یقین نداشته باشی (یعنی «الیقین لا یزول بالشک»؛ یقین به شک از میان نمی‌رود) آن شخص به نزد امام ابوحنیفه رضی الله عنه آمد و پرسش خود را با پاسخ‌های آن سه تن یادآور شد. امام ابوحنیفه برایش گفت: ثوری از روی ورع و تقوا به تو پاسخ داده است. زفر از دیدگاه یک فقیه، پاسخ تو را گفته است، اما پاسخ شُرَیک مثل این است که از او پرسیده باشی: نمی‌دانم بر لباس «بُول» ریخته است یا خیر؟ او برای تو این گونه پاسخ بگوید که: بر لباس خود «بُول» کن، پس آن را بشوی! (ابن حجر هیتمی، ۲۰۰۷: ۱۲۴؛ امام ذهبی، ۱۴۰۸ ق: ۳۷).

۴. یک بال طاووس همسایه امام اعظم رضی الله عنه دزدی شد و به او شکایت کرد، امام برایش گفت حالا خاموش باش و به کسی چیزی نگو. وقتی که به مسجد رفتند و

مردم همه جمع شده بودند، ابوحنیفه گفت: آیا آن کسی که طاووس همسایه‌اش را دزدی می‌کند، حیا نمی‌کند که مرتکب این کار می‌شود و باز به مسجد می‌آید و نماز می‌گزارد، در حالی که پر طاووس دزدی شده بر سرش است، در این حال مردی در آن جمع، دست بر سر خویش کشید، ابوحنیفه برای آن مرد گفت طاووس دوستت را برایش برگردان و آن شخص نیز چنان کرد (ابن حجر هیتمی، ۲۰۰۷: ۱۲۵).

۵. در کتاب تذکره الأولیاء عطار آمده است: «مردی مال‌دار بود و امیرالمومنین عثمان رضی الله عنه دشمن داشتی، تا حدی که او را جهود خواندی، این سخن به ابوحنیفه رضی الله عنه رسید، او را بخواند. گفت: دختر تو به فلان جهود خواهم داد. او گفت: تو امام مسلمانان باشی. روا داری که دختر مسلمان را به جهودی دهی؟ و من خود هرگز ندهم. ابوحنیفه گفت: سبحان الله. چون روا نمی‌داری که دختر خود را به جهودی دهی، چون روا باشد که محمد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم دو دختر خود به جهودی دهد؟ آن مرد در حال بدانست که سخن از کجاست. از آن اعتقاد برگشت و توبه کرد.» (عطار نیشابوری، ۱۳۳۶: ۱۸۹).

۶. عطار آورده است: «مقدار ناخنی گِل بر جامه او چکید. به لب دجله رفت و می‌شست. گفتند: ای امام! تو مقدار معین نجاست بر جامه رخصت می‌دهی این قدر گِل را می‌شویی؟ گفت: آری. آن فتوی است، و این تقوی است.» (عطار نیشابوری، ۱۳۳۶: ۱۹۰).

۷. حکم بن سلم رازی رضی الله عنه گفته است، به رضی الله عنه گفته شد که «عزرمی» می‌گوید عائشه رضی الله عنها بدون محرم سفر کرده است (حتما هدفش سفر موصوفه در جنگ جمل بوده است). ابوحنیفه رضی الله عنه در پاسخ گفته است، مگر عزرمی نمی‌داند که «عائشه» مادر همه مؤمنان است و همه محرم او به حساب می‌روند. (و همه مؤمنان فرزندان اویند) (ابن عبدالبر، ۱۳۵۰ ق: ۱۵۷).

امام ابوحنیفه و روایت حدیث

شاید یکی از گفته‌های مشهوری که به کتاب‌های فراوانی نیز راه یافته است که قول «ابن خلدون» در باره روایات امام ابوحنیفه رضی الله عنه باشد که در کتابش «مقدمه» روایت‌های امام را در این مورد اندک گفته و شمار آن را هفده حدیث یا مانند آن (حد اکثر تا ۵۰ حدیث) می‌داند (ابن خلدون، ۱۹۷۹: ۱۰۴۳). اگرچه این گفتار ابن خلدون درست نیست، اما در این شکی نیست که روایات امام ابوحنیفه رضی الله عنه علی الرغم این که نسبت به امامان دیگر به عصر رسالت نزدیکتر بود، اندک است. مثل روایات اصحاب کباری چون ابوبکر رضی الله عنه و عمر رضی الله عنه نسبت به روایات اصحابی چون ابوهریره رضی الله عنه و دیگران. ابن خلدون خودش در این باره چنین تبصره می‌کند: «و گاهی برخی از متعصبان کژاندیش می‌گویند که برخی از امامان در حدیث، کم‌بضاعت بوده‌اند و آن کم‌بضاعتی، باعث قلت روایات شان شده است، اما همچو باوری در باره پیشوایان سترگ قابل پذیرش نیست، زیرا شریعت از کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم استنباط می‌شود و کسی که در حدیث بضاعتش اندک باشد بر او لازم است تا آن را بجوید و شریعت را از سرچشمه درست آن به دست آورد.

یکی از دلایلی که برخی امامان روایت کمتر در حدیث دارند و به آن توجه نشده است، همانا وجود طعن‌هایی است که در متن روایات موجود است یا علی که در طُرُق اسناد آن دیده شده است که این امر موجب قدح روایت می‌شود و اتکا به آن اصول، باعث می‌شود، روایات آن امام کمتر و اندک باشد، زیرا در روایت احادیث «جرح» مقدم است (از بیم این که مبدا خبر نادرستی را به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منسوب دارند). این احتیاط در برابر علل و اسانید، باعث می‌شود تا از روایت همچو احادیث خودداری ورزند که در نتیجه شمار روایات‌شان اندک می‌شود. در روایات، احادیث حجازیان بیشتر از عراقیان است. زیرا مدینه منوره جای هجرت و سکونت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و یارانش بود و شماری از اصحابی که به عراق رفته بودند، اکثر برای جهاد رفته بودند.

از امام ابوحنیفه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ (که ساکن عراق بود) احادیث کمتر روایت شده است و یکی از علت‌های آن شرط‌های دشواری بود که ابوحنیفه در نقل و روایت احادیث وضع کرده بود. حدیثی که در برابر دلیل قطعی و عقلی قرار می‌گرفت، امام ابوحنیفه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ آن را نمی‌پذیرفت و آن را ضعیف می‌پنداشت و کلاً و حاشا که او عمداً حدیثی را ترک گفته باشد. او از مجتهدان بزرگی است که مقلدانش از نظر او در روایت احادیث پیروی و به آن تکیه می‌کنند، اما محدثان دیگر شرایط پذیرش حدیث را گسترش بیشتر دادند، از همین رو، روایات ایشان بیشتر است. (ابن خلدون، ۱۹۷۹: ۱۰۴۴).

شاید «حجوی» دانشمند شهیر مغرب عربی به گفته هم‌وطنش ابن خلدون اشاره داشته باشد که در کتابش «الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی» چنین می‌نویسد:

این که گفته می‌شود از ابوحنیفه فقط ۱۷ حدیث روایت شده یا او مذهبش را بر آن هفده حدیث بنیاد نهاده است، قولیست باطل. من که کتاب «الفتوحات الإلهية» اثر مولانا سلطان مقدسی محمد بن عبدالله علوی را که در آن مسانید امامان چهارگانه را جمع کرده است، مطالعه کردم احادیثی که تنها از ابوحنیفه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ روایت داشته شمار آن را ۲۱۵ حدیث ذکر کرده، البته بدون اشاره به احادیثی که با امامان دیگر در روایت آن‌ها شریک بوده است. و من مسند ابوحنیفه به روایت «حصفکی» را مطالعه کردم دریافتم که تنها در «باب الصلاة» ۱۱۸ حدیث روایت شده است (الحجوى، ۱۹۹۵: ۴۱۵).

اما افتخار امام اعظم نسبت به ائمه دیگر به خاطر دیدن یاران پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و شمار زیادی از تابعان، روایت‌های «أحاديث» و «ثنائيات» اوست یعنی احادیثی که به یک واسطه یا دو واسطه به فرستاده خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌رسد.

در جمله احادیث أحاديث، موفق مکی احادیث هفتگانه‌ای را که امام ابوحنیفه از یاران پیامبر روایت کرده، با اسناد آن در کتاب خویش درج کرده است. آن احادیث مشهور عبارت اند از:

۱. روایت از انس بن مالک: «طلب العلم فريضة على كل مسلم».
۲. روایت از عبدالله بن جزء زبیدی: «من تفقه في دين الله كفاه الله همه و رزقه من حيث لا يحتسب».
۳. روایت از عبدالله بن أنيس: «حبك الشيء يعمي ويصم».
۴. روایت از وائل بن اسقع: «لا تظهروا شماتة لأخيك فيعافيه الله ويتلبك».

۵. همچنان روایت دیگر از واثله بن اسقع: «دع ما یریک إلى ما لا یریک».
۶. روایت از عائشه بنت عجرد: «اکثر جند الله فی الأرض الجراد لا أکله و لا أحرمه».
۷. روایت از عبدالله بن ابوأوفی: «من بنی مسجداً ولو کمفحص قطة لیضها بنی الله تبارک و تعالی له بیتاً فی الجنة» (موفق مکی، ۱۹۸۱: ۲۹-۳۲).

امام ابومعشر عبدالکریم بن عبدالصمد طبری مقری شافعی جزوه‌ای نگاشته و در آن از اصحابی که ابوحنیفه رضی الله عنه از ایشان روایت کرده است، چنین یادآور شده است: ابوحنیفه رضی الله عنه گفته است از جمله یاران رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم با هفت تن دیدار کرده است: ۱. انس بن مالک؛ ۲. عبدالله بن جزء الزبیدی؛ ۳. جابر بن عبدالله؛ ۴. معقل بن یسار؛ ۵. واثله بن الأسقع؛ ۷. عائشه بنت عجرد. ۷. (عبدالله بن ابوأوفی) رضی الله عنهم (سیوطی، ۱۹۹۰: ۳۳).

مصنف «مرآة الجنان و عبرة الیقظان فی معرفة ما یعتبر من حوادث الزمان» می‌نویسد: «امام ابوحنیفه چهارتن از صحابه را درک کرده بود که عبارت اند از: انس بن مالک در بصره، عبدالله بن ابوأوفی در کوفه، سهل بن سعد ساعدی در مدینه و ابوظیفیل عامر بن واثله در مکه، رضی الله عنهم» (یافعی، ۱۹۹۷: ۲۴۲/۱).

محمدطاهر قادری شماراحادیث احادیات امام اعظم را ۱۶ حدیث می‌داند. (قادری، ۲۰۱۲: ۸۷۳-۸۸۲). در حالی که «ثلاثیات» محدث بزرگی چون بخاری رضی الله عنه صرف به ۲۲ حدیث می‌رسد که ۹۰٪ آن را از شاگردان ابوحنیفه رضی الله عنه روایت کرده است.

علامه کاندهلوی رحمته الله گفته است در کتاب صحیح البخاری مجموعاً ۲۲ حدیث ثلاثیات است (یعنی آن احادیثی که به سه واسطه به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌رسد). شماری از محدثان اگرچه با توجه زیاد به این ثلاثیات اهتمام می‌ورزند، اما نمی‌دانند که بیست حدیث از آن جمله، از طریق شاگردان امام ابوحنیفه رحمته الله یا شاگردان شاگردان او روایت شده است. زیرا امام بخاری رحمته الله ۱۱ حدیث آن را از «مکی بن ابراهیم» روایت کرده است. و آن احادیث همانا چهار حدیث نخستین، ششم، هفتم، یازدهم، دوازدهم، چهاردهم، هفدهم و نوزدهم است و بخاری شش حدیث دیگر آن «ثلاثیات» را از ابوعاصم نبیل ضحاک بن مخلد روایت کرده است که او هم از شاگردان امام ابوحنیفه رحمته الله است و مرویات او عبارت است از حدیث پنجم، هشتم، نهم، پانزدهم، هژدهم و بیست و یکم و سه حدیث دیگر از محمد بن عبدالله انصاری روایت شده است که خطیب بغدادی او را از یاران امام زفر و امام ابویوسف می‌داند و امام بخاری در ثلاثیات خویش حدیث شماره دهم و شانزدهم و بیستم را از موصوف روایت کرده است. در جمله ثلاثیات بخاری فقط دو حدیث باقی می‌ماند که حدیث سیزدهم را از عثمان بن خالد حمصی و حدیث بیست و دوم را از خلاد بن یحیی کوفی روایت کرده است. در باره به رساله « نفعه الباری بجمع ثلاثیات البخاری » مراجعه شود (حدیدی، ۲۰۱۷: ۴۲-۴۳).

مولانا انورشاه کشمیری رحمته الله هم گفته است: ثلاثیات بخاری در ۲۲ حدیث منحصر می‌شود که اغلب آن از مکی بن ابراهیم روایت شده است... در «صحیح مسلم» حدیث ثلاثی نیست در سنن ابوداود و نسائی نیز حدیث ثلاثی نیست، اما

در سنن ابن ماجه چند حدیث ثلاثی است که از طریق جبارۀ بن مغلس روایت شده است و ثلاثیات « دارمی » از ثلاثیات بخاری بیشتر است (کشمیری، ۲۰۰۴: ۱/۱۸).

در باره روایت‌های امام ابوحنیفه رضی الله عنه در حدیث کافی است بدانیم، قاضی قضاات امام ابویوسف، امام حسن بن زیاد، امام محمد بن حسن شیبانی، پسرش حماد بن ابوحنیفه و دیگران، مسندهای جداگانه‌ای از روایات استاد خویش تدوین کرده‌اند، که سرانجام امام ابوالمؤید محمد بن محمود بن محمد خوارزمی از مجموعه پانزده مسند کتاب حجیم «جامع مسانید الإمام الأعظم» را در اواسط قرن هفتم هجری قمری تألیف کرده است. کتاب یادشده در دو جلد و در بیش از ۱۱۰۰ صفحه برای نخستین بار از طرف اداره دائرة المعارف حیدرآباد هند در سال ۱۳۳۲ هجری قمری به چاپ رسیده است.

مؤلف «عقود الجمان» در فصلی از کتابش که آن را «فصل فی المسانید التي خرجها الحفاظ من حدیثه رضی الله تعالی عنه»؛ یعنی فصل در باره آن مسندهایی که حافظان حدیث از روایات ابوحنیفه رضی الله عنه استخراج کرده‌اند، نام گذاشته، آورده است: «اتصل بنا منها سبعة عشر مسنداً» از آن جمله برای ما هفده کتاب مسند (حاوی احادیث روایت شده از امام ابوحنیفه) رسیده است (صالحی شافعی، ۱۳۹۹: ۲۹۷ تا ۳۰۶).

بادر نظر داشت این سرمایه بزرگ حدیثی از روایات امام اعظم و درج شمار زیادی از آن احادیث در کتاب‌های ظاهر الروایة، نادرستی ادعای کم بضاعتی امام سترگ در حدیث را آشکار می‌شود.

اصطلاحات مذهب حنفی

در متون فقهی مذهب احناف، وقتی که امام اعظم، امام (یا امام صاحب) یا صاحب مذهب گفته شود، همانا هدف از آن، امام ابوحنیفه رضی الله عنه است. وقتی صاحبان یا صاحبین یاد شود، هدف ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی است و هدف از طرفان یا طرفین امام ابوحنیفه و محمد بن حسن شیبانی است (مظاهری، ۱۴۳۹ ق:۱۹۲).

هدف از شیخان یا شیخین هم امام ابوحنیفه و شاگردش ابویوسف است (مظاهری، ۱۴۳۹ ق:۱۹۳).

مراد از فقهای متقدمین در مذهب حنفی آنانی اند که امامان سه گانه مذهب را دریافته باشند و آنانی که ایشان را دریافته باشند به نام «متأخرین» یاد می‌شوند (مظاهری، ۱۴۳۹ ق:۱۹۴).

مسائل فقهی مذهب حنفی در سه رده، طبقه‌بندی شده‌اند:

مسائل اصول که به نام «ظاهر الروایة» هم یاد می‌شود و همان مسائلی است که از بزرگان مذهب مثل ابوحنیفه، ابویوسف و محمد رحمهم الله نقل شده است و به ایشان اقوال امام زفر و امام حسن بن زیاد را نیز می‌افزایند و این مسائل اصول

یا «ظاهرالروایه» در کتاب‌های مشهور و شش‌گانه امام محمد درج شده است. آن کتاب‌ها عبارت‌اند از: ۱. الجامع الصغیر؛ ۲. الجامع الکبیر؛ ۳. السیر الصغیر؛ ۴. السیر الکبیر؛ ۵. المبسوط؛ ۶. الزيادات؛ (مظاهری، ۱۴۳۹ ق: ۱۹۷؛ تمیمی، ۱۹۸۳: ۳۴-۳۵).

کتاب‌های «ظاهرالروایه» همان کتاب‌های شش‌گانه‌ای است که در بالا نام برده شد، اما کتاب‌های غیر «ظاهرالروایه» کتاب‌های چهارگانه‌ای‌اند که به نام‌های: «الهارونیات، الجرجانیات، الکیسانیات و الرقیات» مشهوراند (مظاهری، ۱۴۳۹ ق: ۲۰۴).

کتاب‌های متون در مذهب احناف که شروح و حواشی زیادی بر هر کدام آن نوشته شده است؛ عبارت‌اند از: «الوقایه، الكنز، مختصر القدوری». افزون بر آن سه متن مشهور، کتاب‌های: «المختار یا المجمع، البدایه، النقایه، الملتقی و تحفه الفقهاء» را نیز در جمله متون قابل اعتماد مذهب احناف می‌افزایند (مظاهری، ۱۴۳۹ ق: ۲۰۶).

منتقدان، مخالفان و معاندان امام اعظم

امام اعظم علیه السلام به مثابه دانشمند جید و دارای مکتب فقهی و دارای شاگردان و پیروان زیاد و شخصیت اثرگذار و محبوب دل‌های زمانش، منتقدان، مخالفان و معاندانی نیز داشته است که آن مخالفت‌ها هم ریشه در عوامل مختلف دارد، عده‌ای شاید بر شهرت فرا منطقه‌ای او حسد می‌ورزیدند، عده‌ای شاید برای امتحان جهت دریافت منصب قضا مجبور بودند نزد شاگردان او امتحان علمی را سپری می‌کردند

و با ناکامی در امتحان و دست نیافتن بر منصب قضایی، به انگیزه انتقام‌جویی، استاد و مقتدای بزرگ ایشان یعنی امام اعظم علیه السلام را نشانه می‌گرفتند؛ زیرا قرن‌ها از زمان خلافت هارون رشید به بعد در اکثر سرزمین‌های اسلامی قاضیان بایست بر اساس فقه حنفی، حکم صادر می‌کردند.

عبدالله بن داوود گفته است: دو طایفه مردم، ابوحنیفه علیه السلام را به بدی یاد می‌کنند، آن که بر علم و دانایی او رشک می‌برد و جاهلی که قدر علم را نمی‌داند (صیمری، ۱۹۸۵: ۶۴).

سفیان هم گفته است: «أبوحنيفة في العلم محسود» (صیمری، ۱۹۸۵: ۶۴)؛ ابوحنیفه علیه السلام در علم مورد رشک دیگران بود.

در این مختصر نمی‌توان از همه حاسدان و مخالفان فکری امام به خاطر کثرت-شان یادآوری کرد. به‌گونه نمونه، از امام بخاری و خطیب بغدادی یادآوری می‌شود.

بخاری در کتاب «التاریخ الکبیر» در ترجمه زندگی‌نامه شماره ۲۲۵۳ در باره امام اعظم علیه السلام فقط طی پنج سطر چنین نگاشته است: «نعمان بن ثابت ابوحنیفه کوفی مولای بنی تیمم الله بن ثعلبه بود، از او عباد بن عوام، ابن مبارک، هشیم، وکیع، مسلم بن خالد، ابومعاویه و مقری روایت کرده است. او «مرجئی» بود از رأی و حدیث او سکوت کرده‌اند، ابونعیم گفته ابوحنیفه سال ۱۵۰ وفات یافته است» (بخاری، ۱۳۷۸: ۴ / ۸۱).

او در کتاب «التاریخ الصغیر» نوشته است: «نعمان که پدرش ثابت بود، سال ۱۵۰ بمرد و در وقت مرگ هفتاد سال داشت. نعیم بن حماد برای ما حدیث بیان کرده که فزاری برای ما گفته است: من نزد سفیان بودم، خبر وفات نعمان آمد او گفت: «الحمد لله، کان ینقض الاسلام عروة عروة، ما ولد فی الاسلام أشأم منه»؛ خدا را شکر (که او مرد)، او اسلام را حلقه حلقه نابود می‌کرد. در میان مسلمانان شوم‌تر از او زاده نشده است (بخاری، ۱۹۸۶: ۲/ ۹۳).

نعیم بن حماد را طوری که در «تهذیب» آمده است به کذب متهم کرده‌اند. او اخباری را بر ضد امام اعظم علیه السلام وضع و جعل کرده است درحالی که آنانی که معاصر امام بودند یا در سال‌های نزدیک به حیات امام می‌زیستند به مدح و ثنای او پرداخته‌اند، از ابن معین علیه السلام نقل شده است که «کان أبوحنيفة ثقة فی الحدیث»؛ حدیث ابوحنیفه علیه السلام ثقة و مورد اعتماد است. هم چنان گفته است: «کان أبوحنيفة ثقة، لا یحدث بالحدیث إلا بما یحفظه و لا یحدث بما لا یحفظ»؛ ابوحنیفه علیه السلام ثقة و مورد اعتماد است، او فقط از حافظه خود حدیث می‌گفت، احادیثی را که در حافظه نداشت، روایت نمی‌کرد. ابن مبارک علیه السلام هم گفته است: «أفقه الناس أبوحنيفة، ما رأیت فی الفقه مثله»؛ ابوحنیفه علیه السلام فقیه‌ترین مردم بود، من در فقه مانند او ندیده‌ام. امام یحیی بن قطان علیه السلام گفته است: «لانکذب الله ما سمعنا أحسن من رأی أبی حنيفة و قد أخذنا بأكثر أقواله»؛ ما بر خداوند دروغ نمی‌گوییم، از رأی ابوحنیفه علیه السلام نیکوتر نشنیده‌ام و به اکثر دیدگاه‌های او عمل می‌کردیم. سخن امام شافعی هم مشهور است که: «الناس عیال فی الفقه علی أبی حنيفة»؛ مردم ریزه‌خوار دسترخوان فقه ابوحنیفه علیه السلام اند.

قُبْح ختام خطیب بغدادی از آخرین روایتش در شرح احوال امام اعظم که بیش از ۱۰۰ صفحه را احتوا می‌کند،^۱ ثابت می‌شود که چه کینه‌ای با آن امام سترگ داشته است و آن این است: «بِشَرِّ بْنِ ابِی‌الْأَزْهَرِ نِیْشَاطُورِیِ گَفْتَهُ اسْتِ دَرِ خَوَابِ جَنَازَهِیِ رَا دِیدِمُ کِهْ بَرِ بَالَایِ آن لَبَاسِ سِیَاهِیِ افْگَنْدَه شُدِه وَ پِیرامونش کَشِیشَانِیِ بُوَدَنَد. مَن گَفْتَم: اِین جَنَازَه کِیْسْت؟ پَاسِخِ شَنِیدِم کِه جَنَازَه اَبُو حَنِیْفَه. مَن اِین دَاسْتَان رَا بَه اَبُو یُوسُفِ گَفْتَم، اَو بَرَايِم گَفْت اَز اِین خَوَابِت رَا بَه کَس نَگُو!! (خَطِیْب بَغْدَادِی، ۱۵/۲۰۰۱: ۵۸۶).

محمد بن یوسف صالحی شافعی در کتابش «عقود الجمان» آورده است، آنچه «خطیب بغدادی» از بدگویی‌هایی که در باره امام ابوحنیفه رضی الله عنه ذکر کرده است، اغلب اسنادهای آن روایات از کسانی است که در باره‌شان (از طرف اصحاب جرح و تعدیل) نظر نیک وجود ندارد و یا مجهول‌الهویه اند و برای هیچ کسی که به خدا و روز واپسین ایمان دارد، نسزد که آبروی یکی از مسلمانان را با همچو حرف‌ها بریزد، چه جایی که هدف پیشوایی از پیشوایان مسلمانان باشد؟ (کوثری، ۱۹۹۰: ۶۹).

^۱ - این شرح حال در چاپ نخست جلد ۱۳ تاریخ بغداد است از ص ۳۲۳ تا ۴۲۳ را احتوا می‌کند و برای بار نخست از طرف وهابی و سلفی مشهور مصری محمد حامد الفقی در هند، به گونه‌ی گزینشی از میان همه مجلدات «تاریخ بغداد» به چاپ رسیده است که البته مصارف چاپ و ترجمه آن به زبان اردو از طرف یکی از اعیان و ثروتمندان «جده» به نام محمد نصیف (پدرکلان محمد عمر نصیف رئیس قبلی رابطه عالم اسلامی) پرداخته شده است. یکی از چاپ‌های دیگر «تاریخ بغداد» در سال ۱۹۳۱ م از طرف مطبعه السعاده، و خانجی در قاهره صورت گرفته است.

برخلاف خطیب بغدادی، امام ذهبی جزو‌اش را در باره مناقب امام اعظم علیه السلام این گونه پایان می‌بخشد: « حسین جعفی روایت می‌کند که عبّاد بن تمّار گفته است: ابوحنیفه علیه السلام را در خواب دیدم، گفتم: سرنوشتت چگونه شد؟ گفت: به گستردگی رحمت خدا. گفتم: آیا این مقام را به واسطه علم دریافتی؟ گفت: هیئات، علم شروط و آفاتی دارد که کمتر کسی توسط آن نجات می‌یابد. من گفتم: پس به چه واسطه به این مقام رسیدی؟ گفت: به خاطر گفته مردم که آن در من نبود (ذهبی، ۱۴۰۸: ۵۲).

روزهای دشوار در زندگی امام اعظم

ابوحنیفه علیه السلام اکثر ایام زندگی خود را در کوفه سپری کرده است، مگر آن‌گاه که یزید بن عمر بن هبیره فرمان‌روای کوفه او را به پذیرش قضا مجبور کرد و امام ابوحنیفه علیه السلام از قبول آن امتناع ورزید که منجر به شلاق زدن او شد.

خطیب بغدادی چنین آورده است: «یزید بن عمر بن هبیره با ابوحنیفه علیه السلام سخن زد تا مسند قضاوت را در کوفه به‌عهده گیرد، اما او از پذیرش آن منصب اباورزید، بنابراین، ابن هبیره او را یک صد و ده شلاق زد، در هر روز ده شلاق، اما او از پذیرش قضا امتناع می‌ورزید، وقتی که ابن هبیره اصرار بر نپذیرفتن را از جانب امام مشاهده کرد، بعد از روز یازدهم، او را به حال خودش وا گذاشت (اراده ابوحنیفه بر شکنجه ابن هبیره غلبه یافت) (خطیب بغدادی، ۲۰۰۱: ۱۵ / ۴۴۸).

امام ابوحنیفه علیه السلام شکنجه را تحمل کرد، اما قضاوت را نپذیرفت، سرزمین عراق را ترک و به مکه مکرمه هجرت کرد، تا این‌که حکومت جابر بنی امیه از هم

پاشید، او سپس به کوفه برگشت و بار دیگر در آن مقیم شد. وقتی که خلافت به ابوجعفر منصور رسید او نخست در اکرام و اجلال ابوحنیفه رضی الله عنه کوشید و در اواخر عمرش از او خواست به بغداد بیاید تا مسند قضا را به او بسپارد، اما امام امتناع ورزید که به اثر آن مورد ضرب قرار گرفت و زندانی شد، ولی ابوحنیفه تا آخر از پذیرش منصب قضا امتناع ورزید. او در زندان ابوجعفر منصور، حدود بیست روز را سپری کرد، سپس وفات یافت (صالحی شافعی، ۱۳۹۹: ۱۶۲).

شهادت و محل دفن

امام سترگ آن کوه دانایی و فقاہت و آن «پرنیان فروش بوریانشین» (صیمری، ۱۹۸۵: ۴۷) از بهر مخالفت سیاسی با ابوجعفر منصور و نپذیرفتن منصب قضا زندانی شد و مورد شکنجه و آزار قرار گرفت و سرانجام در سال ۱۵۰ ق که در روایت‌های مختلف ماه‌های رجب، شعبان یا شوال گفته شده است، به اثر خوراندن زهر با زور توسط ابوجعفر منصور به شهادت رسید. کتاب‌های مناقب به این آخرین ایام زندگی سراسر افتخار آن پیشوای سترگ اشاراتی داشته است.

روایت شده که منصور او را زهر خوراند و در نتیجه آن شهید شد، این زهر خوراندنش به خاطر همفکری و همکاری با ابراهیم (بن عبدالله بن حسن بن علی بن ابوطالب) بود (ابن العماد، ۱۹۸۸: ۲۳۰).

گفته شده است که منصور (ابوجعفر خلیفه عباسی) او را زهر خوراند و به اثر آن به شهادت رسید، رحمه الله. او را به خاطر همراهی اش با قیام ابراهیم بن عبدالله بن حسن زهر خوراند (الیافی، ۱۹۹۷: ۲۴۲/۱).

ابوحنیفه رضی الله عنه در حالت سجده، جان به جان آفرین تسلیم کرد (صالحی شافعی، ۱۳۹۹ : ۳۲۵).

ابوحنیفه رضی الله عنه وقتی وفات یافت، او را از محل حبسش (زندان ابوجعفر منصور) بیرون کردند، پنج تن پیکر او را بر دوش حمل کرده به غسل خانه آوردند و حسن بن عماره قاضی بغداد او را غسل داد و ابورجا عبدالله بن واقد هروی بر پیکر او آب می ریخت (ابن حجر الهیتمی، ۲۰۰۷ : ۱۵۴).

«روزی که ابوحنیفه وفات یافت از ازدحام شدید، شش بار بر او نماز گزارده شد و آخرین کسی که نماز جنازه را ادا کرد پسرش حمّاد بود» (خطیب بغدادی، ۱۵/۲۰۰۱ : ۵۸۵).

امام اعظم در منطقه‌ای که امروز به نام «اعظمیه»^۱ یاد می‌شود و در شمال بغداد واقع است، به خاک سپرده شد.

ابونعیم فضل بن دکین در تاریخش نوشته است: «از علی بن صالح بن حی شنیدم که می‌گفت: با مرگ ابوحنیفه رضی الله عنه مفتی و فقیه عراق از دنیا رحلت کرد. مردم مدت بیست روز بر قبر او نماز جنازه ادا می‌کردند (صالحی شافعی، ۱۳۹۹ : ۳۲۷).

^۱ - این منطقه در گذشته «الحضریه» خوانده می‌شد، وقتی «خیزران» همسر خلیفه عباسی مهدی، وفات یافت، در آن منطقه دفن گردید. از آنجایی که او همسر خلیفه و مادر دو خلیفه، عباسی هارون الرشید و موسی الهادی بود، بناءً آن منطقه به نام قبرستان خیزران یا «خیزرانیه» مشهور گردید، امام اعظم در سال ۱۵۰ ق در آن منطقه که هنوز «خیزرایه» خوانده نمی‌شد به خاک سپرده شد و با مرگ «خیزران» در سال ۱۷۳ ق یعنی ۲۳ سال بعد از وفات امام، آن منطقه، به نام قبرستان خیزران مشهور گردید.

شرف الملک ابوسعید (محمد بن منصور) مستوفی خوارزمی^۱ در سال ۴۵۹ ق
 قبه بزرگی بر آرامگاه امام ابوحنیفه رضی الله عنه اعمار کرد و در پهلوی آن مدرسه‌ای را بنا
 نهاد. بعد از تکمیل، وقت گشایش آن که شرف الملک، قاضیان و فرماندهان و اعیان
 شهر حضور داشتند، ابو جعفر مسعود بن محسن عباسی بیاضی (م: ۴۶۸ ق) ارتجالاً
 چنین سرود:

ألم تر هذا العلم كان مشتتاً
 فجمعه هذا المغيب في اللحد
 كذلك كانت هذه الأرض ميتة
 فأنشرها فضل العميد ابي سعد
 (العقود الجمان: ۳۲۸)

ترجمه شعر: «آیا ندیدی که دانش پراکنده بود، این مردی که در قبر گذاشته شده
 است، آن را گرد آورد و ساختار بندی کرد. به همین گونه این زمین مرده بود، از فضل
 عمید ابی سعد، زنده شد و گسترش یافت.

نتیجه‌گیری

این بود کوتاه‌نگاهی به زیست‌نامه و کارنامه امام اعظم رضی الله عنه، زادگاه و نیاکان او و
 بحث بر روش تدریس و شیوه اجتهاد او و بیان فضایل و نقش او در مبارزات
 سیاسی زمانش. البته دریافت وضع دقیق و درست از کارنامه‌های امام اعظم رضی الله عنه به

^۱ - البته خوارزمی این کار را به نیابت از آلپ ارسلان محمد پدر ملک شاه سلجوقی انجام داده است، از
 این که در برخی منابع گفته می‌شود «آلپ ارسلان سلجوقی» آن را بنا نهاده است، به یقین درست است؛
 زیرا در عهد فرمان‌روایی او و به نیابت از موصوف، مستوفی ابوسعید خوارزمی آن را انجام داده است.

گفته امام ابوزهره از کتاب‌های تاریخ و مناقب «راه همواری نیست»، زیرا به گفته او پیروان مذهبش در ستایش او از غلو کار گرفتند و برای او مقامی فراتر از فقیه و مجتهد قایل شدند؛ اما مخالفانش آن قدر بر شخصیت او تاختند که حتی او را از مقام مسلمانی که بایست عرض و دینش محفوظ باشد؛ نیز پایین کشیدند (ابوزهره، ۱۹۴۷ : ۷).

اما میراث فکری آن فقیه بزرگوار بهترین محک بر کارنامه‌های اوست، به ویژه این که او از راه دانش فقهی خود ارتزاق نکرده، بلکه به گواهی صفحات درخشان تاریخ به شاگردانش همیشه کمک مالی می کرده است تا به خاطر جمعی علم اندوزند که همکاری اش با ابویوسف، شاهد بارز دست سخاوت پیشه اوست. **فجزاه الله عتًا و عن سائر المسلمین خیرالجزاء. آمین.**

منابع

• قرآن كريم

- ابلاغ، عناية الله (١٣٩٠ ق) ، «الامام الأعظم ابوحنيفة المتكلم»، ناشر: المجلس الأعلى للشئون الاسلامية، القاهرة: مطابع الاهرام التجارية .
- _____ (١٣٩٨ خ)، «امام اعظم ابوحنيفة (رح) وافكار او»، مترجم، فضل من الله فضلى كابل: وزارت حج، اوقاف و ارشاد جمهورى اسلامى افغانستان.
- ابن ابى العوام، ابوالقاسم عبدالله بن محمد بن احمد بن يحيى بن الحرث السعدى (١٤٣١ ق)، «فضائل أبى حنيفة و أخباره و مناقبه». به كوشش: شيخ لطيف الرحمن البهرائجى القاسمى، مكة المكرمة: المكتبة الامدادية ، الطبعة الأولى.
- ابن حجر هيثمى، شهاب الدين احمد بن محمد بن على بن حجرالهيتمى الشافعى (١٤٢٨ ق)، «الخيرات الحسان فى مناقب الإمام الأعظم ابى حنيفة النعمان». عنى به : عبدالكريم موسى المحميد، دمشق: دارالارشاد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.
- ابن خلدون، العلامة عبدالرحمن (١٩٧٩ م)، «مقدمة ابن خلدون». دراسة و تحقيق و تعليق: الدكتور على عبدالواحد الوافى، القاهرة: دار نفضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة.
- ابن العماد، الإمام شهاب الدين ابوالفلاح عبدالحى بن احمد بن محمد العكرى الحنبلى الدمشقى (١٤٠٨ ق)، «شذرات الذهب فى أخبار من ذهب» . تحقيق و تعليق: محمود الأرنؤوط، بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الأولى.
- ابن عبدالبر، الامام الحافظ ابوعمر يوسف بن عبدالبرالنمرى القرطبى (١٣٥٠ ق)، «الانتقاء فى فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء» (مالك والشافعى وأبى حنيفة رضى الله عنهم). القاهرة: مكتبة القدسى.

- ابوزهرة، الإمام محمد (١٩٩١ م)، «أبوحنيفة، حياته وعصره وآراؤه الفقهية». القاهرة: دارالفكر العربي.
- ابويوسف، الامام القاضي يعقوب بن ابراهيم الأنصارى (١٣٥٧ ق)، «اختلاف أبي حنيفة و أبي ليلى». تصحيح و تعليق: ابوالوفا الأفغانى، دكن: لجنة إحياء المعارف النعمانية.
- اصفهاني، عماد الدين محمد (١٣١٨ م)، «كتاب تاريخ دولة آل سلجوق». اختصار: الفتح بن على البندارى الاصفهاني، القاهرة: شركة طبع الكتب العربية.
- البخارى، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم (١٣٧٨ ق)، «التاريخ الكبير»، بيروت: دار الكتب العلمية.
- _____ (١٤٠٦ ق)، «التاريخ الصغير»، تحقيق: محمود ابراهيم زايد، بيروت: دارالمعرفة، الطبعة الأولى.
- بلگرامى، مرتضى حسين (١٢٩٦ ق)، «حديقة الأقاليم»، لكنهو: منشى نول كشور، چاپ نخست.
- تيمى، تقى الدين عبدالقادر التيمى الدارى الغزى المصرى الحنفى (١٤٠٢ ق)، «الطبقات السنية فى تراجم الحنفية». تحقيق: د. عبدالفتاح محمد الحلوى، الرياض: دارالرفاعى للنشر و الطباعة والتوزيع، الطبعة الأولى.
- توانا، سيد محمد موسى (١٩٧٣ م)، «الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه فى هذا العصر». القاهرة: دار الكتب الحديثة .
- _____ (١٤٠١ خ)، «اجتهاد و نیاز ما به آن در اين عصر»، مترجم: استاد پوهندوى سيد عنايت الله شاداب، كابل: مطبعة سعيد.
- توماس ويليام بيل (١٢٨٤ ق)، «مفتاح التواريخ»، كانپور: منشى نول كشور.

- حجوى، محمد بن الحسن الحجوى الثعالبي الفاسى (١٤١٦ ق)، «الفكر السامى فى تاريخ الفقه الاسلامى»، بيروت: دارالكتب العلمية.
- حديدى، الشيخ احمد عبدالبارى عاموه (١٤٣٨ ق)، «تحفة الإخوان فى مناقب أبى حنيفة النعمان رضى الله عنه»، الحديدة: دار أبى حنيفة للنشر و التوزيع، الطبعة الثانية.
- خطيب بغدادى، الإمام الحافظ ابوبكر بن احمد بن على بن ثابت الخطيب البغدادى (١٤٢٢ ق)، «تأريخ مدينة السلام» (تاريخ بغداد و أخبار أهلها و ذكر قطّانها العلماء من غير أهلها ووارديها). تحقيق و تعليق: الدكتور بشار عوّاد معروف، المجلد الخامس عشر. بيروت: دارالغرب الإسلامى، الطبعة الأولى.
- خوارزمى، ابوالمؤيد قاضى القضاة محمد بن محمود بن محمد (١٣٣٢ ق)، «جامع مسانيد الإمام الأعظم». حيدر آباد - دكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف.
- دياربكرى، الامام الشيخ حسين بن محمد بن الحسن (بى تا)، «تاريخ الخميس فى أحوال أنفس نفيس» مصر: المطبعة الوهيبية.
- ذهبى، شمس الدين ابوعبدالله محمد بن احمد بن عثمان الذهبى، (١٤٠٨ ق)، «مناقب الإمام أبى حنيفة و صاحبيه ابويوسف و محمد بن الحسن». تحقيق و تعليق: محمد زاهد الكوثرى و ابوالوفا الأفغانى، حيدرآباد دكن: لجنة احياء المعارف النعمانية، الطبعة الثالثة.
- «سير أعلام النبلاء». إشراف: شعيب الأرنؤوط، تحقيق: حسين الأسد، الطبعة الحادية عشرة، بيروت: الرسالة.

- رستاقى، عبدالحكيم ولوالجى (١٣٥٠ ق)، «سكينة الفضلاء»، به اهتمام عبدالغنى بلخى ولد بابا ملاعرب ساكن تاشقرغان بلخ، دهلى: مطبعهء جيد پريس.
- سلماسى، ابوزكريا يحيى بن ابراهيم (١٤٢٢ ق)، « منازل الأئمة الأربعة؛ ابي حنيفة و مالك و الشافعى و أحمد». تحقيق: د. محمود بن عبدالرحمن قدح، المدينة المنورة: الجامعة الاسلامية، الطبعة الأولى.
- سمنانى، ابوالقاسم على بن محمد بن احمد الرحبى السمنانى (١٤٠٤ ق)، «روضة الصفا و طريق النجاة». تحقيق: الدكتور صلاح الدين الناهى، عمان: دارالفرقان للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية.
- سيوطى، الامام جلال الدين ابن ابوبكر (١٤١٠ ق)، «تبييض الصحيفة بمناقب ابي حنيفة». تحقيق: محمود محمود حسن نصار، بيروت: ناشر دارالكتب العلمية، الطبعة الاولى.
- شعرانى، العارف بالله الإمام عبدالوهاب (١٤٢٦ ق)، «لواحق الأنوار فى طبقات الأخيار» (لواحق الأنوار القدسية فى مناقب العلماء والصوفية). تحقيق و ضبط: الدكتور احمد عبدالرحيم السايح و المستشار توفيق على وهبة، القاهرة: مكتبة الثقافة، الطبعة الأولى.
- شيرازى ابواسحاق، جمال الدين ابواسحاق ابراهيم بن على بن يوسف الشيرازى (بى تا). «طبقات الفقهاء». تحقيق: احسان عباس، بيروت: دار الرائد العربى.
- صالحى الشافعى، شمس الدين ابو عبدالله محمد بن يوسف بن على الدمشقى (١٣٩٩ ق)، «عقود الجمان فى مناقب الإمام الأعظم ابي حنيفة النعمان». تحقيق و دراسة: مولوى محمد ملا عبدالقادر الأفغانى، إشراف: الدكتور احمد فهمى أبوسنة، جامعة الملك عبدالعزيز، كلية الشريعة والدراسات السلامية، رسالهء ماسترى.

- صيمرى، الامام الحدث المؤرخ الكبير الفقيه القاضى ابى عبيد الله حسين بن على الصميرى (١٤٠٥ ق)، «أخبار ابى حنيفة و أصحابه». با مقدمه ابوالوفا الأفغانى، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الثانية.
- طاش كبرازاده، ابوالخير عصام الدين احمد بن مصطفى (١٤٠٥ ق)، «مفتاح السعادة و مصباح السيادة فى موضوعات العلوم»، بيروت: دار الكتب العلمية.
- عطار نيشاپورى، شيخ ابوحامد محمد بن ابوبكر ابراهيم فريد الدين عطار (١٣٣٦ ش)، «تذكرة الأولياء». با مقدمه ميرزا محمد خان قزوينى، ازروى چاپ نكيلسون، تهران: انتشارات مركزى خيابان شاه مقابل مسجد سجاد.
- عفيفى، السيد عفيفى المحامى الشرعى (١٣٥٠ ق)، «حياة الإمام أبى حنيفة»، القاهرة: المطبعة السلفية و مكتبتها.
- قادرى، محمد طاهر (٢٠١٢م)، «المنهاج السوى من الحديث النبوى»، (فهم دين او اصلاح اصول و عقائد پر مجموعهء احاديث، مع ترجمهء اردو) لاهور: منهاج القرآن پبليكيشنز، چاپ بيستم.
- قنوجى، امير الملك نواب محمد صديق حسن خان (١٣٠٠ ق)، «جلب المنفعة فى الذب عن الأئمة المجتهدين الأربعة»، آگره: منشى احمد خان صوفى، مطبعهء مفيد عام.
- _____ (١٢٨٨ ق)، «اتحاف النبلاء المتقين بإحياء مآثر الفقهاء المحدثين». كانپور: محمد عبدالرحمن بن حاجى محمد روشن خان، مطبعهء نظامى.

- كردرى، الإمام حافظ الدين محمد بن محمد بن شهاب ابن البزاز، (١٣٢١ ق)، «مناقب الإمام الأعظم رضى الله عنه». حيدرآباد-دكن: مجلس ادارہ دائرۃ المعارف النظامية.
- كشميرى، العلامة المحدث مولانا محمد انور شاه (١٤٢٥ ق)، «العرف الشدى شرح سنن الترمذى». تصحيح: الشيخ محمود شاکر، بيروت: دار إحياء التراث العربى، الطبعة الأولى.
- كوثرى، الشيخ محمد زاهد الكوثرى (١٤١٧ ق)، «فقه أهل العراق وحديثهم». تحقيق: عبدالفتاح بن محمد أبوغدة القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.
- _____ (١٤١٠ ق)، «تأنيب الخطيب على ما ساقه فى ترجمة أبى حنيفة من الأكاذيب»، بى جا، بى نا، الطبعة الجديدة.
- مجدد الف ثانى، امام ربانى شيخ احمد سرهندي (بى تا)، «مكتوبات»، هند: مطبعة نول كشور.
- مظاهرى، ابوالكلام شفيق القاسمى المظاهرى (١٤٣٩ ق)، «محمود الكلام فى سيرة الإمام أبى حنيفة النعمان». الناشر: مكتبة المظاهرى، سليم، تاميل نادو جنوب الهند، الطبعة الأولى.
- مقدسى الحنبلى، الحافظ المحقق الحجة ابو عبدالله محمد بن احمد بن عبدالهادى المقدسى (بى تا)، «مناقب الأئمة الأربعة رضى الله عنهم». تحقيق: سليمان مسلم الحرش، بى- جا: دار المؤيد.
- مناوى، الشيخ الإمام عبدالرؤف (١٩٩٤ م)، «الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية» (طبقات المناوى الكبرى)، تحقيق و تعليق: دكتور عبدالحميد صالح حمدان، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.

- مودودی، ابوالاعلیٰ (بی تا)، «خلافت و ملوکیت». لاهور: ادارہ ترجمان القرآن.
- الموفق المکی، الإمام موفق بن احمد المکی (۱۹۸۱)، «مناقب ابي حنیفة». بیروت: الناشر دارالکتاب العربی.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان جلابی هجویری غزنوی (۱۴۱۶ ق)، «کشف المحجوب». به کوشش: دکتر محمد حسین تسییحی رها، اسلام آباد: انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۷۴ خ.
- یافعی، ابو محمد عبدالله بن اسعد بن علی بن سلیمان الیافعی الیمنی المکی (۱۴۱۷ ق)، «مرآة الجنان و عبرة الیقظان فی معرفة ما یعتبر من حوادث الزمان»، تحشیه خلیل المنصور، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- یوسف اهل، یوسف بن محمد بن شهاب (بی تا)، «تحفة السلطان فی مناقب النعمان»، ترجمه فارسی «المواهب الشریفة فی مناقب ابي حنیفة» از ابوالحسن علی بن ابوالقاسم بیهقی، نسخه خطی نوشته شده در ۸۳۹ ق در عهد زمامداری معین السلطنة والدینا و الدین، ابوالمظفر شاهرخ سلطان.

آثار امام ابوحنيفه رضي الله عنه

احمد راشد رسولى

پیش‌گفتار

امام ابوحنیفه رضی الله عنه که نسب وی به اهل فارس برمی‌گردد، از بنیان‌گذاران یکی از بزرگ‌ترین مدارس فقهی اهل سنت و جماعت به شمار می‌رود. از اقبال نیک ایشان این است که در قرنی زیسته است که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم به برتر بودن آن قرن گواهی داده است، و ایشان از جمله تابعین محسوب می‌شوند و تعدادی از یاران رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را ملاقات کرده و از آن‌ها سخنان گهربار رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را شنیده است که در تعداد احادیثی که شنیده است، اگرچه میان اهل تحقیق در این باره اختلاف نظر وجود دارد (خوارزمی، ۱۳۳۲ ق: ۲۲؛ ابن حجر هیتمی، ۱۴۲۸ ق: ۶۸).

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم در حدیث صحیحی می‌فرماید: «خوشا به حال کسی که من را دیده باشد و (خوشا به) حال آن شخص که کسی را دیده باشد که وی من را دیده است و (خوشا به) حال آنکه کسی را دیده که آن، شخصی را دیده که من را دیده اند» (حاکم نیسابوری، ۱۴۱۱ ق: ۸۶/۴؛ احمد ابن حنبل، ۱۴۲۱ ق: ۷۱/۳؛ ابن حجر هیتمی، ۱۴۲۸ ق: ۸۰). هم‌چنان روایت شده: «بهترین مردم، اهل زمان من هستند، سپس کسانی که بعد از آنان می‌آیند و سپس کسانی که بعد از آنان می‌آیند» (بخاری، ۱۴۳۲ ق: ۱/، ۴۴۰؛ مسلم نیسابوری، ۲۰۰۸ م، ۱/ ۶۶۳).

ابن حجر هیتمی (۹۰۹-۹۷۴هـ) این دو روایت و روایت‌های متعدد دیگر را دلیل بر برجستگی، برتری و ویژگی عصر امام اعظم رضی الله عنه می‌داند که امام در این عرصه از هم‌گانش به ویژه امامان مذاهب دیگر برتری دارد و این برجستگی در

تولد و زندگی کردن ایشان در بهترین قرن‌ها و ملاقات یاران رسول اکرم تبلور یافته است (ابن حجر هیتمی، ۱۴۲۸ ق: ۸۰).

همچنان ابن حجر هیتمی، پاسخ امام ابن حجر عسقلانی در برابر پرسش فردی در باره امام ابوحنیفه رحمته الله علیه را یاد آوری می‌کند که گفت: «امام ابوحنیفه رحمته الله علیه بعد از تولدش در سال ۸۰ هجری گروهی از صحابه کرام را که در کوفه می‌زیستند، دریافته است، وی از طبقه تابعین به شمار می‌رود که چنین مزیتی نصیب هیچ یک از ائمه هم‌عصر دیگر وی که در شهرهای مختلف می‌زیستند، نشده است، مانند اوزاعی در شام، و حمادها یعنی حماد بن زید و حماد بن سلمه در بصره، سفیان ثوری در کوفه، امام مالک در مدینه شریفه، مسلم بن خالد الزنجی در مکه و امام لیث بن سعد در مصر» (ابن حجر هیتمی، ۱۴۲۸ ق: ۶۳؛ سیوطی، بی تا: ۳۴؛ کیرانوی، ۱۹۸۹ م: ۱۰).

امام صیمری (م: ۴۳۶ هجری) در کتاب مناقب خود برخی از صحابه کرام را نام می‌برد که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه آنان را دیده و یا از آنان حدیث شنیده است که عبارت اند از: عبدالله بن الحارث بن جزء، انس بن مالک، عبد الله بن ابی الاوفی و اباطفیل عامر بن وائله رضوان الله علیهم (صیمری، ۱۴۰۵ ق: ۱۸). محققان برخی نام‌های دیگری را نیز می‌افزایند که در باره صحت ملاقات امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و شنیدن حدیث از آن‌ها در میان علما اختلاف است.

فقه و تقوای امام و گواهی دانشمندان

امام ابوحنیفه رحمته الله با پایه‌گذاری روش فقهی منحصر به فرد شهره آفاق شد و این شهرت او باعث شد که دوستان، زبان به ستایش‌اش بگشایند و دشمنان مورد مذمتش قرار دهند به ویژه آن‌هایی که روش استنباط احکام وی را نمی‌پسندیدند، اما تعدادی در ابتدا در مخالفت شدید با امام قرار داشتند اما با درک روش عقلانی و علمی وی نه تنها که از دشمنی دست کشیدند، بلکه سخنان ماندگاری در ستایش وی از نگاه تقوا و شجاعت و عقلانیت بیان کردند که کتاب‌های تاریخ و زندگی - نامه‌های امام ابوحنیفه رحمته الله مملو از آن گفته‌هاست که در زیر چند نمونه از دیدگاه‌های برخی از امامان حدیث و دانشمندان دیگر را در باره امام اعظم رحمته الله یادآوری می‌کنیم که این سخنان دال بر فقاقت و دانش و تقوی و مرتبه بلند علمی امام‌اند.

موفق مکی (م: ۵۶۸ق) یکی از علمای برجسته قرن ششم که در باره زندگی‌نامه امام ابوحنیفه رحمته الله کتاب نوشته است نقل می‌کند که باری از امام پرسیده شد که این فقاقت را از کجا بدست آورده‌ای؟ در پاسخ گفت: «من در مرکز علم و فقه قرار داشتم، سپس با اهل آن نشست و برخاست کردم، و مصاحبت یکی از فقهای آنجا را انتخاب کردم که نامش حماد رحمته الله بود و از او بهره‌افری بردم» (موفق مکی، ۱۹۸۱: ۵۲).

همچنان وی در باره پرهیزگاری و دانش بلند فقهی امام با استناد به روایت برخی از علمای معاصرش یادآوری می‌کند و در جایی از ابراهیم بن عکرمه مخزومی رحمته الله

نقل می‌کند که گفت: «پرهیزگارتر و فقیه‌تر از امام ابوحنیفه رحمته الله سراغ ندارم». و از عمر بن ابی ذر نقل می‌نماید که گفت: «در هیچ مجلسی از مجالس با ابوحنیفه رحمته الله حاضر نشدم، مگر آنکه با فقاقت، دانش و تقوای خود بر دیگران غلبه کرده و پیشی گرفت» (موفق مکی، ۱۹۸۱: ۱۷۰، ۱۷۲).

یزید بن هارون رحمته الله یکی از علمای برجسته عصر امام ابوحنیفه می‌گوید: «فقیه‌ترین شخص ابوحنیفه رحمته الله را یافتم» (ذهبی، ۱۴۰۸: ۳۰). شداد بن حکیم رحمته الله (دانشمند زمان خود) می‌گوید: «من داناتر از ابوحنیفه رحمته الله در زمان خودش کسی را سراغ ندارم» (ذهبی، ۱۴۰۸: ۳۰).

قاضی عیاض در کتاب خود «ترتیب المدارک» نقل می‌کند: لیث بن سعد رحمته الله برای امام مالک رحمته الله گفت: «شما را می‌بینم که عرق کرده‌اید؟ امام مالک رحمته الله گفت: ای مصری! (در بحث) با ابوحنیفه رحمته الله عرق کردم، حقا که وی فقیه است» (کوثری، ۱۴۳۷ق: ۵۴) و هم‌چنان امام مزنی رحمته الله که یکی از شاگردان برجسته امام شافعی رحمته الله و ناقل مذهب وی است گفت، در باره امام ابوحنیفه رحمته الله از امام شافعی رحمته الله شنیده‌ام که گفت: «مردم ریزه‌خوار دسترخوان امام ابوحنیفه رحمته الله در فقه اند» (ذهبی، ۱۴۰۸: ۳۰؛ ابن حجر هیتمی، ۱۴۲۸ق: ۸۲).

روش ویژه امام ابوحنیفه

بدون تردید با این جایگاه بزرگ فقهی و علمی بود که امام ابوحنیفه رحمته الله توانست با پایه‌گذاری روش مشخص علمی که استوار بر مصادر شریعت و عقلانیت بود مکتب فقهی‌ای را تأسیس کند که قیاس و استحسان در آن نقش براننده‌ای داشته

و باعث غنامندی فقه وی شود، سپس آن را ماندگار ساخته و بتواند با ویژگی انعطاف‌پذیری خویش پاسخ‌گوی نیازمندی‌های عصرهای مختلف اسلامی از دوره عباسی‌ها تا زمان عثمانی‌ها باشد و به عنوان مذهب رسمی خلافت اسلامی شناخته شود و از نگاه علمی بتواند در برابر مذاهب فقهی دیگر ایستادگی کند و روش علمی منحصر به فرد آن در زمینه استدلال و استنباط فقهی با اعتماد بر اصول فقهی عقلانی آن را مورد پذیرش علما و دانشمندان عصرها و جوامع مختلف سازد و با روش عقلانی خویش بتواند با تمام تحولات زمانی و مکانی سازگاری داشته باشد؛ زیرا مذهب فقهی امام ابوحنیفه مذهب فردی نیست بلکه مذهب گروهی و شورایی است که با گفتگوهای طولانی میان امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و شاگردانش تدوین شده است. محمد زاهد کوثری رحمته الله علیه یکی از امامان احناف در عصر حاضر یکی از ویژگی‌های مذهب امام ابوحنیفه رحمته الله علیه شورایی بودن آن را می‌داند که این روش را گروهی از گروه دیگر و از صحابه آن را بدست آورده که در مذاهب دیگر چنین ویژگی‌ای وجود نداشته است. کوثری از محدث مشهور ابوالعوام نقل می‌کند که گفت: «امام طحاوی رحمته الله علیه برایم از طریق مغیره بن حمزه رحمته الله علیه روایت کرد که: «اصحاب امام ابوحنیفه که همراه با او کتاب‌ها را تدوین کردند، چهل نفر بودند که مرد مردان به حساب می‌آمدند» (کوثری، ۱۴۳۷ق: ۵۴ - ۵۵). به تعبیر شیخ علی طنطاوی: «مجلس امام ابوحنیفه بسان پارلمان‌های امروزی بود با این تفاوت که اعضای آن از نایب‌های عرصه فقه در زمان خویش بودند» (طنطاوی، ۲۰۱۱م: ۱۲۹).

این روش شورایی، مَلَکَةُ فقهی را در وجود شاگردان وی رشد داد و با استناد به آن، توانستند به غنامندی و باروری این مدرسه پس از وفات امام ابوحنیفه رحمته الله علیه

ادامه دهند.

نوآوری‌های امام ابوحنیفه در زمینه استنباط مسائل

امام ابوحنیفه رحمته الله علیه چنان در جایگاه بلندی از فقاہت تکیه زده بود که نه تنها مسائلی را که از وی پرسیده می‌شد، به بهترین شیوه پاسخ می‌داد، بلکه اساس فقه فرضی را نیز پایه‌گذاری کرد که در آن به پیش‌فرض وقوع برخی از حوادث و رویدادها پرداخته و سپس در مجلس علمی خویش با بحث و کنکاش با یاران خود در باره آن مسائل فرضی پرداخته و پاسخ درخور برای آن آماده می‌کردند.

این روش در پهلوی این‌که باعث رشد فکری شاگردان گردیده و در اندیشه آنان مَلکة فقهی را پرورش داده و راه‌های اجتهاد را نشان می‌داد و مدارک علمی آن‌ها را وسعت می‌بخشید، همچنان برای رویدادهایی که هنوز به وقوع نپیوسته بود آمادگی می‌گرفتند و راه حل‌های فقهی مناسب برای آن ارائه می‌کردند. موفق مکی از وی نقل می‌کند که گفت: «ما در برابر بلاها (رویدادهای ناگوار) قبل از وقوع آن آمادگی می‌گیریم، پس اگر آن حادثه (درآینده) رخ داد، ما راه ورود و خروج از آن را می‌دانیم» (موفق مکی، ۱۹۸۱: ۹۳؛ شرباصی، بی‌تا: ۴۰). اگر علم وافر فقهی و دانش دایره‌المعارفی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و مجلس علمی وی که متشکل از نخبه‌ترین شاگردان وی که سرآمد علمای عصر خود بودند، نبود، رسیدن به این مرحله از اندیشه فقهی و ارائه پیش‌داوری‌ها روی مسائل فقهی که در آینده رخ می‌دادند، کار آسانی نبود.

ماندگاری مکتب فقهی ابوحنیفه

همه می‌دانیم که بسان مکتب امام ابوحنیفه رحمته الله علیه مکاتب فقهی زیادی در عصر ایشان وجود داشتند و مجتهدان و فقیهان بزرگی که جایگاه والایی در زمینه علم و دانش داشتند آن مکاتب را رهبری می‌کردند، اما دیدگاه‌ها و آثار و روش آن‌ها نتوانست افراد و گروه‌ها را به گونه شایسته و بایسته به خود جذب کرده و به مکتب فقهی بسان مکاتب فقهی مذاهب چهارگانه به ویژه مکتب احناف تبدیل شود و امروز می‌بینیم که از آن فقیهان و مجتهدان جز روایت‌های اندک و ناچیزی در لابلای کتاب‌های فقهی چیز بیشتری باقی نمانده است و با مرور زمان آن مکاتب یکی پی- دیگری منقرض گردیده‌اند که در این زمینه می‌توان از یک مذهب برجسته‌تر آن روزگار، نام برد مانند مکتب امام اوزاعی و... که با وصف اجتهادات فقهی و جلالت علمی‌ای که داشتند، مکتب فقهی و شاگردانی از آنان بسان مکاتب فقهی دیگر باقی نماند، و آن‌ها نتوانستند به پرسش‌های فقهی‌ای که در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در اثر فتوحات بوجود آمد، پاسخ‌های مناسب ارائه کنند.

در این باره شیخ علی طنطاوی در کتاب ارزشمند «رجال من التاريخ» خود نقل می‌کند: از وکیع بن جراح که استاد امام شافعی است پرسیده شد که: «آیا ابوحنیفه رحمته الله علیه اشتباه کرده است؟ گفت: ابوحنیفه چگونه می‌توانست اشتباه کند در حالیکه نزد او آگاهان به قیاس فقهی و مجتهدانی مانند ابویوسف، زفر، و محمد و حافظان و متخصصان حوزه حدیث‌شناسی مانند یحیی بن زکریا، حفص بن غیاث، حبان و مندل، و حوزه زبان‌شناسی مانند قاسم بن معن (ابن عبد الرحمن بن عبد الله بن

مسعود)، ودرزهد وپرهیزگاری، مردانی چون داود طائی و فضیل بن عیاض حضور داشتند، همه کسانی که از آنها یاد شده و دیگرانی که ذکر آنها نرفته است اعضای (پارلمان) احناف بودند، واین یکی از ویژگی‌هایی است که مذهب احناف را نسبت به مذاهب دیگر برجسته و متمایز می‌سازد، و امام ابوحنیفه رحمته الله علیه نخستین کسی بود که فقه را به باب‌ها تقسیم کرد که بعد از ایشان امام مالک در کتاب مؤطا از روش امام ابوحنیفه پیروی کرد» (طنطاوی، ۲۰۱۱م: ۱۲۹).

آنچه را که در این مقدمه به گونه فشرده در باره جوانب متعدد شخصیت امام ابوحنیفه رحمته الله علیه با استناد به منابع متعدد ذکر کردم، برای آن بود تا با معرفی مختصر امام و جایگاه بلند وی در میدان علم و عمل و فقه و تقوا و... آثار ارزشمند حدیثی و کلامی وی را که در لابلای منابع تاریخی و مناقب بشمار ذکر شده به معرفی بگیریم که موضوع اصلی این نوشته است تا همه به آثار گرانبسنگ و با ارزش وی آشنا و او را بیشتر و عمیق‌تر بشناسند و با مراجعه به آثار وی بتوانند به دانش فقهی خویش بیفزایند و با استناد به روش عقلانی و علمی امام گام‌های بلندی در عرصه نواندیشی فقهی بگذارند و بسان امام بزرگوارشان فقه خویش را در چارچوب اصول احناف به‌روزرسانی کنند تا بتوانند بسان ملت‌های دیگر قدم‌های بلندی در عرصه فقهی بگذارند و نیازمندی‌های فقهی و کلامی مردم خویش را برآورده سازند و نگذارند نسل جدید احناف قربانی اندیشه‌های افراطی و دگم‌اندیشانه که زیر نام مذهب حنفی برای بدنام‌سازی این مذهب کار می‌کنند و با اعتماد به روایت‌های مغرضانه که آنها را از لابلای برخی کتاب‌های قدیم در می‌کشند، نسل جدید را از

مسیر علمی و عقلانی امام اعظم علیه السلام منحرف سازند و به جاهایی که خود می خواهند ببرند.

تعریف آثار از نگاه لغوی و اصطلاحی

آثار، جمع اثر است و به معنای نشانه است که از رسم چیزی و یا زدن شمشیر باقی بماند. به همین لحاظ سنت‌های پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم را اثر او گویند (رازی، ۱۹۹۳ م: ۲) و در لغت نامه دهخدا چنین تعریف می‌شود: «اثر به معنای نشانه و علامات، و چیزها که از کسی برجای ماند». در ادامه تعریف آثار می‌گوید: «احادیث و اخبار مأثور، سنن، و اهل حدیث آنچه را که از پیغمبر مأثور است خبر و آنچه را از صحابه منقول است، اثر گویند» (دهخدا، ۱۳۷۳ خ: ذیل آثار). بنابراین، به مؤلفات به‌جامانده و فرآورده‌های فکری شخصیت‌های دینی و علمی و تربیت یافتگان و شاگردان و پیروان مکاتب مختلف هم آثار گفته می‌شود؛ زیرا این آثار بر وجود اشخاص و تأثیرگذاری آنان در گذشته و دوام آن تا زمان حال و آینده‌ها دلالت می‌نمایند که نشانه‌هایی از تأثیرگذاری آنان اند، چنان‌چه به کاخ‌های باقی مانده از گذشتگان نیز آثار می‌گویند؛ زیرا آن‌ها دال بر وجود تمدن‌های پیشین و سطح پیشرفت هنر معماری و دانش و پیشرفت عمرانی و ساکنان آن بناها می‌باشند.

تألیف در عصر امام ابوحنیفه

عصر امام ابوحنیفه علیه السلام عصر تألیف و تدوین کتاب به معنای متعارف امروز نبود که دانشمندی در گوشه خلوت گزیند و داشته‌های خود را بنویسد و یا بر دیگران املا کند.

امام ابوحنیفه رضی الله عنه آن شخصیت دانشمندی نبود که خود را برای تألیف و تدوین فارغ ساخته باشد، زیرا وی شب‌زنده‌داری می‌کرد و زمانی که صبح می‌شد نماز را خوانده تا نیمه‌های قبل از ظهر می‌نشست و مردم را تعلیم می‌داد، سپس جهت برآوردن نیازهای خود به خانه می‌رفت، دوباره راهی بازار شده و به کسب و تجارت و امور زندگی خود می‌پرداخت و به عیادت بیماری رفته یا جنازه‌ای را مشایعت کرده و یا به زیارت دوستی قدم برمی‌داشت، سپس در میانه ظهر و عصر می‌خوابید، و بعد از عصر دوباره برای آموزش دادن مردم و پاسخ دهی به پرسش‌های آنان تا شب می‌نشست و همین گونه زندگی علمی و عملی خویش را تنظیم کرده بود.

همچنان تدریس شاگردان، امام را از تألیف بازداشت، اما وی مرجع مهمی برای دانش‌پژوهانی بود که با سختی زندگی، دست و پنجه نرم می‌کردند و از کوفه و بصره و دور و نزدیک به دیدار وی می‌آمدند (غاوجی، ۱۴۱۳ ق: ۲۸۹).

بنابر آنچه گفته آمدیم، امام تألیفات زیادی که درخور منزلت بزرگ علمی ایشان باشد، ندارد و با آنهم آثار گران‌سگی از وی به یادگار مانده است که از نگاه حجم کوچک اما دارای فوائد وارزش علمی زیادی می‌باشند.

آثار امام به روایت متقدمین

ابن حجره‌یتمی در کتاب «الخیرات الحسان» در هنگام ذکر فضائل امام ابوحنیفه رضی الله عنه می‌نویسد: « امام اولین کسی بود که علم فقه را تدوین کرده و به کتاب‌ها و باب‌ها آنرا به گونه‌ای که امروز دیده می‌شود، ترتیب کرد و امام مالک از او در مؤطا

متابعت کرد و کسانی که قبل از او (ابوحنیفه) بودند به حفظ خود اعتماد و اکتفاء می‌ورزیدند و او (امام) نخستین کسی بود که کتاب (الفرائض = میراث) و کتاب (الشروط) را وضع کرد» (ابن حجر هیتمی، ۱۴۲۸ ق: ۸۱).

وی همچنان در ادامه در باره فضیلت امام اعظم علیه السلام از هارون بن سعید رضی الله عنه نقل می‌کند که گفت: «کسی که در کتاب‌های امام ابوحنیفه نظر نمی‌کند، به عمق علم وارد نشده و به فقاہت نرسیده است».

او در ادامه از عبد الله بن مبارک رضی الله عنه نقل می‌کند که روزی در حالیکه (کتاب رهن) امام ابوحنیفه نزدش بود، برایش گفته شد: تو به کتاب‌های وی (امام ابوحنیفه) نظر می‌کنی؟ در پاسخ گفت: «من خوش دارم که همه کتاب‌های وی نزد من موجود باشند و آن‌ها را بخوانم». و برخی این سخن را از سفیان ثوری رضی الله عنه به عوض عبد الله بن مبارک رضی الله عنه نقل کرده‌اند».

همچنان زمانی که از یزید بن هارون رضی الله عنه در باره مطالعه کتاب‌های امام ابوحنیفه پرسیده شد، در پاسخ گفت: «به آن‌ها نگاه کنید، همانا من هیچ‌یک از فقها را ندیدم که نظر انداختن به کتاب‌های وی را ناپسند خوانده باشد» (ابن حجر هیتمی، ۱۴۲۸ ق: ۸۳، ۸۵).

واقدی می‌گوید: سفیان ثوری رضی الله عنه می‌گفت: «کتاب‌های ابوحنیفه رضی الله عنه را برایم بیاور، سپس من کتاب‌های وی را به او می‌بردم، تا آن‌ها را بخواند» (ابن ابی العوام، ۲۰۱۰: ۱۸۹ - ۹۰؛ بخاری حارثی، ۱۴۴۱ ق: ۸۹).

از نضر بن محمد رضی الله عنه نقل شده که سفیان ثوری رضی الله عنه نزدیک تاریک شدن شب، نزد آمد، سپس کتابی از امام ابوحنیفه رضی الله عنه را از من به عاریت گرفت تا به آن نگاه نماید» (بخاری حارثی، ۱۴۴۱ ق: ۸۹).

همچنان در روایت دیگر آمده است: زمانی که وکیع رضی الله عنه از وی در باره (رهن = گروهی) پرسیده بود، سفیان ثوری رضی الله عنه به کتاب امام ابوحنیفه رضی الله عنه مراجعه کرده و آن را خواند (بخاری حارثی، ۱۴۴۱ ق: ۸۹).

معاذ بن خالد می‌گوید: «از عبدالله بن مبارک رضی الله عنه شنیدم گفت: خداوند جل جلاله خیر را نصیب ساخت که با ابوحنیفه رضی الله عنه قبل از سفیان رضی الله عنه (دانش‌آموزی) را شروع کردم، کتاب‌های وی را نوشتم، اگر اینگونه نمی‌بود، همیشه حسرت آن را می‌خوردم» (بخاری حارثی، ۱۴۴۱ ق: ۹۶).

بشر بن یحیی می‌گوید: از عبدالله بن مبارک شنیدم رضی الله عنه که گفت: «من با سفیان ثوری رضی الله عنه خود را مشغول نساختم تا آن‌که کتاب‌ها و آثار و مسائل ابوحنیفه رضی الله عنه را شنیده و گوش کردم» (بخاری حارثی، ۱۴۴۱ ق: ۹۷).

علامه صیمری (م: ۴۳۶ ق) نقل می‌کند که حرمله بن یحیی رضی الله عنه می‌گوید: «از امام شافعی شنیده، کسی که در کتاب‌های ابوحنیفه رضی الله عنه نظر نکند، در فقه تبحر حاصل نکرده است (صیمری، ۱۴۰۵ ق: ۸۷).

ابن ابی العوام (متولد ۳۳۵ ق) در فضائل امام از ابراهیم بن هاشم نقل می‌کند که از محمد بن عمرو واقدی شنیدم، می‌گفت: «کتاب‌های امام ابوحنیفه رضی الله عنه را از

طریق حاتم بن اسماعیل از او (یعنی امام) نوشتم» (ابن ابی العوام، ۲۰۱۰: ۱۸۹ - ۹۰).

همچنان وی از ابراهیم بن محمد شافعی رحمته الله و از عبد العزیز بن محمد درآوردی رحمته الله نقل می‌کند که: «امام مالک بن انس رحمته الله کتاب‌های امام ابوحنیفه رحمته الله را مطالعه می‌کرد و از آن‌ها بهره می‌برد» (ابن ابی العوام، ۲۰۱۰: ۲۳۵).

موفق مکی (م: ۵۶۸ ق) از ابو مقاتل رحمته الله صاحب تفسیر نقل می‌کند که گفت: «نخستین چیزی را که امام وضع کرد، «کتاب الصلاة» بود که به نام «کتاب صلاة العروس» شهرت یافته بود، سپس داستان آن را ذکر می‌کند.

همچنان وی در تعریف از عبد العزیز خالد رحمته الله که عین گفته‌های ابو مقاتل رحمته الله را روایت کرده، می‌گوید: عبد العزیز خالد رحمته الله امام اهل ترمذ و چغانیان (ناحیه در جنوب ازبکستان امروزی) و قاضی آنان هم این را روایت کرده است. وی فقه را از امام ابوحنیفه آموخت و کتاب‌های وی را نوشت و با خود حمل کرده و در خراسان آن را نشر کرد (موفق مکی، ۱۹۸۱: ۶۲؛ ابن ابی العوام، ۲۰۱۰: ۵۳).

در جای دیگر موفق مکی رحمته الله می‌گوید: امام ابوحامد محمد بن ابی ربیع مازنی قاری، کتاب «العالم و المتعلم» امام را برای وی (موفق مکی) خوانده است (موفق مکی، ۱۹۸۱: ۸۶).

آثار امام ابوحنیفه به روایت متأخرین

در منابع ثابت شده است که امام در علم کلام کتاب‌های «فقه الأكبر»، «فقه الأبسط»، «العالم والمتعلم»، «الرسالة» به به مقاتل بن سلیمان صاحب تفسیر و کتاب «الرسالة» به عثمان بنی فقیه بصره و کتاب «الوصیة» را به شماری از یاران خود را تألیف کرده است و هم‌چنان روایت شده که وی نخستین شخصی می‌باشد که علوم دینی را تدوین کرده، سپس آن را با براهین قطعی و یقینی در آغازین سده اول به گونه محکم آموخته بود و رساله‌هایی را نوشت که رد قاطع بفرقه‌های خوارج و قدریه بود.

در تبصره بغدادی آمده است که نخستین متکلم اهل سنت از زمره فقها امام ابوحنیفه رحمته الله می‌باشد که در آن حوزه، «فقه اکبر» و «رساله» را جهت نصرت و یاری اهل سنت تألیف کرد و با فرقه‌های خوارج و شیعه و قدریه و دهریه به مناظره و گفتگو پرداخت که پیروان آن مکاتب کلامی در بصره حضور داشتند و امام بیست و چهار بار به آنجا سفر کرده و با استدلال‌های محکم و استوار برآنان چیره گشت. امام در علم کلام شهره گشته و زبان‌زد عام و خاص شد و شاگردان نام‌آور وی، به او اقتدا کردند.

امام صیمری (م: ۴۳۶ هـ) می‌گوید: «امام ابوحنیفه رحمته الله در زمان خود نخستین متکلم و فقیه در حلال و حرام این امت بود» (غاجوی، ۱۴۱۳ ق: ۲۹۰).

امام محمد زاهد کوثری (۱۲۹۶-۱۳۷۸ ق) می‌گوید: «آنچه که در مؤلفات متقدمین از کتاب‌های امام ذکر شده، کتاب «الرأی» است که ابن ابی العوام (متولد

۳۳۵ ق) آن را ذکر کرده، و کتاب «اختلاف الصحابة» است که ابو عاصم عامری و مسعود بن شیبه آن را یادآوری کرده و کتاب «الجامع» است که عباس بن مصعب در (تاریخ مرو) آن را تذکر داده است و کتاب «السير» و کتاب «الأوسط» و کتاب «فقه الاکبر» و «فقه الاوسط»، و کتاب «العالم و المتعلم» و کتاب «الرد علی القدرية» و رساله وی در باره «ارجاء» به عثمان بتی و چند وصیت دیگر به برخی از اصحاب و یارانش می‌باشند. این‌ها کتاب‌های مشهور امام ابوحنیفه رحمته الله هستند» (کوثری، ۱۴۱۸ ق: ۱۸ - ۱۹).

هم‌چنان در باره آثار امام ابوحنیفه رحمته الله محدث و فقیه عبدالرشید نعمانی در تعلیق خود بر کتاب «التعلیم» می‌گوید: «همانا علامه محمود حسن خان طونکی در باره مؤلفات امام اعظم رحمته الله به گونه وسیع و کامل، در معجم المصنفین سخن گفته است که من آنرا به گونه کامل نقل می‌کنم که چنین است: «کتاب الصلاة، المناسک، الرهن، الشروط، الفرائض، العالم والمتعلم، الآثار، الرسالة، کتاب الإرجاء، کتاب الوصية، کتاب الرد علی الاوزاعی» (غاوجی، ۱۴۱۳ ق: ۲۹۵). محمد بن اسحاق مشهور به ابن ندیم هم در کتاب «الفهرست» خود، برخی کتاب‌های امام چون فقه اکبر و رساله به بتی، عالم و متعلم و کتاب رد بر قدریه را ذکر کرده است و هم‌چنان می‌گوید علم در بحر و خشکه و شرق و غرب و دور و نزدیک، تدوین ابوحنیفه رحمته الله است (غاوجی، ۱۴۱۳ ق: ۲۹۰).

هم‌چنان امام احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را برای دیگران املا کرده و نوشتند تا آنکه صندوق‌هایی را مملو از آن ساختند و جز به مقدار حاجت و نیاز مردم، بیش‌تر از

آن را بیرون نکشیدند و سپس آثار خود را از میان چهل هزار حدیث انتخاب کرد که در سطور بعدی در باره آن به تفصیل سخن خواهیم گفت.

همچنان امام ابوحنیفه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مسائل فقهی را به امام یوسف املا می‌کرد که از اقوال امام و شاگردانش به ویژه ابویوسف و محمد بن حسن و به گفته‌ای زفر بن هذیل، کتب «ظاهرالروایة» را امام محمد بن حسن شیبانی تألیف کرد که در واقع تألیف آرای جمعی این امامان می‌باشد و کتب ظاهرالروایه عبارت از «جامع الصغیر»، «جامع الکبیر»، «سیر الکبیر» و «سیر الصغیر»، «المبسوط» و «الزیادات» می‌باشد که شالوده مکتب فقهی احناف را شکل می‌دهند.

محدث و فقیه دمشقی محمد بن یوسف صالحی می‌گوید: «ابوحنیفه اولین کسی است که در اصول دین و اصول فقه و فرائض «علم میراث» تألیف کرده است و کتاب‌ها را تدوین و به باب‌های آن را مرتب ساخت (غاوجی، ۱۴۱۳ ق: ۲۹۰).

روی هم‌رفته در این جا پس از ذکر آثار امام ابوحنیفه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ که در منابع مختلف از آن ذکر رفته بود اینک به گونه تفصیلی در مور آثار حدیثی و کلامی امام و توصیه‌های ایشان به شاگردان و یاران شان خواهیم پرداخت و به محتوای کلی آن‌ها اشاراتی خواهیم داشت.

۱- آثار حدیثی امام ابوحنیفه

پیش از این که در باره کتاب حدیثی امام ابوحنیفه یعنی «الآثار» سخن بگوییم، لازم می‌دانم گواهی برخی از امامان جرح و تعدیل را در باره امام ابوحنیفه یادآوری کنم که تسلط کامل او بر احادیث را نشان داده

آرای علمای جرح و تعدیل در باره امام ابوحنیفه

راه اثبات صحت نسبت «کتاب الآثار» و روایات حدیثی و مسانید از طریق نظریات علمای جرح و تعدیل می‌گذرد و نشان خواهد داد که احادیث فراوانی را حفظ داشته و مطابق به نیازهای روز، روایت کرده است:

علی بن مدینی رضی الله عنه می‌گوید: «از امام ابوحنیفه، ثوری، ابن مبارک، و حماد بن زید و وکیع و عباد بن عوام و جعفر بن عون روایت کرده‌اند، او ثقه است، اشکالی ندارد» (ابن حجر هیتمی، ۱۴۲۸ ق: ۸۸؛ ابوالحاج، ۱۴۳۲ ق: ۲۳).

شعبه بن حجاج رضی الله عنه از این که نظر نیکی در باره امام داشت، زمانی که برایش گفته شد: امام ابوحنیفه وفات کرد، گفت: «همانا فقه کوفه یکجا با وی رفت» (ابن حجر هیتمی، ۱۴۲۸ ق: ۸۸؛ ابن عبدالبر، ۱۳۵۰ ق: ۱۹۷).

یحیی بن معین رضی الله عنه می‌گوید: «یحیی بن سعید قطان به قول امام ابوحنیفه فتوا می‌داد» (صیمری، ۱۴۰۵ ق: ۱۵۵).

یحیی بن معین رضی الله عنه در باره ثقه بودن امام گفت: «اشکالی ندارد، متهم نبود، یزید بن هبیره بخاطر نپذیرفتن قضاء او را شلاق زد و از پذیرفتن آن امتناع ورزید...». در ادامه می‌گوید: «فقه فقه ابوحنیفه است، و مردمان را به همین (روش) یافته ام». هم‌چنان او گفت: «قرائت معتبر نزد من قرائت حمزه است و از فقه فقه ابوحنیفه می‌باشد» (بخاری حارثی، ۱۴۴۱ ق: ۹۸).

اعمش از امام ابوحنیفه خواست تا مناسک حج را برایش بنویسد (صیمری، ۱۴۰۵ ق: ۷۵؛ ابن ابی العوام، ۲۰۱۰: ۱۰۳؛ بخاری حارثی، ۱۴۴۱ ق: ۹۸ - ۹۹). این درخواست اعمش، ثقه بودن و دانش وافر امام را نشان می‌دهد که یکی از پیشوایان علم حدیث از وی درخواست نوشتن کتاب مناسک را می‌کند.

تعدیل امام ابوحنیفه به وسیله محدثان به زبان فارسی

عبدالله بن یزید مقرئ می‌گوید: «ابوحنیفه شاه مردان است» (بخاری حارثی، ۱۴۴۱ ق: ۶۰ - ۶۱).

عبدالرحمن مقرئ زمانی که از امام ابوحنیفه رضی الله عنه حدیث روایت می‌کرد، چنین می‌گفت: «حدثنا شاهنشاه» (نعمانی، ۱۴۳۷ ق: ۱۴)؛ شاهنشاه برای ما حدیث گفت. عبد الرشید نعمانی این گفته را از کتاب خطیب بغدادی و موفق مکی نقل کرده است.

این بود دیدگاه امامان جرح و تعدیل در باره ثقه بودن امام ابوحنیفه رضی الله عنه که روایت‌های حدیثی‌اش مورد اعتماد و قابل روایت و استدلال می‌باشد. اقوال نقادان حدیث در باره امام، از یک سو دلالت بر ثقه بودن امام ابوحنیفه رضی الله عنه می‌کند و از سوی دیگر علم وافر وی در حوزه حدیث و فقه را نشان می‌دهد و در کنار آن خود امام از دانشمندان علم حدیث و جرح و تعدیل بشمار می‌رود که بر اساس منابع تاریخی و نقل علمای جرح و تعدیل، امام ابوحنیفه رضی الله عنه برخی را جرح و تعدیل کرده و ائمه‌ای دیگر آن را معتبر دانسته‌اند.

حالا برمی گردیم به مهم ترین اثر حدیثی امام ابوحنیفه و دیدگاه های دانشمندان در باره آن:

کتاب الآثار

شیخ محمد تقی عثمانی عالم برجسته معاصر در باره «کتاب الآثار» امام ابوحنیفه رحمته الله در هنگام رد بر ادعای کسانی که امام را در میدان علم حدیث بی بضاعت می شمارند، می گوید: از آثار علمی امام ابوحنیفه رحمته الله «کتاب الآثار» وی شاهد صدقی بر مقام بلند ایشان در «علم حدیث» است. در ابواب فقهی، کتاب یاد شده نخستین کتاب مدون و منضبط در «علم حدیث» است، (که به ترتیب ابواب فقهی تدوین شده است) (عثمانی، ۱۳۸۸ خ: ۱۴۴).

وی سخن جلال الدین سیوطی (۸۴۹هـ - ۹۱۱هـ) در «تبیض الصحیفة» را نقل کرده که گفت: این فضیلت و بزرگواری امام ابوحنیفه رحمته الله شایسته چشم پوشی نیست که وی برای اولین بار (در تاریخ علم حدیث) یک کتاب منظم و منضبطی را بر اساس ابواب فقهی تدوین کرد. کاری که هیچ محدث دیگری در زمان وی از وی پیشی نگرفت و کتاب یاد شده از منابع (مهم) امام مالک در کتاب «مؤطا» است (عثمانی، ۱۳۸۸ خ: ۱۴۴).

حافظ ذهبی (م: ۷۴۸ ق) در کتاب «مناقب الامام ابوحنیفه و صاحبیه» با نقل از قاضی ابوعباس محمد بن عبدالله بن اَبی عوام، با سند متصل، این قول محدث مشهور، عبد العزیز الدراوردی را نقل می کند که گفت: «کان مالک ینظر فی کتب اَبی حنیفة وینتفع بها»؛ امام مالک کتاب های امام ابوحنیفه را مطالعه می کرد و از آن بهره

می‌برد». از این سخن کاملاً آشکار می‌شود که درجه ارزش و اعتبار «کتاب الآثار» نسبت به «مؤطا» امام مالک موازی به ارزش و اعتبار «مؤطا» امام مالک نسبت به «صحیحین» است (عثمانی، ۱۳۸۸ خ: ۱۴۴).

هم‌چنان امام سیوطی (۸۴۹ - ۹۱۱هـ) می‌گوید: «برخی کسانی که مسند امام ابوحنیفه را گردآوری کرده، گفته‌اند: یکی از خوبی‌ها و ویژگی‌های امام ابوحنیفه این است که وی نخستین کسی است که علوم شرعی را تدوین کرده و به باب‌ها آن را تقسیم کرد، سپس امام مالک بن انس از امام ابوحنیفه در ترتیب (باب‌های کتاب) مؤطا متابعت کرد، و هیچ کسی از امام ابوحنیفه در این زمینه پیشی نجسته است، زیرا صحابه رضوان الله علیهم و تابعین علم شریعت را به باب‌ها و کتاب‌ها مرتب و تقسیم بندی نکرده بودند، زیرا آنان بر قوت و نیرومندی حافظه شان اعتماد داشتند، و زمانی که امام ابوحنیفه گسترش علم را دید و از ضایع شدن آن در هراس شد، به تدوین آن اقدام کرد و به باب‌ها آن را تقسیم کرد، و از [باب] طهارت و نماز آغاز کرد، سپس عبادات دیگر را ذکر کرد و پس از آن معاملات را یادآوری کرد و سرانجام کتاب خود را به مواردی پایان بخشید (سیوطی، بی‌تا: ۱۱۹).

او هم‌چنان می‌گوید: امام ابوحنیفه نخستین دانشمندی است که کتاب فرائض (مواریث) و کتاب شروط (حین تقسیم مسائل فقهی به ابواب) را وضع کرد، به همان سبب امام شافعی گفت: «مردم (یعنی اهل فقه) ریزه‌خوار دسترخوان امام ابوحنیفه در فقه هستند» (سیوطی، بی‌تا: ۱۱۹؛ سویدان، ۲۰۱۹: ۲۳۳).

ابوسلیمان جرجانی (م: ۲۱۱ ق) می‌گوید: «احمد پسر عبدالله قاضی بصره برایم گفت: ما بیناتر (آگاه‌تر) به شرط‌ها از اهل کوفه هستیم، و من برایش گفتم: «منصف بودن علماء کار نیکو و پسندیده است، همانا این (شروط) را ابوحنیفه گذاشته و شما کاری که کردید در آن چیزی افزودید و یا کم کردید و یا اینکه الفاظ آن را نیکو ساختید. اگر حرف شما درست است پیش از اهل کوفه و ابوحنیفه کسی را بیاورید که شروط را بیان کرده باشد؟ وی خاموش شد و گفت: قسم بذاتی که برایم عمر بخشید تسلیم شدن در برابر سخن حق، بهتر از جدال باطلانه است (سیوطی، بی تا: ۱۲۰).

همه این روایت‌ها ثابت می‌سازند که امام ابوحنیفه رضی الله عنه در تدوین و ترتیب ابواب فقهی پیش‌گام بوده و در پهلوی آن در تقسیم کتاب خود به باب‌های مختلف ادامه داده است و این خود نشان دهنده آن است که امام ابوحنیفه رضی الله عنه بر علاوه از کتاب‌هایی که از آن‌ها نام برده شد «کتاب الآثار» را در حدیث نیز تألیف کرده است.

راویان مشهور کتاب الآثار

محمد تقی عثمانی در کتاب سیر تاریخی علم حدیث می‌گوید: راویان «کتاب الآثار» به فراوانی راویان سایر کتاب‌های حدیث‌اند که از میان آن‌ها چهار راوی زیر بسیار مشهور اند: (۱) امام ابویوسف؛ (۲) امام محمد؛ (۳) امام زفر؛ (۴) امام حسن بن زیاد؛

همان‌گونه که امام بخاری صحیح خویش را از میان ششصد هزار برگزیده، امام ابوحنیفه نیز «کتاب الآثار» را از میان احادیث بی‌شماری برگرفته و انتخاب کرده است. اما به دلیل این‌که امام ابوحنیفه رحمته الله پیش از امام بخاری و سایرین می‌زیسته و در آن‌زمان اسانید و طرق حدیث نیز به این گستردگی نبوده، وی کتاب خود «الآثار» را از میان چهل هزار (۴۰۰۰۰) حدیث برگزیده است (موفق مکی، ۱۹۸۱ : ۸۵؛ عثمانی، ۱۳۸۸ خ: ۱۴۵).

موفق مکی (م: ۵۶۸ ق) در کتاب «مناقب الإمام أبي حنيفة» این قول ابوبکر بن محمد زرنجری (م: ۵۱۲ ق) را نقل کرده که: «انتخب ابوحنيفة الآثار من أربعين ألف حدیث»، امام ابوحنیفه «کتاب الآثار» را از میان چهل هزار حدیث برگزیده است، و موفق مکی به نقل از «مناقب أبي حنيفة» تألیف حافظ ابوزکریا بن یحیی نیشاپوری (۲۶۸هـ - ۳۴۴هـ) همراه با سند آن از یحیی بن نصر بن حاجب آورده است که: «سمعت أبا حنيفة يقول عندي صناديق من الحديث، ما أخرجت منها إلا الشيء اليسير الذي ينتفع به»، من از امام ابوحنیفه شنیدم که می‌گفت: صندوق‌هایی از حدیث نزد من موجود است، و جز مقدار اندکی که از آن بهره‌مند شوید، بیرون نکشیده‌ام (عثمانی، ۱۳۸۸ خ: ۱۴۵).

علامه محمد مرتضی زبیدی (۱۱۴۵هـ - ۱۲۰۵هـ) در کتاب «عقود جواهر المنيفة» با سند حافظ ابونعیم اصفهانی به نقل از یحیی بن نصر می‌نویسد که روزی نزد امام ابوحنیفه رحمته الله حضور یافتم، دیدم اتاق وی مملو از کتاب است. از ایشان پرسیدم این (کتاب‌ها) چیست؟ گفت: کتاب‌های حدیث است.

از سخنان فوق به روشنی درمی‌یابیم که احادیثی که در «کتاب الآثار» موجود است، بخش (ناچیزی) از احادیثی است که نزد امام ابوحنیفه رضی الله عنه موجود بوده است. اینک با ضرس قاطع می‌توان گفت که کتاب آثار تمامی احادیث وی را دربر نمی‌گیرد. به هر حال از فضایل امام ابوحنیفه رضی الله عنه یکی همین است که در میان تمامی کتب حدیثی که امروزه متداول است، نخستین کتابی که به ترتیب ابواب نگاشته شد، «کتاب الآثار» تألیف ایشان است (عثمانی، ۱۳۸۸ خ: ۱۴۵).

نسخه‌های متعدد کتاب (الآثار) امام ابوحنیفه

شیخ محمد تقی عثمانی می‌گوید: این کتاب «الآثار» دارای چندین نسخه می‌باشد:

الف: به روایت امام محمد؛

ب- به روایت امام یوسف؛

ج- به روایت امام زفر؛

او در ادامه می‌گوید: کتاب «الآثار» از «مؤطا» امام مالک از نظر زمانی مقدم‌تر است و این سخن هم به اثبات رسیده که امام مالک از تألیفات امام ابوحنیفه استفاده کرده است، بنابراین، کتاب «الآثار» در طرز تدوین، به مثابه اصل و مأخذ برای «مؤطا» امام مالک است (عثمانی، ۱۳۸۸ خ: ۸۷).

برای کتاب «الآثار» شرح‌های زیادی نگاشته شده است: «الإیثار لذكر رواية الآثار» از حافظ ابن حجر عسقلانی که آن را پیرامون رجال (راویان حدیث) نوشته و در «تعجیل المنفعة بزوائد رجال الأربعة» آورده است.

سپس ابن حجر عسقلانی (۷۷۳هـ - ۸۵۲هـ) در کتاب مشهور خود «تعجیل المنفعة...» تمام راویان «کتاب الآثار» را گردآورده است، زیرا این کتاب در تذکره رجال (راویان) امامان چهارگانه امام ابوحنیفه، امام مالک، امام شافعی، امام احمد تحریر یافته است.

حافظ زین الدین قاسم بن قطلوبغا (۸۰۲هـ - ۸۷۹هـ) شاگرد ابن همام (دو کتاب یکی در) شرح «کتاب الآثار» و (دیگری) کتاب مستقلی در باره رجال (راویان) آن تصنیف کرد (عثمانی، ۱۳۸۸ خ: ۱۴۶).

حافظ ابوبکر ابن حمزه حسینی (۷۱۵هـ - ۷۶۵هـ) کتابی بنام «التذکره بمعرفة رجال الکتب العشرة» نوشته است که در آن رجال صحاح ششگانه و امامان چهارگانه (مذاهب فقهی) را جمع آوری کرده است. در این کتاب تمام راویان «کتاب الآثار» موجود است.

کتاب «الآثار» تنها کتابی است که امام ابوحنیفه رضی الله عنه به قلم خود نگاشته است. علاوه بر آن، محدثان برجسته‌ای تحت عنوان «مسند ابی حنیفه» اقدام به جمع آوری مرویات وی کرده‌اند (عثمانی، ۱۳۸۸ خ: ۱۴۶).

علامه عبدالرشید نعمانی (۱۳۳۳ - ۱۴۲۰هـ) در باره ارزش علمی و صحت «کتاب الآثار» می‌گوید: هرچیز معیارهایی دارد که اهمیت و بزرگی آن مطابق همان معیارها ارزیابی می‌شود، و معیار ارزیابی هر کتابی در چهار چیز نهفته است:

۱- فضیلت، ذکاوت و هوشمندی نویسنده؛

۲- لزوم صحت آن .

۳- کیفیت وضع و ترتیب آن، و این که کتاب، مباحث فنی مهم را احتوا کند.

۴- اجماع امت در پذیرش آن.

سپس می‌گوید: اینجا ادعا می‌کنم که کتاب الآثار امام ابوحنیفه، در معیارهای اساسی، پیشگام است. سپس هر یک از معیارها را به ترتیب مورد بحث قرار داده و روایت‌های ائمه حدیث و فقه را (آن‌گونه که در آغاز بحث یادآوری کردیم) در مورد جای‌گاه بلند امام ذکر می‌کند و سرانجام می‌گوید: این همه برخی از گواهی‌های علمای بزرگ بر صحت آثار وارد در کتاب امام ابوحنیفه است و ما احادیث آن را با نگاه نقادانه مورد ارزیابی و نقد قرار داده و تخریح کردیم، و حدیثی را در آن نیافتیم که قابل استدلال نباشد، بلکه همه آن احادیث صلاحیت دلیل شدن را دارند، و اسناد احادیث مرسل آن را مانند احادیث مرسل موطا امام مالک یافتیم، پس این کتاب «الآثار» امام ابوحنیفه از درجه عالی صحت برخوردار است (نعمانی، ۱۴۳۷ ق: ۱۷ - ۱۸).

مسانید امام ابوحنیفه

مسانید جمع مُسند است. «مُسند» نام آن دسته از کتاب‌های حدیثی می‌باشد که در آن، احادیث به ترتیب نام صحابه گردآوری شود. یعنی تمام مرویات یک صحابی یکجا نوشته شده و رعایت ترتیب أبواب نادیده گرفته شود و سپس مرویات صحابی دوم و سوم و... به همان طریق نگاشته شود.

احیانا در بعضی «مسانید» احادیث به ترتیب حروف هجاء جمع آوری می‌شود و گاهی پیش‌قدمی و سبقت (صحابی) در اسلام مد نظر قرار گرفته و احادیث صحابه تدوین می‌شود و زمانی فضیلت صحابه، ملاک تدوین حدیث قرار می‌گیرد

وزمانی هم، در «مسانید» احادیث بر اساس رعایت ترتیب طبقات مهاجران و انصار آورده می‌شود (عثمانی، ۱۳۸۸ خ: ۹۲).

مسانید امام ابوحنیفه رضی الله عنه به واسطه دانشمندان بزرگ علم حدیث روایت شده است. امام ابی المؤید محمد بن محمود خوارزمی (متولد ۶۶۵ هـ) مؤلف کتاب «جامع المسانید الامام الاعظم» در هنگام رد بر کسانی که امام ابوحنیفه رضی الله عنه را از علم حدیث بی‌بهره می‌دانند، و روایت اندک حدیث را به او نسبت می‌دهند، می‌گوید: برخی جاهلان از شهرت و وجود مسند امام شافعی که ابوالعباس محمد بن یعقوب الأصبم آن را جمع کرد و هم‌چنان از مسند مؤطا امام مالک و مسند امام احمد بن حنبل؛ دلیل گرفته و گمان کرده‌اند که امام [ابوحنیفه] بجز روایت چند حدیث انگشت‌شمار، مسند حدیثی ندارد، این پندار باعث تحریک احساس دینی ربانی و مذهبی نعمانی من شد تا پانزده مسند امام ابوحنیفه را که علمای توانمند حدیث آن را گرد آورده‌اند، با هم (در یک کتاب) جمع کنم.

- ۱) مسندی که امام و حافظ^۱ [حدیث] ابو محمد یعقوب ابن حارث حارثی بخاری که مشهور به عبد الله استاذ می‌باشد، آن را گرد آورده است.
- ۲) مسندی که امام و حافظ، ابوالقاسم طلحه بن محمد بن جعفر جمع کرده است.
- ۳) مسندی که امام و حافظ، ابوالخیر محمد بن مظفر بن موسی بن عیسی بن محمد، گرد آورده است.

^۱ - [حافظ] نزد علما به کسی اطلاق می‌شود که یکصد هزار حدیث با اسناد آن را حفظ داشته باشد. (اسلام ویب).

- ۴) مسندی که امام و حافظ، ابونعیم احمد بن عبد الله بن احمد اصفهانی جمع کرده است.
- ۵) مسندی که امام و حافظ، ثقه وعادل، ابوبکر محمد بن عبد الباقي بن محمد انصاری گردآورده است.
- ۶) مسندی که امام و حافظ، صاحب جرح وتعديل (متخصص در علم حدیث) ابواحمد عبد الله بن عدی جرجانی، گردآورده است.
- ۷) مسندی که امام حسن بن زیاد لؤلؤی از امام ابوحنیفه روایت کرده است.
- ۸) مسندی که امام و حافظ، عمر بن حسن اشنانی آنرا جمع کرده است.
- ۹) مسندی که حافظ، و امام ابوبکر احمد بن محمد بن خالد بن خلی کلاعی آنرا جمع کرده است.
- ۱۰) مسندی که امام و حافظ، ابو عبدالله محمد بن حسین بن محمد ابن خسرو بلخی آنرا گردآورده است.
- ۱۱) مسندی که امام ابویوسف قاضی بن یعقوب بن ابراهیم انصاری جمع کرده و روایت او به نام نسخه ابویوسف یاد می شود.
- ۱۲) مسندی که امام محمد بن حسن شیبانی آنرا گردآوری کرده و آنرا نسخه محمد می نامند.
- ۱۳) مسندی که پسر وی، امام حماد بن ابوحنیفه آنرا گرد آورده که از پدر خود روایت کرده است.

۱۴) مسندی که بیشتر آن از (اقوال) تابعین می‌باشد، هم‌چنان توسط امام محمد بن حسن شیبانی گردآورده شده و از امام روایت کرده است و به نام «الآثار» یاد می‌شود.

۱۵) مسندی که امام و حافظ، ابوالقاسم عبد الله بن محمد ابن ابی عوام سعدی آن را جمع کرده است (خوارزمی، ۱۳۳۲ ق: ۴ - ۵؛ ابوالحاج، ۱۴۳۲ ق: ۹۲ - ۹۴).

این‌ها مسانیدی اند که از امام ابوحنیفه رضی الله عنه روایت شده اند، ولی به نام گردآوردندگان و راویان آن از امام ابوحنیفه شناخته شده است (حارثی، ۱۴۱۳ ق: ۹۴).

محمد قاسم حارثی در کتاب خود «مکانة ابي حنيفة بين المحدثين» راویان مسانید (۱۵ گانه) را به تعریف گرفته و هم‌چنان سلسله‌راویان آن مسانید را معرفی کرده و از ارزش علمی این مسانید و نقد آن بر اساس اصول حدیثی سخن زده و دیدگاه‌های علما در باره مسانید و آرای موافقان و مخالفان را ذکر کرده و از شارحان این مسانید نیز یادآوری کرده است.

عبدالعزیز یحیی سعدی می‌گوید: « مسانید امام ابوحنیفه رضی الله عنه نزد محدثان، بزرگ به شمار می‌رود، همانا راویان مسانید همه‌اش ثقه اند، مگر شمار اندکی که از عدد انگشتان یک‌دست تجاوز نمی‌کند، هم‌چنان برای همه احادیث ضعیف نزد امام ابوحنیفه، شواهدی وجود داشته که آنرا به مرتبه قوی بالا می‌برد، و اصلی در دین و کتاب‌های حدیث، برای آن احادیث (ضعیف) وجود دارد».

مسانید روایت شده از امام ابوحنیفه رضی الله عنه زیاد است و دهها مسانید وی گردآوری شده که شاگردان بزرگ وی و حافظان (حدیث) از علمای مذهب حنفی و دیگران آن‌ها را روایت کرده اند، و از آن جمله ابوالمؤید خوارزمی پانزده مسند را در کتابی به نام «جامع المسانید» جمع کرده است» (ابوالحاج، ۱۴۳۲ ق: ۹۱).

برعلاوه پانزده مسند که خوارزمی آنرا در «جامع المسانید» گردآورده است، مسانید دیگری نیز وجود دارد که عبدالرشید نعمانی در کتاب خود «نظرات علی الكتب الثلاثة» از هفده مسند امام نام برده که نه مسند آن در جامع المسانید خوارزمی ذکر شده و بقیه آن قرار ذیل است:

۱- مسند محمد بن مخلد بن حفص دوری (۲۳۳هـ - ۳۳۱هـ) از حافظان بزرگ حدیث بود.

۲- مسند حافظ ابن عقده، ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید کوفی (متوفای ۳۳۲هـ).

۳- مسند حافظ مقرئ، ابوبکر محمد بن ابراهیم بن علی خازن مشهور به ابن مقرئ اصفهانی (۳۸۱هـ) از حافظان بزرگ حدیث بود.

۴- مسند حافظ ابن شاهین، ابو حفص عمر بن احمد بن عثمان بغدادی (۲۹۷هـ - ۳۸۵هـ) صاحب تألیفات فراوان بود.

۵- مسند حافظ دار قطنی ابوالحسن علی بن عمر بن احمد بن مهدی بغدادی (۳۰۶هـ - ۳۸۵هـ) صاحب کتاب سنن دار قطنی است.

- ۶- مسند حافظ ابن قیسرانی ابوالفضل محمد بن طاهر بن علی مقدسی مشهور به ابن قیسرانی (۴۴۸هـ - ۵۰۷هـ) که از محدثان بزرگ بود.
- ۷- مسند حافظ ابن عساکر ابوالقاسم علی بن حسن بن هبۀ الله دمشقی شافعی (۴۹۹هـ - ۵۷۱هـ) محدث و از مؤلفان بزرگ بود.
- ۸- مسند محدث عیسی جعفری مغربی (متوفای ۱۰۸۰هـ)، از محدثان بزرگ متأخر بود.

علامه عبدالرشید نعمانی در کتاب «نظرات علی الکتب الثلاثة» در باره آن مسانید هفده گانه و مختصرات برخی از آن مسانید به تفصیل سخن گفته است.

آثار کلامی امام ابوحنیفه

ثابت است که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در علم کلام کتاب‌های «الفقه الأكبر»، «الفقه الأوسط»، و کتاب «العالم والمتعلم»، کتاب «الرسالة» که آن را به مقاتل بن سلیمان صاحب تفسیر، و کتاب «الرسالة» که آن را به عثمان بنی فقیه بصره نوشته، و کتاب «الوصیة» را که عبارت از چندین وصیت‌ها و سفارش‌های امام به یارانش می‌باشد، تألیف کرده است (غاوجی، ۱۴۱۳ ق: ۲۹۰؛ سویدان، ۲۰۱۹: ۲۳۲). ابن ندیم در ترجمه خود از امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و هم‌چنان در کتاب‌هایی که تألیف کرده، بر علاوه آنچه تذکر رفت، «کتاب الرد علی القدریة» را نیز می‌افزاید (ابوزهره، ۱۹۷۴: ۱۸۶ - ۱۸۷).

رساله‌های کوچکی که در علم کلام به امام ابوحنیفه رحمته الله علیه نسبت و از وی به جا مانده است، برخی از دانشمندان حنفی به شرح آنان پرداخته اند.

رساله‌های امام ابوحنیفه

در ذیل رساله‌هایی امان ابوحنیفه مانند فقه اکبر، فقه ابسط، عالم و متعلم، رساله به امان عثمان بتی، وصیت نامه‌های امام اعظم بررسی می‌شوند.

فقه اکبر

کتاب کوچکی است که مورد توجه متقدمان قرار گرفته و به تن‌هایی در چند صفحه در حیدرآباد هند چاپ یافته است و از چند طریق از امام ابوحنیفه رحمته الله علیه روایت شده است که از جمله روایت پسر امام حماد بن ابوحنیفه رحمته الله علیه می‌باشد که ملا علی قاری آن را شرح کرده است، و روایت ابی مطیع بلخی رحمته الله علیه است که مشهور به «فقه الأَبسط» بوده و ابوليث سمرقندی و عطاء بن علی جوزجانی آن را شرح کرده‌اند، و هم‌چنان از طرق دیگر نیز روایت شده است (ابوزهرة، ۱۹۷۴ : ۱۸۷).

آن‌گونه که نسبت برخی از شرح‌ها به عده‌ای از شارحان محل تردید است، نسبت کتاب فقه اکبر به امام ابوحنیفه رحمته الله علیه نیز خالی از شک و تردید نیست. امام ابوزهرة می‌گوید که نسبت فقه اکبر به امام ابوحنیفه رحمته الله علیه نزد علما محل خلاف می‌باشد، زیرا آنان در صحت نسبت این کتاب به امام اتفاق نظر ندارند و کسی هم مدعی چنین اتفاقی نیست حتی آن‌های که به امام سخت تعصب می‌ورزند. ابوزهرة علت این گفته خود را چنین بیان می‌دارد که در کتاب فقه اکبر برخی از مسائل مطرح شده است که در عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و علمای معاصر آن چنین مسائلی مطرح نبوده است. وی می‌گوید: ما در عصر قبل از امام و نه هم در میان علمای هم عصر وی مصادری را سراغ نداریم که روی تفاوت میان مسئله آیت (معجزه)،

کرامت و استدراج بحث کرده باشد، و این موضوع ما را و می‌دارد که گمان کنیم، اینکه همین مسائل (معجزه، و کرامت، و استدراج) در این رساله در زمانه‌های بعدی که علما روی آن بحث کردند، اضافه شده باشد، یا آنکه همه کتاب در زمانه‌های پسین در عصر متأخرین تألیف شده است که با آرای کلامی ماتریدیه و اشاعره تلاقی کرده است (ابوزهره، ۱۹۷۴ : ۱۸۷ - ۱۸۹).

محتویات فقه اکبر

فشرده آنچه که در فقه اکبر آمده است، عبارت از بیان و توضیح اصل توحید (یکتاپرستی) و باور درست بدان و هم‌چنان برخی از مسائل کلامی بدون دلایل تفصیلی آن ذکر شده است. در فقه اکبر جز در دو مورد، به‌گونه تفصیل سخن گفته نشده، یکی مسئله خلق قرآن و دوم ذکر ید، وجه و نفس و نسبت آن به خداوند عز و جل.

در فقه اکبر به ایمان و اسلام و مسئله تکفیر و تفسیق که ردی بر اندیشه خوارج بوده، توجه صورت گرفته است و هم‌چنان از مسئله خلق افعال که ردی بر فرقه قدریه می‌باشد، سخن رفته و مسائل دیگری که مرتبط به صفات خداوند، و نفی تشبیه و تجسیم که ردی بر فرقه مجسمه و فرقه مشبهه بوده، و مسئله نبوت و عصمت پیامبران و معجزات آنان، و کرامات اولیاء و دیدن خداوند (در بهشت) و بیان مسمای دین و این که عبارت از اسم جامع و همه شمول بوده که همه شرائع را شامل می‌گردد و در باره شفاعت و مسائل سمعی مانند وزن اعمال و جنت و دوزخ و عذاب قبر، تذکر رفته است (ابوزهره، ۱۹۷۴ : ۳۳۷ - ۳۳۸).

فقه ابسط

در واقع این رساله همان فقه اکبر می‌باشد ولی از طریق ابی مطیع بلخی روایت شده که به فقه ابسط شهرت یافته است تا از «فقه اکبر» به روایت حماد بن ابوحنیفه فرق شود. ابی مطیع بلخی حکم بن عبد الله بلخی نام داشت، یار ابوحنیفه می‌باشد که از ابی عون و هشام بن حسان از احمد بن نوح و خالد بن سالم صفار و گروه دیگر حدیث روایت کرده است و اهل آن مرزبوم از او فقه را آموختند. این رساله روایت شده ابومطیع بلخی را ابوليث سمرقندی (م: ۳۷۳ق) شرح کرده و به اشتباه به ابومنصور ماتریدی نسبت داده شده است.

رساله فقه ابسط در روش خود از رساله فقه اکبر متفاوت است، زیرا مسائل کلامی که در آن وارد شده، عبارت از پاسخ‌های امام ابوحنیفه به پرسش‌های شاگرد-شان ابومطیع بلخی می‌باشد و در آن رساله به برخی از مسائل کلامی، برخی از دلائل تفصیلی را می‌یابیم، و روش استدلال در باره مسائل کلامی در فقه ابسط برخلاف آنچه می‌باشد که در فقه اکبر ذکر شده بود، زیرا در رساله فقه ابسط خود امام به پرسش‌های ابی مطیع بلخی پاسخ می‌گوید و به گونه واضح بنابر وضاحت خواستن شاگرد خود، توضیح کامل می‌دهد، بنابراین ما در این رساله برخی از مسائل کلامی را می‌یابیم که حق پرسش‌های شاگرد به گونه کامل (در پاسخ‌های امام)، ادا شده است (ابوزهره، ۱۹۷۴: ۳۳۸ - ۳۳۹).

رساله «العالم والمتعلم»

این رساله از رساله‌های دیگر تفاوت دارد، زیرا در آن، از ایمان و آنچه مرتبط بدان است، آغاز نکرده، بلکه در ابتدا اشارت به تابع بودن عمل از علم کرده است، چنانچه اعضاء تابع بصر یا حس بینایی می‌باشند، هم‌چنان در آن مسئله عدل و جور، شرح شده است و به آرای برخی از فرقه‌ها اشارت رفته که به سلب ایمان از زناپیشه باور دارند و هم‌چنان به تعریف ناسخ و منسوخ پرداخته شده و بحث در این رساله به تفاوت میان شریعت و دین کشانیده شده و دین را توحید و یکتاپرستی معرفی می‌کند که خداوند پیامبران خود را برای دعوت بسوی آن سفارش کرده بود، هم‌چنان ما در آغاز این رساله، دفاع از علم کلام را می‌یابیم و آنچه که امام در این رساله به‌گونه ویژه یادآوری کرده، در چندین مورد از مسائل کلامی، از قیاس استفاده کرده است، مانند استدلال در مورد مغایرت ایمان با عمل (ابوزهره، ۱۹۷۴ : ۳۳۹ - ۳۴۰).

رساله امام به عثمان بتی

وی امام و فقیه بصره ابوعمرو عثمان بن مسلم بتی رضی الله عنه کوفی سپس بصری است که در سال ۱۴۳هـ وفات کرد. از انس بن مالک رضی، عامر شعبی، و حسن بصری و دیگران روایت کرده است (کملائی، ۲۰۰۷ م، ۷۴).

امام ابوحنیفه رضی الله عنه در این رساله خواسته است که مرجئه بودن را از خود نفی کند، و برای بتی می‌نویسد: آنچه از خبر مرجئه بودن (امام) به او رسیده است، صحت ندارد و او مرجئی نیست و امام رساله خود را در باره توضیح بعثت

پیامبر ﷺ آغاز می‌کند و اینکه مردم قبل از بعثت مشرک بودند، و پیامبر آنان را به سوی اسلام فراخواند، پس از آن فرائض دینی برای اهل تصدیق یعنی کسانی که دعوت را پذیرفته و از اسلام استقبال کردند، نازل شد، امام می‌خواست راه را برای این گفته هموار کند که « ترک اعمال منجر به ترک ایمان نمی‌شود و ایمان عبارت از تصدیق قلبی و اقرار به زبان است و همانا عمل، رکنی از ارکان ایمان نیست» (کملائی، ۲۰۰۷ م، ۷۴ - ۸۰؛ مغربی، ۱۹۹۵ م: ۳۳۹ - ۳۴۰).

وصیت‌نامه‌های امام

بخش دیگری از آثار امام ابوحنیفه رحمته الله علیه سفارش‌های وی است که در مناسبت‌های مختلف به یاران خود کرده است که حاوی پیام‌های جامع و سازنده‌ای می‌باشد که علم کلام و سیاست و اجتماع و تعلیم و قضاء و اقتصاد و سلوک و تربیت و فقه و اخلاق را شامل می‌شود که این سفارش‌نامه‌ها، اندیشه والا و بی‌مانند وی را به‌نمایش می‌گذارند.

ما در این جا به ذکر چند وصیت یا سفارش نامه‌های امام برای برخی از یاران-شان، اکتفا می‌کنیم که بخشی از آثار ماندگار وی به حساب آمده و به گونه اجمالی از هریک آن، سخن خواهیم گفت.

۱- سفارش‌نامه امام به تعدادی از یارانش

حسن بن زیاد لؤلؤی^۱ می‌گوید از امام ابویوسف رحمته الله علیه شنیدم که گفت: در یک روز بارانی با تعدادی از یاران امام ابوحنیفه رحمته الله علیه نزد وی جمع شده بودیم و در آن میان

^۱ - حسن بن زیاد لؤلؤی، یکی از شاگردان بزرگ امام ابوحنیفه، امام وفقیه عراق بود که مذهب او را

داود طائی، عافیه اروی، قاسم بن معن مسعودی (نواسه عبد الله بن مسعود رضی الله عنه)، حفص بن غیاث نخعی، وکیع بن جراح، مالک بن مغول، زفر بن هذیل و شماری دیگر حاضر بودند، امام به ما، روی گردانید و گفت: «شما مایه دلخوشی و باعث دوری غم‌هایم هستید، همانا فقه را برای شما زین و لجام زدم (شیرازه آن را بستم) اگر خواستید، بر آن سوار شوید (تسلط بیابید)، همانا من برای شما مردمی را گذاشتم که نقش شما را تعقیب می‌کنند و سخن‌های شما را جستجو می‌کنند، دشواری‌ها و گردنه‌های سخت گذر (مسائل فقهی و اصول آن) را برای شما هموار کردم، و هریکی از شما صلاحیت مسند قضاوت را دارا هستید، به پیمانہ پاس‌داری (و دور نگهداشتن) علم از ذلت، خداوند برای شما جلال و بزرگی و ابهت علم را نصیب می‌کند.

یکی از شما اگر به مسند قضاوت نشست و به آن سردچار شد، سپس در وجود خود عیب و (ضعفی) را مشاهده می‌کند که خداوند آن را از نظر مردم پوشیده نگهداشته بود، مسند قضاوت برای وی جائز نیست و معاش آن برایش پاکیزه نخواهد بود.

اگر درون وی مانند بیرونش (صلاح ظاهر و باطن‌اش) یکی بود، قضاوت وی درست و جائز است و معاش آن برایش پاکیزه و گواراست.

گسترش داد و دوازده هزار حدیث را از ابن جریر نوشته بود، یحیی بن آدم می‌گوید: "فقیه تر از او نیافتم"، به منصب قضاء جبراً گماشته شد و پس از مدتی آن را ترک کرد. وی در سال ۲۰۴هـ وفات کرد.

اگر ضرورتی وی را وادار به ورود به مسند قضاوت ساخت، میان خود و میان (رسیدن) مردم (به او) مانع ایجاد نکند و نمازهای پنج‌گانه را در مسجد جامع ادا کند و در عقب هر نماز در میان مردم صدا بزند که اگر کسی (به وی) نیاز داشته باشد، سپس هرگاه نماز خفتن را ادا کرد، (در میان نمازگزاران) سه بار صدا بلند کند که اگر کسی (به وی) نیاز و حاجت داشته باشند، باز به خانه خود برود. اگر بیمار می‌شود و توان قضاوت کردن با آن بیماری را ندارد، به اندازه (اوقات و روزهای عدم حضور در مسند قضاوت به سبب) بیماری‌اش، از معاش خود کم کند و آن را نستاند.

هر امامی (حاکم) در برابر ما غدر و خیانت می‌کند و یا در حکومت خود ظلم می‌ورزد، امامت وی باطل می‌شود و حاکمیت وی جواز و مشروعیت ندارد، و اگر گناهی را (که موجب حد شود) در پیش چشمان مردم، مرتکب شد، نزدیک‌ترین قاضیان به (موقعیت) وی، او را محاکمه کند» (موفق مکی، ۱۹۸۱: ۳۵۹ - ۳۶۰).

۲- سفارش امام به ابویوسف

زمانی که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در وجود امام ابویوسف نشانه‌های از نبوغ و سیرت نیکو و علاقه‌مندی به علم را مشاهده می‌کند، او را به پیام‌های نهایت ارزنده و ماندگار توصیه می‌کند.

نخست از وی در باره تعامل با پادشاه یا حاکم و درک جایگاه وی و آداب و رفتارهایی در برابر وی که شخصیت خودش را حفظ کند، توصیه می‌کند، سپس وی را به مراعات یک سلسله آداب اجتماعی و اخلاقی و از چگونگی بدست آوردن

مال و ازدواج و زمان مناسب برای آموزش و تعلیم و تقوا و امانت‌داری و وبرخورد با شاگردان و آداب گفتگو و دوری از بحث با نادان‌ها و گفتن سخن حق و عبادت شایسته و برخورد با علما هنگامی که به مجالس آنان وارد می‌شود و این که سخن بدون دلیل نگوید و خودداری از عیب‌جویی استادان آنان، و برخورد هوش‌دارانه با مردم و یکی داشتنِ سِر و آشکارِ خود نزد خداوند و عدم متولی شدن مناصب جز در صورتی که مردم از نبود وی متضرر شوند و بیش خندیدن و پرحرفی با زنان و هم‌نشینی زیاد با آنان، هوشدار می‌دهد.

هم‌چنان امام در وصیت خود آداب رفتار، گفتار، پاسخ‌گویی و عدم شتاب در کارها، ذکر خداوند، تلاوت پس از نمازها، روزه‌داری روزهایی از هر ماه، بهره‌بردن دنیوی و اخروی از علم، عدم نزدیکی به پادشاه، عدم کاوش عیب‌های مردم، جستجوی خوبی‌های آنان و صدها امر پسندیده دیگر سفارش می‌کند و سرانجام این سفارش‌نامه ارزشمند را که به تفصیل در کتب مناقب ذکر شده است به این جملات پایان می‌دهد:

در مجالس ذکر یا مجلس وعظ که به خاطر اعتبار و منزلت تو تهیه شده تا آنان را تزکیه کنی (و از حضور تو سوءاستفاده کنند)، حاضر مشو، بلکه اهل محله‌ات و عامه مردم را که بر آنان اعتماد داری با یکی از یاران خود به مجلس آنان، بفرست. خطبه‌های نکاح و نماز جنازه و هر دو عید را به خطیب محله‌ات بسپار، و من را از دعا‌های نیکوی خود فراموش مکن!

این نصیحت و توصیه من را که بخاطر مصلحت خودت و مصلحت مسلمانان
برایت کردم، بپذیر!

۳- وصیت امام به خالد سمتی

وی یوسف بن خالد سمتی رضی الله عنه در سال (۱۲۲هـ) تولد یافته و از یاران قدیم امام
بود، روایات زیادی از امام داشت، سپس به بصره رفت و زندگی وی آنجا سامان
نگرفت و زمانی امام ابویوسف رضی الله عنه قاضی قضات با هارون الرشید وارد بصره شد
و به زیارت وی رفت و از جایگاه علمی وی برای دیگران گفت تا آنکه دوباره
مشهور شد و سرانجام خویش را برای عبادت فارغ ساخت و در سال (۱۸۹هـ)
وفات کرد (صیمری، ۱۴۰۵ ق: ۱۵۷).

پس از پرسش‌هایی خالد سمتی رضی الله عنه از امام و شنیدن پاسخ‌های وی، امام ابوحنیفه
رضی الله عنه توصیه جامع و ارزشمندی را برای وی ارائه کرد که مهم‌ترین موارد آن را تذکر
می‌دهیم:

بدان! اگر تو با مردم معاشرت و برخورد زشت را پیشه کنی، دشمنان تو خواهند
شد اگرچند که پدران و مادران باشند و اگر تو با مردم معاشرت خوب و نیکو را
پیش گرفتی، در حالی که نزدیکان توهم نباشند، مانند پدران و مادران به تو نزدیک
خواهند شد.

سپس گفت: زمانی که به بصره داخل شدی و مردم به استقبال تو برآمده و به
زیارت تو آمدند و حق تو را شناختند، تو هم هر یک آنان را درخور جایگاه‌شان
تقدیر کن، اهل شرافت را اکرام کن و اهل علم را تعظیم کن، بزرگان را توقیر کن،

و با نوجوانان ملاطفت بورز، و با مردم نزدیک شو و با بدان مدارا کن، با خوبان مصاحبت نما، سلطان را کم و ناچیز مشمار، هیچ شخصی را تحقیر مکن، در مروت خود کوتاهی مکن، اسرار خود را برای دیگران مگو، به مصاحبت و همراهی کسی تا وی را امتحان نکرده‌ای، اعتماد مکن، با افراد خسیس و پست و با فرومایگان، دوستی مکن، به کاری که آشکار کردن آن ناپسند و باعث انکار (دیگران می‌شود)، الفت و انس مگیر، از گشاده‌رویی در برابر سفیهان و بی‌خردان هوشدار! دعوت (غرض‌آلود و یا از نزدیکان) را نپذیر، و (از بیگانه) هدیه را قبول مکن.... (موفق مکی، ۱۹۸۱: ۳۶۸).

به همین گونه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه توصیه‌های مهم دیگری در بخش‌های گوناگون زندگی و دینداری را به خالد سمتی ارائه کرد که بخاطر اطاله بحث از آن خودداری می‌کنیم که واقعا چنین سفارش‌های زرین باید با آب طلا نوشته شود.

۴- سفارش امام به نوح بن ابی مریم

ابوعصمه نوح ابن ابی مریم رحمته الله علیه امام اهل مرو بوده و به جامع ملقب گشته بود، زیرا وی چهار مجلس و اجتماع می‌داشت، یکی برای مناظره و گفتگو، دوم مجلسی برای فقه، سوم مجلسی برای مذاکره حدیث و معرفت و شناخت معنای آن، و چهارم مجلسی برای معانی قرآن و ادب و نحو که در روز جمعه برگزار می‌شده است (موفق مکی، ۱۹۸۱: ۳۶۸).

ابن ابی مریم رحمته الله علیه باری از امام می‌شنود که برایش گفت: «تو درب قضاء را خواهی کوبید»، پس از آن از نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به مرو سرزمین خراسان می‌رود

و در آن‌جا به مسند قضاوت از سوی امیر آن‌جا گماشته می‌شود. او به امام نامه نوشت و از متولی شدن منصب قضاوی را خبر کرد. امام هم برای وی دوباره نامه نوشته و چنین گفت: «امانت بزرگی برعهده تو گذاشته شده است که مردمان بزرگ از تحمل آن عاجز اند، و تو به انسان غرق شده‌ای می‌مانی، پس برای خود راه برون‌رفت را جستجو کن، و تقوا را پیشه خود بساز، زیرا کارها با آن سر و سامان و قوام می‌گیرند. سپس می‌گویند: بدان! همانا از عهده قضایای بی‌شمار (قضاوت) تنها عالم نیرومند و باریک بین، می‌تواند بیرون آید که بر اصول علم یعنی قرآن و سنت و اقوال صحابه آگاهی داشته باشد و صاحب بصیرت و رأی و ذکاوت باشد. هرگاه مسئله‌ای بر تو سخت آمد، به کتاب خدا و سنت و اجماع، مراجعه کن، اگر دلائل واضح و روشن را یافتی بدان عمل کن، و اگر نیافتی، به هم‌مانندهایش آن‌را قیاس کن و از اصول (کتاب و سنت) بر آن استدلال کن، سپس بدان‌چه که به اصول نزدیک و شبیه‌تر است، عمل کن. با اهل معرفت و بینش و خبرگان مشورت نما زیرا در میان آنان ان شاء الله کسی را خواهی یافت که آنچه را تو نمی‌دانی، بداند! اگر نزد تو دو متخاصم نشستند، در میان ضعیف و قوی، شریف و پست، در مجلس و پیش آمد (برخورد) و سخن‌گفتن، عدالت و برابری را رعایت کن، و از خود حرکتی را بروزنده که شریف در تو طمع ورزد، و پست بخاطر مادونی خود، نوید شود» (موفق مکی، ۱۹۸۱: ۳۶۸ - ۳۶۹).

به همین‌گونه امام علیه السلام سفارش‌های زیادی را در باره قضا و آداب آن و گواهان و ده‌ها و صدها مسائل نهایت مفید دیگر کردند که برای متولیان قضا و دستگاه‌های قضایی کشورها می‌تواند، بهترین الگو و سرمشق باشد.

نتیجه‌گیری

پس از آن‌چه در باره آثار امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و مقدمات آن ذکر شد، به این نتیجه می‌رسیم:

- امام ابوحنیفه رحمته الله علیه با آن‌که خود را برای تألیف کتاب فارغ نساخته و مشغول تدریس و مناظره و تعلیم و امور زندگی و تجارت بود، از خود آثار ارزشمندی را در میدان حدیث و فقه و کلام و... بجای گذاشته است.
- امام ابوحنیفه رحمته الله علیه اولین کسی بود که علم فقه را تدوین کرده و به کتاب‌ها و باب‌ها آن را به گونه‌ای که امروز دیده می‌شود، ترتیب کرد و امام مالک از او در مؤطا متابعت کرد.
- کتاب «آثار» مهم‌ترین اثر حدیثی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه می‌باشد که نسخه‌ها و راویان متعدد دارد. و هم‌چنان مسانید زیادی از امام وجود دارد که به راویان و گردآوردگان آن نسبت شده و در اصل از امام روایت شده‌اند.
- هم‌چنان امام در میدان علم کلام آثار ارزشمندی را چون العالم و المتعلم، فقه اکبر، فقه ابسط، و رساله‌هایی به مقاتل بن سلیمان و عثمان بتی و کتاب رد بر قدریه، کتاب الرهن، کتاب المناسک و کتاب الرأی و کتاب اختلاف صحابه و غیره را از خود به یادگار گذاشته است که در کتب مناقب و تاریخ ذکر شده‌اند.
- در باره برخی از آثار امام همه علما اتفاق ندارند و برخی نسبت یک عده از آثار را به او دقیق نمی‌دانند.

منابع

- ابن ابى العوام، ابوالقاسم عبدالله بن محمد بن احمد بن يحيى بن الحرث السعدى (١٤٣١ ق)، فضائل أبى حنيفة و أخباره و مناقبه». به كوشش: شيخ لطيف الرحمن البهرائجى القاسمى، مكة المكرمة: المكتبة الامدادية ، الطبعة الأولى.
- ابن حجر هيثمى، شهاب الدين احمد بن محمد بن على شافعى (١٤٢٨ ق)، خيرات الحسان فى مناقب الامام الأعظم أبى حنيفة النعمان. بى جا: دار الهدى والرشاد، چاپ اول.
- ابن عبدالبر، الامام الحافظ ابوعمر يوسف بن عبدالبرالنمرى القرطبى (١٤١٧ ق)، الانتقاء فى فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء (مالك والشافعى وأبى حنيفة رضى الله عنهم). بيروت: دار البشائر الإسلامية.
- ابوالحاج، صلاح محمد (١٤٣٢ ق)، اعلام الانام باستيعاب مذهب الامام. عمان: دار الفاروق.
- ابوزهرة، الإمام محمد (١٩٩١ م)، «أبوحنيفة، حياته و عصره وآراؤه الفقهية». القاهرة: دارالفكر العربى.
- أحمد بن حنبل ، أبو عبدالله الشيباني (١٤٢١ ق)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى.
- بخارى ، أبى عبد الله محمد بن اسماعيل (١٤٣٢ ق)، صحيح البخارى. بى جا: دار العلوم والحكم، الطبعة الثانية.

- بخارى حارثى، عبد الله بن محمد بن يعقوب بن حارث بن خليل (١٤٤١ ق)، كشف الآثار الشريفة فى مناقب الامام ابى حنيفة، استانبول : مكتبة الارشاد للطباعة والنشر، چاپ اول.
- حاكم نيسابوري، محمد بن عبدالله أبو عبدالله (١٤١١ ق)، الحاكم المستدرک على الصحيحين. بيروت: دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى.
- حارثى، محمد قاسم عبده (١٤١٣)، مكانة ابى حنيفة بين المحدثين، بی جا: بی نا
- خوارزمى، أبى مؤيد محمد بن محمود (ق١٣٣٢)، جامع مسانيد الامام الاعظم. حيدرآباد - دکن: مجلس دائرة المعارف، طبع اول.
- دهخدا، على أكبر (١٣٧٣خ)، لغتنامه دهخدا. به كوشش جمعى از محققان، تهران: نشر دهخدا.
- ذهبى، شمس الدين ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان الذهبى، (١٤٠٨ ق)، مناقب الإمام ابى حنيفة و صاحبيه ابويوسف و محمد بن الحسن. تحقيق و تعليق: محمد زاهد الكوثرى و ابوالوفا الأفغانى، حيدرآباد دکن: لجنة احياء المعارف النعمانية، الطبعة الثالثة.
- رازى، محمد بن ابى بكر بن عبد القادر (١٩٩٣ م)، مختار الصحاح، الرازى. بيروت: مكتبة لبنان.
- سويدان، طارق (٢٠١٩ م)، الإمام ابوحنيفة النعمان. الكويت: الأبداع الفكرى للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

- سيوطى جلال الدين بن ابي بكر (بى تا)، تبييض الصحيفة فى مناقب أبى حنيفة. بى نا: دار الكتب العلمية .
- شرباصى، احمد (بى تا)، الأئمة الأربعة ، القاهرة: دارالهلل.
- صيمرى، ابي عبيد الله حسين بن على الصميرى (١٤٠٥ ق)، أخبار ابي حنيفة و أصحابه. با مقدمهء ابوالوفا الأفغانى، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الثانية..
- طبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (١٤٠٤ ق)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي الموصل: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية.
- طنطاوى ، على (٢٠١١ م)، رجال من التاريخ. جده: دار المناره للنشر والتوزيع جده.
- عثمانى، محمد تقى (١٣٨٨ خ)، مقدمهءى بر سير تاريخى تدوين علم حديث. ترجمه عبد الحميد بزرگراده، تهران: نشر احسان، چاپ اول.
- غاوجي، وهي سليمان (١٤١٣ ق)، ابوحنيفة النعمان امام الأئمة الفقهاء. دمشق: دار القلم، چاپ پنجم.
- كملائى، محمد حفظ الرحمن (١٤٢٨ ق)، مكانة أبى حنيفة فى الفقه والحديث، داكا: مكتبة شيخ الإسلام.
- كوثرى، محمد زاهد الكوثرى (١٤٣٧ ق)، فقه أهل العراق وحديثهم. تحقيق: عبدالفتاح بن محمد أبوغدة القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.
- _____ (١٤١٨ ق)، بلوغ الأمانى فى سيرة محمد بن الحسن الشيبانى، القاهرة: مكتبة الأزهرية.
- كيرانوى ، شيخ حبيب احمد (١٩٨٩ م)، ابوحنيفه واصحابه. لبنان: دار الفكر العربى، چاپ اول.

- مسلم نيسابورى ، أبى الحسين مسلم بن حجاج القشيرى (٢٠٠٨ م)، صحيح مسلم، بيجا: مكتبة دار العلوم والحكم، الطبعة الثانية.
- مغربى، على عبد الفتاح (١٩٩٥ م)، فرق الكلامية والاسلامية مدخل ودراسة، بيروت: ناشر مكتبة وهبة، الطبعة الثانية.
- موفق المكي، الإمام موفق بن احمد المكي (١٩٨١)، مناقب أبى حنيفة. بيروت: الناشر دارالكتاب العربى.
- نعماني، عبد الرشيد (١٤٣٧ ق)، نظرات في الكتب الثلاثة في الحديث للأئمة الحنفية. تعريب: عبد الحى الحسينى الندوى، بي جا: مجتمع الامام احمد بن عرفان الشهيد لإحياء المعارف الاسلامية.

منابع استنباط نزد امام ابو حنيفه رضي الله عنه

نور الهدا فرزام

مقدمه

امام ابوحنیفه رحمته الله علیه یکی از بزرگ‌ترین مجتهدان دینی در تاریخ اسلام است که کارهای فقهی و فکری وی نقطه‌ی عطف در تاریخ فقه و فکر اسلامی به شمار می‌رود. اهمیت پرداختن به کارنامه‌ی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه از این جهت است که ایشان از یک سو یکی از تأثیرگذارترین اندیشمندان فقه اسلامی در جریان تاریخ بوده‌است تا آنجا که از امام شافعی رحمته الله علیه نقل کرده‌اند که می‌گفت: «الناس عيال في الفقه على ابي حنيفة»؛ مردم در فقه ریزه‌خوار دسترخوان امام ابوحنیفه رحمته الله علیه هستند. و از این لحاظ امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به اندیشمندان فقه اسلامی که پس از وی ظهور کرده‌اند تأثیر به‌سزایی داشته‌است، این تأثیر تا اندازه‌ای بود که شخصیتی به مثابه امام شافعی رحمته الله علیه پس از نزدیکی با شاگردان وی به ویژه امام محمد بن حسن شیبانی رحمته الله علیه در رویکرد فقهی خود تغییر ایجاد کرد؛ تا آنجا که برخی از پژوهشگران این ملاقات امام شافعی رحمته الله علیه با شاگردان امام ابوحنیفه رحمته الله علیه را نقطه‌ی عطف در تغییر رویکرد فقهی وی می‌دانند. از سوی دیگر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه بنیان‌گذار یک مدرسه‌ی فکری و فقهی است که تا امروز ادامه‌ی حیات داده‌است و بخش بزرگی از مسلمانان جهان به ویژه مردم افغانستان پیرو مذهب فقهی ایشان است. به این لحاظ که امام ابوحنیفه دارای کارنامه‌ی درخشان در تاریخ اسلامی است و مسلمانان جهان وی را مورد اعتماد در پیروی از احکام شریعت می‌دانند، پرداختن به این کارنامه بخشی از وظیفه و مسئولیت پژوهش‌گران در ساحه‌ی شریعت اسلامی می‌باشد.

به‌همین‌گونه که کشور ما در حال عبور از یک ناهنجاری فقهی و فکری قرار دارد و به‌گونه‌ای افکار و اندیشه‌های افراطی و تند در حال ترویج و تطبیق به نام

فقه امام ابوحنیفه رحمته الله در این سرزمین جریان دارد، لازم است تا به پهلوه‌های پنهان و آشکار افکار و اندیشه‌های این امام سترگ پرداخت تا باشد خوب از بد جدا گردیده و زمینه ظهور و ترویج اندیشه‌های ناب این امام سترگ فراهم شود. من در این پژوهش تلاش کرده‌ام که به این پرسش‌ها که «امام ابوحنیفه کیست؟»، «ریشه‌های فکری امام ابوحنیفه به کجا می‌رسد؟» و سرانجام «منابع این افکار کجاست و چگونه است؟» پاسخ ارائه کنم.

اهمیت موضوع

اهمیت پرداختن به پهلوه‌های اندیشه‌های فقهی امام ابوحنیفه رحمته الله از آنجا سرچشمه می‌گیرد که در این روزگار اندیشه‌های زیادی زیر نام امام ابوحنیفه رحمته الله تبلیغ و ترویج می‌شود. از این جهت که امام ابوحنیفه رحمته الله مورد اعتماد مسلمانان در طول تاریخ و حال بوده است باید به کارنامه‌های این امام بزرگ پرداخت تا افکار جعلی که نام امام ابوحنیفه رحمته الله پخش و ترویج می‌شود از افکار ناب و واقعی امام ابوحنیفه رحمته الله تفکیک شود. یکی از این مسائلی که همواره در آن به نحوی جعل و نسبت‌های نادرست به حق امام ابوحنیفه رحمته الله صورت می‌گیرد، منابع استنباط در نزد امام ابوحنیفه رحمته الله است. از این لحاظ پرداختن به موضوع منابع استنباط نزد این امام دارای چند اهمیت است:

۱- شناخت کافی از منابع استنباط فکری و فقهی امام ابوحنیفه رحمته الله که امیدوارم با این پژوهش به خوانندگان صورت بگیرد.

ب- پالایش اذهانی که به گونه اشتباه فکر می‌کردند که امام ابوحنیفه رحمته الله از برخی منابع استنباط فکر و فقه می‌کند؛ در حالی که چنان نیست، و یا هم فکر می‌کردند که امام ابوحنیفه رحمته الله از برخی منابع استنباط نمی‌کند، در حالی که می‌کند.

ج- تصحیح برخی آرا و نظریاتی که بر مبانی غیر از مبانی که امام ابوحنیفه رحمته الله مورد اعتماد قرار می‌دهد، بنا یافته باشد.

اسباب گزینش موضوع

دیر وقتی بود که به این موضوع فکر می‌کردم که چگونه می‌توان افکار و اندیشه‌های ناب امام ابوحنیفه رحمته الله و یاران وی را بازتعریف و به خوانندگان زبان فارسی پیش‌کش کرد. چند سبب عمده باعث شد که من این موضوع را اختیار نمایم:

أ- کم‌بود نوشته‌های پژوهشی به زبان فارسی در باره امام ابوحنیفه رحمته الله، هر چند امام ابوحنیفه شخصیت شناخته شده‌است؛ اما در این اواخر مسایل زیادی به نام امام ابوحنیفه رحمته الله ترویج می‌شود که با شیوه تعامل امام با نصوص هم‌خوانی ندارد؛ ولی به سبب این که منابع اصلی که افکار و اندیشه‌های امام ابوحنیفه رحمته الله را در خود جا داده‌است به زبان عربی تدوین شده‌است، کسانی که به زبان عربی دسترسی ندارند از خواندن مستقیم آرای وی بی‌بهره مانده‌اند، از این لحاظ لازم دیدم که بخشی از مسایل امام را که متعلق به منابع استنباط وی است به زبان فارسی به نگارش درآورم.

ب- نیاز جدی برخی دوستان و علاقمندان به فکر ناب امام ابوحنیفه رحمته الله.

ت- اهمیت خاص افکار و آرای امام ابوحنیفه رحمته الله علیه که بخش بزرگی از مسلمانان از فقه و فکر وی پیروی می‌کند.

ث- ترویج افکار و اندیشه‌های جعلی به نام امام ابوحنیفه رحمته الله علیه.

اهداف پژوهش

در این پژوهش تلاش شده‌است که اهداف ذیل دنبال گردد:

أ- معرفی منابع استنباط امام ابوحنیفه رحمته الله علیه با در نظر داشت منابع دست اول.
ب- آفتابی سازی برخی دیدگاه‌ها و نظریاتی که به امام ابوحنیفه رحمته الله علیه ارتباط ندارد.

ت- به چالش کشیدن اندیشه‌های افراطی و تفریطی با عرض و پیش‌کش دیدگاه‌های امام ابوحنیفه رحمته الله علیه.

دشواری‌های پژوهش

در کنار این که منابع این پژوهش بسیار زیاد و بی‌شمار است؛ اما خالی از دشواری‌ها نیز نبود. از جمله دشواری‌هایی که در این زمینه وجود داشت:

أ- نبود دست‌نوشته‌های شخصی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه: یکی از دشواری‌هایی که در این پژوهش با آن برخوردیم این بود که منابع استنباط امام ابوحنیفه رحمته الله علیه را باید از مصادری بیرون می‌آوردیم که شخص امام ابوحنیفه رحمته الله علیه آن را ننوشته‌است؛ از این رو که نظر صریح امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در برخی از مسائل وجود نداشت، دشواری‌هایی را خلق کرده بود که من را ناگزیر

ساخت تا به منابع دست دوم که از شاگردان و یا پیروان ایشان است
مراجعه کنم، بر علاوه‌ای این که باید به برخی اشارات و ایهامات امام
ابوحنیفه رضی الله عنه نیز توجه می‌کردم، کاری که بسیار آسان نبود.

ب- منابع بسیار زیاد که باعث می‌شد، مرور آن خیلی دشواری کند و
ریشه‌یابی اهدافی را که دنبال می‌کنم به پیچیدگی روبه‌رو شود.

ت- دشواری تشخیص افکار دست اول امام ابوحنیفه رضی الله عنه، با توجه به این که
از خود امام ابوحنیفه آثار مدون به ویژه مرتبط به موضوع باقی
نمانده‌است.

پژوهش‌های پیشین

در باره زندگی نامه و کارنامه‌های امام ابوحنیفه رضی الله عنه نوشته‌های بی‌شماری به زبان‌های
مختلف به ویژه عربی و فارسی در قدیم و معاصر نوشته شده‌است؛ اما مهم‌ترین
آثاری را که در این زمینه می‌توان نام برد قرار ذیل است:

أ- ابوحنيفة حياطة وعصره وآراؤه وفقهه: از استاذ محمد ابو زهره (۱۳۱۶-
۱۳۹۴هـ)، ناشر: دار الفكر العربی- قاهره، چاپ دوم. سال: ۱۳۶۹هـ/
۱۹۴۷م.

ب- أخبار أبي حنيفة وأصحابه: از علامه ابو عبد الله حسين بن علي الصيمري
(۳۵۱-۴۳۶هـ)، ناشر: عالم الكتب- بيروت، چاپ دوم، سال: ۱۴۰۵هـ/
۱۹۸۵م.

ت- مناقب الامام ابی حنیفة وصاحبیه: از علامه ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان (۶۷۳-۷۴۸هـ)، تحقیق: محمد زاهد کوثری و ابو الوفاء افغانی، ناشر: لجنه‌ی احیای معارف نعمانی- حیدرآباد. بدون ذکر سال چاپ.

ث- فقه أهل العراق وحديثهم: از دانشمند متاخر حنفی محمد زاهد کوثری (۱۲۹۶-۱۳۷۱هـ)، تحقیق: عبد الفتاح ابوغده، ناشر: المكتبة الأزهريّة للتراث. بدون سال چاپ.

روش پژوهش

در این نوشته تلاش شده است که بر روش‌های پژوهشی ذیل اتکا شود:

أ- روش گردآوری و تدوین سپس برگردان: با این روش‌های متون و روایت متعلق به موضوع گردآوری و سپس به زبان فارسی برگردان شود.

ب- روش توصیفی- تحلیلی: با این روش تلاش شده است که موضوع مد نظر توصیف و سپس تحلیل و تجزیه گردد.

ت- روش مقایسه: در برخی جاها تلاش شده است میان تفسیرهای متفاوت از یک موقف امام مقایسه گردد و قضاوت را به خوانندگان بسپارد.

طرح پژوهش

این پژوهش از یک مقدمه و دو بخش تشکیل شده است که در بخش اول از زندگی نامه و سند مدرسه‌ای امام ابوحنیفه رحمته الله علیه سخن گفته شده و در بخش دوم از منابع استنباط نزد امام ابوحنیفه بحث شده که در ذیل می‌خوانید.

بخش اول: زندگی نامه و سند روایتی امام ابوحنیفه

نخست: زندگی نامه‌ی امام ابوحنیفه

نام اصلی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه، نعمان بن ثابت است که در سال ۸۰ هجری قمری در شهر کوفه از یکی از بخش‌های عراق امروزی است به دنیا آمده‌است. در باره اصل و نسب وی سخن‌هایی زیادی گفته شده‌است که برخی وی را نبطی و برخی عربی می‌دانند؛ اما آنچه که از لحاظ اسناد تاریخی مشهور و قابل اطمینان است، این است که وی از اهل پارس بوده و برخی منابع تاریخی ایشان را کابلی الأصل دانسته‌اند از همین دلیل استاد محمد ابو زهره دانشمند مصری کابلی بودن وی را معتبر می‌داند (ابوزهره، ۱۳۶۹ ق: ۱۶). تا آن‌جا که برخی پژوهشگران معاصر تصریح کرده‌اند که منظور از کابل، کابل امروزی پایتخت کشور افغانستان است (غاوجی، ۱۴۱۳ ق: ۴۷). در باره نام پدر بزرگ ایشان اختلاف نظر است. برخی نام وی را زوطی و برخی دیگری مرزبان نقل کرده‌اند، همان‌گونه که تاریخ‌نگاران و سیره‌نویسان در این باره اختلاف نظر کرده‌اند که آیا پدر بزرگ وی هنگام فتح کابل به اسارت و بردگی درآمده‌است یا خیر. استاد محمد ابوزهره در این باره می‌نویسد: «من در باره این دو روایت یک توفیق دارم و آن اینکه زوطی یا نعمان هنگام فتح کشور خود به اسارت درآمده‌است؛ اما آن‌گونه که معلوم می‌شود بر وی منت گذاشته شده [

یعنی آزاد شده است] همانگونه که مسلمانان با برخی بزرگان کشورهای فتح شده برای حفظ آب‌روی آنان و برای مداراگری اسلام جهت نزدیک‌سازی دل‌های آنان و بستگان و نزدیکان آنان، تعامل می‌کرده‌اند» (ابوزهره، ۱۳۶۹ ق: ۱۶).

امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در شهر در شهر کوفه زاده شد و همان‌جا بزرگ و به ثمر رسید، خانواده‌ی ایشان به تجارت کالا شغل داشته‌است و از همین جهت ایشان نیز در کنار اینکه به فراگیری و آموزش دانش اسلامی مشغول بوده به تجارت نیز می‌پرداخته‌است (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ ق: ۴۴۱/۱۵).

امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در آغاز پس از حفظ قرآن کریم، دانش کلام یعنی عقیده اسلامی را آموخت، سپس به فقه روی آورد و در جلسه‌های درسی امام حماد بن ابو سلیمان رحمته الله علیه حاضر شد (ابن حجر هیتمی، ۱۴۲۸ ق: ۲۵). ایشان به این حلقه‌ی درسی به حدی ملتزم گردید که تا هنگام وفات استاد خود از این حلقه درسی دوری اختیار نکرد؛ بلکه به آن وفادار و ملتزم باقی ماند؛ تا آنجا که سرآمد هم‌عصران و همانندان خود گردید (غاوجی، ۱۴۲۳ ق: ۵۵). علامه شمس الدین ذهبی رحمته الله علیه می‌نویسد: «امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در یک روایت ۱۰ سال و در روایت دیگر ۱۵ سال به حلقه‌ی درسی امام حماد ملتزم بوده‌است» (ذهبی، ۱۴۰۸: ۱۹). هر چند که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه از استادان و مشایخ زیادی در کنار امام حماد رحمته الله علیه دانش آموخته‌است؛ اما وفاداری و علاقه‌ی او به امام حماد رحمته الله علیه بیشتر از هر دانشمند دیگر است؛ تا آنجا که برخی سیره‌نویسان از جمله موفق مکی نقل کرده‌اند که امام محمد بن حسن شیبانی رحمته الله علیه گفت: «از امام ابوحنیفه رحمته الله علیه شنیدم که می‌گفت: هیچ نمازی را پس از

وفات حماد نخوانده‌ام مگر این که به وی و پدر و مادرم طلب مغفرت کرده‌ام، من برای کسانی که از آنان دانشی آموخته‌ام یا به آنانی که تعلیم داده‌ام، طلب مغفرت می‌کنم» (موفق مکی، ۱۹۸۱: ۶/۲ - ۷؛ غاوجی، ۱۴۲۳ ق: ۵۶).

امام ابوحنیفه رحمته الله در کنار اینکه از امام حماد رحمته الله دانش فقهی را فرا گرفت از دانشمندان دیگر نیز دانش فقهی و یا حدیثی گرفته‌است، مانند: عطاء بن ابی رباح در مکه، عطیه عوفی، عبد الرحمان بن هرمز بن اعرج، عکرمه، نافع، عدی بن ثابت، عمرو بن دینار، سلمه بن کهیل، قتاده بن دعامه، ابی زبیر، منصور، ابو جعفر صادق و دیگران (ذهبی، ۱۴۰۸: ۱۹).

پس از اینکه امام حماد رحمته الله در سال ۱۲۰ هجری قمری از دنیا می‌رود، امام ابوحنیفه رحمته الله در جایگاه وی نشسته به تدریس و آموزش شاگردان روی می‌آورد. شاگردان زیادی را به جامعه تقدیم می‌کند که مشهورترین دانشمندان روزگار خویش بوده‌اند. از این میان کسانی چون امام زفر بن هذیل رحمته الله، امام یوسف قاضی رحمته الله، محمد بن الحسن رحمته الله، فرزند وی حماد بن ابوحنیفه رحمته الله، نوح بن ابی مریم رحمته الله، ابو مطیع حکم بن عبد الله بلخی رحمته الله، حسن بن زیاد رحمته الله، قاضی اسد بن عمرو رحمته الله، بیشتر به شهرت رسیده‌اند (ذهبی، ۱۴۰۸: ۱۹ - ۲۰).

به این ترتیب امام ابوحنیفه رحمته الله پس از خدمات زیادی در ساحت‌های کلام و فقه اسلامی در سن هفتاد سالگی در سال ۱۵۰ هجری قمری از جهان چشم پوشید و در گورستانی به نام خیزران در شهر بغداد به خاک سپرده شد (ذهبی، ۱۴۰۸: ۴۸).

دوم: سند مدرسه‌ی امام ابوحنیفه

زمانی که حضرت عمر فاروق رضی الله عنه به خلافت رسید، اسلام از جزیره عربی بیرون شد و به سرزمین‌های دیگر نیز قدم گذاشت؛ یکی از این سرزمین‌هایی که تازه از سوی مسلمانان فتح شده بود، سرزمین عراق بود. سرزمین عراق به دست حضرت سعد بن ابی وقاص رضی الله عنه فتح شد، با این فتح این سرزمین گواه دگرگونی‌های عمده در بخش‌های گوناگون گردید؛ یکی از این مسایل تازه پدیدآمده، تأسیس شهرهای نو بود که از سوی مسلمانان صورت گرفت. شهر کوفه یکی از این سرزمین‌های تازه بود که سنگ بنای آن با فرمان حضرت عمر گذاشته شد. در سال هفدهم هجری شهر کوفه بنیان‌گذاری گردید که به این صورت برخی از قبیله‌های عربی از سرزمین حجاز و سایر مناطق در اینجا مسکن‌گزین گردیدند. با جای‌گزینی و اسکان مردم در این شهر تازه‌بنیافته حضرت عمر رضی الله عنه لازم دید که برخی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را به این شهر غرض آموزش مسایل دینی اعزام کند. در این میان حضرت عبد الله بن مسعود رضی الله عنه بود که حضرت رضی الله عنه وی را به شهر کوفه فرستاده و گفت: «وقد آثرتکم بعد الله علی نفسی»؛ یعنی عبد الله را از خود به شما ترجیح دادم. شکی نیست که عبد الله یکی از اصحاب بزرگی بود که جایگاه علمی و بزرگ‌منشی وی نزد اصحاب، مشهورتر از آن است که بازگو شود. دانشمندی که حضرت عمر رضی الله عنه در شان وی می‌گفت: «کیف ملیء بالفقه»؛ یعنی کوچکی که پر از دانش است (کوثری، ۱۴۳۷ق : ۴۰).

با آمدن عبد الله بن مسعود رضی الله عنه در شهر کوفه، دانش و علم شرعی رونق گرفت و کسانی زیادی به دست وی آموزش یافتند که به این صورت شهر کوفه به یکی

از مراکز عملی آن روزگار تبدیل شد. البته تنها عبد الله بن مسعود رضی الله عنه از میان صحابه پیامبر نبود که به شهر کوفه به تعلیم و آموزش مردم مشغول بود؛ بلکه شمار زیادی از دانشمندان صحابه آنجا رفته بودند و به تعلیم و آموزش مردم می پرداختند، که برخی محققین شمار آنان را به بیش از سه صد تن گفته اند. کسانی چون حضرت سعد بن مالک (سعد بن ابی وقاص)، حذیفه، عمار بن یاسر، سلمان فارسی، ابو موسی و اصحاب دیگر رضی الله عنهم نیز آنجا بودند. زمانیکه حضرت علی رضی الله عنه مرکز خلافت را به این شهر انتقال داد و دید که چگونه مردم دانش آموخته اند، گفت: «رحم الله بن ام عبد، قد ملاً هذه القرية علماء» (کوثری، ۱۴۳۷ق : ۴۲)؛ خداوند پسر ام عبد را مرحمت کند، بی شک این شهر را پُر از دانش گردانیده است.

دانشمندان زیادی در این شهر به دست اصحاب پیامبر تربیت یافتند که شمار آنان به هزاران تن می رسد؛ اما کسانی چون علقمه بن قیس نخعی، مسروق بن اجدع، اسود بن یزید بن قیس نخعی، شریح بن حارث کنندی، عبد الرحمن بن ابی لیلی، عمرو بن شُرحبیل همدانی، حارث بن قیس جعفری، عبد الرحمن بن اسود نخعی رحمهم الله تعالی در رأس آنان بودند (کوثری، ۱۴۳۷ق : ۴۵). سپس به دست آنها، دانشمندان زیادی تقدیم جامعه شدند که کسانی چون ابوالبختری سعید بن فیروز، شعبی، سعید بن جبیر و ابراهیم نخعی رحمهم الله تعالی در میان آنان قرار داشتند. در میان این دانشمندان کسانی بودند که از لحاظ دانش به درجه ای رسیده بودند که در حضور صحابه فتوا می داده اند (کوثری، ۱۴۳۷ق : ۴۶).

در این روزگار شهر کوفه به چنان مرکز علمی ای تبدیل شده بود که مردمان زیادی از دیگر سرزمین‌ها به این سرزمین می‌رفتند و از دانشمندان آن بهره می‌گرفتند و حدیث نقل می‌کردند. این میراث از یک نسل به نسل دیگری منتقل می‌شد و یکی از کسانی که چنین میراث را به دوش خود حمل کرده بود حضرت امام ابراهیم نخعی رضی الله عنه بود. و سپس آن را به دانشمند بزرگی به نام امام حماد بن ابی سلیمان رضی الله عنه منتقل ساخت. امام حماد همواره نزد ابراهیم نخعی حضور داشت و به دستان وی پرورده شد. دانشمندان سرزمین کوفه به حدی از دانش و معرفت رسیده بودند که کوچک‌ترین آنان نسبت به خیلی از بزرگان سرزمین دیگر دانشمندتر بودند. ابن عدی رضی الله عنه در «الکامل» نقل می‌کند که امام حماد گفت: «من با عطا و طاوس و مجاهد ملاقات کردم، کودکان شما دانشمندتر از آنان اند؛ بلکه کودکان کودکان شما دانشمندتر از آنان اند» (ابن عدی، ۱۴۱۸ ق: ۳ / ۵). این سخن می‌رساند که اهل کوفه به چه اندازه به دانش و معرفت نسبت به سایر سرزمین‌های اسلامی در آن روزگار پیشی گرفته بوده‌اند.

در چنین محیط و فضا بود که امام ابوحنیفه رضی الله عنه زانوی شاگردی نزد امام حماد بن ابی سلیمان رضی الله عنه زد و میراث‌دار دانش مردم کوفه و سرزمین عراق گردید. به این صورت می‌توان بیان کرد که سند مدرسه‌ی امام ابوحنیفه چنین است: حماد از ابراهیم از علقمه از عبد الله بن مسعود رضی الله عنهم از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم.

سوم: آیا امام ابوحنیفه مجتهد مستقل بود یا پیرو فقه کوفه؟

با آن‌که امام ابوحنیفه رضی الله عنه به اتفاق علمای پیشین و پسین یک مجتهد مستقل در سطح شریعت است؛ اما برخی از دانشمندان متأخر برخی دعوایی را مطرح

کرده‌اند که به نحوی مجتهد بودن وی را زیر سوال می‌برد. به گونه‌ی مثال علامه شاه ولی الله دهلوی رحمته‌الله می‌نویسد: «ابوحنیفه رحمته‌الله ملتزم‌ترین افراد به مذهب ابراهیم و هم‌عصران وی بود که از آن جز اندکی تجاوز نمی‌کرد. در تخریج به اساس مذهب وی بزرگ شد و نظر دقیق بر وجوه تخریجات داشت که به فروع بهترین اقبال را داشت، اگر بخواهی واقعیت آن‌چه را گفتیم بدان، اقوال ابراهیم و هم‌عصران وی را از کتاب الآثار امام محمد رحمته‌الله و جامع عبد الرزاق، مصنف ابوبکر بن ابی شیبه خلاصه کن و سپس آن را با مذهب امام ابوحنیفه رحمته‌الله مقایسه کن جز در جاهای اندکی دیگر تفاوتی نمی‌کند و این اندک مخالفت هم از فقه اهل کوفه بیرون نمی‌شود» (دهلوی، ۱۴۴۳ ق: ۲ / ۲۷۱).

از این سخن شاه ولی الله دهلوی رحمته‌الله چنین برمی‌آید که امام ابوحنیفه رحمته‌الله از نقش پای ابراهیم نخعی رحمته‌الله چنان پیروی می‌کرده که جز در مسایل اندک از اقوال و سخنان او بیرون نشده‌است و آن‌جایی که با ابراهیم مخالفت ورزیده، از سخنان و اقوال فقهای کوفه بیرون نشده‌است، به این صورت امام ابوحنیفه رحمته‌الله چیز تازه‌ای از خود نداشته، بلکه بیان فقه اهل کوفه به‌ویژه آرای ابراهیم نخعی را می‌کرده‌است. لازمه‌ی این سخن چنین می‌شود که امام ابوحنیفه رحمته‌الله پیرو محض بوده و از خود اجتهادی نداشته‌است. به همین دلیل استاد ابوزهره وقتی کتاب خود را در باره امام ابوحنیفه می‌نویسد به این سخن واکنش نشان می‌دهد و می‌گوید: «شکی نیست که چنان قضاوت جایگاه امام ابوحنیفه رحمته‌الله را در فقه نابود می‌کند؛ زیرا از امام ابوحنیفه مقلد یا این‌که مقلد متبع می‌سازد؛ زیرا اگر صاحب یک مذهب مجتهد یعنی

ابوحنیفه چنان می‌بود؛ این همه تأثیر را بر نسل‌های بعد از خود نمی‌داشت» (ابوزهره، ۱۳۶۹ ق: ۲۵۴).

سپس با ذکری از شواهدی که به اثبات می‌رساند که امام ابوحنیفه رضی الله عنه دارای عقلانیت فکری و فقهی مستقل بوده و به فقه و روایت اهل کوفه بسنده نکرده‌است؛ و بلکه از دانشمندان سرزمین‌های دیگر به ویژه حجاز نیز رای و نظر گرفته‌است، دیدگاه شاه ولی الله دهلوی را به چالش می‌کشد.

شاه ولی الله دهلوی رحمته الله گاهی به این مسایل پرداخته و به نحوی مذهب حنفی را طوری دیگر معرفی کرده‌است که این امر باعث شده دانشمندان متأخر حنفی بر آرا و نظریات وی در این خصوص واکنش نشان بدهد، از این میان علامه محمد زاهد کوثری نقدهای تندی بر وی نوشته که در کتاب «حسن التقاضی فی سیرة الإمام ابی یوسف القاضی» درج شده‌است و شاه ولی الله را به کم‌اطلاعی به کتاب‌ها و نوشته‌های پیشینیان متهم می‌کند (کوثری، ۱۳۶۸ ق: ۹۵ - ۱۰۰).

با این وصف چنین دعوا یک دعوای بی‌بنیادی است که خلاف شهادت و گواهی دانشمندان اسلامی در طول تاریخ قرار دارد. تقریباً همه تاریخ‌نویسان و سیره‌نویسان اتفاق نظر دارند که امام ابوحنیفه مجتهد مستقل بود، هرچند که توافق آرا با برخی از دانشمندان پیش از خود یا هم‌عصر خود مانند امام ابراهیم نخعی رضی الله عنه داشته‌است.

بخش دوم: منابع استنباط نزد امام ابوحنیفه

مبحث اول: مفهوم استنباط و منابع

نخست: مفهوم استنباط

استنباط در زبان عربی از واژه «نبط» اشتقاق شده که در لغت به معنای بیرون آوردن آب از چشمه است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۷/ ۴۱۰). گویند: «نبط الماء» یعنی «إذا خرج من منبعه» (جرجانی، بی تا: ۲۲). به این اساس واژه استنباط به معنای بیرون آوردن چیزی از منبع و سرچشمه آن می آید. ابن منظور می نویسد: «استنباط: استخراج و بیرون آوردن. فقیه استنباط کرد، هنگامیکه فقه پنهان را با اجتهاد و فهم خود بیرون آورد» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۷/ ۴۱۰). این معنای لغوی در واقع ارتباط محکم با معنای اصطلاحی آن دارد که به آن خواهیم پرداخت.

استنباط در اصطلاح فقها و اصولی ها به معنای بیرون آوردن حکم و معنی از متون دینی آمده است. علامه شریف جرجانی رحمته الله می نویسد: «استنباط در اصطلاح عبارت از بیرون آوردن معانی از متون، توسط ذهن و توانایی قریحه» (جرجانی، بی تا: ۲۲). استنباط با اجتهاد رابطه تنگاتنگ دارد و از متون برخی از دانشمندان برداشت می شود که استنباط و اجتهاد معنای مترادف دارند. به عنوان نمونه، تاج الدین سبکی رحمته الله در رفع الحاجب شرح مختصر ابن حاجب می نویسد: «نخست: در آن [اصول فقه] یا از نفس استنباط احکام بحث می شود که آن [عبارت از] اجتهاد است یا از آن چیزی بحث می شود که احکام [شرعی] از آن استنباط می شود و این یا به اعتبار معارضات آن بحث می شود که عبارت از ترجیح می باشد و یا هم

از آن بحث نمی‌شود، بلکه از دلایل سمعی بحث می‌شود» (سبکی، ۱۴۱۹ ق: ۳۹۹/۱). همچنان حسام الدین سغناقی رحمته الله علیه در شرح اصول فخر الاسلام بزدوی رحمته الله علیه می‌نویسد: «یعنی اجتهاد عبارت از تلاش به خرج دادن برای رسیدن به مقصود است؛ و استنباط، باب استفعال از نبط است که عبارت از آب چاهی است که با زحمت زیاد بیرون آورده است. دانش به منزله آب است؛ زیرا در آن حیات دین است، چنانچه که آب حیات زمین است. اجتهاد استنباط نامیده می‌شود؛ چون وقوف بر معنای تاثیرگذار سخت است و این باز باب استعاره است، زیرا وقتی که دانش از باب مجاز [به معنای] آب باشد، بیرون آوردن معنای تاثیر گذار از باب مجاز استنباط نامیده می‌شود» (سغناقی، ۱۴۲۲ ق: ۲۶۶/۱).

به این اساس همان تعریفی که از اجتهاد ارائه می‌شود، در واقع همان تعریف به استنباط نیز صدق می‌کند، یا حد اقل نزدیک به آن معنی را افاده می‌کند. پس تمام شرایطی که برای اجتهاد در نظر گرفته می‌شود، لازمی است که برای استنباط نیز در نظر گرفته شود. برخی دانشمندان تصریح کرده‌اند که شرایط مطلوب برای اجتهاد از حیثیت استنباط است (تفتازانی، ۱۴۲۶ ق: ۲/۲۵۵)؛ یعنی از اینکه استنباطی روی دست است و این کار صورت می‌گیرد، شرایط خاصی برای اجتهاد لازمی است. یعنی برای این که استنباط صورت گیرد، لازم است شرایط اجتهاد موجود شد.

شرایطی را که دانشمندان اصول فقه برای اجتهاد در نظر گرفته‌اند و تقریباً مورد قبول همگی قرار دارد عبارت اند از (تفتازانی، ۱۴۲۶ ق: ۲/۲۵۵ - ۲۵۶):

۱. دست‌رسی به زبان عربی: منظور از دست‌رسی به زبان عربی این است که معانی واژه‌ها و ترکیب‌ها و ویژگی‌های آن‌ها را در افاده معنی بداند و دست‌رسی به چنین چیزی، آموختن دانش‌های صرف، نحو، بیان و معانی زبان عرب را لازمی می‌سازد. البته به اضافه این که به مسائل معانی تاثیرگذار در شریعت نیز دست‌رسی لازم را داشته باشد.

۲. دست‌رسی به کتاب الله یعنی قرآن: برای اینکه یک مجتهد بتواند استنباط احکام را در شریعت اسلامی صورت بدهد، لازمی است که به قرآن و روش‌های دلالت‌های آیات آن نیز دست‌رسی داشته باشد و میان، عام، خاص، حقیقت، مجاز، خفی و مجمل، عبارت النص، اشارت النص و غیره اقسام الفاظ قرآن دست‌رسی لازم داشته باشد.

۳. دانش روایاتی: در کنار این که یک مجتهد برای استنباط احکام، احاطه علمی به زبان عربی و قرآن دارد، ضروری است که به روایات اسلامی نیز دست‌رسی لازم را داشته باشد. منظور از روایات اسلامی در اینجا مجموعی از روایاتی است که به پیامبر ﷺ منسوب شده است و همچنین روایاتی که از فقها و مفسرین و محدثین در شأن نزول و دلالات الفاظ قرآنی و سنت نبوی و به همین گونه وجوه تفسیر از آن‌ها و سرانجام برداشت‌ها و اقوال فقها و مفسرین را نیز مرور کرده باشد تا اینکه خلاف اجماع مسلمانان حکمی را استنباط نکند.

۳. دست‌رسی به روش‌های استنباط پسندیده نزد دانشمندان مسلمان: مراد از این روش‌ها شیوه‌ی به کارگیری دلایل قابل قبول نزد مسلمانان است که عبارت از

قرآن، سنت، اجماع قیاس و سایر دلایل قابل قبول نزد دانشمندان است. به این لحاظ باید به وجوه دلالات الفاظ و وجوه قیاس و سایر مسایل دست‌رسی داشته باشد.

این‌ها مجموعی از شروطی است که در کتاب‌های اصولی برای یک مجتهدی که برای استنباط احکام گام برمی‌دارد، در نظر گرفته شده‌است و اگر در برخی کتاب‌ها جزئیاتی بیشتر از این هم ذکر شده باشد، در واقع تفسیر این شروط یا یکی از این شرایط است که قابلیت درج شدن در ذیل این شرایط را دارد. به گونه‌ی مثال برخی از پژوهشگران برخی اساسات عامه را برای یک استنباط در نظر گرفته‌اند که در واقع به نحوی تفصیل همین شرایط گذشته می‌باشد. آنان برای استنباط پنج اساس عمومی را در نظر گرفته‌اند که عبارت از: معرفت به زبان عربی، ترک تقلید، تخصص، اقامه دلیل، دور از تکلف در تاویل می‌باشد. و برخی وسایل و ابزار دیگر را نیز پیشنهاد کرده‌اند که به مباحث اصولی تعلق دارد و ما قبلاً آن را بیان کردیم. این ابزار را به عنوان (وسایل ضبط معنی) تعبیر کرده‌اند. این ابزار عبارت است از: سیاق ترکیبی، بنا و تأسیس، دلالت امر، دلالت نهی، دلالت تعلق در ترتیب جمله‌ها، استثنا پس از چند جمله، دلالت منطوق، دلالت مفهوم، قیاس و غیره (مسعودی، ۱۴۲۲ق: ۱۰).

حال اگر به این بیان نگاه شود، در می‌یابیم که این بیان تفصیلی از همان شروط عامی است که پیش‌تر تذکر رفت، و نیاز به بیان خاص ندارد.

دوم: منابع استنباط

منظور از منابع در این جا همان دلایلی است که یک مجتهد غرض استنباط حکم شرعی به آن مراجعه می‌کند، در زبان فارسی بیشتر از واژه منبع که جمع آن منابع است، کار می‌گیرند؛ اما در زبان عربی به ویژه در حوزه اصول فقه از آن به عنوان «اصل یا اصول»، مصادر تشریح احکام، اصول احکام و غیره تعبیر می‌کنند. این اصطلاحات در واقع یک معنی را می‌رسانند و مترادف هم اند (خلاف، بی‌تا: ۲۴). دانشمندان اسلامی منابع مورد قبول و یا اختلافی را در یک دانش مستقل به نام «اصول فقه» گردآوری کرده‌اند که در آن از خود این منابع که آیا حجت اند یا خیر؟ و سپس روش و چگونگی به‌کارگیری این منابع، بحث کرده‌اند. معمولاً دانشمندان این حوزه در آغاز مباحث‌شان به تعریف اصول فقه می‌پردازند که آن را به شیوه‌های گوناگونه تعریف کرده‌اند. برخی به این نظر داشت که اصول فقه یک واژه ترکیبی است باید هرکدام این واژه‌هایی را که جزء ترکیب را تشکیل می‌دهند به تنهایی تعریف کرد، در آغاز واژه اصول را و سپس فقه را تعریف می‌کنند؛ اما برخی دیگر بدون در نظر داشت این ترکیب، اصطلاح اصول فقه را به عنوان نام و لقب به یک دانش مخصوص تعریف می‌کنند.

از این لحاظ که منظور ما در این جا بیان شناخت منابع است، به آن تعریف‌ها و اختلافات دانشمندان نمی‌پردازیم و تنها به بیان موضوعی و توصیفی آن اکتفا می‌کنیم تا باشد یک تصور کلی به یک خواننده حاصل شود. دانشمندان حوزه اصول فقه، «اصول» را به عنوان دلیل تعبیر کردند که برخی آن را به «آنچه که از آن احکام شرعی عملی به گونه یقینی بیرون آورده می‌شود» تعریف کرده‌اند، اما آنچه

که نزد اصولی‌ها مشهور است این است که دلیل عبارت از «آنچه که از آن احکام شرعی بیرون آورده می‌شود، برابر است که به گونه قطعاً باشد یا گمان اغلب» می‌باشد (خلاف، بی‌تا: ۲۴).

تا اینجا دانسته شد که اصول، دلیل و مصادر همه به یک معنی است که آن معنی هم آنچه است که احکام شرعی از آن بیرون آورده می‌شود. سپس دانشمندان این حوزه مصداق‌ها و تطبیقات این تعریف را نشانی کرده و به معرفی گرفته‌اند که این منابع را به چهار منبع اتفاقی و شماری از منابع اختلافی حصر کرده‌اند. منابع اتفاقی عبارت از قرآن، سنت، اجماع و قیاس است، هر چند که شماری از دانشمندان روی دلیل بودن یا منبع بودن قیاس دیدگاه خاص خودشان را دارند که آن را حجت نمی‌دانند و در تاریخ فکر اسلامی از آنان به عنوان «ظاهری‌ها» یاد می‌گردد و کسانی چون داود ظاهری و ابن حزم ظاهری در رأس این گروه قرار داشته‌اند، اما از اینکه قیاس مورد پسند اغلب قاطع دانشمندان اسلامی بوده است، دانشمندان اصول فقه توجه جدی به اختلاف نظر ظاهری‌ها نکرده‌اند و از این لحاظ قیاس را نیز در جمع دلایل اتفاقی به حساب می‌آورند. اما منابع اختلافی که در دانش اصول فقه به آن پرداخته است عبارت از استحسان، مصالح مرسله، عرف، استصحاب، شریعت پیشینان، مذهب صحابی، سد الذرائع و عمل اهل مدینه است.

حالا امام ابوحنیفه رحمته الله این که یک دانشمند مجتهد بوده و به گونه مستقل از منابعی که خود به رسمیت می‌شناخته، استخراج احکام می‌کرده است، دانشمندان اختلاف نظر ندارند و همه دانشمندان به اجتهاد وی تسلیم شده‌اند و وی را به عنوان یک مجتهد مستقل به رسمیت شناخته‌اند. اما این که امام ابوحنیفه رحمته الله، کدام منابع را به

رسمیت می‌شناخته و از این منابع با چه شیوه‌ای استنباط احکام می‌کرده‌است؟ این پرسشی است که ان شاء الله در بخش بعدی به آن خواهیم پرداخت.

مبحث دوم: منابع استنباط نزد امام ابوحنیفه

هر دانشمند و مجتهدی که بخواهد حکم شرعی را استنباط کند، لازم است که دو چیز را برای استنباط احکام در نظر بگیرد: یکی اینکه منابعی را تعیین و تشخیص دهد که از آن احکام شرعی را به دست بیاورد. دوم اصول و روش‌های منظم و منسجم را تعیین کند که به اساس آن احکام شرعی را از منابعی که در نظر گرفته‌است، استنباط کند. همه دانشمندانی که در تاریخ اسلامی به عنوان فقها به رسمیت شناخته شده‌اند و احکام دینی را از منابع آن بیرون آورده‌اند به این دو نکته همیشه پایبند بوده‌اند. نقض این دو مورد فتاوا و احکامی را که بیرون آورده‌است، زیر پرسش می‌برد. از این لحاظ مراعات آن امر ضروری و لازمی است که تخطی از آن قابل قبول نیست.

از دانشمندانی که به عنوان فقها به رسمیت شناخته شده‌اند، کسانی بوده‌اند که اصول و روش‌ها و منابع استنباط خویش را خودشان نوشته‌اند و معرفی کرده‌اند. مانند امام محمد بن ادریس شافعی رحمته الله علیه که این اصول خود را در کتابی زیر عنوان «الرسالة» نوشته و بیان کرده‌است؛ اما برخی از دانشمندان هرچند فتوا داده‌اند و اجتهاد کرده‌اند، ولی اصول خویش را معرفی نکرده‌اند، این موضوع اسباب و علت‌های زیادی داشته‌است: یکی از عوامل آن این بوده که برخی دانشمندان بر فلک اجتهادی یک امام دیگر حرکت می‌کرده‌اند، هر چند خود به درجه اجتهاد رسیده‌بودند، اما از اینکه اصولی که وی بر اساس آن حرکت می‌کرده از طریق امام

دیگر معروف و مشهور بوده است، نیازمند تعریف دوباره نبوده است. اما برخی از دانشمندان دیگر فرصت این تعریف را نیافته اند و نظر به عوامل متعدد نتوانسته به آن بپردازند. از این رو به اساس اصولی که پیش خود داشته اجتهاد می کرده و بیان احکام می کرده است. امام ابوحنیفه رحمته الله علیه از جمله‌ی همین گروه اخیر است که اجتهاد کرده و احکام و فتاوی‌ی زیادی را بیان کرده است، اما خود به عنوان اصول و روش کار خود، صاحب تألیف مستقل نیست و مانند امام شافعی رحمته الله علیه اصول مذهب خود را به شکل منظم به میراث نگذاشته است.

این امر باعث شده است که برخی از دانشمندان گمان کنند که انتساب برخی از اصول‌هایی که ما امروزه به نام اصول مذهب حنفی می‌شناسیم، به امامان حنفی درست نیست. از این میان شاه‌ولی الله دهلوی رحمته الله علیه است که انتساب این اصول را به امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و شاگردان وی درست ندانسته می‌نویسد: «بدان که من بسیاری از آنان را دریافتم که گمان می‌کنند اختلاف میان ابوحنیفه و شافعی رحمهما الله بر این اصول ذکر شده در کتاب بزدوی و مانند آن است؛ اما واقعیت این است که بیشتر آن، اصولی است که بر اساس اقوال آنان تخریج شده است» (دهلوی، ۱۴۰۴، ق: ۸۸).

سپس با ذکر برخی از نمونه‌ها مانند این که لفظ خاص بیان شده است و بیانی به آن ملحق نمی‌شود و برخی از مثال‌های فقهی دیگر، می‌افزاید: «این‌ها از تخریج‌های یاران است و در واقع، مذهب نیست». او می‌گوید: «و برخی از آنان را دریافت که گمان می‌کنند که مذهب به این گفتگوهای جدلی پراکنده که در مبسوط سرخی، هدایه، تبیین و مانند آن‌ها بنا یافته است و نمی‌دانند که نخستین کسی که آن را در

یان آنان ظاهر ساخته‌است معتزله‌ها بودند و بنای مذهب آنان بر آن نیست»
(دهلوی، ۱۴۰۴ ق: ۹۲).

برای توضیح و پاسخ به این سخن شاه ولی الله دهلوی برخی دانشمندان همت بسته‌اند و پاسخ‌های معقول و مفیدی را ارائه کرده‌اند و حق سخن را ادا کرده‌اند، اما برای اینکه ذهن خواننده در این خصوص روشن شود من خلاصه پاسخی را اینجا درج می‌کنم که استاد محمد ابوزهره از دانشمندان مصری در قرن بیستم و دیگران به آن ارائه کرده‌اند. و آن چنین است:

چیزی که هیچ در آن شک و شبهه‌ای نیست این است که از امام ابوحنیفه رضی الله عنه و شاگردان وی، اصول تفصیلی که فتاوا و استنباط آنان بر آن بنا یافته‌است، نقل نگردیده‌است، اما در لابلای سخنان آنان به برخی اصول‌ها اشاره صورت گرفته‌است. به طور مثال امام ابو یوسف رضی الله عنه می‌نویسد: «به احادیثی چنگ بزن که عموم مردم آن را می‌داند و از روایات شاذ بپرهیز»^۱ (ابویوسف، بی‌تا: ۲۴). یا در پاسخ به امام اوزاعی که از یک روایت استدلال کرده‌است، می‌نویسد: «نه از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و نه از یکی از اصحاب وی به رسیده‌است که وی به یک اسپ دو سهم داده باشد، مگر یک حدیث، که [خبر] واحد نزد ما شاذ است و به آن عمل نمی‌کنیم»^۲ (ابویوسف، بی‌تا: ۴۲). به این اساس در می‌یابیم که امام ابوحنیفه رضی الله عنه

^۱ - متن سخن امام ابویوسف: « فعليك من الحديث بما تعرف العامة وإياك والشاذ منه ». (ابویوسف، بی‌تا: ۲۴).

^۲ - متن سخن: « لم يبلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه أنه أسهم للفرسين إلا

و شاگردانش در یک قضیه عام که آن را عموم بلوی تعبیر می‌کنند، روایت واحد یا خبر واحد را نمی‌پذیرند.

به همین ترتیب برخی روایاتی که به درجه شهرت رسیده‌است می‌رساند که امام ابوحنیفه رحمته الله و شاگردان وی به برخی از مسایل استدلال می‌کرده‌اند و به برخی مسایل دیگر استدلال نمی‌کرده‌اند. این روایات به ما اصول اجمالی امام ابوحنیفه رحمته الله را روشن می‌کند. پس اصولی که امروز به نام اصول حنفی می‌خوانیم به چهار گونه‌اند:

یک: برخی از این اصول مانند اصول اجمالی که به گونه مثال اینکه منابع استنباط امام صاحب و شاگردان وی، قرآن، سنت، اجماع، قیاس، قول صحابی، عرف، استحسان و غیره بوده‌است، به گونه قطعی از طریق روایات مشهور و متواتر به اثبات می‌رسد و شکی در انتساب این اصول به امام صاحب و شاگردان وی وجود ندارد.

دو: برخی از اصول تفصیلی عبارت از اصول و قواعدی است که در ضمن سخنان و عبارات آنان تذکر رفته‌است مانند آنچه که در پیش از سخن امام ابویوسف رحمته الله نقل کردیم. در انتساب چنین قواعد اصولی نیز به امام صاحب و شاگردان وی شکی نیست؛ چون آنان خود شان به آن اشاره و تصریح کرده‌اند.

سه: برخی دیگر از اصول و قواعد تفصیلی عبارت از قواعدی است که در ضمن اقوال و سخنان آنان به آن اشاره و تصریح صورت نگرفته‌است، اما این اقوال و

سخنان به آن دلالت دارند. به گونه مثال در باره قبول روایت در مسایل عامه یعنی در واقعه‌ای که عموم بلوی است نزد حنفی‌ها درست نیست. برای صحت این قاعده امام ابوزید دبوسی رحمته الله این‌گونه از سخنان امام و شاگردانش استدلال کرده‌است: «علمای ما در باره شهادت به رؤیت هلال رمضان گفته‌اند: سخن یک نفر در صورتی که آسمان ابرآلود بود یا این نفر از جای دیگری آمده‌بود قبول می‌شود، اما اگر آسمان ابری نبود شهادت یک نفر قبول نمی‌شود، زیرا مردم در نظر و دید و منظر، مشارکت دارند و اختصاص یک نفر در دیدن مهتاب خارج از عادت است و این در خبر (شهادت) وی تهمت وارد می‌کند. به همین گونه اگر وی خبر بدهد که به یک یتیم اموال زیادی را که خارج از عادت است، مصرف کرده‌است سخن وی تصدیق نمی‌شود، اگرچندی که راست‌گویی وی محتمل است؛ زیرا وی با [با این سخن خود] عادت [و عرف] را تکذیب می‌کند» (دبوسی، ۱۴۳۷ق: ۱۹۹).

امام ابو زید دبوسی رحمته الله از این دو فتوای علمای پیشین احناف این نتیجه را می‌گیرد که وقتی قضیه به عموم مردم تعلق بگیرد و همه مردم به آن ضرورت و یا سر و کار داشته باشند، اما تنها از میان مردم یک نفر آن را روایت کند، روایت وی پذیرفته نمی‌شود، چون ضرورت و بلوای عام تقاضا می‌کند که همه مردم یا حد اقل بخش بزرگی از مردم از آن اطلاع داشته باشند نه تنها یک نفر. به همین دلیل روایاتی چون «من مس ذکره فلیتوضاً»؛ کسی که ذکر خود را لمس کند، باید وضو بگیرد، با آنکه روایان آن ثقة‌اند؛ به دلیل مخالفت آن با عموم بلوا مورد قبول علمای حنفی قرار نگرفته‌است.

چهار: در برخی از مسایل که از امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و شاگردان وی سخنی نقل نشده باشد که دلالت کند، دانشمندان حنفی خود اجتهاد کرده‌اند و برخی قواعد اصولی را که در مطابقت به روح مذهب قرار دارد وضع کرده‌اند. این قواعد هرچند به مذهب حنفی تعلق می‌گیرد، اما به شخص امام ابوحنیفه رحمته الله علیه یا شاگردان وی نسبت داده نمی‌شود، هرچندی که در ذیل مذهب حنفی درج می‌شود، زیرا از امام و شاگردان وی چنین سخنی نقل نشده‌است. نسبت چنین قواعد در اصول حنفی بسیار کم است و غالب قواعد به یکی از سه شیوه‌ای اولی استنباط گردیده‌است که نسبت آن به امام ابوحنیفه و شاگردان وی درست است و اشکال علمی ندارد.

به این اساس سخن شاه ولی الله دهلوی به آن شکل مطلق که گفته‌است قابل قبول نیست، اما اگر منظور وی همین نوع چهارم باشد باز حرف دیگری است. ولی از سخنان وی برداشت می‌شود که او نسبت اکثر این اصول حنفی را به امام صاحب و شاگردانش درست نمی‌داند. ولی شگفت‌انگیزی سخن این جاست که او خود جهت رد انتساب فقهای حنفی این قواعد را به امام صاحب و شاگردانش درست می‌داند، به همان شیوه‌ای چنگ می‌زند که فقهای حنفی چنگ زده‌اند. به طور مثال می‌گوید: «بر این سخن همین دلیل کافی است که سخن محققین در مسئله عدم وجوب عمل به حدیث کسی که به ضبط و عدالت به شهرت رسیده‌اند نه به فقه، آنگاه که باب قیاس مسدود شود، مانند حدیث **مصراة**، اینکه این مذهب عیسی بن ابان است رحمته الله علیه و بسیاری از متاخرین آن را اختیار کرده‌اند، اما کرخی رحمته الله علیه و بیشتر کسانی که از وی پیروی کرده‌اند به این نظر رفته‌اند که فقه راوی برای تقدیم خبر بر قیاس شرط نیست، و از علمای ما چنین چیزی نقل نشده‌است، و گفتند که مگر

نمی‌بینی که علمای ما به خبر ابو هریره رضی الله عنه که نقل کرده‌است وقتی که روزه‌دار به فراموشی بخورد یا بنوشد، عمل کرده‌اند هرچندی که این روایت مخالف قیاس است» (دهلوی، ۱۴۰۴ ق: ۹۱).

در این سخن شاه ولی الله دهلوی واضح می‌بینیم که ایشان دقیقاً از همان شیوه‌ای پیروی کرده‌است که علمای دیگر حنفی پیروی کرده‌اند. دهلوی می‌گوید که شرط فقه راوی برای قبول خبر در روایتی که مخالف قیاس باشد اعتبار ندارد، زیرا از ائمه حنفی نقل شده‌است که آنان به خبر ابوهریره رضی الله عنه در خوردن روزه در صورت فراموشی عمل کرده‌اند. این یعنی: شاهد آوردن از فروع و سپس نسبت آن قاعده به امام ابوحنیفه رضی الله عنه و شاگردانش توسط خود دهلوی نیز صورت می‌گیرد. اگر کار ائمه احناف نادرست است، چرا خود به همان شیوه چنگ می‌زنند؟ به این دلیل چنین دعوا به شکل مطلق آن قابل پذیرش محققین واقع نشده‌است.

با این مقدمه می‌خواهم که وارد این مبحث شوم که ادله یا منابع مورد اعتماد امام ابوحنیفه که از آن احکام شرعی را استنباط می‌کرده، چه بوده‌اند؟ به اساس کدام شیوه نسبت این منابع به امام ابوحنیفه صورت می‌گیرد؟

۱ - متن سخن: «وَيَكْفِيكَ دَلِيلًا عَلَى هَذَا قَوْلَ الْمُحَقِّقِينَ فِي مَسْأَلَةِ لَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِحَدِيثٍ مِنْ أَشْهَرِ بِالضَّبْطِ وَالْعَدَالَةِ دُونَ الْفَقْهِ إِذَا انْصَدَّ بَابُ الرَّأْيِ كَحَدِيثِ الْمَصْرَاةِ إِنَّ هَذَا مَذْهَبُ عَيْسَى بْنِ أَبِيانٍ وَاخْتَارَهُ كَثِيرٌ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ وَذَهَبَ الْكُرْجِيُّ وَتَبِعَهُ كَثِيرٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ إِلَى عَدَمِ اشْتِرَاطِ فِقْهِ الرَّاويِّ لِتَقْدِيمِ الْخَبَرِ عَلَى الْقِيَاسِ وَقَالُوا لَمْ يَنْقُلْ هَذَا الْقَوْلَ عَنْ أَصْحَابِنَا بَلِ الْمُنْقُولُ عَنْهُمْ أَنَّ خَيْرَ الْوَاحِدِ مُقَدِّمٌ عَلَى الْقِيَاسِ أَلَّا تَرَى أَنَّهُمْ عَمِلُوا بِخَيْرِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي الصَّائِمِ إِذَا أَكَلَ أَوْ شَرِبَ نَابِسًا وَإِنْ كَانَ مُخَالَفًا لِلْقِيَاسِ».

ثبوت و انتساب این منابع به امام ابوحنیفه رضی الله عنه به اساس همان شیوه اول صورت می‌گیرد که این منابع مورد اعتماد امام ابوحنیفه رضی الله عنه بوده‌است. آن شیوه این‌که روایت اجمالی زیادی که به درجه شهرت می‌رسد از امام ابوحنیفه رضی الله عنه نقل شده‌است که منابع مورد اعتماد خود را معرفی می‌کند. من در اینجا تنها به سه روایتی اشاره می‌کنم که در برخی کتاب‌های مناقب امام ابوحنیفه رضی الله عنه نقل شده‌است.

روایت اول: نقل امام ابو عبد الله صیمری

ابو الحسن علی بن الحسن رازی از ابو عبد الله زعفرانی از احمد بن ابی خيثمه روایت می‌کند که گفت: یحیی بن معین رضی الله عنه را شنیدم که می‌گفت: عبید بن ابی قره گفت: یحیی بن ضریس را شنیدم که می‌گفت: نزد سفیان ثوری رضی الله عنه بودیم که مردی که اندازه‌ای از علم و دانش و عبادت داشت نزد سفیان آمد و به وی گفت: ای ابو عبد الله! چرا بر ابوحنیفه رضی الله عنه خشمگین هستی؟ سفیان گفت: او را چه شده؟ گفت: وی را شنیدم که سخنی را می‌گفت که در آن انصاف و حجت است: من اگر [دلیلی] در کتاب الله عزوجل یافتم به آن استدلال و عمل می‌کنم. اگر در آن نیافتم به سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و آثاری صحیح از وی که به دست افراد معتمد از معتمد نقل گردیده‌است، عمل می‌کنم. اگر در قرآن و سنت نیافتم به سخن اصحاب وی استدلال و عمل می‌کنم، سخن کسی را از اصحاب وی که خواستم می‌گیرم و از کسی را که خواستم ترک می‌کنم؛ اما از سخن آنان به سخن دیگران بیرون نمی‌شوم، ولی وقتی که سخن به ابراهیم، شعبی، حسن، ابن سیرین، سعید بن مسیب و مردانی را برشمرد، منتهی شود، آنان اجتهاد کرده‌اند و حق دارم چنانچه که آنان کردند، من نیز اجتهاد کنم. گفت: سپس سفیان مدت طولانی مکث کرد و سخنانی را از نظر

خود گفت که در مجلس کسی باقی نماند، مگر اینکه آن سخنان را نوشت، سخنان شدیدی را می‌شنویم که از آن می‌ترسیم و سخنان نرمی را می‌شنویم که امیدوار می‌شویم، زندگان را محاسبه نمی‌کنیم و بر مردگان قضاوت نمی‌کنیم، به آنچه که می‌شنویم تسلیم می‌شوم و از آنچه اطلاع نداریم به دانشمندان واگذار می‌کنیم و رای ما را با آنان هماهنگ می‌کنیم (صیمری، ۱۴۰۵ ق: ۴۲).

روایت دوم: روایت ذهبی و دیگران

از ابو عصمه نوح جامع رضی الله عنه روایت است که گفت: ابو حنیفه رضی الله عنه را شنیدم که می‌گفت: هر چیزی که از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آمده است به سر و چشم قابل قبول است، و آنچه که از صحابه آمده است، از میان آنان برمی‌گزینیم، اما غیر از آنان از دیگران که بیاید، آنان هم رجال بودند و ما هم رجال هستیم» (ذهبی، ۱۴۰۸: ۲۲، ۲۳).

۱ - متن روایت: « حدثنا أبو الحسن علي بن الحسن الرازي قال ثنا أبو عبد الله الزعفراني قال ثنا أحمد بن أبي خيثمة قال سمعت يحيى بن معين يقول حدثني عبيد بن أبي فرقة قال سمعت يحيى بن الضريس قال شهدت سفیان الثوري وأتاه رجل له مقدار في العلم والعبادة فقال له يا ابا عبد الله ما تنقم على أبي حنيفة قال وما له قال سمعته يقول قولاً فيه إنصاف وحجة أني أخذ بكتاب الله إذا وجدته فلما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي التفات عن التفات فإذا لم أجده في كتاب الله ولا سنة رسول الله أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت ثم لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم فإذا انتهى الأمر إلى ابراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب وعدد رجالا قد اجتهدوا فلي أن أجتهد كما اجتهدوا قال فسكت سفیان طويلاً ثم قال كلمات برأيه ما بقي في المجلس أحد إلا كتبها نسمع الشديد من الحديث فنخافه ونسمع اللين فترجوه ولا نحاسب الأحياء ولا نقضي على الأموات نسلم ما سمعنا ونكل ما لا نطلع على علمه إلى عالمه ونتهم رأينا لرأيهم». (صیمری، ۱۴۰۵ ق: ۴۲).

به همین گونه این روایت را امام ابن عبد البر در کتاب خود «الانتقاء فی فضل الأئمة الثلاث» نقل کرده است. (ابن عبد البر، ۱۴۱۷ ق: ۲۶۴ - ۲۶۵).

روایت سوم: روایت موفق مکی

علامه موفق بن احمد مکی رحمته الله در کتاب خود «مناقب الإمام الأعظم» چنین می نویسد: سخنان ابو حنیفه بر اساس تمسک به ثقات و فرار از قبیح (غیر ثقات) و نظر به معاملات مردم و آنچه که بر آن استقرار یافته‌اند و امور شان را بر آن برقرار کرده‌اند می‌باشد. امور را بر اساس قیاس جریان می‌دهد، اما اگر قیاس ناپسند آمد به استحسان راجع می‌کند تا وقتی که استحسان بر آن جریان پیدا کند، اما اگر استحسان چنین جریان را پیدا نکرد به تعامل مردم رجوع می‌کند^۱ (موفق مکی، ۱۹۸۱: ۸۲/۱؛ ابوزهرة، ۱۳۶۹ ق: ۲۶۶).

از این سه روایت که از میان ده‌ها روایت در باره منابع استدلال اما ابوحنیفه رحمته الله نقل شده‌است، چنین برمی‌آید که امام ابوحنیفه رحمته الله به شماری از منابع استدلال می‌کرده‌است و جهت استنباط احکام به آن‌ها رجوع می‌کرده‌است و همچنین که به ترتیب‌بندی این منابع نیز باورمند بوده‌است. این اصول قرار ذیل است:

قرآن، سنت، قول صحابی، اجماع مسلمانان، قیاس، استحسان، عرف.

اما اینکه این منابع نزد امام ابوحنیفه رحمته الله چه معنی دارد و حد و مرز و شرایط آن چیست و چگونه از آن‌ها استدلال می‌کرده‌است؟ مسایلی است که به ترتیب در بخش‌های ذیل از آن سخن خواهیم گفت.

^۱ - متن سخن موفق مکی: «و کلام أبي حنيفة أخذ بالثقة وفرار من القبح، والنظر في معاملات الناس، وما استقاموا عليه، و صلح عليه أموره، يضي الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يفضيها على الاستحسان مادام يمضي له، فإذا لم يفض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به». (موفق مکی، ۱۹۸۱: ۸۲/۱).

نخست: قرآن کریم

دانشمندان مذهب حنفی شماری از تعریف‌ها را برای قرآن بیان کرده‌اند که جوهر تعاریفات آنان در این می‌چرخد که « قرآن عبارت از آن است که میان اوراق مصاحف به گونه متواتر به ما نقل شده‌است». به گونه مثال قاضی ابو زید دبوسی رحمته الله می‌نویسد: «آنچه که در میان برگه‌های مصحف‌ها به اساس حروف هفت‌گانه مشهور به گونه متواتر به ما نقل شده‌است [قرآن گفته می‌شود]»^۱ (دبوسی، ۱۴۳۷ق: ۲۰). همچنین علامه عبید الله محبوبی رحمته الله معروف به صدر الشریعه می‌نویسد: «قرآن آنچه است که میان دو برگه مصحف‌ها به سوی ما به گونه متواتر نقل شده‌است»^۲ (محبوبی، ۱۴۲۶ ق: ۱ / ۵۹).

از این دو تعریف بر می‌آید که قرآن عبارت از همان کلام و سخنانی است که میان برگه‌های مصحف به گونه متواتر به ما رسیده‌است. هر چند این تعریف به تعبیر دانشمندان منطوق «حد» نیست و اشکالاتی روی آن وارد می‌شود و از مهم‌ترین اشکالات این است که در اینجا قرآن به مصحف تعبیر شده و اگر پرسیده شود که مصحف چیست؟ آنگاه می‌گویند مصحف عبارت از اوراقی که قرآن در آن نقل شده‌است. یعنی به نحوی در تعریف دوران می‌آید و چنین دوران از لحاظ منطقی باعث نادرستی یک تعریف می‌شود. از همین جاست که صدر الشریعه هنگام

^۱ - متن دبوسی: «ما نقل إلینا بین دفئی المصاحف علی الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً» (دبوسی، ۱۴۳۷ق: ۲۰).

^۲ - متن صدر الشریعه: «وهو ما نقل إلینا بین دفئی المصاحف متواتراً» (محبوبی، ۱۴۲۶ ق: ۱ / ۵۹).

توضیح این اشکال سخنان زیادی را می‌گوید که در اینجا گنجایش بحث روی آن نیست، اما در جواب این اشکال می‌گوید که این تعریف در اینجا به اساس آنچه که ما در نظر داریم حاوی این اشکال نیست، زیرا مصحف به عرف مردم معلوم است و به محض نام بردن آن می‌شناسند و به قرآن دلالت دارد. همچنان که این اشکال بر آن وارد شده است که وقتی قرآن گفته شود، دو احتمال پیش می‌آید: یکی این که قرآن عبارت از معانی است که در ازل بوده و سپس به زبان عربی نازل شده است. دوم این که منظور از قرآن همین کلمات و سخنان عربی است که ما امروزه به دست داریم. پس منظور در تعریف کدام یکی از این دو احتمال است؟ تعریفی که دو احتمال را با خود دارد تعریف نیست، بلکه ابهام را بیش تر می‌سازد.

اصل این اشکال از اینجا برمی‌خیزد که دانشمندان حنفی به این نظر اند که صفت کلام الهی، صفت قدیم و قایم به ذات باری تعالی است و قرآن کلام الهی و قدیم است، اما آنچه که به زبان عربی ما امروزه می‌خوانیم دلالت بر آن معنی قدیم و ازلی دارد، در این باره امام سرخسی در تعلیل سخن امام ابوحنیفه رحمته الله علیه که قرائت قرآن را به فارسی مجاز می‌دانست، می‌نویسد: «قرآن کلام خدای تعالی و غیر مخلوق و غیر حادث است، زبان‌ها همه حادث‌اند، پس دانستیم که درست نیست که گفته شود قرآن به یک زبان مخصوص است، چگونه درست است در حالی که خداوند متعال می‌گوید: «وَإِنَّ لَفِي زُبرِ الْأُولِينَ». و [قرآن] به زبان آنان بود»^۱

^۱ - متن سخن سرخسی: «والقرآن کلام الله - تعالی - غیر مخلوق ولا محدث واللغات كلها محدثة فعرفا أنه لا يجوز أن يقال إنه قرآن بلسان مخصوص، كيف وقد قال الله تعالی: {وَإِنَّ لَفِي زُبرِ الْأُولِينَ} [الشعراء: ۱۹۶] وقد كان بلسانهم». (سرخسی، بی‌تا: ۳۷/۱).

(سرخسی، بی تا: ۳۷/۱). از این سخن برداشت می‌کنیم که ما یکی با زبان عربی روبرو هستیم که به قرآن دلالت می‌کند و دیگری معانی آن است که ذات و ماهیت قرآن است. اولی حادث و مخلوق است و دومی قدیم و ازلی.

علامه صدر الشریعه در جواب این اشکال می‌گوید که ما همان چیزی را مراد داریم که امروز خوانده می‌شود، یعنی قرآنی به زبان عربی را. به هر حال این گونه سخنان هست. پرسش اصلی این است که نزد امام ابوحنیفه قرآن چیست؟ آیا همان معنی اولی که قایم بر ذات باری تعالی است مراد است، یا این زبان عربی؟ به تعبیر دیگر قرآن نزد امام ابوحنیفه، لفظ و معنی است یا تنها معنی؟ این پرسشی است که تلاش می‌کنم به آن پاسخ بدهم.

قرآن نزد امام ابوحنیفه

امام محمد بن الحسن شیبانی رحمته الله در کتاب «الأصل» خود روایت می‌کند که امام ابوحنیفه می‌گفت: «اگر [نمازگزار] نماز را به فارسی آغاز کند و به فارسی قرائت کند در حالیکه عربی را خوب می‌داند، جواز دارد؛ اما ابو یوسف و محمد گفتند: جواز ندارد، مگر اینکه عربی را خوب نداند»^۱ (شیبانی، ۱۴۳۳ ق: ۱۶/۱).

به اساس این سخن امام محمد رحمته الله، دیدگاه امام ابوحنیفه رحمته الله این بوده که قرائت قرآن در نماز به زبان فارسی درست است، حتی اگر به زبان عربی دست‌رسی هم داشته باشد، اما در مقابل رأی امام ابو یوسف و امام محمد این بوده که اگر نمازگزار

^۱ - متن امام محمد شیبانی: «وقال أبو حنيفة: إن افتتح الصلاة بالفارسية وقرأ بها وهو يحسن العربية أجزاءه. وقال أبو يوسف ومحمد: لا يجوز له إلا أن يكون لا يحسن العربية». (شیبانی، ۱۴۳۳ ق: ۱۶/۱).

به زبان عربی بلدی ندارد و عربی نمی‌داند، در این صورت برایش مجاز است که به زبان فارسی، قرآن بخواند. این موضوع باعث شده که این سوال پیش آید که قرآن نزد امام ابوحنیفه رحمته الله چه تعریف و ماهیتی داشته‌است؟ آیا او تنها معنی را قرآن می‌دانسته یا این‌که قرآن مجموعی از لفظ و معنی است؟ روی این موضوع است که همواره در اصول فقه حنفی هنگام آغاز بحث‌های متعلق به قرآن به این عبارت برمی‌خوریم «القرآن نظم ومعنی»^۱ (محبوبی، ۱۴۲۶ ق: ۱/ ۶۹؛ نسفی، ۱۴۳۹ ق: ۲/ ۳۸). منظور این دانشمندان از ذکر چنین عبارت این است که احتمال آن را که قرآن نزد امام ابوحنیفه رحمته الله تنها معنی بوده‌است، رد کنند. اما واقعیت این موضوع چیست؟ و دانشمندان حنفی با آن چگونه برخورد کرده‌اند؟

واقعیت این است که از امام ابوحنیفه رحمته الله فتوای جواز قرائت در نماز به زبان فارسی صادر شده‌است و این موضوع در کتب «ظاهر الروایة» آمده‌است. از لحاظ درجه‌بندی کتاب‌های مدار اعتماد و غیر تردید در نسبت اقوال به امام ابوحنیفه رحمته الله نزد فقهای حنفی، کتاب‌های ظاهر الروایة در بلندترین درجه اعتبار قرار دارد. آنچه که در ظاهر الروایة آمده باشد لازم است که به اساس آن فتوا داده شود. منظور از کتاب‌های ظاهر الروایة شش کتاب امام محمد بن الحسن شیبانی است که به درجه تواتر از امام محمد نقل شده‌است و این شش کتاب عبارت از الجامع الصغیر،

^۱ - به طور مثال صدر الشریعة می‌گوید: «ومشایخنا قالوا: إن القرآن نظم ومعنی». رجوع شود به التوضیح فی حل غوامض التفتیح، (محبوبی، ۱۴۲۶ ق: ۱/ ۶۹). به همین گونه در متن منار آمده‌است: «وهو اسم للنظم والمعنی جمیعا». رجوع شود به منار الأنوار فی أصول الفقه تألیف ابو البرکات نسفی همراه با شرح نور الأنوار (نسفی، ۱۴۳۹ ق: ۲/ ۳۸).

الجامع الكبير، السير الصغير، السير الكبير، الزيادات و المبسوط (الاصل) می‌باشند
(نگا: ابن عابدین، ۱۴۳۰ ق: ۱۸).

اما در مقابل روایتی نیز وجود دارد که در برخی از منابع از آن سخن زده شده‌است و این روایت حاکی از آن است که امام ابو حنیفه رضی الله عنه از آن فتوای قبولی خود که جواز قرائت به زبان فارسی بود برگشته و با امام ابویوسف و امام محمد همراهی خود را اعلان کرده‌است (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۲۵/۱). به این اساس، دیدگاه پیشین امام از اعتبار ساقط می‌شود، هرچند که میان اصولیان بحث مهمی در باره تاثیر رجوع صاحب‌رأی از رأی خود، بر اعتبار رأی پیشین وی وجود دارد، که آیا رجوع از رأی، اعتبار رأی پیشین را به عنوان یک رأی ساقط می‌سازد یا خیر، اما آنچه مهم است این است که باید اول دانست که چنین رجوعی آیا از امام ابوحنیفه رضی الله عنه به اثبات رسیده‌است یا خیر؟

راوی بازگشت امام ابوحنیفه رضی الله عنه از دیدگاه نخستین خود، کسی به نام نوح بن ابی مریم با کنیه ابو عصمه مروزی را معرفی می‌کنند. ابو عصمه از شاگردان امام ابوحنیفه بوده‌است، اما با این‌همه، این روایت دو اشکال دارد: یکی اینکه سند این روایت تا شخص ابو عصمه متصل نیست و معمولاً در کتاب‌ها بدون سند روایت شده‌است و در قالب ادعا مطرح شده‌است. از همین خاطر کسانی مانند صاحب هدایه با عبارات بدون جزم از آن یاد کرده‌اند و سپس مورد اعتماد قرار داده و گفته‌اند: «رجوع وی (امام ابوحنیفه) در اصل مسئله روایت می‌شود که به قول صاحبین بازگشته است و اعتماد بر آن است» (ابن الهمام، ۱۳۸۹ ق: ۲۸۶/۱).

از این سخن صاحب هدایه دو نکته برداشت می‌شود: یکی عدم قطعیت در روایت رجوع امام ابوحنیفه و دوم ترجیح این روایت با وصفی که موصوف به قطعیت نیست. اشکال دوم این روایت این است که ابوعمصه کسی است که از نظر محدثین متهم به جعل روایات شده است، تا جایی که در برخی کتاب‌های درسی علوم حدیث به عنوان یکی از جعل‌کاران حدیثی مثال زده می‌شود (ابن صلاح، ۱۴۰۶ ق: ۱۰۰). هرچند طعن محدثین بر ائمه اهل رأی به‌ویژه شاگردان امام ابوحنیفه رحمته‌الله باید به صورت محتاطانه بررسی شود و طعن‌های غیر مفسر آنان بیشتر زیر ذره‌بین قرار بگیرد، اما این طعنی را که بر ابوعمصه که یکی از شاگردان امام ابوحنیفه رحمته‌الله است را که در نظر هم نگیریم، باز هم اثبات روایت رجوع امام ابوحنیفه رحمته‌الله دشوار است.

فتوای جواز قرائت به زبان فارسی از سوی امام ابوحنیفه رحمته‌الله همیشه میان فقهای حنفی محل مناقشه و گفتگو بوده است، برخی آن را اساس قرار داده و به تخریح برخی فروع فقهای دیگر نیز دست زدند، اما برخی دیگر کوشش کردند دایره آن فتوا را تنگ بسازند و در قدم اول تلاش کردند که آن را از این لحاظ که روایت شده امام ابوحنیفه رحمته‌الله از این فتوا رجوع کرده از اعتبار افتایی ساقط بسازند و در قدم دوم آن را تنها در مسأله قرائت در نماز محدود سازند و به این ترتیب از لوازم این فتوا که مسایل دیگر را نیز سبب می‌شود، جلوگیری کنند.

روش‌های برخورد فقهای حنفی را در رابطه به این فتوا علامه ابو زهره در ذیل دو روش دسته بندی کرده است: یکی روش فخر الاسلام بزودی که دامنه دلالات این فتوا را محدود می‌سازد، و دیگری روش شمس الأئمه سرخسی که این فتوا را

اصل قرار داده و لوازم این فتوا را نیز اعمال کرده و قابل پذیرش می‌داند. من در اینجا تلاش می‌کنم خلاصهٔ برخوردار این دو دانشمند را از کتاب‌های آنان ارائه کنم.

نخست: رویکرد شمس الأئمه سرخسی

امام محمد بن احمد بن ابی سهل، معروف به شمس الأئمه‌ی سرخسی (م: ۴۸۳ق) یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان فقه حنفی است که از لحاظ طبقات فقهای حنفی در طبقهٔ سوم قرار می‌گیرد. طبقهٔ سوم عبارت از دانشمندانی‌اند که قدرت اجتهاد در مسایلی را دارند که از امامان پیشین در آن موضوع روایتی نقل نشده‌است، این طبقه را «طبقة المجتهدین فی المسائل» می‌خوانند (ابن عابدین، ۱۴۳۰ ق: ۱۰). اصحاب این طبقه، چند ویژگی عمده دارند: یکی اینکه آنان قادر به تصحیح روایتی هستند که از امامان پیشین صورت می‌گیرد، دیگر این که قادر به تخریح مسائل جدید بر اساس مسائل روایت‌شده از امامان پیشین هستند، سوم اینکه قادر به اجتهاد در مسائلی هستند که از امامان پیشین در باره آن روایتی وجود ندارد. از این لحاظ تقریر و تصحیح سرخسی از لحاظ اصول مذهبی مدار اعتبار بوده و ایشان از چنین صلاحیت برخوردار هستند.

امام سرخسی در کتاب «المبسوط» خود حد اقل سه بار در بارهٔ فتوای امام ابوحنیفه رحمته الله سخن زده‌است که عبارت از «باب افتتاح الصلاة»، «باب سجود التلاوة»، «باب أحكام سجود التلاوة» است، اما مهم‌ترین موقف‌ها و دلایل خود را در باب «باب افتتاح الصلاة» بیان کرده‌است؛ زیرا در دو باب دیگر، مسائل را به اساس دلایل قبلی ذکر کرده‌است. امام سرخسی سخن این باره را با این عبارت «ولو کبر بالفارسیة»

جاء عند أبي حنيفة بناء على أصله» آغاز می‌کند. سپس می‌گوید: «اصل این مسئله این است که اگر نمازگذار به زبان فارسی در نماز خود قرائت کند جواز دارد، اما مکروه است و نزد ابو یوسف و محمد این است که اگر زبان عربی نمی‌دانست جواز دارد، اما اگر می‌دانست جواز ندارد» (سرخسی، بی‌تا: ۱/ ۳۷). سپس شماری از مسایلی را برمی‌شمارد که به اساس اختلاف در این مسئله، اختلاف در آنان نیز پدید می‌آید، مانند، تشهد، ایمان، ذبح، تلبیه در حج، اذان و همچنین سجده تلاوت که در باب خود آن مطرح شده است.

امام سرخسی رحمته الله در این جا از رجوع امام ابوحنیفه رحمته الله از این فتوا سخن نمی‌زند، این نشان می‌دهد که چنین رجوع نزد وی صحت نداشته است، زیرا بعید است که از چنین روایتی اطلاع نداشته باشد، چون اگر چنین روایتی در آن روزگار وجود می‌داشت یا در کتاب‌های دانشمندان پیشین آمده بود و مورد قبول شمس الاثمه قرار می‌گرفت، قطعاً از آن سخن می‌گفت.

امام سرخسی برخی دلایلی را نیز برای فتوای جواز نماز به زبان فارسی ذکر می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها قرار ذیل است:

۱. آیه قرآنی: امام سرخسی از آیت ۱۹۶ سوره « الشعراء » که خداوند متعال می‌فرماید: «وانه لفي زبر الأولين» ترجمه: و بی‌تردید [قرآن] در کتاب‌های پیشینیان است. استدلال می‌کند. می‌گوید: «قرآن کلام خداوند متعال، غیر مخلوق و غیر حادث است و زبان‌ها همه حادث‌اند، پس دانستیم که درست نیست قرآن به زبان مخصوص گفته شود، چگونه [درست است]؟ در

حالی که خداوند متعال گفته است: «و بی تردید قرآن در کتاب‌های پیشینیان

است» و آن [کتاب‌ها] به زبان آنان بود» (سرخسی، بی تا: ۱ / ۳۷).

امام سرخسی رحمته الله علیه در این جا می خواهد بگوید که محتوای قرآن در کتاب‌های پیشینیان نیز بوده است و در حالیکه کتاب‌های پیشینیان به زبان عربی نبودند، اما آن را خداوند متعال قرآن گفته است، وقتی که چنین است قرآن در هر زبان قرآن است، و درست نیست که گفته شود قرآن به یک زبان مخصوص است؛ از این لحاظ قرآن به زبان فارسی نیز قرآن است.

۲. حدیث نبوی: همچنین امام سرخسی رحمته الله علیه از روایتی استدلال می کند که در

آن آمده است: «وقتی که مردم فارس مسلمان شدند به سلمان فارسی رضی الله عنه نوشتند که سوره فاتحه را به فارسی به آنان بنویسد، آنان تا وقتی که زبان آنان به عربی روان شد، فاتحه را به فارسی می خواندند» (سرخسی، بی تا:

۱ / ۳۷).

امام سرخسی رحمته الله علیه در اینجا می خواهد بگوید که قرائت به زبان فارسی یک امر واقع شده است و آن هم به عمل یک صحابی بوده است، امر واقع شده خود دلالت به درستی آن واقعه می کند، زیرا صحابه به اعمال نادرست آن هم در حق قرآن دست نمی زدند.

۳. همچنان امام سرخسی رحمته الله علیه استدلال می کند که آنچه که بر یک نمازگزار

واجب است، قرائت اعجاز است، و اعجاز در معنای قرآن است، زیرا قرآن بر همه مردم حجت است و زمانی عجز مردم پارس به آوردن مانند قرآن

ظاهر می‌شود که به زبان خود شان باشد (سرخسی، بی تا: ۱/ ۳۷)، یعنی امام سرخسی رحمته الله علیه می‌خواهد بگوید که عجز وقتی تحقق می‌یابد که مانعی در تحدی، وجود نداشته‌باشد، عدم آشنایی به زبان عربی یک مانع است و تا وقتی این مانع برداشته نشود تحدی ناممکن است.

این سه دلیل مهم‌ترین دلایلی است که امام سرخسی رحمته الله علیه در توجیه دیدگاه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه آورده‌است و سپس به اساس آن به تخریح برخی مسائل دیگر دست زده‌است.

دوم: رویکرد فخر الاسلام بزدوی

ابو العسر علی بن محمد، مشهور به فخر الاسلام بزدوی رحمته الله علیه (م: ۴۸۲هـ) یکی از دانشمندان فقهی و اصولی حنفی است که از لحاظ طبقه‌بندی هم‌ردیف امام سرخسی، قاضی خان، شمس الاثمه حلوانی و دیگران قرار می‌گیرد. یعنی ایشان نیز در همان طبقه سوم قرار دارد که طبقه مجتهدین در مسائل است (ابن عابدین، ۱۴۳۰ ق: ۱۰). از این لحاظ ایشان نیز دارای همان خصوصیات و موقف‌هایی است که دانشمندان دیگری چون امام سرخسی برخوردار بودند، پس اعتبار سخنان وی نیز در همان جایگاه سخنان آنان قرار دارد.

فخر الاسلام بزدوی رحمته الله علیه در نوشته‌های خود به‌ویژه در کتاب معروف خود در اصول فقه حنفی زیر عنوان «کنز الوصول الی علم الاصول» موضوع فتوای امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به زبان فارسی را مطرح کرده‌است. او طرف‌دار این است که از نظر امام ابوحنیفه، قرآن مجموعی از لفظ و معنی است، یعنی لفظ رکنی از قرآن است

و رخصت امام ابوحنیفه رضی اللہ عنہ برای قرائت به زبان فارسی در اصل چنین موضوع اشکال وارد نمی‌کند. او این فتوا را مانند سقوط اقرار که یکی از ارکان ایمان است در حالت ضرورت می‌داند ^۱ (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۲۳/۱ - ۲۵). سپس علاء الدین بخاری در توضیح سخنان بزدوی خلاف شمس الائمه سرخسی و شیخ الاسلام خواهرزاده نتیجه‌گیری می‌کند و می‌گوید: «بنا بر این وجوب سجده تلاوت با قرائت فارسی، حرمت لمس مصحفی که به فارسی نوشته شده به غیر پاک (بی‌وضو)، جنب و حیض لازم نمی‌شود (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۲۴/۱). به همین گونه برخی از دانشمندان که این طریقه را برای تفسیر فتوای امام ابوحنیفه در پیش گرفته‌اند به این نظر اند که جواز قرائت قرآن به زبان فارسی مختص به نماز بوده و درست نیست که به مسایل دیگر نیز تعمیم داده شود. صدرالشریعه محبوبی نیز به این دیدگاه است (محبوبی، ۱۴۲۶ ق: ۱ / ۶۹).

خلاصه موقف امام بزدوی در این باره این است که قرآن نزد امام ابوحنیفه لفظ و معنی بوده و درست نیست که کسی بگوید قرآن نزد وی تنها معنی بوده است و برای این دیدگاه خود به دو دلیل عمده استدلال کرده است:

۱. جواز قرائت در نماز به زبان فارسی از قبیل رخصت بوده و این دلیل بر این نمی‌شود که گفته شود قرآن نزد وی تنها معنی بوده است، زیرا از رخصت نمی‌توان

۱ - متن بزدوی: « وَهُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا فِي قَوْلِ عَامَّةِ الْعُلَمَاءِ وَهُوَ الصَّحِيحُ مِنْ قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ عِنْدَنَا إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ النَّظْمَ رُكْنًا لِأَنَّهُ فِي حَقِّ جَوَازِ الصَّلَاةِ خَاصَّةً عَلَى مَا يُعْرَفُ فِي مَوْضِعِهِ وَجَعَلَ الْمَعْنَى رُكْنًا لِأَنَّهُ وَالنَّظْمَ رُكْنًا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ رُخْصَةً بِمَنْزِلَةِ التَّصْدِيقِ فِي الْإِيمَانِ أَنَّهُ رُكْنٌ أَصْلِيٌّ وَالْإِقْرَارُ رُكْنٌ زَائِدٌ عَلَى مَا يُعْرَفُ فِي مَوْضِعِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى ». (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۲۳/۱ - ۲۵).

یک قاعدهٔ عام را بیرون کشید، مانند این که سقوط اقرار به ایمان در حالت ضرورت اکراه، یک امر رخصت است و از آن نمی‌توان نتیجه گرفت که اقرار در ایمان رکن نیست.

۲. دلیل دوم به این سخن این است که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه از این فتوای خود بعدها رجوع کرده‌است، زیرا نزد وی به صحت رسیده‌است که نوح بن ابی مریم نقل کرده‌است که امام ابوحنیفه از قول خود برگشت و با یاران خود هم‌نظر شد. این دلیل را علاء الدین بخاری در کشف الاسرار مطرح می‌کند.

با این دو دلیل امام بزدوی دایرهٔ فتوای امام ابوحنیفه رحمته الله علیه را محدود ساخته و تخریجات جدید بر اساس این فتوا را درست نمی‌داند. هر چند دلیل دومی از فخر الاسلام بزدوی نیست، بلکه از علاء الدین بخاری در شرح کتاب امام بزدوی است، اما از این که به موضوع تعلق دارد می‌توان آن را نیز در جمع دلیل برشمرد.

با این بیان به این نتیجه می‌رسیم که قرآن نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به اساس دیدگاه امام سرخسی و هم‌اندیشان وی، تنها معنی بوده‌است و به این صورت در تعریفی که از قرآن شده بود و می‌گفت: «ما نقل الینا بین دفتری المصحف تواترا» اشکال وارد می‌شد، زیرا این ابهام باقی می‌ماند که منظور معنی است یا لفظ، اما به اساس دیدگاه امام بزدوی و هم‌نظران وی که صدر الشریعه از آن جمله است، این اشکال وارد نمی‌شود، زیرا قرآن نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه لفظ و معنی بوده و فتوای جواز قرائت به فارسی، یک موضوع مخصوص در نماز بوده که حتماً این معنی را نمی‌رساند که قرآن نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه تنها معنی است.

روش استنباط امام ابوحنیفه از قرآن

به اساس دیدگاه اصولیان حنفی، امام ابوحنیفه رحمته الله از الفاظ قرآن به یک روش خاصی استنباط می‌کرده است. این روش به اساس تقسیم الفاظ قرآن به انواع مختلف استوار بوده و هر کدام آن حکم و دلالت خاص خود را دارد. آنچه که در اصول حنفی در روش استدلال از قرآن آمده است این است که الفاظ قرآنی از چهار حیث دسته بندی می‌شود که قرار ذیل است:

۱. از حیث وضع یک لفظ به معنی: علمای حنفی از حیث وضع یک واژه یا لفظ به ازای یک معنی، الفاظ قرآنی را به چهار گونه تقسیم کرده‌اند که این چهار گونه قرار ذیل است:

أ- خاص: خاص در لغت به معنی انفراد است و در زبان عربی می‌گویند: «واختص فلان بالأمر، أي انفراد به» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۲۴/۷). اما در اصطلاح حنفی‌ها عبارت از الفاظی است که یک معنی را در ذات خود در بر می‌گیرد. به اعتبار دیگر هر لفظی که به یکی معنی معلوم به سبیل انفراد وضع شده‌باشد، خاص گفته می‌شود» (جیون، ۱۴۳۹ ق: ۵۵/۱). سپس الفاظ خاص به سه نوع است که به آن خاص الجنس، خاص النوع و خاص العین می‌گویند (جیون، ۱۴۳۹ ق: ۵۷/۱). به همین ترتیب دانشمندان حنفی، دلالت الفاظ خاص بر معانی آنها را قطعی می‌دانند و حکمی را که از آن به

دست می‌آید لازمی و غیر قابل تردید است (بزدوی، ۱۲۰۸ق: ۷۹/۱؛ سرخسی، ۱۴۱۴ق: ۱۲۸/۱).

ب- عام: عام در لغت به معنای شمولیت و شامل است که بر عکس خاص می‌باشد (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ ق: ۱۴۷۳). اما در اصطلاح حنفی‌ها عبارت از لفظی است که در ذیل خود جمعی از اسما را تنظیم کرده و صلاحیت شامل‌سازی این اسما یا معانی را در ذیل خود داشته باشد به گونه‌ای که همه این افراد تحت صلاحیت خود را در ذیل خود درج بسازد (دبوسی، ۱۴۳۷ق: ۹۴؛ سمرقندی، ۱۹۸۴م: ۲۵۷/۱). سپس این عام هم خود انواع گوناگون دارد که پرداختن به آن در اینجا مجال نیست، اما دانشمندان حنفی در نوعیت دلالت این لفظ بر افراد خود اختلاف نظر دارند برخی دلالت آن را ظنی و برخی قطعی می‌دانند، اما آنچه که اصول حنفی بر آن استقرار یافته و فروع فقہی بر آن بنا یافته قول قایل به قطعیت است، به همین‌گونه برداشت حنفی‌ها این است که امام ابوحنیفه نیز دلالت لفظ عام را قطعی می‌دانسته‌است (تفتازانی، ۱۴۲۶ ق: ۸۶/۱ - ۹۱).

ت- مشترک: مشترک در اصطلاح حنفی‌ها عبارت از لفظی است که احتمال یکی از چندین معانی را داشته باشد (بزدوی، ۱۲۰۸ق: ۳۷/۱)، یعنی لفظ مشترک لفظی است که دارای چند معنی است،

اما یکی از این‌ها وقت به کار بردن می‌تواند مراد باشد، نه همه این معانی. از همین لحاظ است که علمای حنفی گفته‌اند لفظ مشترک، عمومیت ندارد (بزدوی، ۱۲۰۸ق: ۴۱/۱)؛ یعنی همه‌ای این معانی هم‌زمان نمی‌تواند مراد باشد.

ث- مؤول: عبارت از لفظی است که یکی از معناهای محتمل در لفظ مشترک به گمان غالب ترجیح داده شده باشد (بزدوی، ۱۲۰۸ق: ۴۳/۱). یعنی وقتی که یکی معنی از چند معنای احتمالی الفاظ مشترک به اساس گمان و دلایل دیگر بر معناهای دیگر ترجیح داده می‌شود آن زمان لفظ مشترک به مؤول یا تأویل شده تغییر می‌کند.

۲. از حیث استعمال: به همین‌گونه علمای حنفی الفاظ را از حیث استعمال به چهار نوع تقسیم کرده‌اند:

أ- حقیقت: عبارت از لفظی است که به معنای اصلی لغوی خود به کار برده شده باشد. مانند درخت به معنی درخت و شیر به معنی حیوان درنده (تفتازانی، ۱۴۲۶ق: ۱۵۳/۱).

ب- مجاز: عبارت از لفظی که به معنای غیر واقعی خود به اساس یک ارتباط یا علاقه به کار برده شده باشد.

ت- صریح: صریح عبارت از لفظی است که مراد در آن واضح و آشکار باشد (بزدوی، ۱۲۰۸ق: ۶۵/۱).

ث- کنایه: لفظ کنایه بر عکس صریح است که عبارت از لفظی است که مراد در آن پنهان باشد.

۳. از حیث ظهور و خفای معنی: دانشمندان حنفی الفاظ را از حیث ظهور و خفای معنی به چار نوعی تقسیم کرده‌اند که چهار نوع دیگر در مقابل آن قرار می‌گیرد و به این ترتیب هشت نوع می‌گردد:

أ- از حیث ظهور: در این بخش الفاظی شامل می‌شود که مراد گوینده در آن وضاحت داشته باشد و این گونه الفاظ به ترتیب از حیث آشکاری مراد گوینده به چهار گونه‌اند:

- **ظاهر:** ظاهر عبارت از لفظی است که مراد گوینده در آن ظاهر باشد؛ اما سیاق اصلی سخن نباشد (محبوبی، ۱۴۲۶ ق: ۱ / ۲۶۵) یا به عبارت دیگر ظاهر عبارت از لفظی است که مراد برای نویسنده به اساس صیغه الفاظ ظاهر گردد، مانند قول خداوند متعال: «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» (نساء/۳). این جا آیت دلالت به اباحت ازدواج دارد؛ اما این سیاق اصلی سخن نیست بلکه سیاق و مراد اصلی سخن در اینجا بحث چندهمسری است.

- **نص:** عبارت از لفظی است که مراد متکلم در آن واضح و آشکار باشد در کنار آن سیاق اصلی سخن نیز همان باشد (محبوبی، ۱۴۲۶ ق: ۱ / ۲۶۵). مانند قول خداوند متعال: «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ». اینجا آیت دلالت به تعدد زوجات دارد و این تعدد سیاق اصلی سخن نیز می‌باشد.

- **مفسر:** عبارت از لفظی است که معنا و مراد گوینده در آن به گونه روشن باشد که قابلیت توجیه و تاویل را نداشته باشد، اما قابلیت نسخ را داشته باشد. تفاوت لفظ مفسر از نص و ظاهر در همین احتمال تاویل را نداشتن است، زیرا در ظاهر و نص چنین احتمال وجود دارد، اما در مفسر چنین احتمالی وجود ندارد. مانند: «فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» (حجر/۳۰). ترجمه: همه فرشته‌ها به شکل گروهی سجده کردند. در اینجا لفظ ملائکه عام است و احتمال دارد که برخی از فرشته‌ها را از باب تخصیص شامل نشود، اما وقتی که با لفظ «کل» تاکید شد، این احتمال تخصیص از میان برداشته شده است، ولی با این همه احتمال سجده به گونه پراکنده وجود داشت که یکی بعد از دیگری به گونه‌های متفرق سجده کرده باشند، اما وقتی که با لفظ «اجمعون» تاکید شد، این احتمال نیز از میان برداشته شد. پس چنین لفظ «ملائکه» را مفسر می‌گویند. با این همه در احکام وقتی چنین الفاظ به کار برده شده باشد احتمال نسخ در آن موجود است، مثل «يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة». در این آیت احتمال دارد که روزی این حکم برداشته شود و در آمدن در «سلم» لغو شود، البته چنین احتمال تنها در زمان حیات پیامبر ﷺ موجود است و بعد از رحلت پیامبر این احتمال نیز منتفی شده است.
- **محکم:** عبارت از لفظی است که معنی و مراد گوینده در آن چنان روشن باشد که احتمال تاویل، تخصیص و نسخ در آن موجود نباشد (محبوبی،

۱۴۲۶ ق: ۱/ ۲۶۶)، یعنی این لفظ از لحاظ دلالت بر مراد گوینده چنان واضح و آشکار باشد که هر سه احتمال مذکور در آن متفی باشد. نمونه‌های این لفظ بیشتر در اصول عقیده و خبر دادن از وقایع گذشته (اخبار) متصور است. مانند قول خداوند متعال «قل هو الله أحد» (اخلاص/۱). این آیت بر یگانگی خداوند متعال دلالت دارد و این یگانگی مراد خداوند متعال در این لفظ است و این مراد قابلیت تاویل، تخصیص و نسخ را ندارد.

ب- از حیث خفا: در این بخش الفاظی شامل می‌شود که ابهامی بر مراد گوینده وارد گردد و از لحاظ درجه‌ی ابهام به ترتیب به چهار گونه‌ی ذیل دسته بندی می‌گردد:

- خفی: عبارت از لفظی است که مراد گوینده در آن واضح نباشد، اما این اشکال از جایی غیر از صیغه‌ی الفاظ وارد شده باشد. مانند آیت سرقت که خداوند متعال در آن می‌فرماید: «السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» (مائدة/۳۸). این آیت هر چند روشن و واضح است که بر این که دستان دزدان قطع می‌شود، اما دلالت آن در حق کیسه‌بری و کفن‌کش دلالت مبهم است، که آیا کسانی که به کیسه‌بری و کفن‌کشی دست می‌زنند، نیز مانند دزدان دیگر در حکم مساوی اند؟ بعد از تأمل در می‌یابیم که معنای سرقت با معنای کیسه‌بری و کفن‌کشی تفاوت دارد، زیرا اختصاص دو فعل به

نام‌های کیسه‌بری و کفن‌کشی دلالت می‌کند که متفاوت از سرقت است و بعد از تأمل دریافته می‌شود که در کفن‌کشی معنای سرقت با کاهش و نقصان روبرو است و در کیسه‌بری معنی سرقت افزایش می‌یابد، چون کفن‌کشی فعل نامرغوب و ناپسندیده است در کنار اینکه کفن از خود صاحب زنده ندارد، معنای کامل سرقت و دزدی در آن تحقق نمی‌یابد، اما در کیسه‌بری معنی سرقت افزایش می‌یابد، چون فعل سرقت آن است که مال کسی را پنهان دزدی کند و معمولاً در غیاب صاحب مال اتفاق می‌افتد، اما کیسه‌بر مال یک انسان را در حالت حضور وی دزدی می‌کند. از این- لحاظ معنی سرقت در اینجا افزایش یافته‌است. با این تأمل درمی‌یابیم که طرار (کیسه‌بر) و نباش (کفن‌کش) شامل سرقت نمی‌شود و حد سرقت بالای مرتکب نباش جاری نمی‌شود، چون معنی کامل سرقت در فعل وی تحقق نیافته‌است، اما بالای کیسه‌بر تطبیق می‌شود، زیرا وی بیشتر بالاتر از دزدی را مرتکب شده‌است (سرخسی، ۱۴۱۴ق: ۶۷/۱).

- **مشکل:** عبارت از لفظی است که ابهام در لفظ پیش آمده باشد، اما با تأمل این ابهام رفع شود (محبوبی، ۱۴۲۶ق: ۱/۳۶۹؛ بزدوی، ۱۲۰۸ق: ۵۲/۱). مانند «وإن كنتم جنبا فاطهروا» (مائده: ۶). ترجمه: اگر جنب بودید خودتان را پاک کنید. در اینجا واضح است که شستن بدن واجب است و همچنین واضح است که داخل بدن لازم نیست شسته شود، اما اشکال در قسمت دهن واقع می‌شود که از اجزای بیرونی بدن حساب می‌شود یا از اجزای

داخلی. از این لحاظ اشکال در دلالت این آیت بر دهن وارد شد، اما این اشکال در لفظ آیت از این بابت است که معلوم نیست شامل دهن می‌شود یا خیر.

- **مجمل:** عبارت از لفظی است که ابهام در آن به اندازه باشد که با محض تأمل قابلیت رفع شدن را نداشته باشد، بلکه بر علاوه تأمل باید به نقل مراجعه کرد که معنی آن را به ما تعریف کند. مانند قول خداوند متعال «وَحَرَّمَ الرِّبَا» (بقره/۲۷۵). یعنی خداوند ربا را حرام ساخته است. حالا در این جا اشکال در لفظ «ربا» وجود دارد که به محض مراجعه به زبان عربی این اشکال رفع نمی‌شود، زیرا لفظ ربا در اینجا در معنی شرعی خود به کار رفته است و باید روی معانی شرعی آن تأمل صورت گیرد تا این ابهام رفع شود که ربا چیست. هنگامی که به نصوص متعلق به ربا مراجعه شود دریافته می‌شود که ربا هنگامی واقع می‌شود که جنس و مقدار دو چیز مورد نظر برای تبادل مساوی شود، اگر زیادتی در وقت تبادل صورت گیرد، ربا واقع می‌شود (سغناقی، ۱۴۲۲ق: ۲۳۵/۱).

- **متشابه:** عبارت از لفظی است که معنی آن کاملاً مبهم باشد؛ یعنی امیدی به فهمیدن آن نیست (سرخسی، ۱۴۱۴ق: ۱۶۹/۱). تنها چیزی که بر ما لازم است این است که به حقانیت آن تسلیم شده و معنی و مراد از آن لفظ را به خداوند متعال واگذار کنیم. مانند حروف مقطعات در اوایل سوره‌ها که تنها خداوند متعال معنی دقیق آن را می‌داند.

۴. از حیث دلالت: به این ترتیب دانشمندان حنفی الفاظ قرآنی را از حیث

دلالت به چهار نوع ذیل تقسیم کرده‌اند:

أ- عبارت النص: دلالت ظاهر لفظ بر معنایی که آن معنی مقصود و

سیاق اصلی سخن باشد (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۶۷/۱ - ۶۸). مانند

آیات «أَقِمُوا الصَّلَاةَ» (أنعام/۷۲)؛ نماز را برپا دارید. و «وَلَا تَقْرَبُوا

الزَّانَا» (اسراء/۳۲)؛ به زنا نزدیک نشوید.

این آیات با عبارت و لفظ خود بر دو معنی یکی بر نماز خواندن و

دیگری بر نزدیک نشدن به زنا دلالت دارد و هردوی این معنی مراد

اولی و اصلی است که در این آیات منظور است (بخاری، ۱۲۰۸

ق: ۶۸ / ۱). چنین دلالت را به معنی عبارت النص می‌گویند.

ب- اشارت النص: دلالت ظاهر لفظ بر معنایی که مراد اولی یا اصلی

نباشد، بلکه مراد ثانوی باشد (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۶۸ / ۱). مانند قول

خداوند متعال: «وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ» (بقره/۲۳۳).

ترجمه: خوراک و پوشاک مادران بر دوش صاحب فرزند (پدر)

است.

حالا دلالت عبارت این آیت این است که نفقه فرزند و مادر به

دوش مرد است که شوهر زن و پدر آن کودک می‌شود و همین مراد

اصلی و اولی نیز در آیت می‌باشد، اما از جهت دیگر اشاره دارد که

نسبت فرزند تنها به پدر صورت می‌گیرد نه به کسی دیگری، این

مراد ثانوی است، زیرا اینجا این نسبت تنها به پدر صورت گرفته است (محبوبی، ۱۴۲۶ ق: ۱ / ۲۷۸). چنین مراد ثانوی را اشاره النص می‌گویند.

ت- **دلالت النص**: دلالت یک لفظ بر چیزی که معنای لفظ در آن چیز به گونه موجود باشد که هر داننده زبان به آن متوجه شود. مانند قول خداوند متعال در باره پدر مادر « **وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ** » (اسراء/۲۳)؛ یعنی: به پدر و مادر اف نگویند. این آیت بر چیز دیگری که در این لفظ ذکر نشده نیز دلالت دارد مانند زدن و توهین پدر و مادر، در حالیکه این چیزها در آیت تذکر نرفته است. چنین دلالت را دلالت النص گویند و شامل قیاس نمی‌شود (محبوبی، ۱۴۲۶ ق: ۱ / ۲۷۹).

ث- **اقتضاء النص**: دلالت لفظ بر چیزی که عمل به نص بدون آن ممکن نباشد. مانند قول خداوند متعال « **وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ** » (یوسف/۸۲)؛ یعنی از قریه بپرس. از ظاهر این آیت فهمیده می‌شود که از قریه بپرس و چنین چیزی امکان ندارد، اینجاست که ضرورت به اضافه چیز دیگری پیش می‌آید تا عمل به نص ممکن شود و چنان چیز را پیش شرط نیز می‌توان گفت، این چیز عبارت از اهل و باشندگان قریه است. یعنی از باشندگان قریه بپرس. این باشندگان اضافه می‌گردد تا عمل به نص ممکن شود (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۱ / ۷۷).

این مجموعی از بیست اقسامی است که بر اساس آن استنباطها استوار می‌شود و هر کدام این انواع در ذیل خود انواع مختلف را دارد، به عنوان نمونه، در ذیل خاص افرادی چون امر، نهی، مطلق، مقید و غیره قرار می‌گیرد و در ذیل عام افرادی چون جمع محلاً به الف و لام، مضاف به اسم جنس و غیره قرار می‌گیرد. فقه حنفی بر مبنای این روش استنباط از منابع اصلی آن که عبارت از قرآن و سنت است ایجاد و تشکیل شده است.

در پایان بحث قرآن کریم به عنوان یکی از منابع استنباط نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه لازم است به موضوعی اشاره کنم که عبور از آن و تجاهل از آن ممکن اشکالاتی وارد کند، این موضوع عبارت از «قرائت‌های شاذ قرآن کریم» می‌باشد، این که آیا چنین قرائت‌ها نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه حجت هست یا خیر؟ و آیا امام ابوحنیفه رحمته الله علیه بر مبنای آن استنباط احکام شرعی را انجام می‌دهد یا خیر؟ این پرسش‌هایی است که به آن پاسخ خواهیم داد.

قرائت‌های شاذ نزد امام ابوحنیفه

از روزگاری که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم حیات داشتند و تا زمانی که علوم اسلامی تدوین شد گونه‌های مختلفی از قرائت‌های متن قرآنی میان مردم رایج بود، منظور از قرائت‌ها در این جا چگونگی تلفظ و خوانش قرآن است که از یک قاری تا قاری دیگر متفاوت بوده است و ممکن یک واژه قرآنی را به چند گونه به خوانش گرفته باشند. چنین تفاوت در خوانش را قرائت قرآنی می‌نامند که امروزه یک دانش مستقل به نام «علم قراءات» به آن می‌پردازد و در دانشکده‌های مختلف تدریس می‌شود. از

این میان یک دانشکده مستقل در دانشگاه الازهر - مصر به این موضوع اختصاص داده شده و سالانه شمار زیادی از دانشجویان را با این تخصص فارغ می‌دهد.

گونه‌هایی قرائت از متون قرآنی در قرن‌های اول و دوم هجری بیشتر رایج بوده‌است و هر شهر و سرزمینی از یک قاری در چگونگی قرائت متون قرآنی پیروی می‌کرده‌اند که بعدها این گونه‌هایی قرائت‌ها تدوین شدند و به یک علم مستقل تبدیل شد. شمار زیادی از گونه‌های قرائت در آن روزگار رایج بوده که برخی از این قرائت‌ها چنان مشهور بوده که به درجه تواتر می‌رسیده‌است، اما برخی از این قرائت‌ها از شهرت چندانی برخوردار نبوده‌است یا بسیار کم مورد استقبال قرار می‌گرفته‌است و یا هم تا حدی مورد استقبال بوده، اما به آن اندازه نبوده‌است که مورد پسند همگی قرار بگیرد. از این لحاظ وقتی که علم قرائت‌ها تدوین شد، قرائت‌های رایج آن روزگار در دسته‌های مختلفی دسته‌بندی شد. برخی از این‌ها را در گونه‌های متواتر دسته‌بندی کرده‌اند و برخی را هم در دسته‌های آحاد و شاذ.

قرائت‌های متواتر به قرائت‌های می‌گویند که تلاوت آن با مصاحف عثمانی در توافق قرار داشته باشد و از لحاظ قواعد زبانی نیز با دستور و ادبیات زبان عربی در مخالفت نباشد، افزون بر آن نقل آن از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تا عصر تدوین علوم به گونه‌ی تواتر (گروهی) صورت گرفته باشد (طویل، ۱۴۰۵ ق: ۲۹). برخی بر این تعریف اعتراض وارد کرده‌اند که نقل قرائت‌ها از امام‌های قرائت متواتر است، اما از آن امام تا پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متواتر نیست، اما این اعتراض ضعیفی است، زیرا چنین قرائت‌ها اگرچه به نام یک امام مشهور شده است؛ ولی قرائت‌هایی بوده که اهالی یک شهر یا چند شهر به آن قرآن می‌خوانده‌اند از این لحاظ ثبوت آن به گونه متواتر محل

اعتراض ندارد (نگا: زرکشی، ۱۳۷۶ق : ۳۱۸/۱؛ بدرالدین زرکشی، ۱۴۱۴ ق: ۲۱۲/۱۲).

قرائت‌های قرآنی تا عصر تدوین آن تقریباً سه مرحله را پشت سر گذاشته‌اند که عبارت از عصر نزول، عصر صحابه و عصر تابعین است، سپس در مرحله چهارم مرحله تدوین فرارسیده است. در عصر پیامبر ﷺ که عصر نزول قرآن است، روزگار آموزش و تعلیم قرآن است که اصحاب پیامبر نزد پیامبر قرآن می‌آموختند و با لهجه‌های متفاوت قرائت می‌کردند. اما در عصر صحابه که از رحلت پیامبر ﷺ آغاز می‌شود تا پایان نیمه اول سده اول هجری است اصحاب به آموزش دادن مسلمانان روی آوردند و در زمان خلفای راشدین به ویژه عصر حضرت عثمان رضی الله عنه می‌بینیم که برای هر شهر یک قاری با یک مصحف که در زمان حضرت عثمان رضی الله عنه گردآوری شده بود تعیین می‌شود و به این گونه می‌بینیم که وجوه اختلاف قرائت‌ها از این مصحف کم کم بروز می‌کند. مشهورترین قاریان صحابه عبارت بودند از حضرت عثمان، علی، ابن بن کعب، زید بن ثابت، ابو موسی اشعری و عبد الله بن مسعود و ... رضی الله عنهم. اما در عصر تابعین وضعیت به همان گونه ادامه یافت که در هر شهر قاریان مشهوری از تابعین بودند که قرآن را قرائت می‌کردند و مودر اعتماد دانشمندان بودند به گونه مثال سعید بن مسیب و عروه بن زبیر و معاذ بن حارث در مدینه، عبید بن عمر و طاووس و مجاهد و دیگران در مکه، علقمه بن قیس نخعی، عاصم بن ابی انجود، حمزه، کسایی و دیگران در کوفه و به همین ترتیب قاریان دیگری در شهرهای دیگر مشهور بودند (طویل، ۱۴۰۵ ق: ۷۰ - ...).

تا اینکه از میان همه قرائت‌ها، هفت قرائت به شهرت و تواتر کامل رسید که عبارت از قرائت ابن عامر، ابن کثیر، عاصم، ابو عمرو، حمزه، نافع و کسایی است. هر کدام این قاریان از خود دو راوی دارد که در مجموع هفت قرائت و چهارده روایت می‌شود. و شعر مشهور حافظ که می‌گوید: «عشقت رسد به فریاد ار خود بسان حافظ/ قرآن ز بر بخوانی در چهارده روایت» به همین موضوع اشاره دارد.

در این میان برخی قرائت‌ها از شهرت چندانی برخوردار نشد، بلکه به نام قرائت‌های آحاد و شاذ در کتاب‌ها درج شد. شمار روایت‌های شاذ زیاد است. قرائت شاذ و یا آحاد به قرائت‌هایی می‌گویند که فاقد یکی از شرایط سه‌گانه باشد که در پیش تذکر یافت. هر چند شمار این قرائت‌ها کم نیست، اما قرائت کسانی چو عبد الله بن مسعود، ابی ابن کعب و ابان بن عثمان رضی الله عنهم از قرائت‌های شاذ به شمار رفته‌اند.

از اینکه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه پیرو مکتب عبد الله بن مسعود رضی الله عنه در فقه است و اهتمام زیاد به این صحابه داده‌است، قرائت وی را نیز در استنباط احکام جدی گرفته‌است و در برخی مسایل از جمله در موضوع کفاره قسم (سوگند) به این قرائت عمل کرده‌است. می‌گویند کسی که در سوگند، حانث می‌شود و این سوگند از جمله یمین منعقد باشد، یکی از سه کار را به عنوان کفاره قسم یا سوگند انجام بدهد: ۱- یک برده را آزاد بسازد. ۲- ده مسکین را لباس یا خوارک بدهد. ۳- سه روز پی‌درپی را روزه بگیرد. این موضوع از آیت ۸۹ سوره مائده استنباط شده‌است که در آن چنین آمده‌است: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْهُ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرَةٌ أَيْمِنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ» (مائدة/۸۹). ترجمه: خداوند شما را به خاطر سوگندهای لغو تان مؤاخذه نمی کند؛ ولی به سبب [شکستن] سوگندهایی که از روی اراده می‌شکنید شما را مؤاخذه می‌کند. و کفاره‌اش خوارک دادن به ده بینوا است از غذاهای متوسطی که به کسان خود می‌خورانید، یا پوشانیدن آنان یا آزاد کردن برده‌ای است و کسی که [هیچ یک این‌ها را] را نیابد سه روز روزه بگیرد. این است کفاره سوگندهای شما وقتی که سوگند می‌خورید.

حالا در این آیت طعام و یا پوشاک دادن به مسکینان و یا آزاد ساختن یک برده به عنوان کفاره سوگند در نظر گرفته شده است، اما اگر نتواند این کارها را انجام دهد، باید سه روز روزه بگیرد. این سه روز روزه در قرآن مشخص نشده است که پی‌درپی گرفته شود و یا اینکه کافی است سه روز بگیرد، حتی اگر به گونه متفرق و پراکنده باشد. امام ابوحنیفه رحمته الله علیه می‌گوید که باید سه روز پی‌در پی باشد، استدلال وی این است که در قرائت حضرت عبد الله بن مسعود رضی الله عنه، چنین آمده است: «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَابَعَاتٍ». اگر کسی گزینه‌های دیگر را نیابد سه روز پی‌درپی روزه بگیرد (ابن الهمام، ۱۳۸۹ ق: ۸۱/۵). از این جا دانسته می‌شود که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به قرائت‌های آحاد و شاذ استدلال می‌کند، اما برخی از معترضین به این استدلال اعتراض کرده‌اند که گویا مخالف اصول حنفی‌ها می‌باشد، زیرا اصول حنفی‌ها این است که الفاظ مطلق کتاب الله را با اخبار واحد مقید نمی‌سازند، ولی در اینجا چنین اصل نقض شده است، چون مطلق کتاب الله را که روزه گرفتن است، به «پی‌درپی گرفتن» قید کرده است، آن هم با قرائت ابن مسعود رضی الله عنه که حیثیت اخبار آحاد را دارد.

دانشمندان حنفی برای پاسخ به این اعتراض نوشته‌اند که این قرائت حیثیت اخبار واحد را ندارد؛ بلکه حیثیت اخبار مشهور را دارد و معلوم است که نزد حنفی‌ها اخبار مشهور می‌تواند مطلق کتاب الله را مقید و یا عام آن را تخصیص سازد (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۲۹۴/۱).

تا اینجا به خلاصه آنچه که مسائل قرآن به عنوان یکی از منابع عمده استنباط نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه است پرداخته شد و حالا باید به بحث دیگری منتقل شد که عبارت از سنت نبوی است و اینکه سنت چیست و چه جایگاهی را در استنباط امام ابوحنیفه دارد؟ در بخش بعدی به آن می‌پردازیم.

دوم: سنت نبوی

شکی نیست که سنت نبوی جایگاه والا و بلندی را نزد دانشمندان مسلمان دارد و به عنوان منبع دوم استنباط احکام شناخته می‌شود، اما باید در نظر داشت که مذهب حنفی به ویژه شخص امام ابوحنیفه رحمته الله علیه روش خاصی را برای تلقی سنت و پذیرش آن جهت استنباط احکام از آن دارند. در واقع این نکته‌ای است که بسیاری از مردم در این روزگار متوجه آن نمی‌شوند و خواسته یا ناخواسته از مذهب حنفی، به اساس تصور خودشان تصویر ارائه می‌کنند، هرچند مباحث سنت، حاشیه‌های زیادی را دارد و از حوصله این بحث بیرون است، اما برای اینکه خلاصه و شالوده فکر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و مذهب حنفی را در باب سنت ارائه کرده باشم، به مهم‌ترین مباحث آن اشاره می‌کنم تا باشد، معالم و نشانه‌های آن برجسته شود و یک تصور اجمالی برای خواننده ایجاد شود.

تعریف سنت

در لغت‌نامه‌های زبان عربی سنت را به طریقه، راه و روش و سیرت معنی کرده‌اند برابر است که این سنت حسنه باشد یا غیر حسنه. به گونه‌ی مثال در کتاب «مقایس اللغة» آمده‌است: «السنة هي السيرة وسنة رسول عليه السلام: سيرته» (ابن فارس، ۱۹۷۹ م: ۶۱/۳)؛ یعنی سنت عبارت از سیرت است و سنت پیامبر ﷺ سیرت ایشان است. به همین گونه در لسان العرب آمده‌است: «السنة: السيرة، حسنة كانت أو قبيحة» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۲۲۵/۱۳)؛ معنای سنت، سیرت و رفتار می‌باشد، برابر است که سیرت خوب باشد یا ناپسند. از این متون دانسته می‌شود که سنت عبارت از طریقه و روش می‌باشد، برابر است که این طریقه و روش، پسندیده باشد یا ناپسند.

اما نزد اهل اصول تعریف‌های گوناگون از سنت ارائه شده که جوهر تعریف آنان بر این محور می‌چرخد که سنت عبارت از سخن، فعل و تقریر پیامبر ﷺ است. به گونه‌ی مثال ابن نجیم حنفی رحمته الله می‌نویسد: «هي قوله عليه السلام و فعله و تقريره» (ابن نجیم، ۱۹۳۶ ق: ۸۳/۲)؛ یعنی سنت عبارت از سخن، فعل و تقریر پیامبر ﷺ است. به همین گونه صدر الشریعه می‌نویسد: «وهي تُطْلَقُ عَلَى قَوْلِ الرَّسُولِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَعَلَى فِعْلِهِ، وَالْحَدِيثِ مُخْتَصِّ بِقَوْلِهِ» (محبوبی، ۱۴۲۶ ق: ۵/۲)؛ یعنی سنت بر سخن و فعل پیامبر صلی الله علیه وسلم اطلاق می‌شود؛ اما حدیث مخصوص قول ایشان است. به همین ترتیب صاحب مسلم ثبوت می‌فرماید: «ما صدر عن الرسول غير القرآن من قول و فعل و تقرير» (سهالوی، ۲۰۰۲ م:

۱۱۷/۲)؛ یعنی آنچه از سخن و فعل و تقریر از پیامبر ﷺ به جز از قرآن صادر شده باشد. از این تعریف‌ها بر می‌آید که سنت عبارت از اقوال و اعمال و تقریرهای پیامبر ﷺ است.

امام ابوحنیفه رحمته الله از سوی برخی اهل حدیث همیشه مورد هجوم قرار گرفته‌است، زیرا ایشان برخی از احادیث را نپذیرفته و به آن عمل نکرده‌است، اما واقعیت سخن این است که امام ابوحنیفه رحمته الله روش مخصوص خود را جهت تعامل با روایاتی که از پیامبر ﷺ روایت شده، داشته است. این هجوم‌ها از دیرزمانی موجود بوده است که ریشه آن به روزگار خود امام ابوحنیفه رحمته الله می‌رسیده‌است، ولی شدت این هجوم‌ها پس از وفات ایشان بیشتر می‌شود. برخی تذکره‌نویسان از جمله ابن ابی العوام و ابو عبد الله صیمری نقل کرده‌اند که در روزگار حاکمیت مامون رشید کسی به نام عیسی بن هارون هاشمی مدعی می‌شود که امام ابوحنیفه رحمته الله با احادیث صحیح مخالفت ورزیده‌است، جهت اثبات این ادعا کتابی را نوشته و به مامون تقدیم می‌کند، مامون از دانشمندان حنفی آن روزگار می‌خواهد که به این نوشته پاسخ بگویند. اسماعیل بن حماد که نواسه‌ی امام ابوحنیفه رحمته الله است و همچنان یحیی بن اکثم رحمته الله در پاسخ به نوشته‌ی هاشمی می‌نویسند، اما مورد پسند مامون قرار نمی‌گیرد تا اینکه دانشمند شهیر مذهب حنفی، امام عیسی بن ابان رحمته الله که شاگرد امام محمد بن حسن شیبانی رحمته الله است، کتابی را در رد گفته‌های هاشمی می‌نویسند و نام آن را «الحجج الصغیر» می‌گذارد. این کتاب مورد قبول مامون قرار گرفته و پاسخ قاطع به گفته‌های هاشمی تلقی می‌شود (صیمری، ۱۴۰۵ ق: ۱۴۷ - ۱۴۸).

امام عیسی بن ابان رضی الله عنه در آن طریقه امام ابوحنیفه رضی الله عنه و شاگردان وی را در چگونگی استدلال به احادیث و مرویات توضیح داده است، اما متأسفانه این کتاب امروز در جمع کتاب‌های مفقود به حساب می‌آید و هیچ نسخه از آن به ما نرسیده است. با این همه بخش زیادی از این کتاب را امام ابوبکر جصاص (م: ۳۷۱ هـ) در کتاب خود «الفصول فی الاصول» نقل کرده است و تقریباً دیدگاه‌های اصولی حنفی‌ها در باره چگونگی تعامل با مرویات به اساس این توضیح امام ابن ابان بنا یافته است. یعنی امام ابن ابان نزدیک‌ترین فردی است که روش و منهج امام ابوحنیفه رضی الله عنه و شاگردان وی را به ما توضیح داده است. هرچند بخشی از این منهج قبلاً در کتاب‌های امام ابویوسف رضی الله عنه و امام محمد رضی الله عنه تذکر یافته است، اما نوشته‌های امام ابن ابان جزئیات بیشتر را به دسترس ما قرار می‌دهد.

بر اساس آنچه که امام ابن ابان رضی الله عنه و سپس اصولی‌های حنفی از روش تعامل امام ابوحنیفه رضی الله عنه به ما گزارش می‌دهد، روش و منهج امام ابوحنیفه رضی الله عنه در تعامل با روایات، این‌گونه بوده است که ایشان در آغاز روایات را از لحاظ اتصال و پیوند آن به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در سه کتگوری دسته‌بندی می‌کرده است: متواتر، مشهور و آحاد، سپس از برای محتوای اخبار آحاد شماری از شرط‌ها را می‌گذاشته تا مورد قبول واقع شود. البته باید اشاره کرد که امام ابوحنیفه رضی الله عنه عمل به سنت را امر انکار ناپذیر می‌دانسته است، اما این همه تقسیم‌بندی و شرط‌گذاری جهت اثبات نسبت این روایات به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده است. ما در این جا تلاش می‌کنیم که چکیده‌ای از این منهج را بیان کنیم تا باشد تصور اجمالی از روش تعامل امام ابوحنیفه رضی الله عنه با روایات منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، حاصل شود.

اقسام سنت

برخلاف روش محدثین که اخبار منسوب به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را به دو گونه؛ متواتر و آحاد دسته‌بندی می‌کنند (نگاه: ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۷: ۵۱)، دانشمندان حنفی، سنت را از لحاظ اتصال و پیوند سند آن به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به سه گونه تقسیم کرده‌اند (نگاه: ترکمانی، ۲۰۱۸: ۱۹، سمرقندی، ۱۹۸۴م: ۴۲۲/۱؛ شاشی، ۲۰۱۸م: ۲۶۹):

۱- اخبار متواتر

اخبار متواتر نزد دانشمندان حنفی عبارت از روایات و اخباری است که اتصال آن به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به گونه قطعی و یقینی به اثبات رسیده باشد و این یقین زمانی حاصل می‌شود که گروهی از مردم که توافق آنان بر کذب به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ محال باشد آن را روایت کرده باشند. از این لحاظ شمار روایان متواتر بی‌شمار بوده و این جمع بزرگ از ابتدا تا آخر سند در هر طبقه موجود باشد (سمرقندی، ۱۹۸۴م: ۴۲۳؛ جصاص، ۱۴۱۴ق: ۳۷/۳؛ سرخسی، ۱۴۱۴: ۲۸۲/۱).

تعداد نماز در یک شب و روز، تعداد رکعت‌های هر کدام آن‌ها، مقادیر زکات و برخی مسایل در مراسم حج و غیره، چیزهایی است که نسبت آن به گونه قطعی از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به اثبات رسیده‌است و از جمله مسائل متواتر به حساب می‌آیند.

برای این‌که یک روایت در باره یک موضوع به درجه تواتر برسد، لازم است که شرایط ذیل را تکمیل کند (سمرقندی، ۱۹۸۴م: ۴۲۳؛ دبوسی، ۱۴۳۷ق: ۲۵):

نخست: تعداد روایان به اندازه باشند که عادتاً اتفاق آنان بر یک دروغ، از آغاز تا انجام و میانهمه سند، قابل تصور نباشد.

دوم: موضوع خبر یک امر حسی باشد، مانند حس بینایی، شنیداری و غیره، اما اگر موضوع آن یک موضوع عقلی یا ظنی بوده باشد، تواتر در آن باعث حصول علم یقینی نمی‌شود.

هر چند دانشمندان اصول فقه برخی شرایط و مسائل دیگر را نیز اضافه می‌کنند، اما این دو شرطی که تذکر یافت، جوهر شروط آنان برای متواتر است که شرایط دیگر به نحوی توضیح یا تفصیل این شرایط می‌باشند.

۲- اخبار مشهور

اخبار مشهور نزد دانشمندان حنفی عبارت از روایاتی است که در آغاز به گونه‌ی آحاد بوده؛ اما بعدها در نسل دوم/عصر دوم چنان به شهرت می‌رسد و گروهی از دانشمندان آن را روایت می‌کنند که توافق آنان بر کذب محال باشد (سمرقندی، ۱۹۸۴م: ۴۲۸)؛ یعنی مشهور در آغاز خبر آحاد است، اما سپس به متواتر تبدیل می‌شود، به عبارت دیگر آغاز مشهور با آحاد می‌باشد و انجام آن با متواتر (دبوسی، ۱۴۳۷ق: ۲۱۱). از این رو مشهور در حد وسط میان آحاد و متواتر قرار دارد.

پی‌درپی روزه‌گرفتن برای کفاره‌ی قسم/سوگند، تحریم ازدواج با عمه‌خانم، مسح بر موزه‌های مسحی در وضو، از نمونه‌های اخبار مشهور، نزد علمای حنفی به حساب می‌آیند (دبوسی، ۱۴۳۷ق: ۲۱۱).

البته شایان ذکر است که روایات مشهوری که دانشمندان حنفی می‌گویند، متفاوت از احادیث مشهوری است که دانشمندان اهل حدیث مطرح می‌کنند. به گونه‌ی مثال، حافظ ابن حجر عسقلانی مشهور را چنین تعریف می‌کند: «روایاتی که

دارای طرق محصور بیشتر از دو تن باشد، حدیث مشهور می باشد»^۱ (ابن حجر عسقلانی، ۲۰۱۱م: ۴۶). با این وصف برخی روایات نزد اهل حدیث در جمع مشهور به حساب می آیند، اما نزد حنفی ها در جمع آحاد. به گونه مثال:

یک: روایتی را سه یا چهار یا بیشتر از چهار صحابی از پیامبر ﷺ نقل می کنند و به همین گونه تابعین سه یا چهار تن می باشند که به درجه تواتر نمی رسد، حالا اینجا از نظر محدثین این روایت مشهور است، اما نزد حنفی ها مشهور نیست، زیرا حنفی ها می گویند در مرحله تابعین راویان باید به حد تواتر برسند، اما اینجا به تواتر نرسیده است.

دوم: روایتی را یک صحابی از پیامبر ﷺ نقل می کند، سپس گروهی از تابعین این روایت را از صحابی روایت می کنند که این گروه به اندازه متواتر می باشند، این روایت از نظر حنفی ها روایت مشهور به حساب می آید، اما از نظر محدثین مشهور نیست بلکه آحاد است (ترکمانی، ۲۰۱۸م: ۳۰).

۳- اخبار آحاد

اخبار آحاد عبارت از اخباری است که آن را یک یا دو تن و یا بالاتر از آن روایت کنند؛ و تا وقتی که به اندازه مشهور یا متواتر نرسند به تعداد آن توجه نمی شود (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۳۷۰/۲؛ سمرقندی، ۱۹۸۴م: ۳۳۱/۱).

^۱ - متن ابن حجر: « ما له طرق محصورة بأكثر من اثنين ». (ابن حجر عسقلانی، ۲۰۱۱م: ۴۶).

با این وصف تا زمانی که شرایط مشهور و یا متواتر در یک روایت موجود نشود، این روایت در حد آحاد باقی می ماند و مهم نیست که روایان آن یک تن باشد یا چند تن، از این لحاظ روایات غریب و عزیز نزد محدثین در جمع روایات آحاد نزد حنفی ها به حساب می آیند.

شرایط پذیرش اخبار آحاد

دانشمندان اصول حدیث پنج شرط اساسی را برای پذیرفتن یک خبر واحد در نظر گرفته اند. این شرط ها عبارت اند از: اتصال سند، عدالت راوی، ضبط راوی، عدم وجود علت قادحه، عدم شذوذیت (ابن حجر عسقلانی، ۲۰۱۱م: ۵۸). هر چند سپس در تفصیل این شرایط دیدگاه هایی وجود دارد و یک مقدار اختلاف نظرهایی پدید آمده است که بر مبنای همین اختلاف نظرها منهج هر محدث از یک محدث دیگر در تصحیح و تضعیف روایات فرق می کند؛ اما از نظر حنفی ها برای این که یک روایت مورد قبول واقع شود باید شروط ذیل را تکمیل کند:

نخست: شرایط متعلق به سند

۱- اتصال سند: اتصال سند نزد محدثین محل اتفاق است، اما حنفی ها روایت های مرسل را که از سوی افراد ثقه چون ابراهیم نخعی و دیگران نقل می شود، می پذیرند، یعنی حنفی ها اتصال سند را شرط حتمی و لازمی نمی دانند.

۲- عدالت: عدالت راوی نزد محدثین و فقها به ویژه حنفی ها محل اتفاق است که راوی باید عادل باشد.

۲- **ضبط:** این شرط نیز محل اتفاق است، اما برخی در این شرط سخت‌گیری زیاد دارند و برخی کمتر، اما ماهیت این شرط محل اتفاق است، هرچند که در برخی مصداق‌ها و تطبیقات اختلاف نظر وجود دارد.

۳- **عدم وجود علت قاده:** این شرط نیز محل اتفاق است، اما در تطبیقات اختلاف جدی وجود دارد از همین‌جا است که ابن دقیق العید از محدثین بزرگ شافعی می‌گوید: «بسیاری از علت‌هایی که محدثین به اساس آن‌ها تعلیل می‌کنند، بر اساس اصول فقهاء جریان نمی‌یابد!»؛ یعنی به اساس اصول فقهاء درست نمی‌آید.

۱- **عدم شذوذیت:** این شرط نیز از نظر ظاهری محل اتفاق فقهاء و محدثین است؛ اما از لحاظ تطبیق با هم تفاوت می‌کند. مثلاً نزد حنفی‌ها حدیث شاذ حدیثی را می‌گویند که در مخالفت با نصوص قرآنی، سنت ثابت (متواتر یا مشهور) و اصول اتفاقی قرار داشته باشد. از همین لحاظ ابن دقیق العید بر این شرط نیز اعتراض داشت که با اصول فقهاء زیاد هم‌خوانی ندارد (ترکمانی، ۲۰۱۸م: ۹۵ - ۹۹).

دوم: شرایط متعلق به راوی

برای این‌که روایت یک شخص در اخبار احاد مورد پذیرش واقع شود باید شرایط ذیل در این شخص موجود باشد:

^۱ - متن ابن دقیق العید: «إن كثيرا من العلل التي يعلل بها المحدثون الحديث لا تجري على أصول الفقهاء».

- ۱- **عقل:** این مهم‌ترین شرط برای پذیرش روایت یک فرد است، زیرا به روایت و شهادت انسانی که عقل سلیم نداشته باشد، به هیچ وجه نمی‌توان اعتماد کرد چه برسد که راوی اصلا عقل نداشته باشد.
- ۲- **ضبط:** معنی ضبط نزد فقها و محدثین این است که راوی محتوا و الفاظ روایت را از لحظه تحمل (گرفتن روایت) تا لحظه ادا (روایت کردن) بدون کم و کاست در حافظه نگهداشته بتواند و بدون کم و کاست روایت کند، یعنی روایت را چنان بازگو کند که شنیده است.
- ۳- **عدالت:** منظور از عدالت این است که انسان راوی متهم به کذب و سوء نیت نباشد و بدون در نظر داشت مسایل دیگر روایت را بدون جانب‌داری از گروه یا فرقه‌ای فقط برای ادای حق نقل کند. تا جهت صدق و راست‌گویی وی بر جهت کذب و دروغ‌گویی وی ترجیح یابد.
- ۴- **اسلام:** یعنی راوی در کنار این‌که عادل و ضابط و عاقل باشد، مسلمان نیز باشد. از این‌که مسایل دینی نیاز به اعتماد و ثقه‌ای تام دارد نمی‌توان در این مسایل به غیر مسلمان اعتماد کرد (دبوسی، ۱۴۳۷ق: ۱۸۴ - ۹۰).

سوم: شرایط متعلق به محتوای روایت

بر خلاف محدثین که همان پنج شرط را جهت پذیرش روایات در نظر می‌گرفتند، امام ابوحنیفه رحمته الله علیه شرایط دیگری را نیز برای جهت پذیرفته شدن روایات آحاد در نظر می‌گیرد که خلاصه آن قرار ذیل است (کوثری، بی‌تا: ۳۷ - ۳۸):

۱. عرضه خبر به اصول شرعی مورد قبول همگان: معنی این شرط این است که روایت آحاد را به اساس اصولی می‌سنجد که مورد قبول همه باشد، هرگاه روایت آحاد با این اصول در تعارض باشد، عمل به اصول شریعت می‌شود و خبر آحاد ترک می‌شود. یعنی عدم مخالفت روایت آحاد با اصول شریعت یکی از شرایط پذیرش آن نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه است.

۲. عدم مخالفت خبر آحاد با عمومیات و ظواهر قرآن کریم: در صورتی که روایتی به گونه آحاد به ما برسد و با عمومیات و ظواهر قرآن کریم در تعارض باشد، استدلال به این روایت صورت نمی‌گیرد، بلکه به عمومیات و ظواهر قرآن کریم استدلال می‌شود. یکی از روایت‌هایی که به دلیل مخالفت با عمومیات و ظواهر قرآن کریم از استدلال افتیده است روایتی است که در آن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بغيرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ خَرَجَ مُخَالَفًا»، یعنی نکاح بدون ولی درست نمی‌شود، اما در قرآن آمده است: «فَلَا تَعْضَلُوهُنَّ أَنْ يَنْكَحْنَ أَرْوَاجَهُنَّ» (بقره/۲۳۲). این آیت تحقق نکاح از سوی زنان را به اثبات می‌رساند، اما روایت مذکور می‌گوید که اگر زنان بدون ولی نکاح کنند، نکاح

شان درست نیست. از این لحاظ در مخالفت با قرآن قرار می‌گیرد و از استدلال ساقط می‌شود، برعکس باید به اساس آیت استدلال کرد.

۳. عدم مخالفت خبر آحاد با سنت‌های متواتر و مشهور: به همین‌گونه روایت

آحاد نباید به با احادیث مشهور و متواتر در تعارض باشد، اگر چنین شد به اساس روایات مشهور و متواتر عمل می‌شود و عمل به روایت آحاد ترک می‌شود. مثال آن حدیثی است که از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ روایت شده است که ایشان به اساس یک شاهد و سوگند قضاوت کرده است، اما روایت مشهور این است که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: «الْبَيِّنَةُ عَلَى مَنْ ادَّعى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ». به اساس این روایت که مشهور است مدعی باید اقامه‌ی بیینه کند و بیینه حد اقل شهادتی است که به گواهی دو مرد یا یک مرد و دو زن ثابت می‌شود، اما شهادت یک مرد بیینه کامل به حساب نمی‌آید، ولی روایت اولی شهادت یک نفر را با قسم مدعی، بیینه تلقی می‌کند که در تعارض با این روایت مشهور قرار دارد. پس روایت مشهور عملی می‌شود و روایت آحاد ترک می‌شود.

۴. عدم مخالفت روایت آحاد با عمل روای آن: معنی این شرط این است که

عمل راوی در مخالفت با روایت وی قرار نداشته باشد، اما اگر عمل وی در مخالفت با روایات وی بود، روایت وی ترک شده و به اساس عمل وی استناد می‌شود. نمونه از این حدیث همان حدیثی است که در پیش تذکر رفت که دلالت بر آن داشت که زنی که بدون اجازه ولی خود نکاح می‌کند، نکاح وی باطل است، زیرا روای این حدیث حضرت عایشه رضی الله عنها است و از ایشان نقل شده است که دختر برادر خود عبد الرحمان رضی الله عنه را در غیاب وی به نکاح درآورد. زمانی که عبد

الرحمن آمد به این نکاح اعتراض کرد، اما اعتراض وی شنیده نشد. این عمل حضرت عایشه رضی الله عنها است و در تعارض با آن روایت قرار دارد. از این لحاظ این عمل اعتبار دارد، نه آن روایت.

۵. عدم تعلق روایت آحاد به مسائلی که متعلق به همه مردم می‌شود، یعنی موضوع خبر آحاد باید «عموم بلوی» نباشد. نمونه این حدیث روایتی است که پیامبر ﷺ در آن می‌فرماید: «من مس ذكره فليتوضأ» یعنی کسی که ذکر خود را مساس کند باید از سر وضو بگیرد؛ یعنی مساس ذکر ناقض و شکننده وضو است، اما علمای حنفی به این روایت عمل نکردند و گفته‌اند محل یا موضوع این روایت از مسائلی است که عموم بلوا نامیده می‌شود، یعنی قضیه‌ای است که به همگی تعلق دارد و هر انسان مسلمان ضرورت دارد آن را بداند، اگر این حدیث درست می‌بود باید همگی از آن اطلاع می‌داشت چون در یک شب و روز پنج وقت نماز می‌خوانند و وضو می‌گیرند و فهمیدن نواقض وضو از ضروریات اولیة مسلمان است و امکان ندارد مسلمانان از چنین موضوع بی‌خبر بمانند. از این رو نیاز بود که اگر چنین حکمی وجود می‌داشت شمار زیادی از مردم باید از آن اطلاع می‌داشتند در حالی که چنین نیست فقط یک نفر روایت می‌کند. در چنین حالتی روایت یک نفر پذیرفته نمی‌شود. بنابراین، مساس و لمس ذکر نزد دانشمندان حنفی از نواقض وضو به حساب نمی‌آید.

۶. از سوی صحابه در استدلال ترک نشده باشد: در کتاب‌های فقهی و اصولی

احناف نمونه‌های از این گونه حدیث ذکر شده است.

۷. مورد طعن سلف واقع نشده باشد: مانند حدیثی که حضرت ابوهریره رضی الله عنه از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کند که پیامبر می‌فرماید: « إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه»، یعنی اگر اعضای خانوادهٔ مردگان برای مردگان گریه کنند، مردگان به خاطر گریهٔ آنان مورد عذاب قرار می‌گیرند. این روایت از سوی حضرت عایشه رضی الله عنها مورد طعن قرار گرفته است.

۸. عمل متواتر میان صحابه و تابعین بر خلاف خبر آحاد نباشد.

۹. مخالف قطعیات عقلی نباشد (نگا: جصاص، ۱۴۱۴ق: ۱۱۳/۳ - ۱۲۳؛ شاشی، ۲۰۱۸م: ۲۸۰ - ۲۸۴).

این‌ها مهم‌ترین شرایطی است که امام ابوحنیفه رضی الله عنه برای پذیرش خبر آحاد در نظر می‌گیرد. از این لحاظ خیلی طبیعی است که امام ابوحنیفه رضی الله عنه به یک حدیثی استدلال کند که مورد قبول محدثین نباشد؛ اما به حدیثی که مورد قبول محدثین باشد، امام ابوحنیفه رضی الله عنه استدلال نکند؛ زیرا اصول و منهج تعامل آنان با روایات از ریشه با هم متفاوت است.

حجیت سنت

در پایان بحث ضرور است که به این موضوع اشاره کنم که اصل سنت نزد امام ابوحنیفه رضی الله عنه حجت بوده و به عنوان منبع دوم شریعت به رسمیت شناخته شده است، اما روایاتی که به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم منسوب می‌شود، همه دارای درجهٔ یکسان نیستند. از این لحاظ از یک حیثیت برخوردار نیستند. قراری که در پیش در مباحث سنت تذکر یافت دانشمندان حنفی روایات منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را در سه

کتگوری دسته‌بندی می‌کند: روایات متواتر، روایات مشهور و روایات آحاد. از نظر دانشمندان حنفی روایات متواتر افاده قطعیت را می‌کند و انکار از آن کار درست نیست و یک مسلمان نمی‌تواند روایت متواتر پیامبر ﷺ را انکار کند، کسی که چنین روایت را انکار کند، مرتکب کفر شده است، اما انکار روایات مشهور و متواتر باعث تکفیر منکر آن نمی‌شود.

دانشمندان حنفی به این نظر اند که روایات مشهور افاده علم اطمینان را می‌کند که نزدیک به یقین است، اما یقینی نیست، از این لحاظ منکر آن مورد تکفیر قرار نمی‌گیرد، اما روایات آحاد افاده غلبه ظن را می‌کند که منکر آن مورد تکفیر یا تضلیل قرار نمی‌گیرد. هم‌چنان قابل تذکر می‌دانم که میان انکار اصل حجیت خبر واحد و میان انکار یک خبر واحد بعینه فرق است، دانشمندان حنفی کسانی را که اصل حجیت خبر واحد را انکار می‌کند، گمراه و فاسق می‌دانند، اما اگر یک خبر واحد بعینه را انکار کند، اختلاف نظر می‌دانند. به این اساس از نظر علمای حنفی از اخبار آحاد تنها لزوم عمل به دست می‌آید نه علم یقینی (دبوسی، ۱۴۳۷ق:؛ ۲۱۲ - ۲۱۳؛ بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۲ / ۳۶۷ و ۳۶۸ و ۳۷۰).

حجیت فعل پیامبر

تا این جا که سخن گفته شد مباحثی بود متعلق به سنت‌های قولی، اما افعال پیامبر ﷺ چگونه است؟ آیا از عین همان حکمی برخوردار است که اقوال ایشان برخوردار است؟ مثلاً آیا فعل پیامبر ﷺ افاده وجوب می‌کند؟ این چیز است که کوتاه در این جا در باره آن سخن می‌زنم.

از نظر دانشمندان حنفی افعال پیامبر ﷺ ابعاد گوناگون دارد همه افعال ایشان از یک حیثیت برخوردار نیست، زیرا برخی از افعال ایشان از خصوصیت و ویژگی شخص پیامبر ﷺ برخوردار است، مانند این که ایشان بیشتر از چهار زن گرفته‌اند. برخی از افعال دیگر به فطرت طبیعی و بشری ایشان واقع شده‌است مانند خوردن و نوشیدن و پوشیدن و غیره. برخی از افعال ایشان جهت توضیح یک امر شرعی واقع شده‌است مانند ادای نماز جهت بیان حکم شرعی، ادای مراسم حج و غیره. از این لحاظ باید به افعال پیامبر ﷺ دقیق نگاه کرد و کنجکاو شد که فعل پیامبر ﷺ از کدام این انواع است. حنفی‌ها به این نظراند که فعل پیامبر ﷺ اگر جهت بیان واقع شده باشد، دیده شود که اگر موضوع مورد بیان از واجبات بود، این فعل افادهٔ وجوب می‌کند و اگر از جملهٔ مستحبات بود افادهٔ استحباب می‌کند، به همین گونه قضاوت ایشان میان دو خصم افادهٔ وجوب را می‌کند که باید آن دو خصم از ایشان پیروی کند. اما اگر از چنین خاصیت برخوردار نبود محض فعل ایشان افادهٔ وجوب را نمی‌کند (نگاه: جصاص، ۱۴۱۴ق: ۲۱۵/۳ - ۲۳۲).

قول صحابی

هرچند چنانچه در پیش در آغاز تذکر یافت که روایاتی که از امام ابوحنیفه رحمته الله علیه ارائه شد که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به قول صحابی عمل می‌کرد و از اقوال آنان بیرون نمی‌رفت، اما به خود حق می‌داد که این آزادی را دارد که از میان آرای صحابه کدام رأی و نظر را اختیار کند، ولی با این همه دانشمندان حنفی در این موضوع اختلاف نظر دارند که آیا امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به اقوال صحابه استدلال می‌کرده و آن را حجت می‌دانسته است یا خیر؟ بنا به گزارش فخر الاسلام بزدوی رحمته الله علیه، قول صحابی محل

اختلاف علمای حنفی است، ابو سعید بردعی رضی الله عنه (م: ۳۱۷هـ) به این دیدگاه است که قول صحابی حجت است و لازم است که از آن اتباع و پیروی صورت گیرد، اما شاگرد وی ابو الحسن کرخی رضی الله عنه (م: ۳۴۰هـ) به این نظر است که لازم نیست از قول صحابی تقلید صورت گیرد، مگر در قسمت‌هایی که باعث ترک قیاس نشود.

از این رو فخر الاسلام بزدوی رضی الله عنه شماری از فروع فقہی را ذکر می‌کند که امام ابو حنیفه رضی الله عنه و شاگردان وی در مسائلی مانند سلم با اقوال صحابه مخالفت ورزیده‌اند. به همین گونه مسائلی است که امام ابوحنیفه رضی الله عنه و شاگردان وی به اقوال صحابه عمل کرده‌اند (بزدوی، ۱۲۰۸ق: ۲/ ۲۱۷ - ۲۲۵). شمس الائمہ سرخسی به گونه صریح اعتراف می‌کند که عمل امام ابوحنیفه رضی الله عنه و شاگردان وی مختلف بوده‌است، یعنی در برخی جاها به قول صحابی عمل کرده‌اند و در برخی جاها مخالفت ورزیده‌اند (سرخسی، ۱۴۱۴ق: ۲/ ۱۰۶).

اما با این همه وقتی که به فروع مذهب حنفی نگاه شود دانسته می‌شود که امام ابوحنیفه رضی الله عنه به اقوال صحابه عمل می‌کرده‌است، اما در برخی جاها که عمل نکرده‌است شاید از باب تعارض دو دلیل بوده که یک دلیل را بر دلیل دیگری ترجیح داده‌است، مثلاً یک روایت از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شده باشد و یک قول صحابی مخالف این روایت باشد، به روایت عمل کرده‌باشد. علامه ابو زهره مخالفت امام ابوحنیفه رضی الله عنه در برخی جاها را این گونه تاویل می‌کند (ابوزهره، ۱۳۶۹ ق: ۳۴۹). چیزی که محل اختلاف در میان حنفی‌ها نیست این است که قول صحابه در جاهایی که راه قیاس در آنجا نباشد واجب العمل است.

تا اینجا مهم‌ترین مسایل متعلق به سنت بیان شد. امیدوارم حق مطلب را ادا کرده باشم.

سوم: اجماع

یکی از مهم‌ترین مسایلی که نباید از آن به گونه‌ی سریع و بدون تأمل گذشت، موضوع اجماع است، زیرا این موضوع در کنار اینکه موضوع متفق القول میان امامان پیشین بوده است، اما گاهی باعث سوء فهم نیز شده است و از این که برخی دانشمندان عباراتی را که افاده‌کننده لفظ اجماع است به کاربرده‌اند، برخی تصور کرده‌اند که مراد از آن همان اجماع اصولی است که دانشمندان اصول فقه از آن سخن گفته‌اند. به این لحاظ لازم است تا موضوع اجماع نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه توضیح کامل داده شود و خوانندگان تصور کامل از آن داشته باشند. اما پیش از آن باید به مفهوم اجماع پرداخت.

مفهوم اجماع

لفظ اجماع در زبان عربی به معانی چون عزم و اراده، گردآوردن و اتفاق آمده است. مثلاً در در آید ۷۱ سوره یونس خداوند متعال می‌فرماید: «فَأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ» یعنی اعزموا أمرکم. و به همین گونه در آیت ۹ سوره تغابن آمده است: «يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ». در اینجا اجماع به معنی گردآوردن آمده است. و به همین گونه مردم عرب می‌گویند که «أَجْمَعُوا عَلَي كَذَا» یعنی وقتی که اتفاق کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۸ / ۵۷).

اما در اصطلاح فقها و اصولی‌ها از آن تعریف‌های متعدد به دست داده شده است که همه در یک محور می‌چرخند و منظور از آن اتفاق روی یک مسئله یا یک موضوع است. به گونه‌ی مثال ابو زید دبوسی چنین تعریف می‌کند: «إجماع علماء العصر من أهل العدالة والاجتهاد على حكم» (دبوسی، ۱۴۳۷ق: ۲۸)؛ یعنی اتفاق علمای روزگار که اهل عدالت و اجتهاد اند بر یک حکم. به همین گونه علاء الدین بخاری در کشف الاسرار چنین تعریف می‌کند: «إِنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ اتِّفَاقِ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ فِي عَصْرِ عَلَى أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ» (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۲۷/۳)؛ اجماع عبارت از اتفاق مجتهدان این امت در یک عصر بر امری از امور است.

از این تعاریفات برمی‌آید که اجماع عبارت از اتفاق دانشمندان مجتهد امت پیامبر صلی الله علیه وسلم در یک عصر بالای یک امر که منظور از آن حکم شرعی است، می‌باشد. با این تعریف باید این اتفاق از سوی دانشمندان مجتهد صورت گرفته باشد و به این اساس اتفاق یا اختلاف کسانی که عوام هستند، یا دانشمندان، اما به درجه اجتهاد نرسیده باشند اعتبار ندارد، به همین گونه این دانشمندان از امت پیامبر ﷺ باشند؛ اما اگر از امت پیامبر نبودند برابر است که پیش از اسلام توافق کرده باشند یا بعد از اسلام اتفاق آنان الزامی نیست. به همین ترتیب لازم نیست که این توافق در تمام عصرها باشد، کافی است که در یک عصر چنین اتفاق رخ بدهد، و سر انجام موضوع آن یکی از امور باشد که منظور از آن دربرگرفتن قول، فعل، اثبات و نفی احکام عقلی و شرعی است (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۲۷/۳).

اما صدر الشریعه تصریح می‌کند که منظور از اجماع، اتفاق روی احکام دینی است، نه احکام غیر دینی مثل احکام عقلی، به این اساس کسی که حکم عقلی

اتفاقی و اجماعی را انکار کند جاهل است؛ ولی تکفیر نمی‌شود (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۲۷/۳).

حجیت اجماع

از شخص امام ابوحنیفه رضی الله عنه، سخن صریح نقل نشده است که ایشان گفته باشد، اجماع حجیت است یا گفته باشد که اجماع حجیت نیست، اما به اساس دو دلیل می‌توان استناد کرد که اجماع نزد امام ابوحنیفه رضی الله عنه حجیت است:

۱. از امام ابوحنیفه رضی الله عنه نقل شده است که ایشان برای حجیت اجماع شرط می‌گذارد که اجماع زمانی درست است که قبلاً اختلاف روی موضوع اتفاق نیفتاده باشد. یعنی اختلاف پیشین مانع انعقاد اجماع در روزگار بعدی می‌شود. علامه تفتازانی و دیگران این موضوع را به امام ابوحنیفه رضی الله عنه نسبت داده است (تفتازانی، ۱۴۲۶ق: ۲ / ۱۱۰).

این قول امام ابوحنیفه رضی الله عنه ثابت می‌سازد که اجماع نزد ایشان حجیت بوده است، زیرا شرط انعقاد، فرع پذیرفتن اصل حجیت است، یعنی تا زمانیکه حجیت اصل اجماع را کسی نپذیرد برای آن شرط نمی‌گذارد. وقتی که امام ابوحنیفه رضی الله عنه برای انعقاد اجماع، عدم وجود اختلاف در روزگار پیشین را شرط می‌گذارد به این معنی است که حجیت اجماع را پذیرفته است.

از استدلال شاگردان امام ابوحنیفه رضی الله عنه دانسته می‌شود که آنان حجیت اجماع را می‌پذیرفته‌اند. به گونه‌ی مثال امام ابویوسف قاضی رضی الله عنه وقتی که با امام اوزاعی رضی الله عنه در کتاب خود «الرد علی سیر الأوزاعی» گفتگو می‌کند به حجیت اجماع تسلیم است.

به گونه مثال امام ابو یوسف می نویسد: «ابوحنیفه رحمته الله علیه گفته است: برای یک سواره [در جنگ] دو سهم در نظر گرفته می شود، یک سهم برای خود نفر و یک سهم برای اسب وی. برای جنگ جوی پیاده یک سهم داده می شود. اوزاعی گفته است: پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برای اسب دو سهم و برای صاحب آن یک سهم داده است. و مسلمانان پس از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تا امروز به آن عمل کرده اند». سپس ابو یوسف رحمته الله علیه می گوید: «ابو حنیفه رحمته الله علیه دوست نداشت که یک حیوان نسبت به یک مرد مسلمان برتری داده شود و سهم آن بیشتر از سهم مرد در نظر گرفته شود». سپس در پاسخ به استدلال اوزاعی که می گفت: «مسلمانان به آن عمل کرده اند» چنین می نویسد: «اما سخن اوزاعی که ائمه مسلمانان در گذشته بر آن بوده اند مانند وصف وی از اهل حجاز است یا اینکه برخی مشایخ شام را که نه وضو را درست می دانستند و نه تشهد و نه اصول فقه را، دیده که چنانان کرده اند سپس اوزاعی رحمته الله علیه گفته است که سنت چنین جریان داشته است» (ابویوسف، بی تا: ۱۸ - ۲۱).

در اینجا می بینیم که اوزاعی رحمته الله علیه به مفهوم اجماع استدلال می کند که مسلمانان چنین می کرده اند، اما امام ابویوسف رحمته الله علیه انکار مفهوم اجماع را نمی کند که بگوید عمل مسلمانان به ما اعتبار ندارد، بلکه ابو یوسف رحمته الله علیه انعقاد اجماع را انکار می کند و می گوید این سخن اهل حجاز و برخی از اهل شام بوده است که نزد ایشان عالم به حساب نمی آیند.

از این مواقف امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و شاگردان وی دانسته می شود که اجماع نزد آنان حجت بوده و به آن استدلال صورت می گیرد، بر علاوه اینکه دانشمندان اصول فقه حنفی همگی به اجماع قبول دارند که اجماع حجت است، اما اینکه روی برخی

جزئیات گاهی با هم اختلاف می‌ورزند مانع حجیت اجماع شده نمی‌تواند. به این اساس به صراحت می‌توانیم گفت که اجماع نزد فقهای حنفی و امام ابوحنیفه رحمتهما الله یک دلیل شرعی بوده و عمل به آن الزامی است.

ارکان اجماع

از نظر اصولیان حنفی اجماع بر اساس دو رکن استوار است؛ یکی عزیمت و دیگری را رخصت گفته‌اند. منظور از عزیمت بیان موقف یا سخن گفتن به گونه‌ای است که اتفاق را لازمی بگرداند یا اینکه به حکم مورد اتفاق دیگران عمل کند، زیرا عمل به حکم به معنی موافقت با آن است؛ یعنی مجتهد باید موافقت خود را اعلان کند، برابر است که با سخن گفتن اعلان می‌کند یا با عمل کردن. اما منظور از رخصت عبارت از این است که در مورد موضوع برخی از مجتهدین اعلان موافقت کنند، ولی برخی دیگر پس از این که از موضوع آگاه می‌شوند، سکوت را پیشه‌کنند این هم در صورتی که مدتی جهت تأمل و نظر در حادثه را در اختیار داشته باشد (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۳/۲۲۶ و ۲۲۷؛ محبوبی، ۱۴۲۶ ق: ۹۹/۲).

از این دو رکن دو نوع اجماع به دست می‌آید که یکی را اجماع صریح می‌گویند و دیگری را اجماع سکوتی. در باره اجماع صریح همگی اتفاق نظر دارند که حجیت است و عمل به آن الزامی است، اما در باره اجماع سکوتی اختلاف دیدگاه وجود دارد. از برخی امامان مانند ابو الحسن کرخ و عیسی بن ابان از حنفی‌ها و امام شافعی و برخی دانشمندان معتزلی نقل کرده‌اند که اجماع سکوتی را حجیت نمی‌دانسته‌اند و می‌گفته‌اند که به آدم ساکت خاموش، نسبت چیزی درست نیست

و کسانی که به چنین آدمی سخنی را نسبت می دهند بر وی تهمت بسته اند (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۳/۲۲۹).

اما در مقابل نزد اکثر حنفی ها حجت دانسته شده است هر چند که قوت آن نظر به قوت اجماع صریح کم تر است و از آن درجه قوت برخوردار نیست، استدلال آنان برای حجیت این نوع اجماع این است که سکوت ائمه نشان می دهد که در مسئله، انکار و قباحتی وجود ندارد، وگرنه معنی آن این می شود که آنان در برابر امر منکر سکوت کرده اند و چنین موقف که سکوت در برابر امر منکر باشد عدالت و تقوای آنان را جرح می کند؛ از این رو لازم است که باید بگوییم سکوت آنان به معنی قبول آن سخن است (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۳/۲۲۹).

اهلیت اجماع

منظور از اهلیت اجماع این است که اجماع چه کسانی اعتبار دارد و لازم است که شامل این اجماع باشند و اگر اختلاف ورزند به اختلاف آنان اهمیت و اعتبار داده می شود و مانع انعقاد اجماع می شود. در باره اهلیت اجماع سخن بسیار است و منازعات شدید علمی میان جریان های مختلف اسلامی صورت گرفته است تا آن جا که از برخی معتزلیان نقل کرده اند که اتفاق مردم عوام را نیز در اجماع شرط می دانند، اما آنچه که نزد فقهای اصولی حنفی ها استقرار یافته و به شهرت رسیده است. این است که در دو چیز برای اهل اجماع لازم است که وجود داشته باشد: یکی اینکه اهل اجماع به درجه اجتهاد شرعی رسیده باشد و دوم این که اهل اجماع دارای صلاح و تقوا باشند. از این رو اختلاف کسانی که به فسق و بدعت

مرتکب می‌شوند و به چنین موضوعی به شهرت می‌رسند اعتبار ندارد و چنین افراد از اهلیت اجماع برخوردار نیستند (محبوبی، ۱۴۲۶ ق: ۱۰۸/۲؛ بزدوی، ۱۴۰۸ ق: ۲۱۷/۲ - ۲۲۵؛ نسفی، ۱۴۳۹ ق: ۳۴۱/۲). علامه تفتازانی برای این شرط استدلال می‌کند که صاحبان بدعت کافر نیستند؛ اما از صلاح و تقوا برخوردار نیستند، به این لحاظ آنان باید به سوی راه درست و صلاح دعوت شوند؛ اما کسانی که اهل اجماع اند باید از آنان متابعت و پیروی صورت گیرد؛ از این رو کسانی را که باید به سوی کارهای نیک و شایسته دعوت شوند، نمی‌شود به عنوان امام و پیشوا برگزید و از اجماع و اختلاف وی تبعیت و پیروی کرد (تفتازانی، ۱۴۲۶ ق: ۱۰۸/۲).

شرایط اجماع

در باره شرایط اجماع سخن‌های زیادی وجود دارد، اما مهم‌ترین سخنی که در شرایط اجماع نزد اصولی‌های حنفی وجود دارد این است که انقراض عصر را شرط اجماع نمی‌دانند. منظور از انقراض عصر این است که اهل اجماع همه از دنیا بروند و وفات کنند. بر عکس امام شافعی رحمته الله علیه به این باور است که اهل عصر همه از دنیا بروند سپس اجماع منعقد می‌گردد، یعنی بر علاوه که موافقت‌شان را اعلام می‌کنند باید وفات کنند تا اجماع منعقد شود. به اساس این اختلاف، اختلاف دیگری نیز پدید آمده است که بر مبنای همین اختلاف بنا یافته است و آن اینکه رجوع برخی از اهل اجماع سخن یا موافقت‌شان به اجماع منعقد شده، اشکال وارد نمی‌کند، زیرا وقتی که موافقت‌شان را اعلام کردند دیگر مجالی برای پس گرفتن سخن باقی نمی‌ماند، زیرا اجماع منعقد شده است دیگر کسی حق مخالفت با آن را ندارد؛ اما از این که نزد امام شافعی رحمته الله علیه انقراض عصر شرط است تا زمانیکه اهل اجماع زنده‌اند

می‌توانند سخن شان را پس بگیرند، زیرا هنوز اجماع منعقد نشده باید همه بمیرند تا اینکه اجماع منعقد شود (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۲۴۴/۳).

استدلال حنفی‌ها برای عدم اشتراط انقراض عصر این است که حجیت اجماع به گونه‌ی مطلق و بدون قید و شرط ثابت شده است؛ اما اگر اینکه ما بیایم و شرط انقراض عصر را بر آن اضافه کنیم، زیادت بر نص صورت می‌گیرد و این زیادت عبارت از شرطی است که بر مطلق حکم اضافه می‌گردد. از نظر حنفی‌ها زیادت بر نص لازمه‌ی نسخ یا رفع حکم قبلی را دارد؛ زیرا این زیادت باعث می‌شود که حکم اصلی با اضافه‌ی یک قید دیگر ثابت گردد که این حکم دوم (حکم اصلی + زیاد/قید) مغایر حکم اول است و در واقع حکم اولی را نسخ کرده است. از این رو اشتراط چنین شرطی درست نیست (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۲۴۴/۳).

اگر چه قبلاً تذکر یافت که در کتاب‌های اصولی به امام ابوحنیفه رحمته الله علیه نسبت داده شده است که ایشان شرط می‌گذارد که موضوع اجماع سابقه اختلاف را نداشته باشد؛ یعنی قبلاً در روزگار پیشین روی آن اختلاف صورت نگرفته باشد؛ اما اصولی‌های حنفی از امام محمد بن الحسن شیبانی نقل کرده‌اند که چنین اختلاف در روزگار پیشین مانع اجماع در عصر حاضر نمی‌شود. از این رو در کتاب‌های اصولی حنفی‌ها بیشتر به اساس سخن امام محمد رحمته الله علیه نوشته شده است و گفته‌اند که اختلاف پیشین مانع انعقاد اجماع در روزگار پسین نمی‌شود (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۲۴۷/۳)، اما در کل می‌شود گفت که چنین موضوع محل اختلاف حنفی‌ها بوده است، هر چند که بیشتر آنان به قول امام محمد رحمته الله علیه تمایل داشته‌اند.

در کنار این نکته‌ها نزد اصولی‌های حنفی لازم است که اجماع از خود سند داشته باشد، یعنی یک حکم بر علاوه اینکه موافقت مجتهدین را با خود دارد لازم است که سندی نیز برای این حکم وجود داشته باشد برابر است که این سند روایات آحاد باشد یا قیاس یا یک دلیل شرعی دیگر (نسفی، ۱۴۳۹ ق: ۲ / ۳۵۱). اما در مورد این که آیا لازم است که در اجماع همه‌ای مجتهدین اشتراک داشته باشند و اختلاف یک نفر می‌تواند اعتبار داشته باشد و مانع انعقاد اجماع گردد؟ اختلاف نظر وجود دارد برخی اختلاف یک فرد را مانع می‌دانند و برخی نمی‌دانند؛ اما در متن المنار آمده است که اختلاف یک نفر می‌تواند مانع انعقاد اجماع شود (نسفی، ۱۴۳۹ ق: ۲ / ۳۴۷).

مراتب اجماع

اصولیان حنفی هر چند اجماع را یک دلیل یقینی می‌دانند و بر پاره‌ای از دلایل سخنان‌شان را بنا می‌کنند، اما با این همه به مراتب اجماع قایل اند، یعنی همه اجماع‌ها را یکسان نمی‌بینند، بلکه درجه‌بندی می‌کنند. آنچه که در اصول بزدوی، متن منار نسفی، توضیح صدر الشریعه و سایر کتاب‌های اصولی حنفی آمده است نشان می‌دهد که اجماع‌ها از نظر حنفی‌ها از یک حیثیت برخوردار نیستند. از نظر اصولیان حنفی مراتب اجماع به گونه ذیل است (نگاه: بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۳ / ۲۶۱؛ نسفی، ۱۴۳۹ ق: ۲ / ۳۵۴ - ۳۵۶):

اجماع صریح صحابه: اجماع اصحاب پیامبر ﷺ در بالاترین درجهٔ اجماع قرار دارد. از نظر اصولیان حنفی حکم اجماع صحابه در افادهٔ حکم خود مانند آیت و خبر متواتر است.

اجماع سکوتی صحابه: اجماعی که برخی از اصحاب صراحتاً موقف یا موافقت‌شان را اعلام نکنند، بلکه سکوت کنند. چنین اجماع را اجماع سکوتی می‌گویند.

اجماع ائمهٔ پس از صحابه: این اجماع را به منزلهٔ خبر مشهور در احادیث دانسته‌اند.

اجماع با سابقهٔ اختلاف: این اجماع را به منزلهٔ خبر آحاد دانسته‌اند.

در پایان این موضوع شایان ذکر است که دلایلی که اجماع را به حجیت می‌رساند و اختلافاتی که روی برخی مسایل اجماع مانند شرایط اجماع، مستند اجماع، اهلیت اهل اجماع، انواع اجماع و سایر مسایلی که در جزئیات اجماع داخل می‌شود وجود دارد باید به گونهٔ تفصیلی در کتاب‌هایی که به این منظور نوشته‌اند مراجعه شود، اما آنچه که ما در صدد بیان آن در این جا بودیم حجت بودن اجماع نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه بود که الحمد لله به اندازه‌ی کافی بیان شد.

چهارم قیاس

برای این که به موضوع قیاس بپردازیم در ابتدا لازم است که رابطهٔ آن را با رأی و اجتهاد بیان کنیم تا باشد که موضوع به صورت کامل و منظم بیان شده باشد.

مفهوم رأی و اجتهاد

در پیش در مباحث گذشته بیان داشتیم که اجتهاد عبارت از تلاش به خرج دادن برای رسیدن به مقصود است و یکی از معانی دیگر اجتهاد همان استنباط است و اجتهاد استنباط نامیده می‌شود. بیان داشتیم که اجتهاد دارای شرایطی است که لازم است یک مجتهد آن را در نظر بگیرد، اما این که رأی و اجتهاد دو مفهوم متفاوت است یا این که هر دو بر یک مفهوم دلالت می‌کند؟ امری است که نیاز به دقت بیشتر دارد، ولی در آغاز لازم است که به مفهوم لغوی رأی اشاره کنیم تا بتوانیم رابطه آن را با اجتهاد درست به تصویر بکشیم.

رأی در زبان عربی به معنی عقل و تدبیر آمده است. می‌گویند: «وَرَجُلٌ ذُو رَأْيٍ أَيْ: بَصِيرَةٍ وَحَذَقٍ بِالْأُمُورِ، وَجَمْعُ الرَّأْيِ: آرَاءٌ» (فیومی، بی تا: ۲۴۶/۱)؛ مرد صاحب رأی: یعنی: صاحب بصیرت و ماهر در امور. جمع آن آراء است. به این اساس رای به معنی بصیرت و اجتهاد می‌تواند باشد. اما به اساس تعریف صاحب «معجم لغة الفقهاء» رأی عبارت از آنچه است که نزد انسان بعد از فکر و تامل ترجیح می‌یابد» (قلعجی و قنیبی، ۱۴۰۸: ۲۱۸).

به اساس این تعریف رأی باید ثمره اجتهاد باشد، زیرا وی به این نظر است نتیجه را که انسان بعد از اندیشیدن به دست می‌آورد رأی نامیده می‌شود و این چیزی نیست جز نتیجه تلاش و سعی به خرج دادن، چیزی که ما اجتهاد و استنباط نامیدیم، اما واقعیت این است که در باره تعریف رأی و رابطه آن با اجتهاد سخنان مختلف زیادی گفته شده است تا آنجا که محمد موسی توانا از دانشمندان معروف

کشور ما تقریباً هفت سخن را در این باره نقل کرده‌است. به اساس گفته‌های توانا از نظر امام فخر الدین رازی « رأی همان قیاس است» و از نظر برخی دیگر « رأی نوعی از اجتهاد به جز از قیاس است». از نظر برخی « رأی همان اجتهاد در مورد نصوصی غیر صریح الدلاله است». از نظر برخی دیگر « رأی همان اجتهادی است که با اساس نصوص صورت می‌گیرد و تمسک به برائت اصلی، اصل اباحت یا حظر در اشیاء، تمسک به مصلحت‌ها و احتیاط است». از نظر برخی‌های دیگر «رسیدن به حکم شرعی از جهت استدلال و قیاس است» (توانا، بی‌تا: ۱۲۸ - ۱۲۹). با این‌همه برخی رأی و اجتهاد را به یک معنی به کار می‌برند. از جمله در ویسایت دار الافتای مصری آمده‌است که رأی همان اجتهاد است (ویب ساست دارالافتای مصر: <https://darilitta.org/ar/ViewFatawaCocept>).

با این وضعیت از رأی می‌توان مفاهیم و معانی متعدد را منظور داشت و نظر به مفهوم یا معنایی که در نظر داشته باشیم می‌توانیم کسانی را به آن منسوب کنیم یا نکنیم. شکی نیست که امام ابوحنیفه رحمته الله و شاگردان وی به ویژه امام بویوسف، امام محمد شیبانی، امام زفر، امام حسن بن زیاد رحمهم الله تعالی از جمله پیشوایان و طلایه‌داران اهل رأی به حساب می‌آیند و تقریباً همه پژوهشگران در قدیم و جدید اتفاق نظر دارند که آنان از مصداق‌های اصلی اهل رأی بوده‌اند هرچند روی برخی از امامان دیگر متردد بوده‌اند که از جمله اهل رأی حساب می‌شوند یا از اهل حدیث، اما در شأن امام ابوحنیفه رحمته الله تردیدی وجود ندارد که اهل رأی بوده‌است. از این‌رو شگافتن موضوع رأی که چیست و روی چه اساساتی بنا

یافته‌است؟ و موقف سلف امت در باره رأی و اهل رأی چگونه بوده‌است؟ نیاز به پژوهش گسترده و همه‌جانبه دارد. چیزی که متأسفانه فرصت پرداختن به همه جوانب آن در این مقاله میسر نیست، اما از باب روشنی موضوع نکاتی را در باره آن خواهیم گفت.

در روایات حدیثی ما آثار متناقض از اهل سلف نقل شده که برخی از آن‌ها پرداختن به رأی را مذموم می‌داند و برخی دیگر از آن رأی را مدح می‌کند، این موضوع باعث شده که برخی از مردم به دنبال توفیق میان این روایات باشند که کدامی از این آثار به کدام معنی به کار می‌رود. شاه ولی الله دهلوی رحمته الله علیه در کذاب خود حجت الله البالغه به موضوع ذم رأی آثاری را نقل کرده‌است و از برخی گذشتگان نقل می‌کند که به آرای اهل رأی عمل نکنند، سپس در پایان با عنوان «اهل الحدیث اعلم» نتیجه‌گیری می‌کند که اهل حدیث داناتر از اهل رأی بوده‌اند و اهل رأی از بسیاری از روایات غافل بوده‌اند در حالیکه اهل حدیث به این روایات احاطه علمی داشته‌اند. این در حالی است که ایشان از روایاتی که به مدح رأی آمده‌است ذکری به عمل نمی‌آورد (نگاه: دهلوی، ۱۴۴۳ق: ۱/۲۷۴ - ۲۷۶). در مقابل دانشمندانی مانند محمد زاهد کوثری حین سخن از رأی و اجتهاد به هردوی این آثار اشاره می‌کند و می‌گوید که در باره سخن به رأی، آثار متفاوت و متناقض نقل شده‌است. سپس جهت توفیق این دو گونه از روایات می‌گوید که مراد از رأی مذموم همان رأیی است که به اساس هوا و نفس بیان شده باشد و مراد از رأی ممدوح همان رأیی است که به اساس روش فقهای صحابه، تابعین و تابع تابعین از نصوص استنباط صورت گیرد (کوثری، بی‌تا: ۱۴).

اما اگر به تاریخ برگردیم کسانی را در می‌یابیم که موضوع مذموم دانستن رأی و اجتهاد را تا حد ممکن ریشه‌یابی کرده‌اند. به گونه‌ی مثال امام ابوبکر جصاص رازی رحمته الله در کتاب اصولی خود به نام «الفصول فی الاصول» به این موضوع پرداخته و می‌گوید: «نخستین کسی که قیاس و اجتهاد را در احکام حوادث نفی کرد ابراهیم نظام بود که بر صحابه نیز به خاطر پذیرفتن قیاس به گونه‌ی که شایسته آنان نیست، طعن وارد کردند [در حالی که] خداوند متعال به ضد [آن چه وی گفته است] آنان را وصف کرده و ستایش کرده است. [اما ابراهیم نظام این طعن را] با تهور و کم‌دانشی خود در باره رأی وارد کرد. سپس گروهی از متکلمین بغداد در این سخن از او پیروی کردند، مگر آنان بر سلف آن طعنی را وارد نکرده‌اند که نظام کرده‌بود. بر آنان عیب هم نگرفتند، اما مرتکب امر شیعی از مکابره و انکار ضرورت به خاطر فرار از طعن بر سلف به خاطر پذیرفته شدن اجتهاد و قیاس از سوی آنان، شدند» (جصاص، ۱۴۱۴ ق: ۲۳/۴). سپس می‌افزاید: «سپس مرد نادانی - داؤد اصفهانی ظاهری (نگا: کوثری، بی‌تا: ۱۷) - از حشویه که نمی‌دانست او چه گفته است و آنان چه گفته‌اند، آنان را پیروی کرد. وی بخشی از سخن نظام را و بخشی از سخنان متکلمین بغداد از نفی‌کنندگان قیاس را گرفته و به نفی قیاس استدلال کرده است، در حالیکه در سخنان هردو گروه (نفی‌کنندگان و اثبات‌کنندگان قیاس) جاهل بود» (جصاص، ۱۴۱۴ ق: ۲۴/۴).

اگر به اساس سخنان امام ابوبکر جصاص رحمته الله در نظر بگیریم، طعن بر رأی و اجتهاد نخست از سوی کسانی مطرح شده که از نظر بسیاری از ذم‌کنندگان رأی مبتدع یا کافر خوانده می‌شوند. به‌ویژه همین ابراهیم نظام که شمس الدین ذهبی

می‌گوید: «نظام از جمله کسانی نبود که دانش و فهم به وی نفع رسانیده باشد، گروهی وی را تکفیر کرده‌اند و گروهی گفته‌اند نظام باورمند به دین برهمنی که منکر رسالت و معاد می‌باشد، بوده‌است، اما آن را پنهان می‌کرده است.» (ذهبی، ۱۴۰۵ ق: ۵۴۲/۱۰). از این رو عجیب است که ذم‌کنندگان رأی امروزی به این کاروان بی‌پوندند و از سخن کسی پیروی کنند که خود آنان وی را مبتدع یا کافر می‌خوانند، برعکس آثار سلف را که شامل صحابه و تابعین می‌شود که هم رأی را مدح و هم به آن عمل کرده‌اند، ترک کنند.

به هر حال رأی و اهل رأی یک جریان فکری وسیع است، اما از این‌که حنفی‌ها مشخصاً اهل رأی خوانده شده‌اند، از این جهت است که آنان براءت محکم و توانایی عجیبی از خویش را در استنباط به نمایش گذاشته‌اند. اگر کسی رأی و اجتهاد را ذم می‌کند در واقع اشتباه بزرگی را در حق امامان سلف و جریان فقه امروز مرتکب شده‌است، زیرا فقه با اجتهاد و رأی چنان هم‌گام و هم‌کیش است که از همدیگری جدایی ندارند، به قول کوثری: «الفقه حیثما کان، یصحبه الرأی»؛ یعنی فقه هرجایی که باشد رأی آن را همراهی می‌کند و فرق هم نمی‌کند که در سرزمین‌های مختلف باشد یا در روزگار متفاوت، تنها چیزی که در این میان متفاوت می‌باشد شروط و ظروف اجتهاد می‌باشد که از یک سرزمین تا سرزمین دیگر و یا از یک روزگار تا روزگار دیگر تفاوت می‌کند (نگا: کوثری، بی‌تا: ۱۸ - ...).

با این بیان می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که رأی و مخالفت با رأی از موضوع قیاس سرچشمه گرفته‌است و کسانی که قیاس را در آغاز نفی کرده‌اند، رأی را مذموم دانسته‌اند و برای آن روایاتی را نقل کرده‌اند. به‌همین‌گونه کسانی که قایل به حجیت قیاس بوده‌اند با دلایلی با آنان روبرو شده‌اند که عمل به رأی را ایجاب می‌کرده‌است، به‌گونه‌ی مثال از عمل اصحاب پیامبر ﷺ به رأی استدلال کرده‌اند (نگاه: توانا، بی‌تا: ۱۲۸ - ...). اما واقعاً منظور هردو گروه از رأی همان قیاس می‌باشد؟ به صورت قطعی نمی‌توان گفت، اما با بیان موسی توانا می‌توان تصریح کرد که دایره‌ی معنای رأی از عصر صحابه تا عصر تابعین و فقها رو به وسعت بوده و در همه روزگار از یک دایره‌ی مشخص معنایی برخوردار نبوده‌است و هر کس سخنی که در باره رأی می‌گوید باید بارمعنایی واژه رأی را در روزگار صاحب سخن در نظر گرفت. به این اساس معنای رأی در روزگار ما همان اجتهاد در ساحه‌های غیر منصوص است، یعنی اجتهاد وسیع‌تر از رأی است و رأی نوعی از اجتهاد. با این وضع قیاس خود بخشی از رأی و اجتهاد در ساحه‌ی غیر منصوص است.

با این همه زمانی که به میراث فکری حنفی‌ها مراجعه می‌کنیم در می‌یابیم که آنان رأی را فراتر از معنای قیاس به کار می‌برند و قیاس را نوعی از رأی می‌پندارند به‌گونه‌ی مثال امام سرخسی رحمته‌الله در باره الفاظ مشترک و مشکل می‌گوید: «اما مشکل و مشترک اصلاً درست نیست که نقل بالمعنی صورت گیرد، زیرا مراد از این دو [لفظ] جز با تأویل دانسته نمی‌شود و تأویل نوعی از رأی مانند قیاس می‌باشد که بر غیر [صاحب خود] حجت نمی‌باشد» (سرخسی، ۱۴۱۴ق: ۱ / ۳۵۷). به

همین گونه علاء الدین بخاری رحمته الله بعد از ذکر دلایل حجیت قیاس می نویسد: «پس دانستیم که استعمال رأی برای بیرون آوردن معنای نصوص یک امر سایغ روا در شریعت بوده و قیاس جز استعمال رأی جهت استخراج معنی از نص [چیز دیگری] نیست پس مشروع می باشد» (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۲۷۸/۳). از این دو متن به صورت واضح دانسته می شود که مفهوم رأی وسیع تر از معنی قیاس است و قیاس نوعی از رأی می باشد. از این لحاظ می توان گفت که رابطه میان قیاس و رأی رابطه عموم و خصوص مطلق است، یعنی هر رأی قیاس نیست، اما همه قیاس ها رأی است. **والله تعالی اعلم.**

مفهوم قیاس

قیاس در لغت مصدر فعل «قاس یقیس قیساً و قیاساً» بوده که در زبان عربی به دو معنی به کار رفته است: یکی به معنی تقدیر (اندازه گیری) که عرب می گویند: «قاس التاجر الثوب بالذراع» یعنی بازرگان کالا را با گز (ذراع) اندازه گرفت. و دیگری به معنی مساوات و برابری است، عرب ها می گویند: «أسامة لا یقاس بخالد»؛ یعنی اسامه با خالد برابر نیست (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ماده ق. ی. س). از این بیان دانسته می شود که لفظ قیاس یک لفظ مشترک است که بر دو معنی دلالت دارد. اما پرسش این است که این اشتراک آیا واقعی است؟ یعنی معنوی است و از آغاز لفظ قیاس به این دو معنی به کار رفته است؟ یا این که در آغاز به یک معنی به کار رفته و سپس

۱ - متن علاء الدین بخاری «فَعَرَفْنَا أَنَّ اسْتِعْمَالَ الرَّأْيِ لِاسْتِخْرَاجِ مَعَانِ النَّصُوصِ أَمْرٌ سَائِعٌ فِي الشَّرْعِ وَالْقِيَاسِ لَيْسَ إِلَّا اسْتِعْمَالَ الرَّأْيِ لِاسْتِخْرَاجِ مَعْنَى النَّصِّ فَيَكُونُ مَشْرُوعًا». (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۲۷۸/۳).

به معنای دیگر به صورت مجاز کاربرد داشته است؟ اصولی‌ها در این موضوع اختلاف نظر دارند برخی می‌گویند که این لفظ مشترک معنوی میان مساوات و تقدیر است؛ اما برخی‌های دیگر به این دیدگاه رفته‌اند که قیاس به معنی اندازه‌گیری به معنای حقیقی خود به کار می‌رود و اگر به معنی مساوات می‌آید از باب مجاز است (عبداللطیف، بی تا: ۹).

اما قیاس در اصطلاح اصولیان حنفی عبارت از اثبات یک حکم به فرع مانند حکم موجود در اصل به لحاظ وجود علت مشترک میان هر دو است: «وهو تعدیة الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة» (محبوبی، ۱۴۲۶ ق: ۱۲۳/۲)^۱. منظور از لفظ «تعدیة» که در تعریف صدر الشریعه به کار رفته همین است، یعنی این که برای فرع حکم شرعی ثابت می‌شود که این حکم مانند حکم اصل است و از هم متفاوت نمی‌باشد، نه این که گویا انتقال حکم اصل به فرع باشد. از این تعریف بر می‌آید که قیاس دارای چهار رکن اساسی است:

^۱ - در باره قیاس تعاریفات متعدد ارائه شده که همگی به یک محور می‌چرخد. برای نمونه دو تعریف در این جا نقل می‌شود:

تعریف علاء الدین سمرقندی: «القیاس إبانة مثل حکم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر» (سمرقندی، ۱۹۸۴ م: ۵۵۴/۱).

تعریف ابو البرکات نسفی: «لقیاس في اللغة التقدير. وفي الشرع تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعللة» (نسفی، ۱۴۳۹ ق: ۳۵۱/۲).

تعریف صدر الشریعه: «وهو تعدیة الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة» (محبوبی، ۱۴۲۶ ق: ۱۲۳/۲).

۱- اصل: منظور از اصل همان مقیس علیه است.

۲- فرع: منظور از فرع همان مقیس است.

۳- علت مشترک.

۴- حکم مشترک.

به گونه‌ی مثال حکم چرس/حشیش در قرآن و سنت نیامده است که آیا حلال است یا حرام؟ اما حکم شراب آمده است که نوشیدن آن حرام است، اما اگر کسی بخواهد چرس را به شراب قیاس کند در آغاز علت مشترک میان هردو را پیدا می‌کند که عبارت از زایل ساختن عقل است. سپس حکم شراب را به چرس نیز ثابت می‌کند که تحریم می‌شود. در این قیاس، شراب اصل یا مقیس علیه می‌باشد، چرس همان فرع یا مقیس می‌باشد، زایل ساختن عقل، علت مشترک میان هردو می‌باشد و حکم مشترک همان حرام بودن است. این در صورتی است که علت تحریم شراب را اسکار یا زوال عقل بدانیم، اما نزد حنفی‌ها تحریم شراب بذاته است، نه تحریم به خاطر نشه‌ساختن، اما این مثال از باب تقریب ذهن ارائه شده است.

شرایط قیاس

علمای اصول فقه حنفی چهار شرط اساسی را برای صحت وقوع قیاس در نظر گرفته‌اند و این شروط قرار ذیل است:

شرط اول: حکم اصل (مقیس علیه) مخصوص به خود آن نباشد.

منظور از این شرط این است که اصل یا مقیس علیه که در نظر داریم حکم آن را به فرع نیز ثابت بسازیم، این حکم مخصوص یا ویژه‌ی همین اصل نباشد، زیرا خصوصیت در حکم باعث می‌شود که حکم آن غیر قابل جریان بر موضوع دیگر باشد. از نمونه‌های این گونه احکام یکی احکامی است که مخصوص صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ می‌باشد، مانند این که برای پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ جایز بود که با بیشتر از چهار زن ازدواج کند، یا این که برای زنان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ جواز نداشت که پس از رحلت پیامبر با کسی دیگری ازدواج کنند. به همین گونه نمونه‌های دیگری از احکام که مخصوص و ویژه بوده است، شهادت حضرت خزیمه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا است. خزیمه صحابی بود که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در حق وی گفته بود: «**من شهد له خزيمة فحسبه**». بنابراین، چنین حکم مخصوص به خزیمه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا است و کسی دیگری به خزیمه قیاس کرده نمی‌شود که شهادت وی مساوی به یک شهادت کامل باشد که نصاب آن حد اقل دو مرد یا یک مرد و دو زن است (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۳/۳۰۳).

هر گاه یک حکم از چنین خصوصیت برخوردار بود نمی‌توانیم یک موضوع دیگر را به آن قیاس کنیم. از این لحاظ اولین شرط قیاس این است که ما حکمی را که می‌خواهیم بر آن چیز دیگر را قیاس کنیم چنین حکم مخصوص نباشد (محبوبی، ۱۴۲۶ ق: ۲/۱۳۲).

شرط دوم: حکم اصل یا مقیس علیه، خارج از دایره قیاس نباشد.

مفهوم این شرط این است که حکم اصل از دایره قیاس بیرون نباشد، زمانی یک حکم از دایره قیاس بیرون می‌شود که درک آن موضوع عقلی نباشد مانند تعداد

رکعات نماز. چنین احکام را عقل نمی‌تواند کشف و درک کند، اگر حکم از چنین خصوصیت برخوردار بود، از دایره قیاس بیرون می‌شود و موضوع دیگری را نمی‌توان به اساس قیاس به آن سنجش کرد و حکم فقهی به آن استنباط کرد یا این‌که اصلی را که ما مورد نظر داریم حکم آن در واقع، مستثنی از یک قاعده عام باشد، مانند خوردن در حال فراموشی در روز ماه مبارک رمضان. اصل قاعده این است که خوردن در روز ماه مبارک رمضان منافی روزه است و باعث می‌شود که روزه باطل شود، اما در شریعت آمده است که کسی اگر در حالت فراموشی چیزی را می‌خورد روزه وی باطل نمی‌شود، چنین حکم در حق فراموش‌کار، در واقع از یک قاعده عام که خوردن منافی روزه است، استثنا شده است. بنابراین نمی‌توان بالای چنین حکم استثنایی یک موضوع دیگر را که مثلاً خوردن در حالت خطا باشد، قیاس کرد و مدعی شد که همان‌گونه که خوردن در حالت فراموشی روزه را باطل نمی‌سازد، خوردن در حالت خطا نیز روزه را باطل نمی‌سازد، زیرا خوردن در حالت فراموشی یک حکم استثنایی است و روی حکم استثنایی نمی‌توان، اعمال قیاس کرد (محبوبی، ۱۴۲۶ ق: ۱۳۲/۲ - ۱۳۳؛ بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۳۰۲/۳).

از این لحاظ شرط اساسی این است که حکم اصل ما یک حکم استثنایی نباشد.

شرط سوم: حکم مورد نظر باید حکم شرعی باشد.

زمانی یک قیاس شرعی پدید می‌آید که حکم مورد نظر ما که در اصل وجود دارد یک حکم شرعی باشد و این‌که یک حکم شرعی و قابلیت جریان در فرع را داشته باشد، باید شرایط ذیل را داشته باشد:

یک: حکم نافذ و غیر منسوخ باشد، زیرا اگر حکم نافذ نبود و برعکس مثلاً منسوخ بود، دیگر عمل به آن درست نیست و نمی‌تواند فرع دیگری را به آن قیاس کرد.

دو: این حکم به اساس یکی از اصول سه‌گانه که عبارت از قرآن، سنت و اجماع است، ثابت شده باشد. مثلاً اگر این حکم توسط قیاس ثابت بود، نمی‌توان بالای آن، قیاس دیگر را بنا گذاشت.

سه: حکم در اصل و فرع تغییر نیابد، یعنی حکم در اصل و فرع باید یکسان ثابت شود، مثلاً این‌گونه نباشد که حکم در اصل به گونه مطلق باشد، ولی هنگامی که در فرع ثابت می‌شود، مقید ثابت شود، زیرا در چنین صورت، حکم تغییر پذیرفته است و عین آن حکم اصل در فرع ثابت نشده است.

چهار: فرع مانند اصل باشد، یعنی پس از قیاس حکم فرع مانند حکم اصل باشد و خود فرع نیز مانند و شبیه اصل باشد، یعنی این‌که وجه و شباهت وجود داشته باشد.

پنج: فرع مورد نظر در قیاس غیر منصوص باشد، یعنی نص شرعی در باره آن وجود نداشته باشد (محبوبی، ۱۴۲۶ ق: ۱۳۳/۲ - ۱۳۴).

شرط چهارم: پس از عملیه قیاس، تغییری در حکم اصل وارد نشود (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۳۰۳/۳).

این‌ها مهم‌ترین شروطی است که اصولیان حنفی برای قیاس ذکر کرده‌اند، هرچند برخی از اصولیان دیگر مانند شمس الاثمه سرخسی برخی شروط دیگر را نیز ذکر کرده‌اند، اما از این‌که وقتی تأمل صورت گیرد دریافته می‌شود که در ذیل یکی از این چهار شرط مذکور درج می‌شود، از این لحاظ فخر الاسلام بزدوی و صدرالشریعه از ذکر آن به عنوان شرط مستقل خودداری کرده‌اند (بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۳/۳۰۳).

تفاوت میان قیاس و دلالت النص

چنانچه که قبلاً تذکر یافت علمای اصول حنفی الفاظ قرآنی را از حیث دلالت به چهارگونه: عبارت النص، اشارة النص، اقتضاء النص و دلالة النص تقسیم کرده‌اند. بیان داشتیم که «دلالة النص» عبارت از دلالت یک لفظ بر چیزی که معنای لفظ در آن چیز به گونه موجود باشد که هر داننده زبان به آن متوجه شود. مانند قول خداوند متعال در باره پدر مادر: «ولا تقل لهما أف» (اسراء/۲۳)؛ یعنی به پدر و مادر اف نگویید. این آیت بر چیز دیگری که در این لفظ ذکر نشده نیز دلالت دارد مانند زدن و توهین پدر و مادر، در حالیکه این چیزها در آیت تذکر نرفته‌است. چنین دلالت را «دلالة النص» گویند و شامل قیاس نمی‌شود (محبوبی، ۱۴۲۶ ق: ۱/۲۷۹). دانشمندان اصولی حنفی مانند صدر الشریعه برای این‌که «قیاس» از «دلالة النص» تفکیک شود یک قید را در تعریف خود اضافه کرده‌اند و گفته‌اند: «لا تدرک بمجرد اللغة» یعنی این‌که علت مشترک میان فرع و اصل به محض دانستن زبان درک نشود، بلکه باید تفکر و تأمل صورت گیرد تا علت استنباط شود.

از نظر اصولی‌های حنفی مهم‌ترین تفاوت «قیاس» و «دلالة النص» دقیقاً همین نکته است و آن این که علت قیاس با محض دانستن زبان عربی قابلیت درک را ندارد، بلکه باید اندیشید و با به کاربردن روش‌های استنباط علت، علت مشترک را به دست آورد که از خود روش‌های مخصوص را دارد، اما «دلالة النص» با محض دانستن زبان عربی قابل درک است. به گونه‌ی مثال آنچه که در بالا در باره پدر و مادر آمد ذکر شد، هرکس که به زبان عربی آشنایی داشته باشد، می‌تواند آن را بداند، اما قیاس این‌گونه نیست از خود عوامل و ضوابط مشخص دارد که باید توسط کسی که به اجتهاد مهارت داشته باشد انجام شود و گرنه قیاس درست نبوده و حکم به گونه‌ی درست استنباط نمی‌شود.

این از دیدگاه اصولی‌های حنفی بود، اما از نظر اصولی‌های شافعی «دلالة النص»، یکی از انواع قیاس است. اگر از دیدگاه اصولیان غیر حنفی در نظر بگیریم، ریشه‌ی این موضوع چنین است: آنان دلالت الفاظ بر معانی را دو نوع می‌دانند: یکی دلالت منطوق و دیگری دلالت مفهوم. دلالت با منطوق را می‌گویند که عبارت از دلالت لفظ در محل نطق است و آن دو گونه‌است، منطوق صریح و غیر صریح. سپس این غیر صریح به ایماء، اشاره و اقتضاء دسته‌بندی می‌شود، اما دلالت مفهوم عبارت از دلالت لفظ بر غیر محل نطق می‌باشد. سپس دلالت مفهوم دو نوع می‌باشد: یکی، مفهوم موافق و دیگری مفهوم مخالف. مفهوم موافق عبارت از دلالت لفظ بر مفهومی است که آن مفهوم مسکوت، موافق منطوق می‌باشد. سپس این مفهوم مسکوت که موافق منطوق است دو گونه‌است یا این مسکوت اولی‌تر و بهتر از منطوق است یا این که مساوی به آن است، اگر اولی‌تر از منطوق بود، «دلالة النص»

یا «فحوی الخطاب» گفته می‌شود. این «فحوی الخطاب» یا «دلالة النص» نوعی از قیاس است که آن را قیاس جلی می‌خوانند. پس از دیدگاه اصولیان غیر حنفی «دلالة النص» نوعی از قیاس است (نگا: اسنوی، ۱۴۲۰ق: ۱۴۹؛ سبکی، ۱۴۲۴ ق: ۹۳۹/۳)، اما از دیدگاه حنفی‌ها قیاس نیست، بلکه دلالت لفظ بر یک معنای خارج از خود است که به گونه ضروری داخل لفظ می‌شود، نه از باب قیاس.

قیاس نزد امام ابوحنیفه

چنانچه که قبلاً تذکر یافت از امام ابوحنیفه رحمته الله نقل شده است که می‌گفت اگر در مورد مسئله‌ای در قرآن کریم، سنت و آثار صحابه چیزی را نیابد، اجتهاد می‌ورزد، این اجتهاد شامل قیاس، استحسان و عرف می‌شود. در آثار شاگردان امام ابوحنیفه رحمته الله به کثرت از قیاس نام برده شده است و چنین تذکر شکی باقی نمی‌گذارد که قیاس نزد امام ابوحنیفه رحمته الله یکی از مصادر تشریح بوده است، اما از امام ابوحنیفه رحمته الله مفهوم و شرایط قیاس مانند سایر مسایل اصولی به گونه صریح نقل نشده است، بعدها تعیین حد و مرز قیاس توسط دانشمندان اصولی احناف با استقرای فروع منقول از امام ابوحنیفه رحمته الله و شاگردان وی صورت گرفته است.

قیاس یکی از مهم‌ترین منابع نزد امام ابوحنیفه رحمته الله و شاگردان وی می‌باشد که به کثرت و وفرت از آن کار گرفته‌اند تا جایی که مورد طعن برخی‌ها قرار گرفته‌اند، اما علت و دلیل اساسی این اعتماد به قیاس در چه بوده است؟ چرا امام ابوحنیفه رحمته الله و شاگردان وی تا این حد به قیاس روی می‌آورده‌اند؟ پژوهشگران قدیم و معاصر به این پرسش پاسخ‌های زیادی داده‌اند. یکی از این پاسخ‌ها از استاد محمد ابوزهره و هم‌فکران وی در این خصوص است، استاد ابوزهره علت اساسی روی

آوردن امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به قیاس را در چند عامل می‌بیند که دو عامل آن بیش‌تر برجسته است:

یک: پیش‌بینی مسائلی که هنوز واقع نشده است.

یکی از خصوصیات امام ابوحنیفه رحمته الله علیه این بوده است که به مسائلی که هنوز در میدان رخ نداده، اما قابلیت پیش‌بینی و فرض‌انگاشتن را دارد، احکام شرعی استخراج می‌کرده است. ایشان به این دیدگاه بوده است که انسان باید راه حل یک مشکل را پیش از مواجه شدن با آن بداند. از این‌رو آنان تلاش می‌کرده که به مشکلات و مسائل قابل‌تصور، راه‌های حل پیشنهاد کنند. ایشان برای دریافت این راه حل به دنبال علت‌ها و انگیزه‌های احکام شرعی می‌رفته‌اند. زمانی که حکمت، مقصد و علت احکام را تشخیص می‌داده‌اند بر مبنای آن احکام فرضی و غیر واقع شده را قیاس می‌کرده‌اند و احکام فقهی برای آن پیش‌نهاد می‌کرده‌اند.

این روش باعث شد که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به قیاس بیش‌تر روی بیاورد و مسایل زیادی را پیش‌بینی و بیان شرعی کند، زیرا ایشان به دلالت عبارت و اشارت الفاظ اکتفا نمی‌کرده و به ما ورای الفاظ نیز گام می‌نهاده است. این روش در کنار این‌که باعث تکثیر قیاس نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه شد، بهترین تفسیر از نصوص دینی را نیز ارائه کرد، زیرا با چنین روی‌کرد همه سیاق و سباق متون دینی در نظر گرفته می‌شد و با یاری اسباب نزول و حوادثی که نزدیکی با متن دینی داشت، ناب‌ترین تفسیر ممکن و بهترین برداشت از متن به دست می‌آمد.

دو: کم‌بودی حدیث در سرزمین عراق

هم‌چنان که استاد محمد ابو زهره به این دیدگاه است که در سرزمین عراق شمار آثار و احادیث پیامبر ﷺ و صحابه در مقایسه با سرزمین‌های دیگر مانند مکه و مدینه، کمتر بوده‌است؛ از این رو امام ابوحنیفه رحمته الله به قیاس و رأی روی می‌آورده است (ابوزهره، ۱۳۶۹ ق: ۶۸).

اما به سادگی محققان تسلیم این دیدگاه نمی‌شوند، زیرا شماری از احادیث و روایاتی که نزد دانشمندان عراق بوده، به آن اندازه کم نبوده‌است: آثار امام محمد رحمته الله، ابو یوسف رحمته الله و باقی شاگردان امام ابوحنیفه رحمته الله و دانشمندان حوزه عراق نشان می‌دهد که احادیث به وفرت وجود داشته‌است و بضاعت حدیثی در این سرزمین آن‌چنان کم نبوده است که به رأی و قیاس روی آورد، بلکه این روی‌آوری به قیاس و رأی به دلیل اختلاف منهج در چگونگی پذیرش روایات بوده‌است. در کنار این که ما در سرزمین عراق آن روزگار شماری از دانشمندانی مانند سفیان ثوری رحمته الله را نیز می‌بینیم که از لحاظ منهج و روش تفسیر احکام به گونه متفاوت از امام ابوحنیفه رحمته الله می‌اندیشیده‌است و این تفاوت روش باعث نزدیکی وی با دانشمندان حدیث در سرزمین حجاز شده است، هم‌چنانکه در سرزمین حجاز کسانی مانند ربیعۃ الرأی رحمته الله بوده‌است که با وصف وجود کثرت روایات در این سرزمین منهج پذیرش روایت وی متفاوت تر از کسانی چون سعید بن مسیب رحمته الله بوده‌است و نزدیکی با کسانی مانند امام ابوحنیفه رحمته الله داشته است.

این قراین نشان می‌دهد که تکثیر قیاس نزد امام ابوحنیفه رحمته الله ریشه در کثرت یا قلت روایات در سرزمین عراق ندارد، بلکه ریشه در چگونگی نگاه و روش وی ار استنباط احکام از نصوص برمی‌گشت.

آنچه که در آن شک نیست، این است که امام ابوحنیفه رحمته الله از قیاس به وفرت بهره می‌گرفته و تا آنجا که ممکن بوده آن را اعمال می‌کرده‌است، اما اگر جایی می‌رسید که آنجا قیاس نتیجه درست و مسلم نمی‌داد به دلایل دیگری چون استحسان و عرف روی می‌آورده‌است. دلایلی که در ذیل به آن خواهم پرداخت.

پنجم: استحسان

استحسان به عنوان یکی از دلایل فقهی نزد امام ابوحنیفه رحمته الله امر ثابت و غیر قابل تردید است، اما در عین زمان این موضوع یکی از مسائلی است که به شدت روی آن نزاع و درگیری صورت گرفته‌است. به همین دلیل هنگامی که به منابع قدیم رجوع کنیم در می‌یابیم که بسیاری از دانشمندان در دفاع از استحسان قلم زده‌اند و به همین گونه بسیاری از کسانی را می‌یابیم که به رد و طعن آن پرداخته‌اند. این که چرا این موضوع به این حد جدلانگیز و مورد نزاع بوده‌است، عوامل زیاد دارد: یکی از این عوامل عدم تعریف دقیق از استحسان در آن روزگار بوده، زیرا از استحسان تا بسیار وقت تعریف دقیق، جامع و مانع ارائه نشد؛ از این رو محل تردید و شک از سوی برخی‌ها قرار گرفت. عامل این جدال آن‌گونه که علامه سعد الدین تفتازانی توضیح می‌دهد عدم تحقیق لازم در باره استحسان بوده‌است. چنین موضوع سبب شده که طعن شدید و بی‌پروایی از سوی هردو گروه صورت گرفته‌است (تفتازانی، ۱۴۲۶ق: ۱۸۲/۲).

به این اساس استحسان یکی از مسائل مورد اختلاف نزد دانشمندان فقه بوده‌است که آیا می‌تواند به عنوان یک دلیل شرعی قلمداد شود؟ بسیاری از دانشمندان با آن مخالفت ورزیدند و استحسان را به عنوان یک دلیل شرعی به

رسمیت نشناخته‌اند. از این میان امام محمد بن ادریش شافعی رحمته الله است که به شدت با استحسان مخالفت کرده‌است تا جایی که از وی نقل شده‌است که می‌گفت: «من استحسن فقد شرع» (زرکشی، ۱۴۱۴ ق: ۹۵/۸)؛ یعنی کسی که استحسان کند در واقع تشریح کرده‌است. به همین گونه نقل شده‌است که ایشان کتابی را زیر عنوان «ابطال الاستحسان» نوشته، اما این اختلاف شدید واقعاً از کجا می‌آید؟ ریشه آن در کجاست؟ بسیاری از دانشمندان و پژوهشگران کوشش کرده‌اند که به این پرسش پاسخ بدهند، از این میان امام ابوبکر جصاص رحمته الله است که می‌گوید: «گروهی از مخالفین ما وقتی که گمان کردند، استحسان عبارت از حکم کردن به ذوق و هوا، و لذت انسان است، در ابطال استحسان سخن گفته‌اند، اما معنی اطلاق لفظ استحسان را در سخنان ما نفهمیده‌اند» (جصاص، ۱۴۱۴ ق: ۲۲۳/۴).

به همین گونه محمد زاهد کوثری رحمته الله از دانشمندان متأخر حنفی می‌نویسد: «برخی از کسانی که با علم سر و کار ندارند و فهم درست ندارند گمان کرده‌اند که استحسان نزد حنفی‌ها عبارت از حکم به شهوت، هوا و لذت انسان است تا آنجا که ابن حزم در کتاب خود (احکام الاحکام) استحسان را به اشتها و موافقت نفس برابر که خطا باشد یا صواب، تفسیر کرده‌است، اما چنین استحسان را هیچ فقیهی نمی‌گوید، اگر منظور حنفی‌ها از استحسان چنین بود، مخالفین آنان در طعن و رد شان بر حق بودند؛ اما گمان مخالفین ما بد گردیده و خواب‌های آنان به هم خوردند، تیرهایی را به سوی آنان (حنفی‌ها) نشانه گرفتند که به سوی خودشان

۱ - متن عبارت جصاص: «تکلم قوم من مخالفینا فی ابطال الاستحسان حین ظنوا أن الاستحسان حکم مما یشتهیه الإنسان ویهواه، أو یلذده، ولم یعرفوا معنی قولنا فی اطلاق لفظ الاستحسان». (جصاص، ۱۴۱۴ ق: ۲۲۳/۴).

برمی‌گردد، این همه به خاطر کوتاهی فهم شان از درک مقاصد و دقت مدارک این بحث بوده است» (کوثری، بی‌تا: ۲۷).

اما اگر دلیل این اختلاف عدم فهم مقاصد حنفی‌ها باشد، چگونه چنین حکمی در حق دانشمندان بزرگ در حد امام شافعی رحمته الله علیه صدق می‌کند؟ آیا امام شافعی رحمته الله علیه نیز نتوانسته بود مراد حنفی‌ها را از استحسان درک کند؟ از این‌رو کسانی به دنبال این برآمده‌اند که موقف امام شافعی رحمته الله علیه را سبق قلم توجیه کنند. مانند شیخ زاهد کوثری، زیرا دلایل شافعی پیش از آنکه باعث ابطال استحسان شود، باعث ابطال قیاس نیز می‌شود، چیزی که خود امام شافعی به آن باور دارد (کوثری، بی‌تا: ۲۷).

پس استحسان چیست و چگونه دلیلی است؟ پرسشی که در ذیل پاسخ آن می‌آید.

مفهوم استحسان

استحسان در لغت به معنی خوب‌شمردن یک چیز است، در زبان عربی می‌گویند: «استحسننت هذا»؛ یعنی این را زیبا پنداشتم، برعکس بد پنداشتن. دقیقاً چنین معنی لغوی واژه استحسان باعث شده که برخی فکر کنند که استحسان یک حجت و دلیل شرعی نیست، بلکه یک عملیه نفسانی و میل و رغبت شخصی است که به

^۱ - متن سخن کوثری: «ظن أناس ممن لم يمارس العلم، ولم يؤت الفهم، أن الاستحسان عند الحنفية هو الحكم بما يشتهي الإنسان، ويهواه ولذته، حتى فسره ابن حزم في (إحكامه) بأنه ما اشتتهه النفس ووافقها، خطأ كان أو صواباً!! لكن لا يقول بمثل هذا الاستحسان فقيه من الفقهاء، فلو كان هذا مراد الحنفية بالاستحسان، لكان للمخالفين ملء الحق في تقييعهم والرد عليهم، إلا أن المخالفين ساءت ظنونهم وطاشت أحلامهم، ففوقوا سهاماً إليهم، ترتد إلى أنفسهم، وذلك لتقاصر أفهامهم عن إدراك مرامهم، ودقة مدرك هذا البحث في حد ذاته». (کوثری، بی‌تا: ۲۷).

نام شریعت اعمال می‌شود. امام ابو زید دبوسی در کتاب اصول فقه خود می‌نویسد: «و از این [معنی] برخی از فقها گمان کردند که اگر کسی به استحسان عمل کند در واقع قیاس و دلیل شرعی را با استحسان خود بدون دلیل ترک کرده‌است، از این جهت بر علمای ما طعن کردند، در حالی که این معنی لغوی استحسان است» (دبوسی، ۱۴۳۷ق: ۴۰۴).

اما در اصطلاح فقهای حنفی، تعریف‌های گوناگون از استحسان به دست داده شده‌است که این تعریف‌ها نشان می‌دهد، تفسیر و تعریف استحسان با دشواری‌های زیادی روبرو بوده، زیرا یک تعریف جامع و مانع بیرون دادن از آن سخت است. امام ابوبکر جصاص رحمته الله به این دیدگاه است که واژه استحسان نزد فقهای حنفی معمولاً دو بار معنایی را دارد: یکی به معنای به‌کارگیری اجتهاد و غلبه‌ی رأی در اثبات اندازه چیزهایی که به اجتهاد و آرای ما واگذار شده است، مانند: تعیین اندازه متاع (بهره) در آیت ۲۳۶ سوره بقره که در آن خداوند متعال می‌فرماید: «ومتعوهن علی الموسع قدره وعلی المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا علی المحسنین» (بقره/ ۲۳۶). ترجمه: و آنها را به چیزی بهره‌مند سازید، دارا به قدر خود و نادار به قدر خویش به بهره‌ای شاناخته شده و سزاوار، این سزاوار مقام نیکوکاران است. دوم به معنی ترک قیاس به دلیل اولی‌تر از آن. و این به دو گونه صورت می‌گیرد، یکی این‌که فرع مورد نظر ما قابلیت درج در ذیل دو اصل را داشته باشد و نظر به یک دلالت وقتی که آن فرع را در ذیل یکی از این دو اصل درج می‌کنیم و در ذیل اصل دیگر آن درج نمی‌کنیم این را استحسان می‌گویند، زیرا اگر به آن اصل درج نمی‌شد در

ذیل اصل دیگر حتماً درج می‌شد، دوم این که تخصیص حکم با وجود موجودیت علت است (جصاص، ۱۴۱۴ق: ۴/ ۳۲۳ - ۲۳۴).

به همین گونه از امام ابو الحسن کرخی رحمته الله نیز نقل گردیده‌است که استحسان نزد ائمه حنفی عبارت از ترک یک حکم به حکم اولی‌تر از آن بوده‌است، اگر این حکم اولی (بهتر) نمی‌بود به حکم اولی ثابت می‌گردید (جصاص، ۱۴۱۴ق: ۴/ ۳۲۳ - ۲۳۴). همچنان که از ایشان نقل شده که می‌فرمود: «استحسان عبارت از آن است که انسان از حکم در یک مسئله مانند شبیه آن مسئله نظر به یک وجه قوی‌تر که تقاضا می‌کند خودداری ورزد» (بخاری، ۱۲۰۸ق: ۳/۴). به همین ترتیب امام ابو زید دبوسی رحمته الله استحسان را چنین تعریف کرده‌است: «استحسان نام نوعی از دلیلی است که با قیاس جلی در تعارض قرار می‌گیرد تا آنجا که هنگام تعارض قیاس غیر از استحسان است» (دبوسی، ۱۴۳۷ق: ۴۰۴).

اما زمانی که نزد صدر الشریعه برمی‌گردیم سخن از این می‌زند که استحسان در واقع دو گونه‌است که یک گونه آن نوعی از قیاس است. ایشان قیاس را به دو گونه جلی و خفی تقسیم می‌کند و منظور از قیاس جلی همان قیاسی است که ما قبلاً توضیح دادیم، اما منظور وی از قیاس خفی همین استحسان است، اما برخی از استحسان‌ها قیاس نیست، به همین دلیل ایشان بحث استحسان را در ذیل باب قیاس

^۱ - متن عربی آن: «الاستِحْسَانُ هُوَ أَنْ يَعْذَلَ الْإِنْسَانُ عَنْ أَنْ يَحْكُمَ فِي الْمَسْأَلَةِ بِمِثْلِ مَا حَكَمَ بِهِ فِي نَظَائِرِهَا إِلَى خِلَافِهِ لَوْجِهٍ أَقْوَى يَقْتَضِي الْعُدُولَ عَنِ الْأَوَّلِ وَيَلْزَمُ عَلَيْهِ أَنْ يَكُونَ الْعُدُولُ عَنِ الْعُمُومِ إِلَى التَّخْصِصِ وَعَنِ الْمُنْسُوخِ إِلَى النَّاسِخِ اسْتِحْسَانًا». (بخاری، ۱۲۰۸ق: ۳/۴).

درک کرده است (محبوبی، ۱۴۲۶ ق: ۱۸۲/۲ - ۱۸۳). با این وصف به این نتیجه می‌رسیم که قیاس نزد فقهای حنفی به دو گونه بوده‌است: یکی جلی و دیگری خفی و منظور از استحسان همین قیاس خفی است. البته این موضوع با اصطلاحات شافعی‌ها که قبلاً تذکر یافت متفاوت است که آنان منظور شان از قیاس جلی همان **دلالة النص** نزد حنفی‌ها است و منظور شان از قیاس خفی همان قیاس جلی نزد حنفی‌ها است.

با این وصف به این نتیجه می‌رسیم که هنگامی که سخنان ابو الحسن کرخی، ابوبکر جصاص و ابو زید دبوسی را کنار هم بگذاریم همان نتیجه‌ای بیرون می‌آید که صدر الشریعه از آن گرفته‌است و استحسان دو گونه است که یک‌گونه آن در واقع نوعی از قیاس است، اما اگر با در نظر داشت انواع استحسان که بعداً ذکر خواهد شد تأمل کنیم و بیندیشیم به این نتیجه می‌رسیم که استحسان در واقع نتیجه است که از حل تعارض دلایل شرعی به دست می‌آید، یعنی زمانی که دو دلیل با هم در تعارض واقع شده و یکی از آن‌ها بر دیگری ترجیح داده می‌شود و به آن عمل می‌شود، همان استحسان نامیده می‌شود. والله اعلم.

با این وصف باید به این نتیجه برسیم که الفاظ استعمال شده استحسان در کتاب‌های فقهی حنفی همه به همین معنی قیاس خفی به کار نرفته‌است، بلکه گاهی به معنی مطلق اجتهاد چنانچه که ابو بکر جصاص اشاره کرد نیز به کار رفته‌است. از این رو زمانی که کتاب‌های حنفی‌ها را به بررسی می‌گیریم باید متوجه این نکته

باشیم و تشخیص بدهیم که منظور آنان از استحسان در یک جای دقیقاً با کدام بار معنایی آن است.

انواع استحسان

استحسان نظر به دلایلی که به اساس آن استحسان صورت می‌شود، انواع مختلف نیز دارد، زیرا دسته‌بندی استحسان‌ها را می‌توان به اساس کاربردهای لفظ استحسان در نظر گرفت. به اساس استقرای امام ابو زید دبوسی استحسان می‌تواند گونه‌های ذیل را داشته باشد (دبوسی، ۱۴۳۷ق: ۴۰۵ - ۴۰۶):

۱- استحسان نص

استحسان نص زمانی پدید می‌آید که قیاس جلی یک حکم را تقاضا کند، اما اعمال نص شرعی حکم دیگری را تقاضا کند در این صورت، قیاس ترک می‌شود و به حکم نص شرعی عمل صورت می‌گیرد. مانند آنچه که در باره خوردن در روز ماه مبارک رمضان در حالت فراموشی آمده‌است که روزه را باطل نمی‌سازد، اما قیاس تقاضا می‌کند که روزه باطل شود، زیرا عمل خوردن تحقق یافته‌است و آن منافی استمرار روزه است، اما از این که نص در مورد آمده‌است که حالت فراموشی معاف و مستثنا است، در این صورت قیاس ترک می‌شود و عمل به نص صورت می‌گیرد، این را استحسان نص می‌گویند.

ب- استحسان ضرورت

استحسان ضرورت زمانی پدید می‌آید که چاره‌ای جز عمل به ضرورت نباشد، مانند پاک شدن چاه آب بعد از این که نجاستی در آن می‌افتد و مقداری از آب

بیرون کشیده می‌شود، زیرا قیاس تقاضا می‌کند که آب پاک نشود، چون دلو (وسیله کشیدن آب) با فرو رفتن در آب و آلوده شدن به آن ناپاک می‌شود و زمانی که دوباره به چاه می‌آید ناپاک می‌آید، اما از اینکه چاره‌ای جز این نیست تا چاه آب را پاک کنیم، شریعت حکم کرده است که بعد از کشیدن مقداری از آب نظر به نوع نجاست، آب پاک می‌شود. در این صورت قیاس ترک می‌شود و به استحسان عمل صورت می‌گیرد.

ت- استحسان اجماع

مانند جواز عقد استصناع: عقد استصناع عقدی است که کسی با کسی قرار داد می‌کند که یک چیز را برای وی بسازد، از این که آن چیز معدوم است و حاضر نیست، قیاس تقاضا می‌کند که عقد آن درست نباشد، اما از این که اجماع علما و مسلمانان بر این شده که عقد استصناع درست است، از باب استحسان جواز دارد.

ث- استحسان قیاس خفی

استحسان قیاس خفی مانند این که فروشنده و خریدار در باره قیمت و مال قبض نشده اختلاف ورزند، قیاس ظاهر تقاضا می‌کند که سخن مشتری با سوگند وی اعتبار داده شود، زیرا هردو در باره حق مشتری که عبارت از مبیع است اتفاق نظر دارند، اما در باره حق فروشنده که قیمت است اختلاف کرده‌اند، فروشنده قیمت زیاد را مدعی است، اما مشتری از آن انکار می‌ورزد، باید سخن مشتری با سوگند وی اعتبار داده شود، زیرا در سنت ثابت آمده است که «الینه علی المدعی والیمین علی من انکر» اما قیاس خفی تقاضا می‌کند که هردو باید سوگند بخورد، زیرا مشتری یا خریدار بالای فروشنده مدعی می‌شود که مال را با تسلیم قیمت تسلیم

کند، اما فروشنده انکار می‌ورزد که به آن قیمتی که خریدار می‌گوید تسلیم کند مگر این که قیمت مورد نظر مشتری را تسلیم کند. این انکاری است که جز با تأمل دانسته نمی‌شود. از این رو علمای ما استحسان کردند که به انکار هردوی آنان عمل کنند؛ یعنی هر دو قسم و سوگند بخورند، زیرا میان هردوی آن تفاوت وجود ندارد، چون محل سوگند آنان متفاوت است.

با در نظر داشت مسائل بیان شده به این نتیجه می‌رسیم که استحسان در واقع ترجیح یک دلیل بر دلیل دیگری نظر به وجه قوی‌تر می‌باشد، دقیقاً همان تعریفی که امام ابو الحسن کرخی از آن داده بود. والله اعلم.

رابطه‌ی استحسان و قیاس

در پایان بحث استحسان لازم می‌دانم که در باره رابطه‌ی قیاس و استحسان اشاره‌ای داشته باشیم که از لحاظ منطقی چگونه علاقه‌ی میان این دو مفهوم وجود دارد؟

رابطه‌ی استحسان با قیاس نزدیک و خیلی متداخل است که گاهی در برخی صورت‌ها با هم مشترک می‌شوند و در برخی صورت‌ها از هم دور می‌شوند. از این لحاظ نظر به تعریفی که از قیاس گردیده بود که «اثبات حکم اصل به فرع نظر به یک علت مشترک که با محض دانستن زبان درک نگردد» سپس تقسیم قیاس به قیاس خفی و جلی، نظر به واضح بودن و خفی بودن وجه قیاس به این نتیجه می‌رسیم که لفظ قیاس میان مفهوم عام آن که قیاس جلی و خفی است و مفهوم خاص آن قیاس جلی است با استحسان رابطه‌ی عموم و خصوص من وجه دارد، زیرا قیاس در صورت جلی خود از استحسان فاصله می‌گیرد، اما در صورت خفی

خود چنانچه که در انواع استحسان ذکر شد با استحسان یکی می شود و به همین صورت استحسان با قیاس در استحسان قیاس خفی یکی می شود، اما در صورت- های نص و اجماع و ضرورت خود از قیاس فاصله می گیرد. پس هر استحسان قیاس نیست و هر قیاس استحسان نیست، اما برخی از قیاس ها استحسان است، همان گونه که برخی از استحسان ها قیاس است.

سپس علاقه میان قیاس به مفهوم خاص خود که قیاس جلی است و استحسان قیاس خفی رابطه تباین است، اما رابطه میان استحسان به معنی عام و استحسان به معنی خاص که عبارت از قیاس خفی است، رابطه عموم و خصوص مطلق است.

ششم: عرف

چنانچه که قبلاً تذکر یافت از امام ابوحنیفه رحمته الله شماری از روایاتی در چگونگی اصول یا منابع ایشان نقل شده بود که بیان می کرد امام ابوحنیفه رحمته الله به شماری از منابع جهت دریافت احکام رجوع می کند از آن جمله یکی روایت موفق مکی بود که چنین آمده بود: «سخنان ابوحنیفه رحمته الله بر اساس تمسک به ثقات و فرار از قبیح (غیر ثقات) و نظر به معاملات مردم و آنچه که بر آن استقرار یافته اند و امور شان را بر آن برقرار کرده اند می باشد. امور را بر اساس قیاس جریان می دهد، اما اگر قیاس ناپسند آمد به استحسان راجع می کند تا وقتی که استحسان بر آن جریان پیدا کند، اما اگر استحسان چنین جریان را پیدا نکرد به تعامل مردم رجوع می کند». این متن به دو نکته ای عمده تاکید می کند:

نخست: امام ابوحنیفه رحمته الله پس از این که در متون دینی چیزی در باره یک قضیه نیافت به قیاس و استحسان مراجعه می کند و این قیاس و استحسان را به اساس دیدگاه خود آن گونه که سلیم تر و موفق تر می بیند اعمال می کند تا آن جا که بیشترین اتصال را میان قضیه مطروحه و معانی متون دینی و شریعت دریافت کند.

دوم: اگر قیاس و استحسان قابلیت اعمال را نداشته باشد به معاملات و تعامل مردم رجوع می کند. این معاملات همان عرفی است که میان مردم جریان دارد. به این اساس امام ابوحنیفه رحمته الله به عرف توجه جدی داشته و زمانی که در قرآن، سنت، اجماع، قیاس و استحسان چیزی را در باره قضیه دریافت نکند به این منبع رجوع می کند، اما این که عرف چه است و چه شرایطی دارد تا به عنوان دلیل قرار بگیرد؟ چیزی است که از خود امام ابوحنیفه رحمته الله نقل صریح در باره آن مانند سایر منابع گذشته وجود ندارد. از این رو فقها و اصولیان حنفی کوشش کرده اند تا آن را تعریف و منضبط ساخته و مطابق استنباطهای امام ابوحنیفه رحمته الله تشخیص بدهند، به همین گونه شرایط و ضوابط آن را نیز معرفی کنند.

مفهوم عرف

عرف در لغت چیز پسندیده شده و شناخته شده را می گویند، اما در اصطلاح دانشمندان اصول فقه عبارت از قول یا فعلی است که جامعه به آن خوی گرفته و عادت کرده باشند و حیات شان به همان اساس جریان داشته باشد (ابن عابدین، ۱۴۳۰ق: ؛ زیدان، ۲۰۰۹م: ۲۰۱) یا این که عبارت از امور مکرر و پسندیده نزد طبیعت های سلیم که در نفس ها استقرار می یابد (ابن نجیم، ۱۴۰۳ق: ۱۰۱).

علامه ابن نجیم مصری می‌نویسد: «بدان که در بسیاری از مسائلی در فقه به اعتبار عادت و عرف مراجعه می‌شود تا آنجا که آن را یک اصل قرار داده‌اند و در اصول در باب ترک حقیقت گفته‌اند: حقیقت به [نفع] دلالت استعمال و عادت ترک می‌شود» (ابن نجیم، ۱۴۰۳ق: ۱۰۱).

پس عرف عبارت از همان عادت‌ها و رواج‌هایی است که میان مردم رایج گردیده و به اساس آن تعامل صورت می‌گیرد.

انواع عرف

در آغاز عرف به دو نوع یکی قولی و دیگری فعلی تقسیم می‌شود: عرف قولی عرفی را گویند که مردم به یک قول عادت کرده باشند مانند اطلاق لفظ ولد در زبان عربی امروزی به معنای پسر در حالیکه ولد در اصل شامل پسر و دختر می‌شود یا اطلاق لفظ گوشت به گوشت‌های غیر ماهی، یک کسی اگر گوشت بخورد می‌گوید گوشت خوردم، اما اگر ماهی بخورد می‌گوید ماهی خوردم و لفظ گوشت را استعمال نمی‌کند، در حالیکه در اصل زبان واژه گوشت شامل ماهی و غیر ماهی می‌شود، اما عرف عملی عرفی را گویند که مردم یا جامعه به یک عمل خوی و عادت کرده باشند، مانند اینکه وقتی کسی طعامی را به مهمان تقدیم می‌کند به این معنی است که به وی اجازه تناول داده‌است.

سپس این عرف از نگاه اینکه نزد مردم چه اندازه رایج و شایع است به دو نوع تقسیم می‌شود: یکی عرف عام که تمام مردم به آن عمل کنند مانند اطلاق لفظ طلاق بر جدایی میان زن و شوهر در حالیکه در اصل لغت این واژه به معنی گشودن

و باز کردن است. دیگری عرف خاص که یک گروه معینی از مردم یا یک سرزمین معین به آن عادت کرده باشند، مانند برخی رواج‌ها و عرف‌های موجود میان دهقانان - طبقه زمیندار تاجیکان - یا میان اهل علم نه سایر مردم و یکی از این اعراف عرف شرعی است که برخی از الفاظ را از معنای لغوی آن کشیده و به یک معنی خاص شرعی حمل کرده‌است مانند لفظ «صلاة» که در زبان عربی به معنی مطلق دعا است، اما شریعت آن را به یک معنی خاص که عبارت از اقوال و افعال مخصوص است به کار برده‌است (ابن نجیم، ۱۴۰۳ق: ۱۰۱) و در زبان فارسی ما به آن نماز می‌گوییم.

حجیت عرف

تقریباً همه دانشمندان عرف را مدار اعتبار قرار دادند و از آن در اصدار فتاوا و احکام استدلال کردند و برای اینکه عرف یک حجت شرعی است برخی از دانشمندان از دلایلی چون «خذ العفو وأمر بالعرف» (أعراف/۱۹۹) و حدیث «ما رأه المسلمون حسنا فهو حسن» (ابوداؤد طیالسی، ۱۴۱۹ ق: ۳۳/۱) به حجیت عرف استدلال کرده‌اند (ابن عابدین، ۱۴۳۰ق: ۷۵؛ ابن نجیم، ۱۴۰۳ق: ۱۰۱). اما شمار دیگری از دانشمندان استدلال به این نصوص شرعی را رد کردند و گفتند که منظور از عرف در آیت معروف می‌باشد، نه عرفی را که ما منظور داریم و به همین‌گونه حدیث را موقوف بر عبدالله بن مسعود رضی الله عنه دانستند و گفتند که این قول صحابی است نه پیامبر، ولی در عین زمان از برخی دلایل دیگری بر حجیت عرف استدلال کردند، مانند اینکه شریعت اسلامی معمولاً در احکام خود، عرف را مراعات کرده است و همچنین اجماع دانشمندان، مصالح مرسله و سد ذرایع دلالت بر حجیت

عرف می کنند (زیدان، ۲۰۰۹م: ۲۰۲ - ۲۰۳). اما به نظر من برای حجیت عرف از دو حیث می توان استدلال کرد:

نخست: اعتبار عرف در احکام شرعی

آن گونه که دانشمندان فقه اسلامی بیان می کنند خیلی از مسائلی است که شریعت اسلامی مبنای آن را عرف را قرار داده است، زیرا هنگامی که شریعت اسلامی در جزیره عرب ظهور کرد مردم آن از خویش عرف، عادات و عنعناتی داشته اند، اما شریعت اسلامی برخی از آن ها را لغو کرد و به برخی از آن ها اقرار کرد، عرف هایی را که مصالح و مقاصد آن در شریعت منظور و مقصود بود اقرار کرد؛ اما عرف هایی که مفاسد آن بیشتر از مصالح آن بود لغو کرد. از اینجاست که دانشمندان اسلامی احکام شرعی را از این حیثیت به دو نوع تقسیم کرده اند: احکام امضایی و احکام انشایی.

احکام امضایی احکامی را گویند که پیش از آمدن اسلام میان عرب های سرزمین حجاز و یا شریعت های پیشین وجود داشته، اما وقتی که شریعت اسلامی می آید و این مسایل را با تعدیل و یا بدون تعدیل پذیرفته و تأیید می کند. مانند اصل طلاق، تعدد زوجات، معاملاتی چون بیع، شراکت، مضاربه، مزارعت، سلم و غیره. احکام انشایی احکامی را گویند که قبل از اسلام وجود نداشته است، اما اسلام آن را به وجود آورده باشد، مانند کفاره قسم و غیره.

حال وقتی که در این قسمت نظر افکنده شود، شریعت اسلامی در تنظیم خیلی از مسایل، عرف مردم آن وقت را اعتبار و اهمیت داده است، هرگاه عرفی که در آن مصلحت مردم نهفته بوده است، تایید کرده و عرفی را که به ضرر مردم بوده است رد کرده و غیر قابل اعتبار دانسته است، اما چرا برخی اعراف مردم را اقرار و برخی اعراف شان را اقرار نکرده است؟ این پرسشی است که به درستی رابطه میان مقاصد شرعی و عرف را تعیین می‌کند.

یکی از مقاصد مهم احکام شرعی دفع ضرر و جلب مصلحت می‌باشد، همانگونه که فقهای اسلامی به آن تصریح کردند و در قاعده‌های مختلفی این را تنظیم کرده اند؛ مانند قاعده «الضرر یزال»، و در عین زمان برخی از عرف‌ها نیز به دنبال تحقق مصلحت جمعی مردم و جامعه بوده‌اند. از این رو شریعت اسلامی عرف را مدار اعتبار دانسته است، چون مقاصد هر دو متفق بوده است.

دوم: واگذاری برخی از احکام به عرف

شریعت اسلامی برخی احکام را به عرف واگذار کرده است و خود تقدیر و اندازه آن را تعیین نکرده است، مانند:

۱- چگونگی متاع خانم طلاق شده: خداوند متعال می‌فرماید: «لَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسَعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ ۗ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ» (بقره/۲۳۶). ترجمه: باکی بر شما نیست اگر طلاق دهید زنانی را که با آنان مباشرت نکرده و مهری مقرر نداشته‌اید

ولی آنها را به چیزی بهره‌مند سازید، دارا به قدر خود و نادار به قدر خویش به بهره‌ای شایسته او، که این سزاوار مقام نیکوکاران است.

در این آیت: خداوند متعال اینکه چگونه به خانم طلاق شده غیر مدخول‌بها متاع یا همان لباس و کالا داده شود تعیین نکرده‌است بلکه آن را به عرف و عادات مردم واگذار کرده است.

۲- جواز خوردن مال یتیم به سرپرستان یتیم به معروف: قال تعالی: «وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء/۶). ترجمه: هر کس (از اولیای یتیم) داراست (از تصرف در مال او) خودداری کند، و هر که فقیر است، به قدر متعارف ارتزاق کند.

۳- احکامی که در شریعت به گونه مطلق ذکر شده است: مانند اکرام، احسان و غیره. از اینجاست که دانشمندان گفته اند هرچه که در شریعت به گونه مطلق آمده باشد و هیچ ضابطه‌ای در باره آن در شریعت و زبان وجود نداشته باشد به عرف راجع می‌شود (سیوطی، ۱۴۱۸ق: ۱۶۲).

۴- تغییر فتوای که مبنی بر عرف باشد نظر به تغییر زمان و مکان: دانشمندان اسلامی اعتراف به این دارند که فتاوی که بر مبنای عرف صادر شده باشند نظر به تغییر زمان و مکان تغییر می‌کنند (ابن عابدین، ۱۴۳۰ق: ۷۶). از همین جاست که امام شافعی رحمته الله هنگامی که در بغداد است دارای یک مذهب است، اما هنگامی که

در مصر می‌آید دارای یک مذهب دیگر می‌شود و خیلی از مسائلی را که در بغداد به آن فتوا داده بود، در مصر فتوای دیگری در باره آن صادر می‌کند.

این دو دلیل که دلیل عملی است، بهترین دلیل است که عرف در شریعت اسلامی اعتبار داشته و از همین خاطر دانشمندان بزرگی چون امام ابوحنیفه رحمته الله علیه آن را به عنوان یکی از دلایل شرعی پذیرفته‌اند.

شروط عمل به عرف

زمانی به عرف عمل می‌شود و مدار اعتبار می‌باشد که شرایط ذیل را تکمیل کند (ابن عابدین، ۱۴۳۰ق: ۷۵؛ سیوطی، ۱۴۱۸ق: ۱۴۹):

- ۱- مخالف به نص شرعی نباشد.
- ۲- عمومیت یا اغلیبیت داشته باشد.
- ۳- وقت حجت قرار دادن موجود باشد.
- ۴- قول و یا عملی نباشد که بر عکس محتوای خود معنی افاده کند.

با این وصف باید به این نتیجه رسید که عرف به عنوان یک دلیل شرعی یکی از مهم‌ترین مسائلی است که امروزه به آن توجه خاص صورت گیرد و نیاز است که گوشه‌های زیادی از این موضوع واکاوی شود.

شریعت پیشینیان

منظور از شریعت پیشینیان، شرایع آسمانی پیشین است که بر پیامبرانی مانند حضرت موسی، حضرت عیسی و حضرت داود علیهم السلام از سوی خداوند متعال مقرر

شده بود، اما از این جهت که حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به عنوان آخرین پیامبر از سوی خداوند متعال جهت هدایت بشر فرستاده شده و از خود شریعت مستقل دارد، آیا احکام و قوانینی که در شریعت پیامبران پیشین آمده بود به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امت وی نیز قابل عمل است؟ یعنی آیا آن شرایع هنوز پا برجا است و می‌توان به آن عمل کرد یا این‌که با آمدن پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و شریعت وی، شرایع پیامبران پیشین منسوخ شده و دیگر اعتبار عملی خود را از دست داده‌است؟ دیدگاه امام ابوحنیفه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ در این باره چیست؟ این پرسش‌هایی است که تلاش می‌کنم در این بخش جواب بدهم.

اصولیان مسلمان اعم از حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی در باره این قضیه دیدگاه واحد ندارند، بلکه دیدگاه‌های متفاوت دارند که گاهی در کلیت موضوع اختلاف نظر کرده‌اند که آیا حجت است یا خیر؟ و گاهی اگر برخی به عنوان حجت پذیرفته‌اند سپس در باره جزئیات آن اختلاف ورزیده‌اند. البته ریشه این موضوع چنانچه که شمس الأئمة سرخسی ذکر می‌کند به این موضوع برمی‌گردد که آیا شریعت یک پیامبر جاویدان باقی می‌ماند تا این‌که دلیلی جهت نسخ و رفع آن بیاید؟ یا این‌که با بعثت یک پیامبر جدید شریعت پیامبر پیشین نیز به پایان می‌رسد و منسوخ می‌شود (سرخسی، ۱۴۱۴ق: ۹۹/۲).

اختلاف در این موضوع باعث شده که حجیت شرایع پیشینیان برای ما محل اختلاف نظر باشد. به این اساس اصولیان و فقهای اهل اسلام در باره حجیت شرایع پیشینیان به دو گروه تقسیم شده‌اند که هر کدام صاحب یک دیدگاهی است که مخالف دیدگاه گروه دیگر قرار می‌گیرد و در ذیل خلاصه دیدگاه آنان را می‌آوریم،

اما پیش از آن باید محل نزاع آنان را تحریر کنم تا دانسته شود که دقیقاً کدام یکی از این مسایل محل اختلاف آنان است.

محل نزاع

مسائل شرایع پیشینان از لحاظ ارتباط آن با شریعت اسلامی سه گونه دارد:

گونه اول: مسایل و احکامی در مخالفت با شریعت اسلام قرار دارد؛ یعنی مسائلی است که شریعت اسلامی در باره آن مسائل اظهار موقف کرده و موقف مخالف گرفته است. این گونه مسائل از جمله مسائلی است که به اتفاق فقهای اسلامی حجیت ندارد و عمل به آن عمل باطل می باشد.

گونه دوم: مسائل و احکامی از شرایع پیشینان که در موافقت با شریعت اسلامی قرار دارد؛ یعنی شریعت اسلامی به گونه‌ی موقف گرفته است که احکام این شریعت با شرایع پیشینان در موافقت قرار دارد، مانند تحریم ازدواج با مادر. این گونه احکام هم مشکل ندارد و علما اجماع دارند که در واقع همه یکی است و عمل هم یکی است.

گونه سوم: عبارت از احکام و مسائلی می باشد که به ما نقل شده اند، اما شریعت اسلامی در باره آن موقف واضح نگرفته است، نه آن را رد کرده و نه هم آن را تأیید کرده است. این موضوعی است که فقهای اسلامی روی آن اختلاف ورزیده اند و اختلافی که ما می گوئیم روی آن صورت گرفته است همین مسائل را منظور داریم نه دو گونه دیگر آن را. البته این موضوع در دو مرحله است: یکی حجیت این شریعت پیش از بعثت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ که به این اساس موضوع این است؛ آیا پیامبر

پیش از نزول وحی و آغاز بعثت خود به عنوان پیامبر عبادت خود را به اساس شرایع پیشینیان می‌کرده‌است یا خیر؟ دوم حجیت این شرایع پس از بعثت پیامبر ﷺ است که آیا برای ما حجت است یا خیر که ما در برخی از مسایل فقهی به آنچه که در شرایع پیشین آمده‌است استناد و احتجاج کنیم؟ این دو موضوع هر دو محل اختلاف است. از این که موضوع عبادت پیامبر ﷺ پیش از بعثت به موضوع علم کلام تعلق می‌گیرد و این‌جا محل آن نیست از ذکر آن خودداری می‌کنم، اما از موضوع دوم که استدلال به شرایع پیشین پس از بعثت پیامبر ﷺ است در این‌جا دیدگاه علما را می‌آورم که قرار ذیل است:

دیدگاه اول: شریعت پیشینان حجت نیست

صاحبان این دیدگاه به این نظراند که شریعت پیشینان برای ما حجت نیست، کسانی که به این دیدگاه رفته‌اند دانشمندانی از متکلمین اشعری، برخی از معتزله‌ها و اکثر شافعی‌ها است. سپس این‌ها میان خویش اختلاف کرده‌اند که این عدم حجیت عقلی است یا سمعی (شرعی). برخی از معتزله‌ها به این دیدگاه اند که عقلاً حجت نیست، اما شافعی‌ها به این نظراند که عقلاً جایز است، اما شرعاً جایز نیست (جوینی، ۱۴۱۸ق: ۱۸۹/۱). این گروه از دانشمندان به شماری از دلایل استدلال کرده‌اند که مهم‌ترین دلایل شان قرار ذیل است:

أ- آیت قرآنی:

۱- قول خداوند متعال: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا» (مائده: ۴۸). ترجمه: «ما برای هر قومی از شما شریعت و طریقه‌ای مقرر داشتیم». وهمچنین قول خداوند

متعال: «وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ» (إسراء/۲). ترجمه: «به موسی کتاب (تورات) را فرستادیم و آن را وسیله هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم».

وجه دلالت: معنای «شرعة» در اینجا همان شریعت است و «منهاج» هم راه واضح و آشکار را می‌گویند و اقتضای آن این می‌شود که هر نبی و پیامبر تنها به سوی شریعت خود فرامی‌خواند، یعنی چنین اختصاص تنها از وی بوده که کسی دیگری در این شریعت شریک وی نمی‌باشد پس هر امت و پیرو مخصوص به همان شریعتی می‌باشد که پیامبر آنان به وی آورده‌است (شیرازی، ۱۴۰۳ق: ۸۶).

به این دلیل چنین پاسخ گفته‌شده است که ممکن است دو شریعت در برخی وجوه با هم اشتراک داشته باشند و چنین اشتراک به معنی این نمی‌باشد که هر پیامبر از صلاحیت و اختصاص شریعت خود برخوردار نباشد و آن شریعت به آن پیامبر نسبت داده نشود، زیرا اکثر شریعتی که آن پیامبر آورده‌است ممکن است در برخی احکام با پیامبر دیگر مشترک باشد و معنی منهاج هم در آیت این نیست که شریعت‌ها کاملاً با هم مخالف باشد بلکه در برخی مسایل مخالف می‌باشد آن هم جاهایی که مورد نسخ قرار گرفته‌است (سرخسی، ۱۴۱۴ق: ۲/۱۰۴).

۲- هم‌چنین قول خداوند متعال: «أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ * تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (بقره/ ۱۳۳ - ۲۳۴). ترجمه آیا شما [یهودیان] هنگامی که یعقوب را مرگ در رسید [کنار بستر او] حاضر بودید؟ [یقیناً حاضر نبودید] آن گاه که به

پسران خود گفت: پس از من چه چیزی را می پرستید؟ گفتند: خدای تو و خدای پدرانت ابراهیم و اسماعیل و اسحاق را که خدای یگانه است می پرستیم، و ما تسلیم اویم. آنان گروهی بودند که درگذشتند، آنچه [از طاعت و معصیت] به دست آوردند مربوط به خود آنان است، و آنچه شما به دست آوردید مربوط به خود شماست؛ و شما در برابر آنچه آنان انجام می دادند، مسؤول نیستید.

وجه دلالت: در این آیت خداوند متعال میان پیامبران تنها در عبادت خداوند متعال مساوات قرار داده است، اما در باره این که پیامبران دیگر چه کارها می کرده اند از ما پرسان نمی شود، از این رو کار و شریعت آنان از ما ساقط می گردد (ابن حزم، ۱۴۲۶ق: ۱۶۹/۵).

به این دلیل این گونه پاسخ داده شده است که عدم بازپرسی ما از کارهای امت های گذشته به این معنی نیست که برخی دلایل با وجه هایی که ما ذکر کردیم صحت نداشته باشد؛ از این لحاظ لازم است که به آن ادله رجوع کرده و به موجب آن عمل کرد. پس حفظ و تحقیق آن دلایل بر ما لازم است و باید حکم آن را به عنوان شریعت پنداشت (مرداوی، ۱۴۲۱ق: ۲۷۷۹/۸).

ب - حدیث نبوی:

۱- حیثیت پیامبر ﷺ: در باره آن آمده است:

« عَنْ جَابِرٍ: « أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكِتَابٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْضِ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَصَبْتُ كِتَابًا حَسَنًا مِنْ بَعْضِ أَهْلِ الْكِتَابِ، قَالَ: فَغَضِبَ وَقَالَ: «أُمَّتَهُوْكَونَ فِيهَا يَا ابْنَ الْخَطَّابِ، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَقَدْ جِئْتُكُمْ بِهَا

بَيْضَاءَ نَفِيَّةً، لَا تَسْأَلُوهُمْ عَنْ شَيْءٍ فَيُخْبِرُوكُمْ بِحَقِّ فَتُكْذَبُوا بِهِ، أَوْ بِبَاطِلٍ فَتُصَدِّقُوا بِهِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا مَا وَسِعَهُ إِلَّا أَنْ يَتَّبِعَنِي» (ابن ابی شیبۀ، ۱۴۰۹ق: ۳۱۲/۵). ترجمه: از جابر روایت که عمر بن خطاب رضی الله عنه با نوشته‌ای که از برخی از اهل کتاب به وی رسیده بود، نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آمد و گفت: ای رسول خدا! به من نوشته خوبی از برخی از اهل کتاب رسیده است. گفت: پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «ای پسر خطاب! آیا سرگشته و پریشان در آن‌اید؟ قسم به ذاتی که نفس من در دست اوست، من به شما کتاب سفید و پاکی را آورده‌ام از آنان (اهل کتاب) چیزی را نپرسید که [مبادا] سخن حق را به شما بگوید و شما آن را دروغ بشمارید، یا سخن باطل را به شما بگوید شما آن را تصدیق کنید. قسم به ذاتی که نفس من در دست اوست، اگر موسی زنده می‌بود چاره‌ای جز متابعت از من نداشت.

وجه استدلال: پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم حضرت عمر رضی الله عنه را از مراجعه به تورات منع کرده است در حالیکه تورات شریعت پیشینیان است و منع پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به این دلالت می‌کند پیرونی از شریعت پیشینیان جواز ندارد (سمعانی، ۱۴۲۸ق: ۳۱۸/۱).

به این دلیل این گونه پاسخ داده شده است که منع شدن حضرت عمر رضی الله عنه از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به این دلیل است که تورات مورد تحریف و تبدیل قرار گرفته است و خیلی از احکام آن منسوخ شده است و ما هم به آن عمل نمی‌کنیم و به تورات برای گرفتن احکام مراجعه نمی‌کنیم بلکه به نصوص صحیح و قطعی اسلام برای دریافت شریعت پیشینیان مراجعه می‌کنیم پس میان کار ما و این حدیث تعارض و منافاتی وجود ندارد (سرخسی، ۱۴۱۴ق: ۱۰۴ / ۲).

ب- حدیث حضرت معاذ: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: «كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟»، قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟»، قَالَ: فَيَسْتَنُّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، وَلَا أَلُو فَضْرَبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ، وَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ» (أبوداؤد، بی تا: ۳/۳۰۳؛ ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق: ۶/۱۳). ترجمه: زمانی که پیامبر ﷺ خواست معاذ رضی الله عنه را به سوی یمن بفرستد، گفت: وقتی که قضا برایت پیش شود چگونه قضاوت می کنی؟ گفت: به کتاب الله فیصله می کنم. پیامبر ﷺ گفت: اگر در کتاب الله نیافتی؟ معاذ رضی الله عنه گفت: به سنت رسول الله. پیامبر گفت: اگر در سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و کتاب الله هر دو نیافتی؟ معاذ گفت: به رأی خود اجتهاد می کنم و در آن کوتاهی نمی کنم. سپس پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به سینه معاذ زد و گفت: ستایش خداوندی را که فرستاده‌ی پیامبر خود را به آن چه که رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم را راضی می سازد، موفق ساخته است.

وجه استدلال: این حدیث دلالت به آن دارد که منابع و مصادر احکام نزد ما کتاب الله و سنت و قیاس است و در آن شریعت پیشینیان را به عنوان منبع ذکر نکرده است، اگر این شریعت در اسلام حجت می بود به آن مراجعه می کرد، نه به رأی و اجتهاد (آمدی، ۱۴۲۶ق: ۴/۱۴۸).

به این استدلال این گونه پاسخ داده شده است که درست است که تورات و انجیل یا شریعت پیشینیان در این حدیث ذکر نشده است و علت آن این است که در قرآن آیاتی وجود دارد که به شریعت پیشینیان به عنوان مرجع تاکید می کند، وقتی که

می‌گوید به قرآن مراجعه می‌کنم در واقع به گونه‌ی ضمنی گفته‌است که به شریعت پیشینیان مراجعه می‌کند (ابن امیر الحاج، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۲۳).

این‌ها مهم‌ترین دلایلی است که برای رد حجیت شریعت پیشینیان گفته شده‌است.

دیدگاه دوم: شریعت پیشینیان برای ما حجت است

صاحب این دیدگاه جمهوری از دانشمندان حنفی، مالکی و برخی و از شافعیان است.

صاحبان این دیدگاه به این نظراند که شریعت پیشینیان حجت است و بر ما لازم است که از آن پیروی کنیم. این دسته از دانشمندان به دلایل ذیل استدلال کرده‌اند:

أ- گفتار الله متعال: «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ» (أنعام/۹۰). ترجمه: نان [که در آیات گذشته به عنوان پیامبران از ایشان یاد شد] کسانی هستند که خدا هدایت‌شان کرد، پس به هدایت آنان اقتدا کن.

وجه استدلال: هدایت در این آیت که آمده‌است به معنی اصل دین؛ یعنی عقیده و نیز احکام شریعت می‌باشد (سرخسی، ۱۴۱۴ق: ۲/۱۰۵) و خداوند متعال پیامبر صلی الله علیه وسلم را فرمان داده‌است که از تمام پیامبران گذشته متابعت کند، اگر شریعت آنان حجت نمی‌بود خداوند متعال فرمان متابعت از آنان را نمی‌داد.

ب- قول خداوند متعال: «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۖ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا» (مائده/۴۴). ترجمه: ما تورات را که در آن رهنمود و روشنایی بود نازل کردیم. پیامبرانی که تسلیم [فرمان خدا] بودند، به موجب آن داوری می‌کردند.

در این آیه آمده است که پیامبران به اساس تورات حکم می‌کنند و حکم با شریعت می‌باشد پس معلوم است که شریعت پیشینان حجت است (سرخسی، ۱۴۱۴ق: ۲/۱۰۳) و معلوم است که لفظ «النَّبِيُّونَ» در این جا عام است و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نیز شامل آن می‌شود. به این اساس لازم است که به اساس تورات حکم کند، و از این جاست که حجیت شریعت پیشینان ثابت می‌شود.

ج- قول خداوند متعال: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» (شوری/۱۳). ترجمه: از دین آنچه را به نوح سفارش کرده بود، برای شما تشریع کرد و آنچه را به تو وحی کردیم؛ و آنچه ابراهیم و موسی و عیسی را به آن توصیه کردیم [این است] که دین را برپا دارید و در آن فرقه فرقه و گروه گروه نشوید.

وجه استدلال: این آیت به صراحت دلالت می‌کند که شریعت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ما مانند شریعت پیامبران گذشته مانند نوح ابراهیم موسی و عیسی عَلَيْهِمُ السَّلَام می‌باشد پس در گرفتن حکم از این شرایع فرقی وجود ندارد. بنا بر این شریعت پیشینان نیز حجت است (سرخسی، ۱۴۱۴ق: ۲/۱۰۵).

در کنار این دلایل، دلایل زیادی از نصوص قرآنی و آثار پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و اصحاب ایشان آورده‌اند که به اثبات می‌رساند، شریعت پیشینان حجت است، اما از این که

موضوع بسیار به درازا می کشید ما به عنوان نمونه برخی از این دلایل را از هر گروه نقل کردیم تا موضوع واضح و روشن شود.

دیدگاه سوم: توقف

چنانچه که قبلاً گذشت هر گروه از خود دلایل بسیار زیادی دارد و این کثرت دلایل نزد برخی از دانشمندان تحیر ایجاد کرده است که نتوانند دیدگاه یکی از این گروه‌ها را ترجیح بدهند بنا بر آن در این مسئله توقف کرده‌اند و دیدگاهی را بیان نکرده‌اند، نه گفته‌اند که حجت است و نه گفته‌اند که حجت نیست از آن جمله امام الحرمین است که می‌گوید: «مختار این است که موضوع ملتبس است و وجه سخن قاطع نه برای اثبات و نه برای نفی وجود ندارد» (جوینی، ۱۴۱۸ق: ۱/۱۹۲).

شریعت پیشینیان نزد امام ابوحنیفه

اگر چه از امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به گونه صریح نقل نشده است که آیا ایشان شریعت پیشینیان را حجت می‌دانسته است یا خیر؟! اما امام ابو یوسف و امام حمد رحمهما الله که شاگردان ارشد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه هستند در برخی از موارد از شریعت پیشینیان استدلال کرده‌اند (نگاه: شبیانی، ۱۴۳۳ق: ۸/۱۸۴). از این رو ائمه اصول حنفی شریعت پیشینیان را به عنوان یک دلیل شرعی پذیرفته‌اند و تصریح کرده‌اند که مذهب همین است که شریعت پیشینیان حجت بوده و ضروری است که به آن عمل صورت گیرد (سرخسی، ۱۴۱۴ق: ۲/۱۰۰؛ بخاری، ۱۲۰۸ق: ۳/۲۱۶). از آن رو که از امام محمد و ابو یوسف رحمهما الله مخالفت امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در

این قسمت نقل نشده است می‌توان گفت که مذهب امام ابوحنیفه رضی الله عنه نیز چنین بوده است. والله اعلم.

شرایط عمل به شرایع پیشینیان

دانشمندان حنفی برای این که از واقع شدن در خطا و اشتباه در خصوص شرایع پیشینیان جلوگیری کرده باشند، برخی از شرایطی را برای استدلال به شرایع گذشتگان ذکر کرده‌اند که این شرایط قرار ذیل است (سرخسی، ۱۴۱۴ق: ۲/ ۱۰۰؛ بخاری، ۱۲۰۸ ق: ۳/ ۲۱۶):

یک: شریعت پیشینیان به گونه‌ای باشد که شریعت ما در باره آن سکوت کرده باشد؛ یعنی مورد رد یا تأیید قرار نگرفته باشد، زیرا اگر رد شده باشد آن شریعت منسوخ بوده و دیگر عملی نیست، اما اگر تأیید صریح شده باشد شریعت ما خود حجت می‌باشد و از این رو آن شریعتی از پیشینیان منظور است که اسلام در باره آن سکوت کرده باشد.

دو: این شریعت توسط منابع دینی خود اسلام، یعنی توسط قرآن یا سنت به ما نقل شده باشد، نه این که ما برای دریافت شریعت پیشینیان به کتاب‌های خود آنان که مثلاً تورات و یا انجیل باشد مراجعه کنیم؛ زیرا کتاب‌های آنان در مدار تاریخ مورد تحریف و تبدیل قرار گرفته است. بنابراین، اعتماد به آن نسخه‌ها درست نیست و تنها منبع مورد اعتماد ما در این خصوص خود منابع اسلامی می‌باشد.

سه: این نقل از گذشته‌گان در برگیرنده احکام باشد، اما اگر تنها یادی از آنان در منابع ما صورت گرفته بود و حکم شرعی را در بر نمی‌گرفت آن نیز شریعت پیشینان گفته نمی‌شود.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

پس از بحث و بررسی که انجام دادیم به نتایج مهمی که دست یافته‌ایم به عنوان خاتمه بحث و هم‌چنان برخی توصیه‌ات را در ذیل، چنین عرض می‌کنیم.

- امام ابوحنیفه رحمته‌الله‌علیه یکی از بزرگترین مجتهدان در تاریخ فکر و فقه اسلامی است که کارهای فکری و فقهی وی یک نقطه عطف تاریخ اسلام به حساب می‌آید.
- امام ابوحنیفه رحمته‌الله‌علیه یکی از افراد اهل رأی به اتفاق محققین و پژوهشگران است. از این‌که با به کارگیری رأی و اجتهاد برخی از روایات منسوب به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را نپذیرفته از سوی برخی از هم‌عصران و کسانی که پس از ایشان آمده‌است مورد هجوم قرار گرفته‌است، این هجوم ریشه در اختلاف اصول امام ابوحنیفه رحمته‌الله‌علیه با آنان دارد که نتوانسته‌اند آن را درک کنند یا بپذیرند؛ از این‌رو بیشتر به امام ابوحنیفه رحمته‌الله‌علیه هجوم برده‌است.
- امام ابوحنیفه رحمته‌الله‌علیه هفت مصدر یا منبع را به عنوان منابع استنباط احکام به رسمیت می‌شناخته‌است که عبارت از قرآن کریم، سنت نبوی، اجماع، قیاس، استحسان، عرف و شریعت پیشینان بوده‌است.

- قرآن کریم منبع اول اسنباط احکام نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه بوده است، اما اینکه قرآن کریم نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه لفظ و معنی بوده است یا تنها معنی؟ نمی توان دیدگاه قطعی ارائه کرد، چون دانشمندان حنفی در تفسیر دیدگاه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در این خصوص اختلاف نظر داشته اند.
- امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در کنار قرائت های متواتر قرآن کریم از قرائت های مشهور و آحاد آن نیز جهت استنباط احکام بهره می برده است که از قرائت حضرت عبد الله بن مسعود رضی الله عنه زیاد بهره گرفته است.
- سنت نبوی نیز به عنوان یکی از منابع احکام نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به رسمیت شناخته شده است، اما روش و منهج تعامل امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در قسمت چگونگی پذیرش و تفسیر روایات منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نظر به منهج محدثین مختلف بوده است، از این رو در پذیرفتن برخی از احادیث میان آن اختلاف رخ داده است که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به برخی از این روایات استدلال نکرده است. این اختلاف باعث شده است که برخی از مردم در طول تاریخ به امام ابوحنیفه رحمته الله علیه هجوم ببرند و ایشان را به مخالفت با سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم متهم کنند. چیزی که در واقع امر درست نیست.
- امام ابوحنیفه رحمته الله علیه روایت هایی را که از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به ما نقل شده است از لحاظ اتصال سند به سه گونه؛ متواتر، مشهور و آحاد تقسیم می کند، اما در قسمت اخبار آحاد بیشترین اختلاف ایشان با محدثین آشکار می شود، زیرا امام ابوحنیفه رحمته الله علیه برخی شرایط را به اضافه ی شرایط محدثین برای پذیرفتن

یک خبر واحد در نظر می‌گیرد. شرایطی مانند عدم مخالفت حدیث آحاد با اصول کلی شریعت، عموم و ظواهر کتاب الله و سنت‌های متواتر و مشهور، عدم دلالت خبر واحد در موضوع عموم بلوی، عدم تعارضِ روایت یک راوی با عمل وی از مهم‌ترین شرایطی است که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به آن باور دارد و بیشتر اختلاف آن در این شرایط با محدثین برجسته می‌شود.

- امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به اجماع باور دارد، اما نظر به گزارش اصولیان حنفی اجماع از خود مراتب دارد و همه‌ای اجماع‌ها از یک حیثیت برخوردار نیست، همان‌گونه که تحقق شرایط اجماع نیز دشوار است.
- قیاس یکی از پر کاربردترین منبع نزد امام ابوحنیفه است که بیشترین بهره را از آن برده‌است.
- استحسان نیز یکی از منابع پُرکاربر نزد امام رحمته الله علیه است؛ اما عدم تعریف امام از این منبع باعث شده است که سوء برداشت‌ها از این موضوع نزد برخی از دانشمندان ایجاد شود، اما در واقع استحسان یکی از کاربردی‌ترین منبع تا امروز می‌تواند باشد که به اساس تفسیر فقهای اصولی حنفی امروزه نیز به آن ضرورت داریم.
- موضوع دیگری که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به آن توجه داشته‌است موضوع عرف بوده‌است، عرف یکی از مهم‌ترین مسایلی است که امروز نیز به آن باید توجه داشت، اهمیت این موضوع باعث شده‌است که قوانین معاصر نیز به

آن اهتمام بدهد. بنا بر این لازم است که مسایلی مانند عرف بیشتر واکاوی شود، به‌ویژه در مذهب حنفی، که به معاملات و کارهای روزمره مردم تعلق می‌گیرد.

- اندیشه‌های فقهی و فکری امام ابوحنیفه رحمته‌الله پهلوهای آشکار و پنهان زیاد دارد که لازم است به آن پرداخته شود، عدم پرداختن به همه پهلوهای پیدا و پنهان اندیشه‌های ایشان باعث گردیده که برخی از جریان‌ها از نام این امام بزرگ سوء استفاده کنند و افکار و اندیشه‌های جعلی را به نام ایشان ترویج پخش کنند؛ از این لحاظ لازم است که پژوهشگران امروزی میدان را به جعل‌کاران آزاد نگذارند و افکار ناب و واقعی امام ابوحنیفه رحمته‌الله را برای علاقه‌مندان و پیروان ایشان به معرفی بگیرند. چیزی که متأسفانه در کشور ما بسیار نیاز جدی به آن وجود دارد.
- از امام ابوحنیفه رحمته‌الله آرا و نظریات زیادی نقل شده است، اما در باره اصول و منابع اجتهاد او به شکل مدون از خود ایشان چیزی به ما نرسیده است، اما دانشمندان اصولی و فقهی حنفی با استقرا و پی‌گیری دیدگاه‌های ایشان ریشه‌ها و منابع افکار و دیدگاه‌های ایشان را تشخیص داده و در قالب کتاب‌های اصولی و فقهی و کلامی معرفی کرده‌اند.
- چند سالی که در کشور ما ثبات سیاسی وجود نداشت باعث شده که افکار کلامی و فقهی امام ابوحنیفه رحمته‌الله که بیشتر در وضعیت با ثبات و استقرار قابل لمس است، در چنین وضعیت نا مطلوب، جای خود را به افکار و

دیدگاه‌های افراطی از دین داده‌است و افکار افراطی به عنوان فکر مسلط در جامعه مطرح شده است، در این قسمت مسئولیت اندیشمندان و پژوهشگران دلسوز کشور ما این است که تلاش ورزند افکار ناب حنفی را از خلال تحقیق و ترجمه آثار حنفی که بیشتر مغفول مانده‌است دوباره احیا کنند.

مصادر و منابع پژوهش

• قرآن کریم.

- آمدی، سیف الدین ابو الحسن علی بن ابی علی بن محمد الآمدی (١٤٢٦ ق)،
الإحكام فى اصول الأحكام. تحقیق: شیخ ابراهیم العجو بیروت: دار الکتب العلمیة-
بیروت، چاپ پنجم.
- ابن ابی شیبہ، ابو بکر عبد اللہ بن محمد بن ابی شیبہ (١٤٠٩ ق)، المصنف فى
الأحادیث والآثار. تحقیق: کمال بو یوسف الحوت، لبنان: دار التاج- لبنان، و ریاض:
مکتبة الرشد، چاپ اول.
- ابن امیر الحاج، شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن محمد الحلبي الحنفی (١٤١٧ ق)،
التقیر والتجیر فى علم الأصول، بیروت: دار الفکر- بیروت.
- ابن حجر، شهاب الدین احمد بن علی العسقلانی (١٩٩٧ م)، نخبة الفکر فى مصطلح
أهل الأثر. قاهره: دار الحدیث. چاپ پنجم.
- _____ (٢٠١١ م)، نزهة النظر فى توضیح
نخبة الفکر. قاهره: دار البصائر، چاپ اول.
- ابن حجر هیتمی، شهاب الدین احمد بن محمد بن علی بن حجر الهیتمی الشافعی
(١٤٢٨ ق)، الخیرات الحسان فى مناقب الإمام الأعظم ابی حنیفة النعمان. عنی
به: عبدالکریم موسی الحیمید، دمشق: دار الارشاد للنشر والتوزیع، الطبعة الأولى.
- ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد الاندلسی (١٤٢٦ ق)، الإحكام فى اصول الأحكام.
تحقیق: دکتر محمود حامد عثمان، قاهره: دار الحدیث.
- ابن صلاح، ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمان (١٤٠٦ ق)، المقدمة فى علوم الحدیث.
تحقیق: نور الدین عتر، سوریه: دار الفکر- سوریه.

- ابن عابدين، محمد امين بن عمر بن عبد العزيز الدشمقى (١٤٣٠ق)، شرح عقود رسم المفتى، كراچى: مكتبة البشرى، چاپ اول.
- ابن عبد البر، ابو عمر يوسف بن عبد الله (١٤١٧ق)، الانتقاء فى فضل الأئمة الثلاث. تحقيق: عبد الفتاح ابو غده، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، چاپ اول.
- ابن عدى، ابو احمد عبد الله بن عدى بن عبد الله الجرجانى (١٤١٨ق)، الكامل فى ضعفاء الرجال. تحقيق: عبد الفتاح ابو سنة، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول.
- ابن فارس، زكريا أبو الحسن (١٩٧٩م)، مقاييس اللغة، بيروت: دارالفكر. بيروت.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن على ابن منظور الانصارى (١٤١٤ق)، لسان العرب. تحقيق: گروهى از پژوهشگران، بيروت: دار صادر- بيروت، چاپ سوم.
- ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم بن محمد (١٩٣٦م)، فتح الغفار بشرح المنار، قاهره: مطبعة مصطفى البابى الحلبي، الطبعة الأولى.
- ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم بن محمد (١٤٠٣ق)، الاشباه والنظائر على مذهب أبى حنيفة النعمان با حاشيهى نزهة النواظر از ابن عابدين. تحقيق: محمد مطيع حافظ، دمشق: دار الفكر، چاپ اول.
- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد بن معسود السيواسى (١٣٨٩ق)، فتح القدير فى شرح الهداية. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، چاپ اول.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (بى تا)، السنن. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية- بيروت، چاپ اول.
- ابوداؤد طيالسى، سليمان بن داود بن الجارود (١٤١٩ق)، مسند أبى داؤد الطيالسى، تحقيق: محمد بن عبدالمحسن التركى، الطبعة الأولى.

- ابو زهره، محمد احمد مصطفى (١٣٦٩ ق)، ابو حنيفه، حياته وعصره وآراؤه الفقهية. **قاهره: دار الفكر العربي-**، چاپ دوم.
- أبو يوسف، قاضى يعقوب بن ابراهيم (بى تا)، **الرد على سير الأوزاعي**. تحقيق: أبو الوفاء الأفعاني، چاپ اول، ناشر: لجنة إحياء المعارف النعمانية بجيدر آباد الدكن بالهند.
- اسنوى، جمال الدين ابو محمد عبد الرحيم بن الحسن (١٤٢٠ ق) ، **نهاية السؤل شرح منهاج الوصول**. ناشر: دار الكتب العلمية- بيروت.
- جوينى امام الحرمين، ابو المعالى عبد الملك بن عبد الله الجوينى (١٤١٨ ق)، **البرهان فى أصول الفقه**. تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت: دار الكتب العملية، چاپ اول.
- بخارى، علاء الدين عبد العزيز بن احمد (١٢٠٨ ق)، **كشف الأسرار عن أصول البزدوى**. استانبول: شركة الصحافة العثمانية.
- بزدوى، فخر الاسلام ابو الحسن على بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم (١٢٠٨ ق)، **كنز الوصول إلى علم الأصول**، با شرح كشف الاسرار. استانبول: شركة الصحافة العثمانية، چاپ اول.
- تركمانى، عبد المجيد (٢٠١٨ م)، **المدخل إلى أصول الحديث على منهج الحنفية**. بيروت: دار الرياحين . بيروت.
- تفتازانى، سعد الدين مسعود بن عمر (١٤٢٦ ق) ، **حاشية التلويح على التوضيح**. تحقيق: نجيب الماجدى و حسين الماجد، ناشر: دار الكتب العصرية، چاپ اول.
- توانا، محمد موسى (بى تا)، **الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه**، مصر: مطابع مدنى.
- حصاص، ابوبكر احمد بن على الرازى (١٤١٤ ق)، **الفصول فى الاصول**، كويت: وزارت اوقاف- كويت، چاپ دوم.

- جرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف (بى تا)، **التعريفات**. تحقيق: محمد صديق منشاوى، قاهره: دار الفضيلة.
- جيون، احمد بن ابو سعيد بن عبد الله معروف به ملا جيون (١١٣٠ ق)، **نور الأنوار فى شرح المنار**، با دو حاشيه (قمر الاقمار و سنبلى). تحقيق: محمد احمد عبد العزيز، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول.
- خطيب بغدادى، ابوبكر احمد بن علي (١٤٢٢ ق)، **تاريخ مدينة السلام**. تحقيق: دكتور بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الاسلامى، چاپ اول.
- خلاف، عبد الوهاب خلاف (بى تا)، **علم اصول الفقه و خلاصة التشريع**. قاهره: مطبعة المدنى.
- دبوسى، ابو زيد عبد الله بن عمر (١٤٣٧ ق)، **تقويم الأدلة فى اصول الفقه**. تحقيق: شيخ خليل محبى الدين، بيروت: دار الكتب العلية- بيروت، چاپ سوم.
- دهلوى، شاه ولى الله احمد بن عبد الرحيم (١٤٤٣ ق)، **حجة الله البالغة**. تحقيق: محمد سالم هاشم، بيروت: دار الكتب العلمية- بيروت، چاپ سوم.
- دهلوى، شاه ولى الله احمد بن عبد الرحيم (١٤٠٤ ق)، **الانصاف فى اسباب الاختلاف**. تحقيق: عبد الفتاح ابو غده، بيروت: دار النفائس.
- ذهبى، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان (١٤٠٥ ق)، **سير اعلام النبلاء**. تحقيق: گروهى از محققان، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ سوم.
- _____ (بى تا)، **مناقب الامام ابى حنيفة وصاحبيه**. تحقيق: محمد زاهد كوثرى و ابو الوفاء افغانى، حيدرآباد: لجنة احياء معارف نعمانى.
- زرکشى، ابو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله (١٤١٤ ق)، **«البحر المحيط فى اصول الفقه»**. بى جا: دار الكتبى، چاپ اول.

- زركشى، ابو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله (١٣٧٦ ق)، «البرهان في علوم القرآن». تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، بيروت: دار احياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي و شركاؤه، چاپ اول.
- زيدان، عبدالكريم (٢٠٠٩ م)، الوجيز في أصول الفقه. بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ اول.
- سبكي، ابو نصر تاج الدين بن عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (١٤١٩ ق)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد عوض و عادل احمد عبد الموجود، بيروت: عالم الكتب، چاپ اول.
- سبكي، تقى الدين و تاج الدين (١٤٢٤ ق)، الابهاج في شرح المنهاج. تحقيق: دكتور احمد جمال الزمزمي و دكتور نور الدين عبد الجبار الصغيري، سعودى: دار البحوث للدراسات الاسلامية و احياء التراث، چاپ اول.
- سرخسى، ابو بكر بن احمد بن ابى سهل شمس الائمة (١٤١٤ ق)، أصول السرخسى. تحقيق: ابو الوفاء افغانى، حيدرآباد دكن: لجنة احياء المعارف النعمانية، چاپ اول.
- _____ (بى تا)، المبسوط. تحقيق: گروهى از محققين، مصر: مطبعة السعادة.
- سغناقى، حسام الدين حسين بن على بن حجاج بن على (١٤٢٢ ق)، الكافي شرح اصول البزدوى. تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، رياض: مكتة الرشد للنشر و التوزيع، چاپ اول.
- سمعانى، ابو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار (١٤١٨ ق)، قواطع الادلة في الأصول. تحقيق: محمد حسن محمد، اسماعيل الشافعى، بيروت: دار الكتب العلمية.

- سمرقندى، علاء الدين شمس النظر ابو بكر محمد بن احمد (١٩٨٤ م)، ميزان الأصول في نتائج العقول. قطر: مطابع الدوحة الحديثة، چاپ اول.
- سهالوى، عبد العلى محمد بن نظام الدين (١٤٢٣ ق)، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. بيروت: دار الكتب العلمية. بيروت، چاپ اول.
- سيوطى، جلال الدين عبد الرحمن بن ابو بكر (١٤١٨ ق)، الأشباه والنظائر فى فروع الشافعية. رياض: مكتبة نزار مصطفى، چاپ دوم.
- شاشى، نظام الدين الشاشي (بى تا)، أصول الشاشي. بيروت: دارالكتب العربي .
- شيباني، محمد بن الحسن الشيبانى (١٤٣٣ ق)، الأصل. تحقيق دكتور محمد بوينوكالين، بيروت: دار ابن حزم، چاپ اول.
- شيرازى، ابو اسحاق ابراهيم بن على (١٤٠٣ ق)، التبصرة فى اصول الفقه. تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، چاپ اول.
- محبوبى ، عبید الله بن مسعود البخارى صدر الشريعة (١٤٢٦ ق)، التوضيح فى حل غوامض التنقيح. تحقيق: نجيب ماجدى و حسين ماجد، بيروت: المكتبة العصرية، چاپ اول.
- صيمرى، ابو عبد الله حسين بن على (١٤٠٥ ق)، أخبار أبى حنيفة وأصحابه. بيروت: عالم الكتب، چاپ دوم.
- طويل، سيد رزق طويل (١٩٨٥ م)، المدخل فى علوم القراءات. سعودى: المكتبة الفيصلية، چاپ اول.
- فيروزآبادي، مجد الدين ابو طاهر محمد بن يعقوب (١٤٢٦ ق)، القاموس المحيط. تحقيق: مكتب تحقيق التراث فى مؤسسة الرسالة، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، چاپ هشتم.

- فيومي، ابو العباس الفيومي (بى تا)، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير. بيروت: المكتبة العلمية.
- قلجعى، محمد رواس و قنبيى، حامد صادق (١٤٠٨ ق)، معجم لغة الفقهاء. بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، چاپ دوم.
- محمد عبد اللطيف (بى تا)، قياس الأصوليين بين المثبتين والنافين. قاهره: مؤسسة الثقافة الجامعية، چاپ اول.
- مرداوى، علاء الدين على بن سليمان المرداوى الحنبلى (١٤٢١ق)، التحبير شرح التحرير. تحقيق: گروهى از پژوهشگران، سعودى: مكتبة الرشد، چاپ اول.
- مرغينانى، ابو الحسن على بن ابو بكر بن عبد الجليل فرغانى (١٣٨٩ ق)، الهداية شرح بداية المبتدى، با شرح فتح القدير. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، چاپ اول.
- مسعودى، منال مسعودى (١٤٢٢ ق)، سبل الاستنباط عند الاصوليين و صلتها بالمنهج البلاغى. پايان نامه‌ى ماسترى در دانشگاه ام القرى، دانشكده‌ى زبان عربى.
- مكى، موفق بن احمد خوارزمى (١٩٨١ م)، مناقب الإمام الأعظم أبى حنيفة. بيروت: دارالكتب العربى.
- كوثرى، محمد زاهد (١٣٦٨ ق)، حسن التقاضى فى سيرة الإمام أبو يوسف القاضى. قاهره: المكتبة الازهرية للتراث.
- _____ (بى تا) ، فقه أهل العراق وحديثهم. تحقيق: عبد الفتاح ابوغده، قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث.

- نسفى، ابو البركات عبد الله بن احمد بن محمود (١٤٣٩ ق)، منار الانوار فى اصول الفقه، با شرح نور الأنوار فى شرح المنار، و دو حاشيه (قمر الاقمار و سنبل). تحقيق: محمد احمد عبد العزيز، بيروت: دار الكتب العلمية ، چاپ اول.
- وهبى سليمان غاوجى، ابو حنيفة النعمان إمام أئمة الفقهاء، ناشر: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت، چاپ: پنجم، سال ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
- ويبسایت دار الافتای مصر.

روش استنباط امام ابوحنیفه رحمۃ اللہ علیہ
(نگرشی برچگونگی استخراج احکام از ادله شرعی)

کمال الدین حامد

چکیده

گرچه منابع استنباط نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه بسان اکثر فقها کتاب الله و سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان منابع نقلی، قیاس، استحسان و قواعد عملی به عنوان منابع غیر نقلی شناخته می‌شود، ولی امتیاز اصلی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در چگونگی تعامل اجتهادی وی با منابع یاد شده می‌باشد. نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه هیچ منبعی یارای برابری با قطعیت قرآن کریم را ندارد و سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان منبع دوم نقلی، زمانی قابل اعتماد شمرده می‌شود که صحیح و با نقل ثقات صورت گرفته باشد. حدیث نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به متواتر و آحاد تقسیم می‌شود که آحاد آن اگر به شهرت رسید، مفید ظن نزدیک به یقین و اگر نرسد مفید ظن می‌باشد، که در نتیجه، قیاس را در برابر اخبار آحاد، به‌ویژه در امور اجتماعی، ترجیح می‌دهد. امام ابوحنیفه رحمته الله علیه ادله ظنی را مفید حکم ظاهری می‌داند تا واقعی. به همین دلیل وی معتقد به تفاوت میان عبادات فردی و امور اجتماعی بوده که در بخش عبادات فردی، گرایش به نقل و در حوزه امور اجتماعی گرایش به دارد. از برجستگی دیگر شیوه استنباط امام ابوحنیفه رحمته الله علیه تأسیس منبع فقهی استحسان و توجه به قواعد عملی مانند استصحاب است. امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به دلیل توجه به آزادی‌های فردی، و اهمیت دادن به اصل رأی به مثابه دلیل شرعی و رعایت مصالح اجتماعی به‌عنوان مقصد شریعت، صاحب «فقه الرأی» شناخته می‌شود.

کلیدواژگان: امام ابوحنیفه، منابع، استنباط، اجتهاد، رأی، احکام.

مقدمه

امام ابوحنیفه رحمته الله علیه نعمان بن ثابت از سرآمدان فقهای اسلامی در تاریخ اسلام بوده که از وی میراث ماندگاری تحت عنوان «فقه حنفی» به میراث مانده است. سخن از امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به چند دلیل بسیار دشوار می‌نماید: نخست، این که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه صاحب دو دیدگاه کلامی و فقهی همزمان می‌باشد که خود نیاز به بررسی از دو بُعد را دارد. دوم این که در باره وی فراوان نوشته شده است که کثرت نوشتار در عین حالی که زوایای بیشتری از اندیشه‌های وی را مکشوف ساخته، پرسش‌ها و ابهامات جدیدی نیز خلق کرده است. سوم، این که شاید کسی از میان فقها برابر با وی مورد اتهام از روی عقده و مبالغه در مدح از روی دوستی قرار نگرفته باشد.

فقه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه را حد اقل می‌توان از پنج زاویه مورد بحث قرارداد. این زوایا می‌توانند به لحاظ منابع فقهی وی، ساختار فقه وی، ماهیت فقه وی، فلسفه فقه او و شیوه‌های استنباط فقهی او باشند. روش استنباط امام ابوحنیفه رحمته الله علیه بسان ماهیت فقه او منحصر به فرد و متمایز از دیگران بوده است. در این روش وی از مدل «حرکت از فروع عملی به صوب استخراج حکم از منابع» پیروی می‌کند که در ذات خود منحصر به فرد می‌نموده است. در این روش، وی با تکیه بر فلسفه فقهی خود، که همان رعایت مصالح جامعه و در عین حال حفظ آزادی‌های فردی می‌باشد، بر یافتن احکام نخست در کتاب الله با این ویژگی که هیچ منبع دیگری را یارای برابری با آن نیست، تلاش می‌کند. بعد از کتاب الله در صدد یافتن حکم در سنت نبوی با توجه به دیدگاه خاصی که در این مورد دارد، تلاش می‌کند. شیوه خاص او در تلقی احکام برآمده از منابع نقلی و ارتباط این احکام با واقعیت‌های

عینی جامعه می‌باشد که باعث می‌شود وی به صوب «رأی» آنجا که منابع نقلی کفایت نکند، حرکت کند. رأی‌گرایی وی هیچ‌گاهی به صورت ذوقی نبوده، بلکه از طریق بکارگیری روش‌های متعدد اجتهادی مانند بکارگیری قیاس، استحسان، عرف و حیل‌های شرعی، قواعد عملی روشنی بدست می‌دهد که در دوره‌های بعدی کار را برای آیندگان علمای حنفی سهل ساخته است.

در میان پنج‌نگاهی که ذکر شد، این نبشته در صدد گزارش کوتاهی از روش‌های استنباط امام ابوحنیفه رحمته‌الله می‌باشد. در این نوشته تلاش شده تا در نخست مکثی کوتاهی بر منابع استنباط در فقه حنفی شود تا روزنه‌ای برای ورود بر روش‌های استنباط گشوده شود. در دسته‌بندی مباحث روش‌های استنباط، همان ترتیب منابع رعایت شده فقط در مباحث قیاس و استصحاب اندکی تغییر پیش آمده است. در پایان نیز مکث کوتاهی بر ماهیت فقه و کلام امام ابوحنیفه رحمته‌الله صورت گرفته تا در این منظومه جایگاه مبحث «روش‌های استنباط» بیشتر واضح شود.

از جانب دیگر، تمرکز پژوهشگر بیشتر به روش‌های خاص شخص امام رحمته‌الله بوده است که از طریق روایت‌ها این روش‌ها نقل شده‌اند. ورنه پرداختن به تمام روش‌های استنباط در فقه حنفی از ساحت پژوهشی این نبشته خارج است.

۱. مفاهیم کلیدی

تحت عنوان مفاهیم کلیدی مفاهیمی مانند استنباط، رأی، اجتهاد و منابع به گونه کوتاهی تعریف می‌شوند.

۱-۱. استنباط

استنباط یا استنتاج، به فرآیند یافتن و اثبات کردن گفته می‌شود و در اصول فقه این فرآیند به دوگونه صورت می‌پذیرد: یکی، «استدلال کل به جزء» یا استدلال قیاسی، روشی که اکثر فقهای مسلمان در استخراج احکام شرعی از منابع شرعی از آن استفاده می‌برند. به این معنی که مجتهد در آغاز یک نظریه کلی را می‌پذیرد و براساس آن فرضیه کلی می‌سازد که از طریق جزئیات بیرونی این فرضیه تقویه می‌شود. دو، روش «استدلال جزء به کل» این روش برعکس روش نخست می‌باشد و بیشتر در فقه حنفی مروج بوده و در نظریه شاطبی از این روش استفاده شده است و این روش را «استقراء» نیز می‌گویند.

۱-۲. رأی

رأی به معنی نظرو دیدگاه می‌آید و در اصول فقه عبارت از «به کار بردن همه توان و تلاش برای رسیدن به حکم شرعی می‌باشد، در آنچه که ظاهراً در باره آن نص نرسیده باشد».

۱-۳. اجتهاد

اجتهاد در لغت به معنی تلاش و کوشش است. در اصول فقه عبارت از «بذل کوشش برای استخراج احکام شرعی فرعی از منابع شریعت اسلامی (قرآن، سنت، اجماع، قیاس و...)» می‌باشد..

۱-۴. منابع

منابع جمع منبع و منبع به معنی چیزی که سودمندی دارد. در اصول فقه به «نقل یا عملیه اجتهادی گفته می‌شود که مجتهد احکام شرعی عملی با مراجعه به آن‌ها کشف می‌کند» در شریعت اسلامی قرآن کریم، سنت، اجماع، قیاس و... از منابع احکام شناخته می‌شود که فقیه با استفاده از روش خاصی که دارد به آن‌ها مراجعه می‌کند و از طریق سازوکاری خاصی که اجتهاد نام دارد، احکام شرعی را از آنها بیرون می‌کشد یا کشف می‌کند.

۲. منابع استنباط

منابع استنباط در فقه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه شبیه سایر فقهای اهل سنت دانسته می‌شود. گرچه از نظر نباید دورداشت که ترتیب‌بندی منابع به صورت نظام‌مند کار امام شافعی رحمته الله علیه است، ولی در عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه با وجود که از چنین یک نظام‌مندی خبری نیست، اما می‌توان به صورت کل از یک چنین ترتیبی به صورت ابتدایی یاد کرد. به دلیل این که فقه حنفی از اجتهاد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه الی اکنون امتداد می‌یابد، ناگزیر که در ترتیب‌بندی منابع استنباط رویکرد ما با توجه به کلیت فقه حنفی باشد. در ترتیب‌بندی فوق، تفاوتی در منابع دست اول (منابع نقلی) میان فقه حنفی و سایر فقه مذاهب دیگر دیده نمی‌شود، ولی در منابع غیر نقلی تفاوت بیشتری دیده می‌شود، به ویژه هنگامی که توجه به قیاس و رأی صورت می‌گیرد.

۲-۱. منابع نقلی

منابع نقلی در کل عبارت است: کتاب الله متعال و سنت رسول الله ﷺ. «کتاب الله» یا همان قرآن کریم به صورت کل به آیات احکام و آیات غیر احکام تقسیم می‌شود. احکام به صورت مستقیم از منبع آیات احکام استنباط می‌شود. سایر آیات که در جنب آیات احکام ممد افاده احکام شرعی شناخته می‌شوند.

«سنت رسول الله» یا همان احادیث روایت شده از پیامبر اکرم ﷺ مانند قرآن کریم به احادیث احکام و احادیث غیر احکام تقسیم می‌شود. در دو اختلاف وجود دارد: یکی این که آیا سنت بنفسه یک منبع مستقل احکام مانند قرآن کریم می‌باشد یا این که قبل از امام شافعی، سنت به عنوان مبین یا صورت اجرایی کتاب الله دانسته می‌شده است. میان دو تلقی فوق به لحاظ قدرت بازدهی احکام، فرق بزرگی وجود دارد. در این باره گفتگوی زیادی در دنیای معاصر صورت گرفته است. دومی این که آیا سنت به صورت عام (شامل احادیث قولی و فعلی) پیامبر اکرم ﷺ اهمیت یگانه دارد یا این که سنت قولی (احادیث) همانگونه که در مراحل بعدی ترویج شده است، جایگاه برتری در مقایسه با سنت فعلی یافته دارد.

۱. قرآن کریم

قرآن کریم از منظر معرفت‌شناختی به عنوان نقل یقینی شناخته می‌شود و روی هم رفته هیچ دیدگاه قابل توجهی بر تردید در نقل آن میان مسلمانان وجود ندارد و اگر شک و تردیدی اینجا و آنجا نیز دیده شده است یا این که مغرضانه بوده و یا این که ناشی از تفاوت روش شناختی در ثقه‌سازی نقل و ثبت یک متن دانسته شده است.

نتیجه چنین توثیق متنی قرآن کریم باعث شده است که اصطلاح «قطعی الثبوت» در فقه به قرآن کریم اطلاق شود. روی همین ملحوظ در اصول فقه اسلامی، قرآن کریم «قطعی الثبوت» دانسته می‌شود و با این ویژگی از تمام متون نقلی ممتاز می‌شود. آنجا که نوبت به ساز و کار استنباط از قرآن کریم می‌رسد، قضیه فرق می‌کند و بحث «دلالت قرآن کریم» به معنی یا همان مقصد متکلم پیش می‌آید که در نتیجه آن، ممکن است دلالت یک آیت قرآن به معنی یا همان حکم به عنوان «دلالت قطعی» شناخته شود و یا این که دلالت آن یک «دلالت ظنی» باشد. از این رهگذر است که تفاوت آشکاری میان برداشت یک فقیه با فقیه دیگری از آیه‌های دیگر رخ می‌دهد. استناد یک فقیه به آیتی از قرآن کریم از این منظر است که موجب حکمی مانند فرضیت می‌شود و از فقیه دیگر موجب حکم استحباب.

نکته دیگری که باید مورد توجه قرارگیرد این است که اتفاق فقها به شمول امام ابوحنیفه رحمته الله حداقل در فقه سنتی بر محوریت قصد متکلم از یک متن می‌باشد. این به معنای «اصل منطوق بودن معنی» است و نه مشارکت برداشت مخاطب در تفسیر متن، آنچه امروز در مباحث «هرمنوتیک» از آن سخن زده می‌شود.

در ضمن باید یاد آور شد که توجه این پژوهش در امر ترتیب بندی منابع فقه امام ابوحنیفه رحمته الله در کل فقه حنفی است نه شخص امام ابوحنیفه رحمته الله. به این دلیل که امروز مذهب فقهی مدونی بنام «فقه حنفی» منسوب به امام ابوحنیفه رحمته الله وجود دارد، ولی از شخص وی مبنی بر موضوع «منابع استنباط» یا همان «ادله فقه» فقط

چند روایتی بدست ما رسیده است که اعتباریابی دقیقی در مورد نیز صورت نگرفته است.

یکی از مهم‌ترین این روایات، نقلی از یحیی بن ضریس رضی الله عنه می‌باشد که براساس آن امام رضی الله عنه در قدم نخست کتاب خدا، دوم، به سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و روایات صحیح از آن حضرت، سوم، سخن یکی از یاران پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و در صورت دست نیافتن به حکم شرعی از منابع فوق، عمل به اجتهاد و رأی را از منابع فقه خود محسوب می‌کند (ابن عبدالبر، ۱۹۹۸م: ۱۴۳).

در اصل ترتیب‌بندی منابع فقهی امام ابوحنیفه رضی الله عنه با اندک تفاوت‌هایی همان ترتیب‌بندی سنتی مجموع فقه کوفه است. چنانچه در روایاتی از عبدالله ابن مسعود رضی الله عنه، معاذ ابن جبل رضی الله عنه و برخی اصحاب دیگر انعکاس یافته است، آنجا که معاذ ابن جبل رضی الله عنه در برابر پرسشی از وی مبنی بر تکیه در امر قضاوت خویش می‌فرماید: «عمل می‌کنم به کتاب خدای متعال و اگر حکمی را در آن نیافتم، به سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم رجوع می‌کنم و اگر نبود به اجتهاد و رأی خویش عمل خواهم کرد».

این روایت باعث ترتیب‌بندی منابع احکام در کل فقه کوفی شده و تفاوت‌هایی اگر وجود دارد نیز اندک و جزئی می‌باشد. از همین تفاوت‌های جزئی یکی هم نقل ابن صباح است که در آن ادله فقه امام ابوحنیفه رضی الله عنه را پس از حدیث صحیح، آرای صحابه و تابعین و پس از آن قیاس دانسته است (خطیب بغدادی، ۲۰۱۱م: ۲۰۱۱).

۳۶۸/۱۳). البته توضیح دیگری که بر چگونگی منبع بودن قرآن کریم برای احکام شرعی از سوی فقها و اصولیون متأخر علاوه شد، دسته‌بندی آیات قرآن کریم به لجاظ فقهی به آیات احکام و غیر احکام بود که از این میان بدون تحدید جدی حدود سه صد آیت مفید احکام شناخته شده و باقی ناظر بر موضوعات دیگر دانسته شده است. این نوع دسته‌بندی با وجود که بر امر استنباط یک فقیه مفید است ولی در عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه شناخته شده نبود.

۲. سنت پیامبر اکرم

منبع دوم برای فقه اسلامی به صورت کل، با همه اختلافاتی که پیرامون قدرت معرفت‌شناختی سنت و طبقه‌بندی درونی آن میان فقها وجود دارد، سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم شناخته می‌شود و در فقه حنفی نیز آن‌گونه که اشاره شد، مورد قبول واقع شده است. نکته که کمتر به آن توجه شده این است که منظور از سنت در عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه تمام آنچه از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، اعم از سخن، اجرائات و رضایت (تقریر) وی در مورد یک حکم عملی بدست ما رسیده، بوده است که نسبت به نگاه فقهای بعد از امام شافعی رحمته الله علیه به سنت، متفاوت می‌نماید. تفاوت یاد شده را می‌توان در چند مورد خلاصه کرد:

یک: سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم تا قبل از امام شافعی رحمته الله علیه از حیث قدرت معرفت-شناختی خویش یکی دانسته می‌شد و هیچ تفاوتی میان سنت فعلی و قولی دیده نمی‌شد و تا آنجا که واژه «سنت» نیز بیشتر ناظر بر فعل یک شخص می‌باشد تا سخن وی. همان‌گونه که در حدیثی منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آمده است: «من

سن فی الاسلام سنة حسنة كان له اجرها واجرم عمل بها من بعده لا ينقص ذالك من اجورهم شيء» (النووی، ۲۰۰۷م: ۱۲۳). ترجمه: کسی که در اسلام روشی نیکی بنیادگذاری می‌کند، برای او پاداش آن و پاداش کسی که در آینده به آن روش عمل می‌کند، بدون این که از پاداش عمل‌کنندگان بعدی چیزی کاسته شود، می‌باشد.

در این حدیث سنت به مفهوم بنیادگذاری یک عمل میان جامعه است که دیگران از پی آن در حرکت باشند، در حالی که نزد فقهای بعد از شافعی تفاوتی آشکاری میان سنت قولی و سنت فعلی دیده شد تا آنجا که سنت فعلی به دلیل این که متن آن سخن راوی است و مضمون آن عمل کرد پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، لذا از سنت قولی که خود سخن از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ دانسته می‌شود و راوی صرف ناقل سخن می‌باشد، در درجه نازل‌تر قرار گرفت، در حالی که افعال پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بیشتر مستند می‌باشد تا نقل سخنان وی، چه این که ناقلان افعال وی تقریباً تمام‌یاران او که شاهد همان فعل بوده‌اند، می‌باشند و ناقلان سخنان وی نه تنها که غالباً افراد واحد می‌باشد بلکه تکیه اصلی بر ناقلان روایت صورت گرفته است که در نقل شان از یاران پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مورد وثوق باشند. این نوع نگرش در کل، جایگاه سنت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ را در جامعه بیشتر به نقل قول‌های وی گره زد تا سیرت و عمل‌کردهای وی.

دو. در عصر امام ابوحنیفه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ زیاد مشخص نیست که «سنت رسول الله» به عنوان «صورت اجرایی» قرآن کریم در عصر نبوت شناخته می‌شده است یا این که قسمت دوم تشریح در کنار قرآن کریم، آنجا که قرآن کریم صراحت نداشته باشد.

بدون شک پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در سنت خویش اجتهاداتی داشته و گاهی این اجتهادات از طریق قرآن کریم مورد تغییر قرار گرفته است. پرسش این است که این اجتهادات و در کل سخنان و عمل کردها، نوعی تفسیر و اجتهاد در تبیین آیات قرآن کریم باید شناخته شود؟ که بالتبع تاریخ‌مندی نوع اجرائات وی را در پی خواهد داشت و این نوع نگاه، آن چیزی نیست که به سنت بعد از امام شافعی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ رواج یافته است. نگاه فقه‌ای بعد از امام شافعی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ به سنت به معنی منبع دوم احکام اسلامی به این مفهوم است که سنت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در عین حالی که صورت اجرائی کتاب الله متعال در جامعه توسط نخستین مجری آن می‌باشد، خود نیز در کنار قرآن کریم منبع مستقلی است و در تعامل میان سنت و قرآن کریم می‌توان به تخصیص، تقیید و حتی نسخ‌یکی توسط آن دیگری به صورت برابر میان هم حکم کرد.

سه. اصطلاح «وحي ثانی» یا «وحي خفی» به سنت نیز بعد از امام شافعی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ به سنت داده شده و در عصر امام ابوحنیفه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ این اصطلاح نه در سخنان منسوب به وی و نه در سخنان معاصران وی به چشم می‌خورد. معصوم بودن پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در امر رسالت شان مورد اتفاق همه مسلمانان است، ولی اجتهادات وی در مسایل اجتماعی که در قرآن کریم صراحت ندارد، مورد اختلاف است و در این مورد امکان خطا وی را می‌پذیرند. گره‌زدن کل سنت روایت شده از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به عصمت وی، اصطلاح «وحي ثانی» را بوجود آورد و در کنار قرآن کریم جایگاه نسبتاً برابریافت تا آنجا که اصطلاح «نسخ کتاب الله به سنت» در کنار «نسخ کتاب به

کتاب» و موارد دیگر رواج یافت. در این نوع نگاه، درجه‌بازدهی احکام شرعی توسط قرآن کریم و سنت بایک خط ظریفی از هم فاصله یافتند و آن این بود که قرآن کریم به عنوان «وحی متلو» شناخته شد و سنت «وحی غیرمتلو».

با توجه به موارد یاد شده، آنچه که بعداً مورد اتفاق قرار گرفت، جایگاه سنت نبوی به عنوان منبع دوم احکام شرعی در اسلام بود و در نتیجه، تفاوت دیدگاه فقه حنفی با دیگران در روش تعامل با سنت در امر استنباط احکام شرعی تقلیل یافت.

در ضمن مباحث یاد شده باید گفت که سنت مانند قرآن کریم (البته سنت قولی) یک متن است و به لحاظ صدور و دلالت خود قابل بررسی می‌باشد. از این لحاظ سنت مانند قرآن کریم نسبت به یک موضوع می‌تواند «قطعی الدلالة» یا «ظنی الدلالة» باشد. چگونگی تلقی این دلالت‌ها است که بر تفسیر و برداشت یک فقیه تأثیر می‌گذارد و منجر به استنباط احکام متفاوت نزد چندین فقیه می‌شود. اما آنچه که سنت را از قرآن کریم در این مورد جدا می‌کند، «ظنی الثبوت» آن است. قرآن کریم به اتفاق تمام مسلمانان با نقل متواتر از پیامبر گرامی نقل شده و به ثبت رسیده است که هیچ شکی در قطعی بودن این که قرآن موجود کاملاً همان قرآنی است که از پیامبر گرامی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نقل شده وجود ندارد و از پیامبر گرامی به آن طرف اعتقاد مسلمانان این است که از جانب خداوند متعال بروی نازل شده و پیامبر در آن هیچ نقشی جز نقل آن با امانت‌داری کامل نداشته است. بنابراین دیدگاه اندیشمندان غیرمسلمان نیز قرآن کریم موجود همان قرآنی است که از پیامبر اسلام نقل شده و

هیچ سند علمی و قابل قبولی بر تفاوت و نقص و ازدیاد آن وجود ندارد و به لحاظ فلسفی قطعی بودن قرآن کریم مفروض پنداشته می شود.

اما در سنت منقول از رسول الله ﷺ چنین یک فضای حاکم نیست. به این دلیل که در عصر نبوی ثبت و نقل احادیث رسول الله ﷺ نه تنها که معمول نبوده، بلکه از جانب پیامبر گرامی ثبت آن ممنوع نیز بوده است تا این که با قرآن خلط و آمیخته نشود و این امر تا اواخر عصر خلفای راشدین نیز ادامه داشته است. این امر باعث شد که نقل سنت رسول الله ﷺ دچار گسست تاریخی در ساحت ثبت و ضبط در عصر نبوی و خلفای راشدین شود. فقط در عصر اموی بود که تلاش برای ثبت و نقل احادیث پیامبر گرامی ﷺ صورت گرفت و این امر باعث نقل انبوهی از سخنانی شد که به وی نسبت داده می شد تا این که علمای مسلمان در تلاش تصفیه و ثقه سازی این روایات علمی چون «علم الرجال» و «اصول حدیث» تأسیس کردند.

با توجه به موارد فوق می توان گفت که نقل احادیث به لحاظ ثبوت جایگاه «ظنی» یافت و این امر باعث تفاوت تعامل مجتهدان مسلمان با حدیث در مقایسه با قرآن کریم شد. در عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه نه گسترده گی روایات بسان ادوار بعدی بود و نه سیستم ثقه سازی روایات از طریق علم رجال و اصول حدیث بسان امروز وجود داشت، بنا بر آن اصطلاحاتی چون «سنت صحیح» از پیامبر گرامی اسلام و امثالهم ناظر بر معنای نیست که در عصر پس از او و در عصر کنونی در اصول

حدیث مراد شده است. در ضمن مباحث یاد شده، دگردیسی فقه حنفی را از «رأی-گرایی» اولیه به صوب «حدیث‌گرایی» متأخر نیز نباید از نظر دور داشته باشیم. چنانچه این دگردیسی را در کار ابن ابی‌العز دمشقی بر عقیده طحاویه و تفاوت آن با التوحید ماتریدی و عقاید نسفی به خوبی می‌توان دید.

۲-۲. منابع عقلی

تقسیم ادله فقهی به نقلی و عقلی از آنجا نشأت می‌گیرد که مجتهدین مسلمان در کل علاوه بر تکیه بر قرآن کریم و سنت نبوی من حیث منبع احکام شرعی، به اجتهادهایی نیز دست زدند و دلیل آن از همان آغاز مشخص بود که جهان واقع بر اثر تحولات روزانه نیازمند سیالیت دوامدار نظام حقوقی حاکم می‌باشد و این مأمول در قانون‌گذاری وضعی ساده است و مبتنی بر تقاضای زمان، مجالس قانون‌گذاری یا حقوقدان‌ها دست به ایجاد و تصویب مقرراتی می‌زنند که جهان واقع را مدیریت کنند. در قانون‌گذاری شرعی به دلیل این که منابع نقلی از یک طرف ایستا می‌باشد و از جانب دیگر مقدس پنداشته می‌شود. این دو ویژگی ناگزیر از یک سو تفسیر مجتهدانه نقل را می‌طلبد و از سوی دیگر اجتهاد متناسب با نقل را ناگزیر می‌سازد.

بدون استثنا تمام مجتهدان مسلمان از دکتترین حقوقی‌شان تحت عنوان «رأی» یا «عقل» و یا اصطلاحاتی دیگر در امر استخراج احکام جدید و مدیریت فضای عینی جدید استفاده کرده‌اند و آن دسته‌ای که مدعی بی‌کم و کاست استنباط فقط از متن (قرآن کریم و احادیث رسول الله) بوده‌اند و در اصطلاح «اهل ظواهر» شناخته شده-

اند، در رویارویی با تحولات جدید بجای استفاده نظام‌مند از «رأی» گرفتار «متن-انگاری فرهنگ عربی» شده‌اند و با برداشتن حایل و فاصله میان فرهنگ عربی با احکام دینی، از فرهنگ زمان و جامعه همان عصر متن جدیدی ساخته‌اند. در چگونگی استفاده مجتهدان اسلامی از منابع عقلی میان آن‌ها تفاوت‌هایی در امر میزان استفاده و کیفیت استفاده از عقل دیده می‌شود که به صورت طیفی، امام ابوحنیفه رحمته الله علیه (حداقل در فقه اهل سنت) در رأس «رأی‌گرایی» قرار می‌گیرد و همین‌گونه این طیف با امام احمد ابن حنبل رحمته الله علیه به «ظاهرگرایی» خاتمه می‌یابد.

دسته‌بندی منابع عقلی در فقه حنفی از آن فقهای متأخر با توجه به تکیه امام ابوحنیفه به منابع یاد شده می‌باشد. اگر این دسته‌بندی را ملاک بحث قرار دهیم، منابع عقلی را می‌توان این‌گونه برشمرد:

۱. رأی

همان‌گونه که گفته شد، دلیل اصلی روآوردن به «رأی» یا همان اجتهاد در واقع ناکافی بودن نصوص در برابر پرسش‌های روزافزون اجتماعی است که برای رفع این مشکل یا پاسخ به این پرسش‌ها استفاده از رأی را توجیه می‌کرد. استفاده از «رأی» یا همان اجتهاد نزد تمام مجتهدین معمول بوده و اساساً «فقه تقدیری» در کنار حل پرسش‌های روز برای مدیریت آینده‌های جامعه نیز استفاده شده و بهره‌بردن از دکتترین حقوقی هر مجتهد را ناگزیر می‌کرده است. پرسش اصلی میزان توجه و تکیه معرفت‌شناختی یک مجتهد بر «رأی» می‌باشد که یکی را از دیگری متمایز می‌سازد. در پیش گفته شد که دست‌آویز ترتیب‌بندی منابع فقهی روایتی منسوب به معاذ ابن جبل رحمته الله علیه می‌باشد، آنجا که می‌گوید در صورت نیافتن یک حکم

در کتاب الله و سنت رسول خدا دست به اجتهاد خواهد زد و از «رأی» خویش استفاده خواهد کرد.

روایتی که یحیی بن ضریس از امام ابوحنیفه رحمته الله علیه دارد، در باره استفاده از «رأی» نیز گویای آن است که وی در صورت فقدان ادله نقلی، «راه اجتهاد» را بر روی خود بازمی‌دید و این روش (بازبودن راه اجتهاد) را همان روش بزرگان تابعین می‌دانست (صیمری، ۱۹۸۵م: ۲۴/۱).

۲. قیاس

قیاس تقریباً نزد تمام فقها ابزار مقبول شناخته می‌شود و آنچه که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه را از دیگران متمایز می‌سازد، میزان کاربرد و به خصوص نحوه برخورد در موارد تعارض قیاس با ادله نقلی ضعیفی چون خبر واحد می‌باشد. قیاس همیشه دارای یک رکنی تحت عنوان «اصل» می‌باشد و این رکن ریشه در نصوص شرعی باید داشته باشد، نزد حدیث‌گرایان عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه نیز مقبولیت داشته است مانند آنچه از مقبولیت قیاس نزد سفیان ثوری رحمته الله علیه و امام مالک رحمته الله علیه دیده شده است (صنعانی، ۱۹۸۳م: ۱۲۰/۱).

افزون بر آن، رکن دیگر قیاس که همان «علت» است که گاهی از طریق نصوص شرعی بدست می‌آید، نیز می‌تواند موجب جلب نظر «نقل‌گرایان» شود. این مسئله تا آنجا به نصوص شرعی گره زده شد که برخی از موارد قیاس در دیدگاه برخی از یاران پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شد و مایه تمسک فقها و به‌ویژه حنفیان شد (مالک بن انس، ۱۹۸۵م: ۵۲۸/۲ ج ۲).

۳. استحسان

استحسان در اصل به «نیک پنداشتن» یک پدیده یا امری گفته می‌شود که بنا بر تعریف ابوالحسن کرخی رحمته الله استحسان عبارت است از «عدول مجتهد از حکم کردن بر اساس قیاس به خاطر وجه قوی‌تری که نزد مجتهد این امر را اقتضاء می‌کند، می‌باشد» (بخاری، ۱۹۹۸م: ۳/۴). در باره استحسان توجه به چند نکته مهم است:

یکی این‌که این تعریف در حقیقت همان استحسان در مذهب حنفی است که در آن به نکته «وجه قوی‌تر» و «عدول مجتهد» تصریح شده است، در حالی‌که استحسان بنا بر تعریف عام عبارت است از «ترک قیاس و اخذ حکمی که برای مردمان سهل‌تر باشد (جرجانی، ۱۳۹۶خ: ۸/۱).

دوم این‌که «عدول مجتهد» ساز و کاری را نشان می‌دهد که یک مجتهد بر اثر روشی که در استنباط خویش دارد، به استحسان دست می‌زند و این می‌رساند که صاحب استحسان باید از بصیرت بالای فقهی/حقوقی در امر اجتهاد برخوردار باشد.

سوم این‌که «وجه قوی‌تر» به فلسفه عدول مجتهد اشاره می‌کند. قوت وجه را یک مجتهد می‌تواند بر اثر تخصص خویش تشخیص دهد و این‌گونه تشخیص در علم حقوق امروزی همان «دکترین حقوقی» می‌باشد. یک حقوق‌دان خلاق با توجه به اهمیت حل و فصل قضایای اجتماعی باید بتواند دیدگاهی را ارائه کند که نمایانگر سیالیت شریعت بر امور عینی جامعه باشد. دکترین حقوقی در نظام‌های

حقوقی معاصر نیز در ردیف منابع قانون‌گذاری قرار می‌گیرد. فقهای حنفی نقل کرده‌اند که شخص امام ابوحنیفه رحمته الله علیه آنجا که قیاس را نامناسب و قبیح می‌دیده، از بکار بردن آن عدول کرده و عوامل مؤثر در عدول وی از قیاس مواردی چون ناسازگاری قیاس با روابط عادی اجتماعی، جریان مرسوم معاملات و بوجود آمدن سختی و حرج در بکار گرفتن قیاس بوده است (مکی، ۱۹۸۱م: ۸۲/۱).

در ضمن استحسان باید از «عرف» نیز به عنوان یکی دیگر از منابع عقلی نام برد. بنا بر گزارش سهل بن مزاحم امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در برخی از احکام به «تعامل مسلمین» یا همان عرف رجوع می‌کرده است. نحوه این گونه رجوع را می‌توان در مباحث بعدی بیشتر توضیح داد.

۴. اصول عملی

از یک نگاه می‌توان فقه حنفی را «فقه قواعد» دانست همانگونه که فقه شافعی را «فقه اصولی» شمرد. قواعد عملی عبارت از همان اصول کلی‌ای است که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در دیدگاه خود نسبت به احکام شرعی، آن‌ها را استنباط کرده و در فعالیت اجتهادی خود به کار بسته است. گرچه بحث از تحدید این قواعد بسیار دشوار است و نمی‌توان با قطعیت حکم کرد که آنچه امروز به عنوان یک دسته‌بندی در قالب منابع اختلافی نزد اصولیون وجود دارد، همانی است که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه بکار می‌بسته است، ولی می‌توان به صورت گذرا از مواردی چون استصحاب، آزادی فردی، اصل احتیاط، اصل تداخل وجبیه و عقوبات و حیل‌های شرعی نام برد.

۳. روش استنباط از منابع نقلی

آنچه در فوق گفته شد نگاهی گذرا بود به منابع احکام فقهی نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و در کل فقه حنفی، ولی اصل بحث حاضر ناظر بر «روش استنباط فقهی امام ابوحنیفه» می‌باشد که اگر به مبحث منابع احکام پرداخته شده نیز به صورت ضمنی بوده و قطعاً که یک بحث کامل نمی‌باشد و باید تفصیل آن را در کتب اصولی احناف و نبشته‌های سایر دوستان جستجو کرد.

با توجه به تقسیم منابع فقهی، به منابع عقلی و نقلی، روش استنباط فقهی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: روش استنباط از منابع نقلی و «روش استنباط از منابع عقلی». در بحث استنباط از منابع نقلی بنا بر طبقه‌بندی مرسوم می‌توان به روش استنباط احکام فقهی از کتاب الله و سنت رسول توسط امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و چگونگی تعامل با آرای صحابه و تابعین پرداخت.

۳-۱. روش استنباط احکام از کتاب الله

امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در چگونگی برداشت و استنباط احکام از ظواهر آیات، روش‌هایی شیوه‌هایی داشت که می‌توان از لابه‌لای فقه حنفی، این شیوه‌ها را بدست آورد. واضح است که روش‌های که امروز منسوب به امام ابوحنیفه رحمته الله علیه می‌باشد، برگرفته از سازوکاری است که توسط فقهای بعدی حنفی در توضیح و تشریح فقه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه، در دفاع از روش‌های وی در برابر رد و اعتراض مجتهدین دیگر و یا جهت هم‌آهنگ‌سازی هرچه بیشتر دیدگاه فقهی وی و در کل احناف با جریان فقهی حاکم در جهان اهل سنت، صورت گرفته است. از این‌خاطر ممکن است کار

فقهای بعدی حنفی در تطابق کامل دیدگاه‌های شخص وی نباشد، ولی از آنجائی که برای یافتن دیدگاه شخص وی در شیوه‌های استنباط جز مراجعه به روایات منسوب به وی و تحلیل و تشریح فقهای حنفی، راه دیگری وجود ندارد. ناگزیر مبنای بحث را بر اساس همین نقل قول‌ها و توضیح و تشریح‌های فقهای بعدی حنفی قرارداد.

۱. تأکید بر عمومیت عام کتاب الله و اعتبار تخصیص

امام ابوحنیفه رحمته الله تخصیص یک حکم ثابت از طریق کتاب الله را توسط اخبار آحاد نمی‌پذیرفته است. به این معنی که اگر آیتی در قرآن کریم حکم عامی را در زندگی فردی یا اجتماعی افراد دلالت می‌کند و از آن طرف «خبر واحد» یا همان اخبار آحاد مفید حکمی است که باید عمومیت برخاسته از آیت را تخصیص دهیم، این تخصیص اعتبار ندارد و حکم بدست آمده از کتاب الله همانگونه (عام) معتبر خواهد بود. دلیل آن این است که بر اساس دیدگاه امام ابوحنیفه رحمته الله عام قرآن قطعی است و خبر واحد یارای معارضه با عمومیت قرآن را ندارد. بدون شک که برعکس آن نیز درست نیست، به این معنی که اگر حکم برخاسته از قرآن کریم خاص باشد و خبر واحد بیاید این حکم خاص را عمومیت ببخشد، نیز به دلیل قطعی بودن قرآن کریم و ظنی بودن احادیث آحاد نمی‌توان حکم متذکره را توسط خبر آحاد تعمیم داد.

نکته دیگر این است که البته امام ابوحنیفه رحمته الله تخصیص یک حکم عام برخاسته از کتاب الله را توسط «سنت صحیحه یا ثابته» درست می‌دانسته، ولی دو مسئله را نباید از نظر دور داشت: یکی این که دقیقاً منظور وی از «سنت صحیح» چه بوده

است؟ برای این که دسته‌بندی امروزی احادیث در عسروی معمول و مروج نبوده که بر اساس آن بتوان حکم کرد (چون در دسته‌بندی اهل حدیث سنت صحیح همان است که به لحاظ سند متصل و با نقل ثقات صورت گرفته باشد گرچه نقل آن متواتر نباشد و این گونه یک نقل بنا بردیدگاه ابوحنیفه رضی الله عنه مشمول خبر آحاد می‌شود). دوم این که بنابر توضیح اصولیون قدیمی حنفی، سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم بنا بردیدگاه امام ابوحنیفه رضی الله عنه به خبر متواتر و خبر آحاد تقسیم می‌گردیده است. دو باره خبر آحاد به خبر مشهور و غریب تقسیم می‌شده است.

بنابر این دیدگاه، تکیه بیشتر بر تعداد راویان است تا این که «تواتر» بدست آید و مفید حکم قطعی شود و از میان اخبار آحاد (اعم از این که متصل و با نقل ثقات باشد یا خیر) آنکه به شهرت رسیده باشد، متفاوت است با آنکه به شهرت نرسیده باشد و بنا بر دیدگاه برخی فقهای حنفی «حدیث مشهور» (با وجود این که من جمله آحاد محسوب می‌شود) می‌تواند عام بر خسته از کتاب الله را تخصیص دهد، مانند تخصیص آیه «وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَٰلِكُمْ» (نساء/ ۲۵). ترجمه: برای شما حلال است نکاح غیر از مواردی که در قرآن کریم حرام قرار داده شد. در حالی که میان محرّمات یاد شده در قرآن کریم، «جمع بین همسر و عمه یا خاله» آن وجود ندارد، ولی بنا بر روایت ابوهریره از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که فرموده است: «لَا يَجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَ عَمَّتِهَا وَ لَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَ خَالَتِهَا» (متفق علیه)؛ یعنی نمی‌توان همزمان عمه یا خاله همسر خویش را به ازدواج خویش درآورد که در نتیجه یکی از خانم‌های تان عمه و یا خاله خانم دیگرتان باشد. این تحریم که مورد قبول احناف نیز می‌باشد،

برخاسته از حدیث متذکره است و آن حدیث در زمره احادیث آحاد محسوب می‌شود، در حالی که قرآن کریم به صورت عام منهای محرّمات یاد شده را حلال اعلام نکرده بود که مورد یاد شده در حدیث نیز مشمول حلال‌های کتاب الله می‌شد، ولی توسط همین حدیث، عام کتاب الله تخصیص یافت و در نتیجه، مورد یاد شده در حدیث نیز مشمول محرّمات شد (جصاص، ۲۰۰۱م: ۹۴/۵).

برای توجیه این‌گونه تخصیص‌ها گاهی به مشهور بودن حدیث یاد شده و احادیث از آن قبیل استناد شده و گاهی به یک ساز و کار دیگری استناد کرده اند که که «عام کتاب الله» اگر توسط خود کتاب الله یا حدیث متواتر تخصیص یابد، بر اثر این تخصیص، عام متذکره از قطعیت می‌افتد و در باقی مدلولات خود «ظنی الدلالة» می‌شود که در آن صورت با هر دلیل ظنی دیگر (مانند احادیث آحاد قابل تخصیص خواهد بود (غنیمی، ۱۹۶۳م: ۵/۳-۶).

این نکته را به یاد باید داشت که این ساز و کار به بجایی نمی‌برد و باید ناگزیر ثابت ساخت که عام کتاب الله در نمونه مثال یاد شده، نخست توسط خود کتاب الله یا حدیث متواتر تخصیص یافته و در قدم بعدی با حدیث یاد شده تخصیص یافته است و از طرف دیگر، «ظنی الدلالة» شدن عام کتاب الله بعد از یک بار تخصیص نیز چیزی نیست که به سادگی مورد پذیرش امام ابوحنیفه رحمته الله علیه بوده باشد. بنا برآن، باید گفت که نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه حکم برخاسته از کتاب خدا به صورت عام هیچ‌گاهی توسط احادیث آحاد تخصیص پذیر نبوده، مگر این‌که این

امر در امور «عبادی» و «محرمات» باشد، به دلیل این که وی در این دو مورد احتیاط شدیدی بکار می‌برده است و میان امور عبادی و اجتماعی فرق می‌گذاشته است.

در نتیجه باید گفت که بر اساس اصل رعایت قطعیت احکام برخاسته از کتاب الله نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه وی تخصیص چنین یک احکامی را توسط اخبار آحاد نمی‌پذیرفته است و این روش متفاوت او در استنباط احکام از کتاب الله بوده است. در حالیکه فقهای دیگر نه تنها تخصیص عامه به خبر آحاد که حتی نسخ کتاب الله را توسط اخبار آحاد - البته بنا بر مصطلح الحدیث اهل حدیث، حدیث صحیح - ولی آحاد را پذیرفته بودند.

۲. جدیت بر عدم تقييد مطلق در کتاب الله

برخی آیات ناظر بر احکام شرعی در قرآن کریم، یک حکم شرعی را «مطلق» (فارغ از قید) گذاشته است که می‌توان بر «مطلق بودن» این حکم بسنده کرد و یا این که آن را از طریق موارد داخلی کتاب الله و یا تقييدهای خارجی مقید کرد. یاد ما باشد که مطلق بودن یک حکم، اجرای آن را ساده‌تر می‌کند، چه این که تطبیق یک حکم فارغ از قید یا قیود بسیار آسان‌تر است، در مقایسه با یک حکمی که دارای یک قید یا چندین قید می‌باشد. قید از نگاه فقهی همان وصف عارضی‌ای است که بر یک پدیده یا موجودی در یک متن پیوست می‌شود به گونه‌ی نمونه، «برای یک معلم احترام نمایید»، این مطلق است و «برای یک معلم بزرگسال احترام کنید»، این مقید می‌باشد. روشن است جمله نخست که به صورت مطلق آمده و ایجاب احترام برای هر معلمی را می‌کند، فارغ از قید جوانی و بزرگسالی، ولی در یک متن دیگر اگر

همین موضوع (احترام به معلمان) به صورت مقید مانند جمله دوم آمده باشد می‌توان جمله نخست را نیز در قیاس به جمله دوم مقید دانست (یعنی این که توسط جمله دوم جمله نخست را مقید کرد) و یا این که جمله نخست را بر مطلق بودنش گذاشت و دوم را بر مقید بودنش و در مورد نخست مطلقاً احترام باید کرد در مورد دوم با همان قید.

پرسش اصلی این است که مطلق در کتاب الله از طریق کدام مقیدهایی ممکن است مقید شود؟

تقیید کتاب الله به دو صورت ممکن است: یکی این که توسط خود کتاب الله که به آن «تقیید کتاب الله با کتاب الله» یا همان تقیید قیاسی گفته می‌شود. دوم تقیید توسط عوامل خارجی مانند تقیید کتاب الله توسط سنت و قیاس. موضع امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در مورد نخست، غالباً تکیه بر تفاوتی است که وی میان احکام عبادی و اجتماعی قایل می‌باشد. با این توضیح که در مسایل عبادی و مواردی که قرآن کریم موضوعات مشابهی را در مواضع متعدد مطرح کرده، در صورتی که احکام آنها در برخی موارد مطلق و در بعضی دیگر مقید می‌باشد، گرایش امام ابوحنیفه رحمته الله علیه بیشتر به تعمیم قید و مقیدسازی مطلق بر اساس همین قیاس داخلی بوده است. به گونه نمونه، در باب مسح دست‌ها در تیمم که قید «الی المرافق» (تا آرنج‌ها) نمی‌باشد و به صورت مطلق الزامیت مسح دست‌ها آمده است، قید «تا آرنج‌ها» را معتبر می‌داند در قیاس با مسئله وضو که آنجا قید «الی المرافق» وارد شده است. به همین ملحوظ

این قید «الی المرافق» را تعمیم می‌دهد و شامل مسح دست‌ها در تیمم نیز می‌سازد که در نتیجه باید در تیمم نیز مانند شستن دست‌ها در وضو تا آرنج‌ها، دست‌ها را تا آرنج‌ها مسح کرد (قدوری، ۱۹۶۳م: ۳۱/۱).

برخلاف مورد فوق یا موارد مشابه آن، در بسیاری از موارد دیگر (که غالباً موارد اجتماعی را شامل می‌شود)، تعمیم قید را از مقید به مطلق نپذیرفته است. به گونه نمونه، در کفاره قتل، یکی از موارد اجرای کفاره، آزاد کردن یک «برده مؤمن» در قرآن کریم آمده است که برده را با قید مؤمن بودن مطرح می‌کند، ولی در آیات مربوط به کفاره «یمین» (سوگند که نقض می‌شود) و هم چنان «ظهار» (عبارت است از «تشبیه کردن مرد همسر خود را به پشت مادر خویش» که آن زن بر وی حرام می‌شود تا این که کفاره بپردازد)، قید «مؤمن» بودن برده وجود ندارد، لذا می‌توان این دو مورد را نیز بر کفاره قتل قیاس کرد و از طریق تعمیم قید آنجا به قید مؤمن بودن برده که قرار است آزاد شود در کفاره یمین وظهار نیز حکم کرد، اما امام ابوحنیفه رحمته الله بر خلاف اما شافعی در این جا قید متذکره را تعمیم نداده است و بنا بردیدگاه امام ابوحنیفه رحمته الله در کفاره قتل برده که قرار است آزاد شود باید «مؤمن» باشد و در کفاره یمین وظهار مطلق برده باید آزاد شود، چه مؤمن باشد و یا غیر مؤمن. به این صورت حکم مطلق بر اطلاق خود باقی می‌ماند و مقید بر تقیید خود و هیچ‌گونه تعمیمی از مقید به صوب مطلق صورت نمی‌گیرد، در نتیجه آزاد کردن برده که یک امر اجتماعی است، برای یک مسلمان آسان‌تر می‌شود، به دلیل این که آزاد کردن مطلق برده (اعم از این که مؤمن باشد یا نباشد) سهل است

در مقایسه با یافتن و آزادکردن یک برده که مؤمن نیز باشد (قدوری، ۱۹۶۳م: ۷۰/۳).

موضع امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در مورد دوم (تقیید از طریق عوامل خارجی)، عدم پذیرش تقیید کتاب الله توسط هر عامل خارج از کتاب الله (چه سنت و چه قیاس) می‌باشد. وی در این مسئله همان سخت‌گیری معمول خود را دارد، به این معنی همان‌گونه که غالباً تخصیص قرآن را توسط حدیث نمی‌پذیرفت، تقیید حکم مطلق برخاسته از کتاب الله را از طریق سنت نیز نمی‌پذیرد و دلیل آن هم واضح است که نزد وی اخبار آحاد جایگاه معرفت‌شناختی ظنی دارد و نمی‌تواند موجب افزودن قیدی در کتاب الله شود که قطعی الثبوت می‌باشد. این نوع برخورد با قیده‌های خارج از کتاب الله در تمام موضوعات (اعم از عبادات و امور اجتماعی) وجود دارد. به گونه نمونه، در آیت «وضو» قید «نیت» وارد نشده و فقط وضو عبارت از شستن روی، دست‌ها، مسح سر و شستن پاها دانسته شده است که نیت در آن یاد نگردیده است، ولی در احادیث برای وضو «نیت» نیز شرط شده است که می‌توان توسط قید نیت در حدیث، مطلق کتاب الله را نیز در موضوع وضو مقید دانست و به شرط بودن نیت در وضو حکم کرد. امام ابوحنیفه رحمته الله علیه این‌گونه تقیید را نپذیرفته و در وضو نیت را شرط نمی‌داند و بر اساس آیت وضو در قرآن کریم، ارکان وضو همان شستن روی، دست‌ها، مسح سر و شستن پاها می‌باشد و اگر نیتی هم وجود نداشته باشد وضو تکمیل می‌شود و نمی‌توان از طریق احادیث (یعنی اخبار آحاد) مطلق وارد شده در کتاب الله را مقید کرد (جصاص، ۲۰۰۱م: ۱۴۵/۴).

البته فقهای بعدی حنفی برای رعایت قیدهایی وارد شده در احادیث، حکم کرده‌اند که نیت حداقل مستحب می‌باشد. در نتیجه، موضع امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در باب مطلق بودن و مقید بودن احکام وارد در قرآن کریم نیز بسان «عام» و «خاص» بودن احکام متذکره می‌باشد، به این معنی که اگر حکمی در قرآن کریم به صورت مطلق وارد شده و حکم مشابهی در جای دیگری از قرآن کریم به صورت مقید آمده، در باب عبادات و از روی احتیاط می‌توان به تعمیم قید حکم کرد و مطلق وارد شده را نیز مقید دانست ولی در باب امور اجتماعی چنین نیست. باید مطلق را در جای خودش و مقید را در جای خودش اجرا کرد که طبعاً اجرای مطلق در مقایسه با اجرای مقید سهل‌تر خواهد بود. اگر حکمی در قرآن کریم به صورت مطلق وارد شده و همان حکم یا مشابه آن در سنت به صورت مقید مطرح شده باشد، به هیچ صورت نمی‌توان به قید وارد شده در سنت تعمیم داد و حکم مطلق که در قرآن وارد شده را مقید کرد، در نهایت باید همان حکم را براساس قرآن کریم مطلق دانست و به صورت مطلق اجرا کرد و قید وارد شده در سنت می‌تواند یک امر استحبابی باشد.

۳. توسعه و توضیح احکام وارد شده در کتاب الله

با احکام وارد شده در کتاب الله می‌توان دوگونه برخورد کرد: یکی این که از آنها حکم مضیقی را استنباط کرد و دومی این که حکم موسعی را بدست داد. برخورد متذکره بر می‌گردد به شیوه استنباط یک فقیه از آیات متذکره. آنچه میان فقها مشهور است این است که به دلیل موجز و معجز بودن متن قرآن کریم باید در استنباط احکام

از قرآن کریم روش موسعانه در پیش گرفت و یک حکم وارد شده را شامل موضوعات شبیه آن نیز کرد. البته این نوع توسعه جدا از موارد قیاسی است که آن مبحث جداگانه می‌باشد. غالباً این نوع توسعه برمی‌گردد به مصداق یک آیت که از آن نام می‌برد و می‌توانیم حکم وارد شده بر همان مصداق جزئی را به صورت موسع شامل مصادیق دیگر نیز بدانیم که یادآوری مصداق مشخصی را من باب نمونه در قرآن تلقی کنیم. در این باره نیز امام ابوحنیفه رحمته الله علیه برخلاف دیدگاه فقهای دیگر، موضع متفاوت در پیش می‌گیرد و از آیات یاد شده حکم مضیقی را استنباط می‌کند تا آنجا که همان حکم صرف شامل مصداق یاد شده می‌شود و تمام.

در این باره نیز باید گفت که انگیزه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه از این گونه تزییق، توسعه‌ی اجتهاد ورآی در مصادیق غیر مذکور در آیات قرآن کریم می‌باشد. به گونه نمونه می‌توان به این دو مورد اشاره کرد:

یک. موضوع عبور شخص جُنُب از مسجد، که در آیتی از قرآن کریم آمده است «وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا» (نساء/ ۴۳)؛ جنب نمی‌تواند داخل مسجد شود، مگر این که مجبور به گذشتن از داخل مسجد (آنجا که راه عبور وی از درون مسجد باشد) باشد، باقی فقها این حکم را توسعه داده اند و جواز عبور شخص جُنُب را از مسجد در صورت اضطرار و غیر اضطرار حکم کرده‌اند، ولی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه این حکم یا استثنا را صرف بر موارد اضطرار محدود کرده و براساس دلالت ظاهری آیت صرف همان یک مورد را مجاز می‌داند.

دو. نمونه دوم این که در قرآن کریم آمده است: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ» (توبه/۲۸)؛ مشرکان ناپاک هستند، به مسجد الحرام نزدیک نشوند. دیدگاه مشهور این است که براساس همین آیت از داخل شدن مشرک به مسجد الحرام و سایر مساجد منع شود، ولی امام ابوحنیفه رحمته الله براساس این که آیت متذکره صرف حین مناسک حج را نشان می‌دهد، داخل شدن غیرمسلمانان به مساجد به شمول مسجد الحرام در غیرمناسک حج مانعی ندارد (جصاص، ۲۰۰۱م: ۴/۲۷۸).

آنچه که در پیش آمد، در مسئله‌ای توسعه و تضییق حکم وارد شده در ظاهر کتاب الله بود، نکته دیگر، تعیین میزان مصداق‌های یک حکم وارد شده در کتاب الله است. به این معنی که در کتاب الله اگر یکی از مصادیق یاد میشود و شما می‌توانید اجرای این مصداق را به نمایش بگذارید، ولی پرسش این است که اندازه این مصداق اگر در کتاب الله مشخص نشده باشد، آیا شما حق دارید با استفاده از ساز و کار بیرونی برای این مصداق اندازه تعیین کنید؟

دیدگاه امام ابوحنیفه رحمته الله در این باره نیز مضیق است که نتیجه آن تسهیل اجرای یک مصداق برای مکلف می‌شود. مانند این آیت که می‌فرماید: «فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» (مزل/۷۳)؛ آنچه از قرآن آسان است در نماز قرائت کنید. اندازه قرائت که نماز بر آن درست شود، چه قدر باید باشد؟

از نظر امام ابوحنیفه رحمته الله کمترین اندازه مصداق نیز می‌تواند خواسته این امر را برآورده سازد. بنابراین، قرائت مقدار یک آیت نیز که نام قرآن بر آن صدق

کند، در نماز برای اجرای حکم قرآن کافی است و فرض نماز با قرائت همان یک آیت نیز ادا می‌شود (البته اندازه سه آیت کوتاه و یا یک آیت دراز حکمی است که از حدیث بدست می‌آید و از نگاه امام ابوحنیفه رحمته الله واجب دانسته می‌شود نه فرض). با توجه به روش‌های دیگر وی در استنباط احکام شرعی از منابع، می‌توان گفت که این جا نیز انگیزه وی، ایجاد آسانی برای مخاطب بوده است (ابن نجیم، ۱۹۹۹م: ۸۶/۱).

۴. تفکیک میان احکام قطعی و غیرقطعی

یکی از ویژگی‌های فقه امام ابوحنیفه رحمته الله تقسیم احکام وجوبی شرعی به «فرض» و «واجب» است. همان‌گونه که تقسیم احکام ممنوع شرعی به «حرام» و «مکروه» می‌باشد. این دیدگاه از آنجا بر می‌خیزد که احکام وجوبی در قرآن کریم مفید «فرضیت» است و اگر امری به صورت مطلق در قرآن وارد شده باشد، فرضیت موضوع مورد امر را افاده می‌کند مانند: «وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ» (بقره/۱۰۲)؛ نماز را برپا دارید. ولی آیا احکام وجوبی در احادیث نیز مفید فرضیت است؟ و همین طور احکام بدست آمده از قرآن بر اثر یک دلالت ظنی، مانند «إنما الاعمال بالنیات» تمام اعمال صالحه به نیت وابسته است؟

اگر احکام وجوبی در احادیث و همچنان احکام برگرفته از دلالت ظنی آیات، مفید فرضیت باشد، در نتیجه می‌توان گفت که فرایض آنست که امر به آن در قرآن کریم و یا سنت رسول خدا آمده باشد و بر عکس، «محرمات» آنست که منع

از آن در قرآن کریم آمده باشد و یا در سنت نبوی. به لحاظ فقهی هرگونه تخلف عمدی یا سهوی در فرایض موجب بطلان عبادت می‌شود، چه این فرایض از طریق قرآن ثابت شده باشد و یا از طریق سنت. از طرف دیگر، آیا اهمیت دادن به یک عمل یا یک پدیده در قرآن کریم مبین امر همان عمل می‌باشد که در نتیجه فرضیت آن ثابت شود یا این که برای اثبات فرضیت فقط امر صریح قرآن کریم در کار است؟ مانند این بخشی از یک آیت «إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ» (بقره/۱۵۸)؛ بی‌شک صفا و مروه از نشانه‌های دین خدا است. براساس این آیت که امر صریحی در رفتن میان صفا و مروه وجود ندارد، ولی براهمیت آن تاکید دارد، آیا سعی میان صفا و مروه فرض است؟

با توجه به موارد فوق باید گفت که یوسف بن خالد سمتی رضی الله عنه تقسیم امر لزومی به فرض و واجب را از تعالیم امام ابوحنیفه رضی الله عنه می‌داند و امروز نیز این تقسیم‌بندی از ویژگی‌های فقه حنفی شمرده می‌شود. براساس این تقسیم‌بندی و آنچه از نمونه‌های متعدد آراء امام ابوحنیفه رضی الله عنه بدست می‌آید، باید گفت که امام ابوحنیفه اوامر وجوبی وارد شده در قرآن کریم را مفید «فرضیت» می‌دانسته که تخلف عمدی یا سهوی از آن موجب بطلان عبادت می‌شود، ولی در مورد سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم چنین برخوردی نداشته است، به این معنی که اوامر وجوبی در احادیث مفید «وجوب» است، نه «فرضیت» که در نتیجه تخلف غیرعمدی از آن موجب بطلان عبادت نمی‌شود و از طرف دیگر این قضیه دو پیامد دیگر نیز دارد: یکی این که «فرضیت» و «حرمت» صرف از طریق قرآن کریم با دلالت صریح ثابت می‌شود و

آنچه در احادیث منسوب به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ امر شده است، فرض نیست بلکه واجب می‌تواند باشد که جایگاه آن از فریضه اندکی پائین‌تر می‌باشد، به استثنای موارد اندکی که در سنت نبوی به صورت متواتر وارد شده‌اند مانند تعداد رکعات نماز.

به همین گونه آنچه در احادیث پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منع شده است، «حرام» شمرده نمی‌شود بلکه «مکروه تحریمی» شمرده می‌شود که جایگاه آن اندکی از حرام نازل‌تر است.

دوم این که «فرض» و «واجب» و همین‌طور «حرام» و «مکروه» به لحاظ دلایل معرفت‌شناختی خود متفاوت از هم‌دیگراند، به این معنی که فرضیت و حرمت دلیل قطعی به لحاظ ثبوت باید فقط قرآن کریم ثابت شود و آنچه در احادیث (ولو که احادیث مشهور هم باشد) امر می‌شود و یا منع می‌شود می‌تواند واجب شمرده شود و مکروه پنداشته شود، ولی نمی‌تواند فرض یا حرام دانسته شود (خضری بک، ۲۰۰۵م: ۳۱/۱ - ۳۲).

روی همین ملحوظ، إقامة نماز که در قرآن کریم به صراحت امر شده فرض می‌باشد، ولی نیت که در حدیث متذکره مورد تأکید قرار گرفته برای صحت اعمال صالحه فرض نیست، مگر این که در قرآن به آن به صراحت امر شده باشد. همچنان در مورد صفا و مروه که دستور قرآن کریم صراحت ندارد، نمی‌توان گفت که سعی

میان آن دو فرض است، ولی از آنجائی که براهمیت آن تاکید شده است واجب می‌باشد.

در نتیجه باید گفت که گرچه میان سایر فقهای سده دوم قمری در عراق دیدگاهی مبنی بر تمایز میان احکام وجوبی ثابت شده در قرآن کریم با احکام وجوبی ثابت شده در سنت وجود داشته است، ولی تصریح و نهادینه‌سازی این تفاوت از ویژگی فقه امام ابوحنیفه رضی الله عنه در امر استنباط احکام از منابع نقلی بوده است. پیامد این نوع نگرش بسیار وسیع خواهد بود و تمام موارد که امروز در حوزه احکام ثابت شده در سنت به صورت ایجابی که «فرض» و به صورت سلبی «حرام» دانسته می‌شود، براساس نگرش وی در دایره «واجب» و «مکروه» قرار می‌گیرد.

۲-۳. روش استنباط از سنت نبوی

در پیش گفته شد که دومین منبع برای استنباط احکام نزد امام ابوحنیفه رضی الله عنه «سنت نبوی» می‌باشد. در روایت یحیی بن ضریس و ابن صباح، «حدیث صحیح» دومین منبع می‌باشد و در برخی روایات دیگر از امام ابوحنیفه رضی الله عنه شرط پذیرش سنت به عنوان «ادله فقه» (همان منبع استنباط بنا بر اصطلاح امروزی)، رواج حدیث به روایت ثقات از ثقات دانسته شده است (صیمری، ۱۹۸۵م: ۲۴/۱). حالا مهم است که دانسته شود منظور امام ابوحنیفه رضی الله عنه از حدیث صحیح یا رواج حدیث به روایت ثقات از ثقات چیست. آنچه روشن است این است که در عصر وی «مصطلح

الحديث» امروزی که غالباً بر اساس روش اهل حدیث شکل گرفته است، مروج نبوده و طبعاً منظور وی «صحیح» به مفهوم معتبر نزد اهل حدیث نمی‌باشد.

۱. حدیث صحیح کدام است

مبتنی بر دو فرضیه، یکی این که در عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه مجموعه‌های حدیثی امروزی متداول نبود و احادیث تا حد زیادی همان توزیع محلی خود را حفظ کرده بود و به همین ملحوظ احادیثی با اسناد حجازی در عراق که محل زندگی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه بود در مقایسه با احادیثی که دارای اسناد عراقی بود، محدود بود. دوم این که تمییز احادیث از یک‌دیگر به صورتی که نزد اهل حدیث متأخر از عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه ترویج شد و دسته‌بندی احادیث مبتنی بر اصطلاحات «علم الرجال» در عصر وی وجود نداشت، احادیث نزد وی آن‌گونه که ابوعلی نظام‌الدین شاشی از علمای اصولی سده سه حنفی نقل می‌کند، به سه دسته تقسیم می‌شده:

یک. حدیث متواتر. آن عده از احادیثی که با نقل تعداد کثیری از راویان در همه طبقات بدست ما رسیده است که توافق آن‌ها بر کذب عقلاً محال می‌نماید.

دو، حدیث مشهور. گرچه در یک تقسیم‌بندی بعدی نزد احناف، مشهور نیز در دسته‌ی «آحاد» قرار می‌گیرد، ولی قدیمی‌ترین تقسیم‌بندی حنفی نشان می‌دهد که «مشهور» جدا از آحاد است و به این صورت، حدیث مشهور عبارت است از آن حدیثی که روایت آن متواتر نمی‌باشد، ولی با وجود عدم تواتر به شهرت رسیده باشد و مورد قبول عامه قرار گرفته باشد.

سه. حدیث واحد. آن حدیثی که نه روایت متواتر دارد و نه به شهرت رسیده است. با توجه به تقسیم‌بندی فوق، روایت صحیح را نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه همان روایتی می‌توان دانست که یا متواتر باشد، یا این‌که به شهرت رسیده باشد و در برخی موارد (مسایل عبادی و یا آنجا که قیاس نباشد و یا این‌که راوی نخستین وی از اهل علم و اجتهاد باشد) به نقل از ثقات گرچه از احادیث آحاد نیز باشد. درکل می‌توان گفت که تمایز امام ابوحنیفه رحمته الله علیه از سایر فقها و به ویژه اهل حدیث، ظاهراً (بدون توجه به تفاوت جایگاه کل سنت به عنوان منبع دوم و مستقل در کنار قرآن کریم در عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه با عصر بعد از شافعی آن‌گونه که در گذشته اندکی به آن پرداخته شد) در پذیرش اصل حدیث به عنوان منبع برای استنباط احکام، نیست بلکه در پذیرش و تکیه معرفت‌شناختی بر احادیث وارده می‌باشد.

آنجا که حسن ابن صالح فقیه معاصر کوفی از اهل حدیث معترف بود که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در صورت ثبوت صحت حدیث نزد وی از آن عدول نمی‌کرده است (ابن عبدالبر، ۱۹۹۸م: ۱/۲۶۰).

نکته دیگر آن است که شهرت حدیث الزاماً به معنی متواتر بودن و یا ثقه بودن راویان وی نبوده است. تا آنجا که برخی از احادیث مورد استناد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و یا احادیث مشهور در روزگار وی که این شهرت اطمینان یک فقیه را جلب می‌کرده است. بر اساس دسته‌بندی امروزی اهل حدیث، در ردیف اخبار آحاد و گاهی احادیث مرسل جای می‌گیرد. روی همین ملحوظ آن‌گونه که در بالا اشاره

رفت، یک تقسیم‌بندی میان احناف نشان می‌دهد که «حدیث مشهور» نیز به لحاظ تعداد راویان جزئی از اخبار آحاد می‌باشد با این تفاوت که صرف به شهرت رسیده است.

با وجود نقل پابندی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه بر سنت نبوی به عنوان منبع دوم و عدم عدول از آن در صورت ثبوت آن، آنگونه که از سفیان ثوری رحمته الله علیه، ابن مبارک رحمته الله علیه و حسن ابن صالح رحمته الله علیه نقل شده است، یک نکته مشخص است و آن این که صحت حدیث نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در قدم نخست همان روایات متواتر بوده است و در قدم دوم احادیث مشهوری که بتواند اطمینان یک فقیه را جلب کند. برای پذیرش باقی احادیث (اخبار آحاد) امام ابوحنیفه رحمته الله علیه روش مخصوص به خود را داشته است که در ادامه بحث به آن پرداخته خواهد شد. در ضمن باید گفت که تکیه بر احادیث مشهور نیز نزد وی به لحاظ الزامیت اجرایی حکم برخاسته از آن می‌باشد (یعنی که می‌توان از حدیث مشهور حکم وجوب و کراهیت تحریمی را بدست داد نه فرضیت و حرمت قطعی را) نه قدرت برابر معرفت شناختی آن با آیات قرآن کریم و یا احادیث متواتر (یعنی این که انکار از حکم ثابت شده از حدیث مشهور به پیمانان انکار از حکم ثابت شده از آیات قرآن کریم خطرناک نمی‌باشد).

۲. تعامل با اخبار آحاد

در موضوعات مختلفی استنباط امام ابوحنیفه رحمته الله علیه را از احادیث آحاد می‌بینیم که در توجیه آن برخی فقهای حنفی ادعای شهرت احادیث یاد شده را کرده‌اند و گاهی به توجیحات دیگری دست‌یازیده‌اند. این یک امر واضح است که اخبار آحاد

از دیدگاه عقلی احتمال کذب، سهو و فراموشی را دارد، همان گونه که بسیار محتمل است، صادق نیز باشد. این احتمالات مفید یقین در حکم برخاسته از آن‌ها نمی‌تواند باشد بلکه صرف می‌تواند مفید «ظن» شود.

زمانی که شما در برابریک احتمال ظنی قراردادید، نمی‌توانید مدعی استنباط حکم واقعی شارع باشید، درحالی که تلاش مجتهدین آن عصر این بوده است که از طریق استناد لفظی به متون نخستین اسلام (قرآن کریم و سنت نبوی) به حکم واقعی شارع (یعنی رسیدن به آنچه که شارع از طریق این متن می‌خواهد) برسند. با توجه به این وضعیت، فقیه عقل‌گرایی چون امام ابوحنیفه رحمته الله علیه نمی‌توانسته متقاعد شود که یک حکم ظنی برخاسته از حدیث واحد همان حکم واقعی شارع می‌باشد.

نکته دیگری که موضع امام ابوحنیفه رحمته الله علیه را در امر پذیرش اخبار آحاد واضح می‌سازد، تفکیک وی است میان راویان که اهل کتابت و اجتهاد بوده‌اند مانند ابن مسعود رضی الله عنه و حضرت علی رضی الله عنه و راویان که از سواد و اجتهاد برخوردار نبوده‌اند مانند ابوهریره رضی الله عنه و انس ابن مالک رضی الله عنه. وی به این تفکیک و بدبینی نسبت به برخی راویان از نظر بی‌دقتی در نقل سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در کتاب «العالم والمتعلم» خویش اشاره می‌کند (ابوحنیفه، ۲۰۰۱م: ۱۵۶).

یک نکته مهم دیگر نیز وجود دارد و آن این است که فرقی بزرگی است میان «استنباط حکم واقعی» و «استنباط حکم ظاهری» از یک متن. قبلاً در مقدمه یادآوری از سنت، اندکی توضیح داده شد این که سنت می‌تواند به عنوان منبع مستقل و مفید حکم مستقل که همان حکم واقعی شارع شمرده می‌شود، تلقی شود و همین‌طور

می‌تواند به عنوان دلیل یک حکم ظاهری و نمونه‌ای از اجرای یک حکم شمرده شود که در آن صورت، سنت صرف می‌تواند راهی برای اجتهاد به‌شمار رود مانند این که یک فقیه بر اثر اجتهاد و سازوکار عقلی خود بر روش‌یکی از صحابی‌ها تکیه می‌کند و حکمی را استخراج می‌کند که به این حکم حکم ظاهری گفته می‌شود، نه یک حکم واقعی، چون از طریق عملیه اجتهاد بدست آمده است و منصوص تلقی نمی‌شود با وجود این که در این عملیه نیز از نص استفاده شده است. چون حکم منصوص آن است که به صراحت دلالت نص قطعی الثبوت بدست آمده باشد و در استخراج آن از عملیه اجتهاد صرف کار نگرفته شده باشد. به همین دلیل است که با احکام برخاسته از نصوص نمی‌توان از طریق اجتهاد مخالفت کرد و یا توسط یک حکم برخاسته از اجتهاد آن احکام را نقض کرد، ولی یک حکم اجتهادی را می‌توان توسط یک حکم اجتهادی دیگر نقض کرد، یعنی که اجتهاد می‌تواند اجتهاد دیگری را نقض کند. در باره استناد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در استنباط احکام به اخبار آحاد نیز می‌توان گفت که وی این اخبار را برای استنباط حکم ظاهری و نه حکم واقعی به کار می‌گرفته و به عبارت دیگر خبر واحد را طریقی برای اجتهاد به‌شمار می‌آورده است.

دلیل دیگر بر این رویکرد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در کاربرد خبر واحد، فرق گذاشتن وی میان احکام تعبدی و غیرتعبدی می‌باشد، با این توضیح که نمی‌توانیم بر اثر یک اجتهاد، چیزی به عبادات بیفزاییم، وی در یک حکم تعبدی خبر واحد را نمی‌پذیرفته است، ولی در احکام غیرتعبدی به دلیل این که توقیفی درکار نیست می‌توان به خبر واحد استناد کرد. به گونه‌ی نمونه، امام ابوحنیفه رحمته الله علیه نماز استسقا را

نفی کرده است و بنا بر روایت امام محمد شیبانی رحمته الله علیه از امام ابوحنیفه رحمته الله علیه، وی بدین باور بوده که سنت ثابت در مورد استسقا تنها دعا است و نماز استسقا در سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ثابت نشده است (قدوری، ۱۹۶۳م: ۱/۱۲۰).

سخت‌گیری وی در پذیرفتن خبرواحد در یک امر دیگری نیز تبارز یافته است و آن این است که میان اهل حدیث و فقهای بعدی معمول می‌باشد که در صورت تعارض میان چند حدیث باید تا حد ممکن همه را جمع کرد و تلاش کرد که به هر دو روایت عمل شود، ولی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه سنت غیرثابت را در برابر سنت ثابت (در دیدگاه خویش) نمی‌پذیرد و هیچ اصراری بر جمع میان هردو روایت نیز ندارد. این موضع از مناظره وی با اوزاعی رحمته الله علیه به‌خوبی هویدا می‌باشد و همین موضع‌گیری در برابر اخبار آحاد و عدم تلاش برای جمع روایات مختلف یکی از دلایل بدبینی اهل حدیث عصر وی نسبت به وی شد که حتی وی را متهم به رد حدیث و سنت کردند (گرچه بدبینی اهل حدیث در ادوار بعدی بر اثر تمایل فقهای حنفی متأخر به صوب اهل حدیث و عوامل دیگر، نسبت به امام ابوحنیفه رحمته الله علیه تقلیل یافت) (خوارزمی، ۲۰۰۰م: ۱/۳۵۲).

۳. تعارض میان اخبار آحاد و قیاس

شیوه استنباط امام ابوحنیفه رحمته الله علیه یک حکم شرعی را در صورت تعارض اخبار آحاد با قیاس نیز متمایز از دیگران است. آنچه معمول سایر فقها و مجتهدین می‌باشد این است که در صورت تعارض قیاس با خبر واحد ترجیح از آن خبر واحد می‌باشد به دلیل این‌که قیاس یک عملیه اجتهادی مبتنی بر «رأی» شناخته می‌شود، در حالی‌که خبرواحد از ادله نقلی شمرده می‌شود، ولی از امام ابوحنیفه رحمته الله علیه ترجیح خبرواحد

برقیاس نقل شده است. به همین گونه ترجیح قیاس بر خبر واحد نیز از وی روایت شده است. در میان حنفیان، برخی چون ابوالحسن کرخی رحمته الله معتقد اند که در فقه امام ابوحنیفه رحمته الله خبر واحد بر قیاس مقدم می‌باشد، با وجود این که برخی دیگر ترجیح خبر واحد بر قیاس را منوط با حدیثی دانسته که راوی آن دارای صفاتی چون «فقاہت» باشد مانند ابن مسعود رضی الله عنه و خلفای راشدین (بخاری، ۱۹۹۸م: ۳۷۷/۱).

از نمونه‌های ترجیح خبر واحد بر قیاس می‌توان از بطلان نماز و وضو به خنده قهقهه حین ادای نماز و صحت روزه کسی که سهواً چیزی بخورد یا بیاشامد رایاد کرد. از طرف دیگر مواردی زیادی دیده شده که امام ابوحنیفه رحمته الله قیاس را بر خبر واحد ترجیح داده است و این ترجیح به صورت مطلق از وی نقل شده که شامل روایتی می‌شود که راوی فقیه باشد و یا نباشد.

از نمونه‌های دیگر این ترجیح می‌توان از معتبر ندانستن «تصریه» (دوشیدن شیر حیوانات) به عنوان عیب و غرر در عقد و عدم اعتبار جواز «عرایا» و الحاق آن به موارد «ربا» (سود) یاد کرد، در حالی که راوی خبر اول ابوهریره رضی الله عنه (از راویان غیر فقیه) و راوی خبر دوم زید بن ثابت (از راویان فقیه) می‌باشد. حدیث با روایت ابوهریره «لاتصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد فهو بخیر النظرین بعد أن یحلبها إن شاء أمسکها وإن شاء ردها»؛ شتر و گوسفند را تصریه نکنید، به گونه‌ای که آن‌ها را ندوشید تا پستان شان پرشید معلوم شود، هر که آن‌ها را بخرد، بعد از دوشیدن، حق دارد که آن را نگه‌دارد یا دو باره رد کند. حدیث زید بن ثابت «أن رسول الله

رخص لصاحب العریة أن یبعها بخرصها تمرا»؛ رسول الله ﷺ به صاحب عریه (کسی که شاخه‌های خرماى او به خانه یا باغ همسایه سرکشیده است) اجازه داد تا آن را در برابر خرما بفروشد (ابن حجر، ۱۹۹۰م: ۱/۱۳۵).

توضیح اینکه عرایا جمع عریه به معنی سرکشیدن شاخچه‌های درخت خرماىی که از یک شخص به خانه یا باغ شخص دیگری می‌باشد باشد. این باعث آمد و رفت مالک درخت به خانه همسایه و موجب زحمت صاحب باغ یا خانه می‌شود گردد و صاحب باغ خرماىی نا رسیده آن را به صورت تخمینی در مقابل خرماى خشک تعویض کند.

تصریه به گوسفندی گفته می‌شود که دوشیده نشود تا تا پستان‌های او پرشیر شود. مالکان چنین گوسفندانی برای اینکه آن را بسیار شیرده وانمود کنند، چند روزی شیر آن را نمی‌دوشد تا در نظر مشتری پُرشیر معلوم شود (ابوزهره، ۱۳۶۹ ق: ۲۸۶ - ۲۸۹).

روشن‌ترین دلیل این دوگانگی با توجه به مواضع دیگر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و روش معمول وی در ماهیت موارد یاد شده می‌باشد. با توجه به موارد یاد شده می‌توان گفت که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در فروع عبادی پای‌بند تعبد است و به رعایت نصوص (اخبار) گرایش دارد، ولی در موضوعات مربوط به امور اجتماعی روزمره زندگی به رأی و قیاس بیش‌تر گرایش دارد. این نوع توجه را می‌توان در یک نمونه دیگر به‌سادگی یافت و آن این است که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در مبحث طهارت (که شامل وضو و رفع پلیدی می‌شود)، دو گونه فتوا داده است. وی در رفع حدث یا

بی وضویی که یک امر تعبدی و مقدمه عبادت است، با رفع خبث (نجاست) که مربوط به نظافت شخصی می‌باشد و جنبه تعبدی ندارد، تفاوت قایل می‌شود. در مورد رفع بی‌وضویی تنها آب را رافع حدث می‌داند و در شرایط سفر و عدم دسترسی به آب، تنها استفاده از نیبذ (شیره) پخته خرما را تجویز می‌کند. ولی در رفع نجاست، با تعمیم چند روایت پراکنده، قاعده‌ای بسیار کلی استخراج کرده و نه تنها رفع خبث را با هر مایع پاکی جایز شمرده است، بلکه اصولاً دور کردن عین نجاست را به روش‌های دیگری مانند مسح کردن اشیای صیقلی نیز تجویز می‌کند.

دلیل واضح وی این است که رفع حدث یا همان بی‌وضویی برای اقامه نماز که یک امر تعبدی است صورت می‌گیرد و خود وضو کردن نیز یک امر تعبدی است و باید براساس نصوص نقل شده صورت گیرد، ولی در رفع نجاست که لزوماً برای نماز صورت نمی‌گیرد و ممکن است یک شخص گرچه قصد اقامه نماز نداشته باشد ولی می‌خواهد که نجاست را از لباس و وسایلش دور سازد و در اصطلاح مناسب نماز کند که در آن صورت می‌تواند از هر مایعی برای دور کردن آن نجاست استفاده کند و حتی از روش‌های دیگری نیز کارگیرد (قدوری، ۱۹۶۳م: ۵۰/۱).

۴. تأکید بر عمومیت و اطلاق در سنت نبوی

حدیث یا سنت قولی نیز مانند کتاب الله، دارای «عام» و «خاص»، «مطلق» و «مقید» می‌باشد. در مبحث عام و خاص احادیث روایتی منسوب به شخص امام ابوحنیفه رحمته الله علیه وجود ندارد، ولی برخی حنفیان تصریح کرده‌اند که عام احادیث اگر تخصیص یافته باشد، برخلاف کتاب الله بر عمومیت خود در سایر مصادیق، باقی

نمی‌ماند و این نوع تفاوت میان عام کتاب الله (که بعد از تخصیص بر عمومیت خود در سایر مصادیق خویش باقی می‌ماند) و عام سنت را از شیوه‌های امام ابوحنیفه رحمته الله علیه دانسته‌اند. در این مورد فساد بیع به شرط را شاهد آورده‌اند (بخاری، ۱۹۹۸م: ۳۰۸/۱). در مسئله مطلق و مقید سنت، دیدگاه جالب وی این است که مطلق وارد شده در حدیث را با قید وارد شده در کتاب الله مقید نکرده است، در حالی که قید وارد شده در یک آیت کتاب الله را به موارد مشابه آن در کتاب الله تعمیم داده است. مانند قید عدالت برای شاهد در آیت دوم سوره طلاق که تعمیم یافته به آیات دیگر که ناظر بر ضرورت آوردن شاهد بوده است، ولی در دوشاهد نکاح که در حدیث به آن تصریح شده، این قید (عدالت) شرط نشده است. شاید دلیل آن، آسان‌گیری در امر ازدواج که یک قضیه عمومی است باشد اما باید توجه کرد که این گونه‌انگیزه (با این که با ارزش است) نیز سازوکاری را می‌طلبد تا در قالب یک روش فقهی جایگاه پیدا کند (قدوری، ۱۹۶۳م: ۴۰۳/۳).

۳-۳. تعامل با آراء صحابه، تابعین و اجماع

تعامل امام ابوحنیفه رحمته الله علیه با آراء صحابه و تابعین واضح است که در درجه پائین‌تر از اخبار آحاد قرار می‌گیرد و هیچ انتظاری نباید داشته باشیم که وی پیروی از آرای صحابه (چه سخن و چه عمل) را واجب بداند و به عنوان منبعی برای استنباط احکام به‌شمار آورد. آنچه که لازم است در این مبحث مودر اشاره قرار گیرد، نخست این است که تعامل امام ابوحنیفه رحمته الله علیه با سخنان صحابه متفاوت می‌باشد در مقایسه با سایر فقها و همین‌گونه تعامل وی با عمل کرد صحابه از آن هم متفاوت‌تر

ظاهر می‌شود. دلیل این‌که در مبحث به اجماع نیز می‌پردازیم به دلیل بررسی جایگاه اجماع در فقه حنفی نیست (چون این نبشته در صدد بررسی شیوه‌های استنباط امام ابوحنیفه رحمته‌الله‌علیه می‌باشد نه در صدد بررسی منابع فقه حنفی)، بلکه واضح کردن این مسئله است که تصور رایج از اجماع در عصر امام ابوحنیفه رحمته‌الله‌علیه وجود نداشته است، لذا نمی‌توان در مورد شیوه‌های استنباط وی از اجماع به معنی رایج آن بحث کرد.

۱. تعامل با آراء صحابه و تابعین

رجوع امام ابوحنیفه رحمته‌الله‌علیه به آرای و اقوال صحابه در امر استنباط احکام شرعی مورد اتفاق است، همان‌گونه که عدم وجوب تقلید از صحابه نزد امام ابوحنیفه رحمته‌الله‌علیه یک امر مسلم می‌باشد. بنابراین می‌توان گفت که رجوع امام ابوحنیفه رحمته‌الله‌علیه به آرا، اقوال و افعال یاران پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به عنوان طریقی برای اجتهاد بوده است تا وجوب تقلید از صحابه. در روایت یحیی بن ضریس تصریح شده که امام ابوحنیفه رحمته‌الله‌علیه در صورت فقدان حکمی در کتاب الله و سنت رسول الله به اقوال صحابه رجوع می‌شود و در صورت اختلاف صحابه، خود را در انتخاب بین اقوال آنان مخیر می‌دیده است (صیمری، ۱۹۸۵م: ۲۴/۱).

آزادی عمل در گزینش سخنان صحابه نشان می‌دهد که امام ابوحنیفه رحمته‌الله‌علیه سخنان یا عمل کرده‌های صحابه را یکی از صورت‌های اجرایی احکام شرعی می‌پنداشته و از آن به عنوان راهی برای نزدیک‌تر کردن اجتهاد خویش به حکم واقعی استفاده می‌کرده است. ناگفته نباید گذاشت که برخی دیگر از عالمان حنفی مانند سرخسی بر لزوم اتباع بودن قول صحابی تاکید کرده‌اند، ولی واضح نساخته‌اند که این لزوم

را از امام ابوحنیفه رحمته الله علیه بدست آورده‌اند و یا این که بر اثر اجتهاد خود شان بوده است (بزدوی، ۱۹۹۸م: ۲۱۷/۳).

نکته مهم در این مورد این است که بنا برگفته کرخی، کاربرد اقوال صحابه نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و یا در کل فقه حنفی محدود به موارد تبعدی می‌باشد که در این گونه موضوعات برای قیاس و رأی چندان مجالی باقی نمی‌باشد. دلیل آن نیز این می‌تواند باشد که اقوال صحابه رضی الله عنهم به همان اندازه که می‌توانند سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را منعکس کند، ممکن است رأی شخصی اصحاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز بوده باشند. بنابراین می‌توان چنین پنداشت که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در برخوردش با اقوال صحابه همان روشی را در پیش گرفته که در برابر خبرواحد اتخاذ کرده بود (یعنی تفاوت نهادن میان امور تبعدی و غیرتبعدی). بنابر آنچه که در بالا گفته شد، سخن ابن منذر از فقهای متقدم غیرحنفی بجا به نظر می‌آید که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه از فقهای محسوب می‌شود که پیروی از سخنان صحابه را در صورت عدم مخالفت آن با سخنان صحابی دیگر صرف جایز می‌دانسته است (سرخسی، ۱۹۹۸م: ۱۰۵/۲).

روش برخورد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه با افعال صحابه در مقایسه با برخورد وی با اقوال و آراء صحابه بسیار متفاوت می‌باشد. با وجود این که در مسانید روایات امام ابوحنیفه مانند الآثار امام ابویوسف، به افعال برخی صحابه توجه نشان داده می‌شود، ولی در کل، برخورد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه با افعال صحابه چنین نبوده و غالباً انتقادی بوده است. انتقادی به این معنی که عمل کردهای صحابه را که به نظر وی متفاوت از برداشت فقهی خویش می‌دیده، نه به عنوان دلیل استنباط و نه به عنوان طریقی

برای اجتهاد می‌پذیرفته است، بلکه از طریق یک تحلیل، آن را با انگیزه خیرخواهانه مانند احتیاط و یا تهدید توجیه می‌کرده است.

از نمونه‌های این‌گونه تلقی می‌توان از برخورد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه با تصمیم حضرت عمر رضی الله عنه در مورد قصاص (اکراه منجر به قتل) نام برد که این اقدام را یک نوع تهدید دانسته که باید برخاسته از تصمیم سیاسی باشد، نه یک حکم شرعی و همین‌گونه امام محمد رضی الله عنه در دفاع از استاد خویش امام ابوحنیفه رحمته الله علیه، برخی از افعال ابن عمر رضی الله عنه در رابطه با وضو و غسل را برخاسته از شدت احتیاط وی دانسته و ملاک استنباط حکم قرار نداده است (شیبانی، ۱۹۸۲م: ۶۰).

سخن معروفی است که به امام ابوحنیفه رحمته الله علیه با موضوع تعامل وی با آراء تابعین، نسبت داده شده است و آن این است که «وی فتاوی‌ای تابعین چون ابراهیم نخعی، حسن بصری و سعید بن مسیب رحمهم الله را بر خود حجت نمی‌شمارد و خویشان را مجتهدی چون آنان می‌بیند. این سخن از تعامل وی با آرای تابعین پرده برمی‌دارد.

پر واضح است که شخصیت عقل‌گرایی چون امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به هیچ‌صورت در تقلید بی‌رویه از اشخاص دیگری اقدام نمی‌کند. با حفظ حرمت جایگاه آن بزرگواران امام ابوحنیفه رحمته الله علیه از این امر غافل نیست که اجتهاد یک عملیه خلاقانه حقوقی است که مجتهد در قدم نخست باید بر قدرت استنباط خویش در این امر اطمینان کامل داشته باشد، درحالی‌که تقلید یک مجتهد یا از سرتظاهر می‌باشد و یا به جهت عدم اطمینان بر خویش که هر دو صورت در تضاد بر جایگاه یک مجتهد

و به ویژه مجتهد خلاقى چون امام ابوحنيفه رضي الله عنه خواهد بود (صيمرى، ۱۹۸۵/۲۴م: ۲۴/۱).

نکته که نبايد فراموش شود اين است که تکیه بر آرای تابعین به عنوان منبع استنباط یک امر است و بهره‌گیری از آرای آنها امر دیگری می‌باشد. امام ابوحنيفه رضي الله عنه (و هر مجتهد یا عالم دیگری) حق دارد که از تمام آرای علمای گذشته (اعم از تابعین و دیگران) بهره ببرد و استفاده کند. امام احمد بن حنبل رضي الله عنه در توصیف امام ابوحنيفه رضي الله عنه بر این باور است که بسیاری از فروع فقهی امام ابوحنيفه رضي الله عنه با بهره‌گیری از آرای تابعین کوفه هم چون ابراهیم نخعی و شعبی رحمهما الله انجام یافته است. هم‌چنان حجم زیادی از نظرات و دیدگاه‌های تابعین کوفه، شماری از تابعین بصره و حجاز چون حسن بصری و سعید بن مسیب در مسانید امام ابوحنيفه رضي الله عنه نقل شده است که بهره‌گیری وی را از نظریات و فتاوی این‌ها نشان می‌دهد (خوارزمی، ۲۰۰۰م: ۲۷۹/۱).

۲. تلقی امام ابوحنيفه از اجماع

هدف از اجماع اتفاق علمای مسلمان دارای عدالت و قدرت اجتهاد هر عصر برحکمی از احکام شرعی که در نص مورد تصریح قرار نگرفته باشد (بهاری، ۱۹۸م: ۷۸).

در فوق گفته شد که اجماع به مفهوم فقهی امروزی آن در عصر امام ابوحنيفه رضي الله عنه وجود نداشته است، در این جا باید گفت که اجماع در عصر امام ابوحنيفه رضي الله عنه صرف به مفهوم لغوی خویش که همان «اتفاق مردم» می‌باشد، به کار می‌رفته است. اگر

گاهی نامی از آن برده شده، به معنی ساده لغوی است که هیچ بار حقوقی ندارد، چه برسد براین‌که به عنوان یکی از منابع استنباط شناخته شود.

شاید این گفته‌ها با وجود مباحث و تفصیلات انبوهی که در علم اصول امروزمین (اعم از اصول حنفی و سایر مذاهب فقهی) از اجماع صورت گرفته و یکی از منابع عمده استنباط احکام شناخته می‌شود، عجیب بنماید، ولی اصل قضیه همان است که گفته شد. آنچه امروز به عنوان اعتبار اجماع علمای مسلمان نزد احناف و شوافع، اجماع اهل مدینه نزد مالکی‌ها و اهل بیت نزد فقهای امامیه مورد بحث قرار می‌گیرد، ریشه در عصر مؤسسان مذاهب فوق ندارد و نزد امام مالک رضی الله عنه نیز که اتفاق اهل مدینه بر یک حکم معتبر بوده است، تحت عنوان اجماع به معنی اصولی آن اعتبار نداشته، بلکه طریق نزدیکی برای یک مجتهد در جهت رسیدن به یک حکم شرعی شناخته می‌شده است، چه آنکه اهل مدینه داناتر به گفته‌ها و کردار پیامبر و یارانش دانسته می‌شده است و همان‌گونه اهل بیت. قدیمی‌ترین بحث اصولی در مورد اجماع و شرایط آن به امام شافعی باز می‌گردد که در «الرسالة» خویش به آن پرداخته است و در دوره‌های بعد از طریق آیات و احکام خود اجماع توجیه گردید و بعداً به عنوان یک منبع مستقل شناخته شد، گرچه هیچ‌گاهی منطبق با شرایط یادشده خویش برگزار نشد و آنچه امروز برخی احکام برخاسته از اجماع تلقی می‌گردد، در حقیقت برخاسته از تداول و تلقی عام میان مردم و علمای مسلمان است، نه این‌که اجماعی به صورت اصولی برای آن برگزار شده باشد.

علمای حنفی نیز بسان علمای دیگر، در صدد تفسیر و توجیه اجماع به مفهوم اصولی آن برآمدند و کوشش کردند تا جایگاه اجماع را میان منابع شرعی تصویر کنند که در نتیجه امروز نزد تمام مذاهب فقهی به شمول احناف اجماع یکی از منابع عمده شرعی شناخته می‌شود و دارای شرایط و سازوکارهای مشخص اصولی می‌باشد. در این میان برخی علمای متأخر حنفی پاره‌ای از دیدگاه‌ها پیرامون اجماع را به شخص امام ابوحنیفه رحمته الله علیه نسبت دادند که این انتساب به دلایلی که در فوق به آن اشاره شد چندان استوار به نظر نمی‌رسد (بزدوی، ۱۹۹۸م: ۳/۲۶۶).

۴. روش‌های کاربرد ادله عقلی نزد امام ابوحنیفه

برخلاف ترتیب‌بندی اصولی که منابع عقلی فقه حنفی را در به ترتیب قیاس، استحسان، مصلحت، استصحاب و... می‌دانند، چون بحث ما در باره بررسی منابع یاد شده نیست و از طرف دیگر دسته‌بندی یادشده یک امر جدید است که در عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه وجود نداشته است، در این پژوهش با تکیه بر دیدگاه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در امر استنباط احکام نخست بر «رأی» آغاز می‌شود و همین‌گونه در مورد روش قیاسی وی پرداخته خواهد شد. سپس در باره استحسان و قواعد عملی این موضوع به پایان خواهد رسید. هم‌چنان باید واضح باشد که دسته‌بندی در این پژوهش نیز با انگیزه تسهیل در ترتیب این مقاله است و به هیچ‌صورت تفکیک یا تداخل میان «رأی» و «قیاس» در نظر نیست.

۴-۱. روش بهره‌گیری از رأی

در پیش گفته شد که تمام فقها بر استفاده یک مجتهد از «رأی» برای استنباط احکام شرعی اتفاق داشته‌اند و البته موضع‌گیری برخی اهل ظواهر یک استثناء خواهد بود، ولی در این میان امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به عنوان امام «اهل الرأی» شناخته می‌شود، دلیل آن در نفس استفاده از «رأی» نیست، بلکه تکیه او بر روش‌هایی است که «رأی» را از حالت ابزاری صرف برای فهم و تفهیم نقل بیرون می‌کند و به عنوان یک منبع مستقل در صورت فقدان تصریح حکم در منابع نقلی معرفی می‌کند. این قضیه را می‌توان از مفهومی بدست آورد که نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه برای رأی معتبر بوده است و هم‌چنان وی بر اساس رأی احکام شرعی را دسته‌بندی کرده است.

۱. روش اجتهاد

همان‌گونه که در مباحث گذشته یادآوری شد، امام ابوحنیفه رحمته الله علیه مانند هر یک از فقهای دیگر، در صورت فقدان یک حکم در منابع نقلی، راه اجتهاد را بر روی خود باز می‌دید و این روش را روش سایر بزرگان دین می‌دانست. در اصل این قضیه هیچ تمایزی میان امام ابوحنیفه رحمته الله علیه با فقهای دیگر نیست، بلکه آنچه ایشان را متمایز می‌سازد، روش‌های خاصی است که وی در استنباط خویش داشته است که قبلاً در این مورد به قدر کافی پرداخته شد. آنچه که مهم است این است که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه چگونه از «رأی» به عنوان منبع استنباط استفاده می‌کرده است؟ و اساساً رأی یک مجتهد به چه معنی منظور وی بوده است. رأی یک فقیه در روزگار امام ابوحنیفه رحمته الله علیه بر اساس برداشت کلی‌ای بود که یک فقیه از احکام شریعت تحصیل

می‌کرد و در حقیقت اجتهاد یک فقیه (آن‌گونه که معروف است بعد از منابع نقلی باید یک فقیه براساس اجتهاد خود حکمی را بیرون دهد)، کوششی است تا بتواند براساس آنچه در اختیار دارد، سازگارترین حکم را با نظام شریعت به دست آورد. این دست‌آورد به هیچ‌صورت جنبه توقیفی نمی‌گیرد و به صورت یک اجتهاد شخصی و متخصصانه (دکترین حقوقی) باقی می‌ماند که می‌تواند از یک طرف نمایانگر حکم ظاهری باشد و به نظر همین مجتهد نزدیک‌ترین حکم به صواب و از طرف دیگر نقد و اظهار «رأی» متفاوت را از جانب دیگران نیز مجاز بداند.

به همین خاطر عبارتی از امام ابوحنیفه رحمته الله منقول است که می‌گوید: «این سخن ما رأی است و بهترین سخنی است که بر آن دست یافته ایم، پس هر که بهتر از سخن ما آورد، او از ما به صواب نزدیک‌تر است» (خطیب بغدادی، ۲۰۱۱م: ۳۵۲/۱۳).

چنین یک روشی نمایانگر این است که از یک طرف حق مخالفت با رأی خویش را به رسمیت می‌شناسد و به این روش جنبه حقوقی از باب دکترین می‌دهد و از جانب دیگر نشانگر تلاش خلاقانه یک مجتهد برای یافتن نزدیک‌ترین حکم به صواب می‌باشد. همان‌گونه که گفته شد، هدف امام ابوحنیفه از رأی و اجتهاد به دست آوردن نزدیک‌ترین حکم ظاهری به حکم واقعی یا «صواب» است، نه یافتن یک حکم واقعی که اساساً یارای مخالفت با آن ممکن نمی‌باشد. امام ابوحنیفه رحمته الله براساس روایتی که یوسف بن خالد سمتی رحمته الله از وی نقل کرده، فرموده است: «خداوند کسی را به سبب جهل عتاب نمی‌کند و از سخن جاهلانه خشنود نمی‌شود.

وظیفه ما اجتهاد برای رسیدن به واقع است و هر مجتهدی (از حیث ظاهری) در صواب می‌باشد، ولی صواب (حکم واقعی) نزد خداوند می‌باشد (مکی، ۱۹۸۱م: ۱۰۴/۲).

۲. دسته‌بندی احکام شرعی

برای شناخت دقیق مبانی فکری امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در روند اجتهاد و استفاده از رأی ، باید گفت که او براین باور بود که احکام شرعی از جانب خداوند متعال فرود آمده تا مصالح مردم و جامعه را تأمین کند و هیچ‌یک از عبادت‌ها و اعمال بندگان، به خودی خود خداوند متعال را سودی نمی‌بخشد، ولی احکام شریعت دامنه وسیع دارند که باید حکمت و مصلحت نهفته در آنها کشف و از یک‌دیگر تمییز داده شوند. بنابراین دیدگاه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه برخی از احکام شریعت مربوط به آداب و شعایری است که اجرای این‌گونه مراسم عبادی صرف جنبه تعبد و تقرب بنده به خداوند متعال را دارا می‌باشد و از این‌رو احکام تعبدی پیرو نصوص شرعی هستند و رأی در این موارد کم‌ترین کاربرد خود را دارد. اما باقی احکام شریعت به موضوعات روزمره زندگی بشری ارتباط می‌یابند که درعین داشتن جنبه ضمنی عبادت، حکمت اصلی در وضع این‌گونه احکام از جانب خداوند متعال، نه تقرب محض بندگان، بلکه ایجاد یک نظام حقوقی و جزایی اسلام در جامعه می‌باشد. این دسته از احکام شریعت همان‌هایی اند که براساس دیدگاه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه امکان بیشترین کاربرد رأی را در استنباط خویش دارند.

امام ابوحنیفه رحمته الله در حقیقت احکام اجتماعی را از عبادات فردی متمایز می‌داند و این احکام را دارای ظرفیت فوق‌العاده استفاده برای بهره‌داشتن از رأی می‌پندارد. یوزف شاخت دانشمند حقوق مقایسه‌ای در مقایسه تحلیلی بین آرای امام ابوحنیفه رحمته الله و ابن ابی لیلی رحمته الله، نشان داده است که رأی امام ابوحنیفه رحمته الله در مجموع، رأیی نظام‌یافته و هم‌آهنگ و سازگار با عقل سلیم و متضمن توجه فوق‌العاده به کرامت انسانی می‌باشد.

در توضیح باید گفت که یوزف فرانتس شاخت (۱۹۰۲-۱۹۶۹م) استاد آلمانی - انگلیسی پژوهش‌های عربی - اسلامی دانشگاه کلمبیا نیویارک بود و از مهم‌ترین آثار او «دیباجه بر حقوق اسلامی» می‌باشد (شاخت، ۱۳۹۸خ).

یک مقایسه آماری بین آرای امام ابوحنیفه رحمته الله و ابن ابی لیلی رحمته الله نشان می‌دهد که هشتاد و هشت درصد اختلاف میان هر دو در مسایل غیرعبادی و دوازده درصد نیز مربوط مسایل عبادی می‌باشد. این اختلاف را که امام ابویوسف در کتاب «اختلاف» خویش آورده، نمایانگر آن است که دوازده درصد اختلاف در امور عبادی نیز برخلاف موارد غیرعبادی، به منابع نقلی باز می‌گردد. این قضیه نشان می‌دهد که امور غیرتعبدی تا کدام اندازه مورد بررسی و مورد اجتهاد قرار گرفته‌اند و این امور تا کدام اندازه بر فقه اسلامی تأثیرگذارده و توسعه استفاده از رأی تا کدام حد بوده است.

۴-۲. روش قیاس کردن

قیاس از ویژگی‌های منحصر به فرد فقه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه نیست، گرچه میان فقهای اهل عراق این عنصر بیشتر مورد توجه بوده تا فقهای اهل حجاز. در میان عراقیان اوج این مسئله را می‌توان نزد حماد ابن ابی سلیمان کوفی رحمته الله علیه یافت که بجای ابراهیم نخعی تابعی رحمته الله علیه به منصب تدریس قرار گرفته بود و امام ابوحنیفه بیشترین وقت خود را به شاگردی ایشان سپری کرد. ولی آنچه که نام امام ابوحنیفه رحمته الله علیه را با قیاس بیشتر گره می‌زند. میزان کاربرد قیاس و تکیه بیشتر با قیاس تمثیلی می‌باشد که در مقایسه با دیگران به صورت ساختارمند به آن دست‌یازیده است. مسئله میزان کاربرد قیاس نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه، معیارهای استفاده از قیاس نزد وی و استخراج و ترجیح قواعد کلی بنا بر دیدگاه او، باعث شده که وی نسبت به سایر فقهاء اهل قیاس شناخته شود.

۱. تمایز قیاس امام ابوحنیفه و دیگران

وجه تمایز امام ابوحنیفه از دیگران در مسئله قیاس، نخست میزان کاربرد قیاس در مواردی است که در آن نص صریح و قطعی وجود نداشته باشد. همین‌که می‌گوییم نص صریح و قطعی به معنی این است که بحث اصلی در مورد تعارض قیاس با ادله نقلی ضعیف هم‌چون خبر واحد و یا برخی ظواهر دیگر مانند نصوص غیر قطعی الدلاله می‌باشد. دلیل این‌که بر قیاس‌گرایی و در کل رأی‌گرایی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه انتقاد شده، همین نکته است. امام ابوحنیفه رحمته الله علیه که قیاس را نوعی استفاده از رأی برای یافتن حکم نزدیک به حکم منصوص می‌دانست، در برابر خبر واحد ترجیح

می‌داد. تحلیل فقیه عقل‌گرایی چون امام ابوحنیفه رحمته‌الله این بود که قیاس حداقل سه امتیاز را دارد که خبرواحد نمی‌تواند داشته باشد:

یکی این‌که قیاس دارای یک اصل یا همان «مقیس علیه» می‌باشد که آن به نوبه خود منصوص است و از این طریق می‌توان با وثاقت به انتقال حکم از مقیس علیه (اصل) به مقیس (فرع) اطمینان یافت. چنین روش شبیه‌یابی از استقراء در قرآن کریم به وفرت بدست می‌آید.

دوم این‌که قیاس متکی بر عملیه اجتهاد و تحلیل بالفعل نص اصلی (مقیس علیه) و یافتن علت حکم در نص اصلی و یافتن همان علت در فرع می‌باشد، در حالی‌که خبرواحد متکی بر حافظه و قدرت ذهنی راوی است که از دسترس خارج است و کسی نمی‌داند که وی اساساً در نقل این روایت به مصادیق آن دقت می‌کرده است یا خیر و هم‌چنان مشخص نیست که پیامدهای این نقل را می‌توانسته ارزیابی کند یا خیر؟ در حالی‌که قیاس نتیجه یک رأی‌پردازی محققانه می‌باشد و نقل اخبار فقط یک انتقال حداکثر یک خبر شفاهی.

سوم این‌که عملیه قیاس توسط یک مجتهد زمانی صورت می‌گیرد که بر اثر یک جستجو تمام موارد مشابه و منصوص بررسی شده است و نقل خبر غالباً توسط کسانی صورت می‌گیرد که مشغول دریافت و استنباط حکم شرعی برای جامعه نمی‌باشند، بلکه فقط عملیه خبررسانی خود را انجام داده‌اند و این امتیازات قیاس زمانی است که خبرواحد حداقل دارای ضعف نباشد، اگر علاوه بر واحد بودن، به

لحاظ مصطلحات حدیثی ضعف نیز داشته باشد، قضیه از این هم بدتر می‌شود. همان‌گونه که قیاس‌گرایی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه مورد خرده‌گیری و نقد قرار گرفته، مورد تحسین نیز قرار گرفته است (دینوری، ۱۹۸۸م: ۴۹۵/۱).

۲. معیارهای حنفی

با وجود این‌که در عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه طبقه‌بندی انواع قیاس و مباحث مربوط به علت، چون تقسیم انواع علل به اعتبار مناسبت و تقسیمات مربوط به اجتهاد در علت تدوین نشده بود، ولی بررسی دیدگاه‌های بازمانده از فقهای اهل قیاس در عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه نشان می‌دهد که آن‌ها در قیاس خویش به یک سلسله موازینی پای‌بند بوده‌اند. با توجه به تلاش برخی فقهای حنفی در به‌دست‌دادن معیارهای حنفی در استفاده از قیاس می‌توان گفت:

نخست، امام ابوحنیفه رحمته الله علیه از کاربرد قیاس در امور تعبدی پرهیز داشته است. برخی‌ها به عنوان نمونه، نشان داده‌اند که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در قضیه اجازت برای یک نمازگزار در تکبیرة الاحرام بجای «الله اکبر»، «الله اعظم» و مانند آن از قیاس کارگرفته است، ولی این اتهام را نمی‌توان پذیرفت برای این‌که این امر نه از باب قیاس، بلکه ناشی از عمل وی به عموم ظاهری نص می‌باشد که از عمومیت «وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ» (مدثر/۳). ترجمه: وپروردگار خود را به بزرگی یادکن، بدست می‌آید. گاهی موارد اختلاف بر کاربرد قیاس توسط امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در امور عبادی برمی‌گردد به مصداق یک عمل که آیا در دسته عبادات قرار می‌گیرد یا غیرعبادات (یاد ما باشد

که منظور از عبادات امور صرف تعبدی است نه عبادت به معنی عام که شامل تمام اعمال نیک می‌شود).

دوم، امام ابوحنیفه رحمته الله در امور غیرتعبدی به صورت وسیع از قیاس کار می‌گرفته است و در این شکی نیست که استفاده از قیاس در این چنین امور، بیشتر به نبض بالفعل جریان عینی زمان نزدیک است تا استفاده از یک خبرواحد. به عنوان نمونه قبلاً گفته شد که رفع نجاست را توسط هرگونه مایعی یا حتی غیرمایع وی از باب تعبد نمی‌دانسته و مجاز می‌دانسته است. جریان زندگی امروزی نشان می‌دهد که برای رفع یک پلیدی یا چرک از لباس و وسایل دیگر راه‌ها و وسایل زیادی اختراع و کشف شده است که در مقایسه با آب بهتر و یا آسان‌تر عمل می‌کند.

۳. ترجیح قواعد

برخی اندیشمندان فقه مقارن، در یک کلام فقه حنفی را فقه «قواعد» نام گذاشته اند، چنان‌که فقه شافعی را فقه «اصول» نام گذارده‌اند. در همین مورد باید گفت که استخراج علل احکام از نصوص کتاب و سنت، بعد تعمیم آن‌ها و پی‌ریزی برخی قواعد کلی براساس عملیه علت‌یابی فوق، از ویژگی‌های فقه امام ابوحنیفه رحمته الله می‌باشد. نتیجه این عملیه، قرارگرفتن قواعد استخراج شده در برابر اخبارآحاد و هم‌چنان ظواهر برخی نصوص می‌شد که امام ابوحنیفه رحمته الله غالباً این قواعد را ترجیح می‌داد. ترجیح قواعد کلی برظواهر برخی نصوص و بر اخبارآحاد از یک طرف نظام‌مندی یک مکتب حقوقی را نشان می‌دهد و از جانب دیگر، شامل‌سازی

مصادیق جدید و پی هم را در حیطة این گونه قواعد آسان می سازد. گرچه این گونه عملیه توانسته زمینه مورد حمله قرار گرفتن امام ابوحنیفه رضی الله عنه و مُصَرِّ بودن بیش از حد او بر قیاس را آماده سازد.

از نمونه های ترجیح قواعد می توان از حکم امام ابوحنیفه رضی الله عنه به عدم فسخ نکاح زن و شوهر که در جنگ اسیر شده باشد، نام بُرد، در حالی که ظاهر نص در «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (نساء/۲۵)؛ و هرکس از شما که توانائی مالی نداشته باشد که با زنان آزاد مؤمن ازدواج کند [بهتر است] با ملک یمین های تان، از کنیزان مؤمن، ازدواج کند». نشان می دهد که اسرا برده گرفته می شوند و با برده ها همبستری حلال است ولی امام ابوحنیفه رضی الله عنه بر اثر قاعده کلی که فسخ نکاح را در موارد مشخصی محدود می کند، در این مورد نکاح هر دو را فسخ شده نمی داند و بر عموم ظاهری آیت استناد نمی کند (جصاص، ۲۰۱م: ۲۴/۴).

۳-۴. توسل به استحسان

قبلا گفته شد که استحسان، نوعی فعالیت اجتهادی است که مجتهد برخلاف فرایند معمول نزد خویش، در مورد حکم یک مسئله، دیدگاه خاصی اظهار می کند و براساس یک قیاس این مسئله را به موارد مشابه آن ملحق نمی کند، در حالی که سایر موارد از طریق فرآیند قیاس به هم ملحق شده اند. استحسان در یک مقایسه باریک بینانه، بسیار نزدیک به «دکترین حقوقی» می نماید. دکترین حقوقی در حقوق معاصر، جایگاه بلندی دارد، به این معنی که در صورت فقدان یک قضیه حقوقی در

منابع معروف حقوق نوشته، باید به دکترین حقوقی مراجعه شود و تعیین تکلیف شود. در استحسان، در حقیقت حقوقدان یا همان مجتهد در پی یافتن مورد قوی‌تر نسبت به قیاس می‌باشد. به این معنی که مجتهد باید تعمق کند و دست به انتخاب بزند تا این‌که مصلحت ترجیح یک انتخاب متفاوت با فرایند معمول را دریابد و در حقیقت وضعیت عینی را توجیه کند. مهم این است که دیده شود، انگیزه‌های عدول از فرایند معمول چیست و هم‌چنان جایگاه عرف در کاربرد استحسان و یا به عنوان یک دلیل مستقل در فقه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه چه می‌باشد.

۱. موارد کاربرد استحسان

حنفیان در کتاب‌های اصولی خود مباحث مربوط به استحسان را بسط و تفصیل داده و به خوبی توضیح داده‌اند که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه خود در برخی از فروع، آنجا که قیاس را نامناسب و قبیح می‌دیده، از بکاربردن آن عدول می‌کرده است. توضیح برخاسته از این تفصیلات این است که موارد کاربرد استحسان آن جایی است که بکارگرفتن قیاس «نا مناسب» تشخیص داده شود. نامناسب را می‌توان به معانی زیادی گرفت، ولی از نمونه‌های یاد شده در کتاب‌های اصولی دانسته می‌شود که عوامل مؤثر در عدول از قیاس، ناسازگاری قیاس با روابط عادی اجتماعی، جریان مرسوم معاملات و ایجاد عسر و حرج می‌توانند بوده باشند. ناسازگاری با روابط عادی اجتماعی از یک طرف به این معنی است که جریان عینی زمان و در حقیقت تناقض عین و قیاس دلیل خوبی است برای عدول از قیاس و این عدول نشانه آن است که قیاس خود یک عملیه اجتهادی می‌باشد و هر عملیه اجتهادی برای استنباط

حکمی بکار گرفته می‌شود که بتواند جریان عینی زمان را مدیریت کند و اگر برخلاف جهت حرکت زمان باشد، باید به صوب یک عملیه دیگر رفت که آن را استحسان گفته می‌شود. از جانب دیگر، جریان مرسوم معاملات که به مرور زمان و توسط فکر جمعی مردم رسمیت یافته‌اند و به صورت خود کار مردم از آن پیروی می‌کنند تا آنجا اهمیت دارد که قاعده‌گذاری (قیاس) یک مجتهد باید متروک واقع شود و مجتهد با تکیه بر این روند (مرسوم بودن معاملات میان جامعه) به عنوان تکیه بر عقل جمعی جامعه، نظریه‌پردازی کند که در نتیجه این عملیه مجتهدانه اصل «استحسان» به وجود آمده است. بنا بر این، می‌توان گفت که استحسان همان دکترین حقوقی یک حقوقدان است که بر اساس عرف جاری جامعه، قاعده‌مند می‌شود و تبدیل به یک اصل (یکی از دلایل استنباط حکم) می‌شود.

یکی از پرسش‌های دیگر این است که آیا عدول از قیاس یک الزام است؟ اگر است، پس دنبال کردن جریان مرسوم معاملات میان جامعه توسط استحسان نمی‌تواند دقیق باشد، برای این که این جریان مرسوم همیشه به یک شکل و وضعیت باقی نمی‌ماند و جامعه به صورت خودکار ذریعۀ «عرف خاص» در حوزه‌های ویژه معاملات و یا «عرف عام» در مسائل عمومی اجتماعی همواره در حال تحول می‌باشد. بنابراین، ایجاب می‌کند که همراهی و مدیریت این جریان نیز سیال و در حال تحول باشد.

آنچه دیده می‌شود این است که در موارد تردید بین قیاس و استحسان، برخی اصولی‌های حنفی عمل به هر دو را جایز شمرده‌اند که نشان از این دارد که اساساً تشخیص سهل و آسان‌گیری یا همان رفع عسر و حرج نمی‌تواند همیشه یک دست باشد و هم‌چنان دیده شده است که در مواردی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به اساس قیاس حکم کرده است، ولی شاگردان او به استحسان در همان موارد روآورده‌اند. این قضیه به خوبی بر پرسش فوق پاسخ می‌دهد (سرخسی، ۲۰۰۰م: ۶۶/۲۴).

۲. تکیه بر عرف

در گزارش سهل بن مزاحم تصریح شده که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در برخی احکام به «تعامل مسلمین» یا همان عرف رجوع می‌کرده است. این قضیه به صراحت می‌رساند که «عرف جامعه» تعیین‌کننده حکم مناسب برای جامعه می‌باشد. پرسشی که باقی می‌ماند این است که جایگاه عرف جامعه در فقه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه تا کدام حد است. این جایگاه می‌تواند به صورت کلی سه صورت داشته باشد:

یک. عرف به عنوان تسهیل‌کننده فهم نص و همچنان بدست‌دهنده یک حکم توسط مجتهد در آنجای که نص، اجماع، قیاس و استحسان نباشد. به یادداشته باشیم، گرچه تکیه‌گاه استحسان نیز عرف جامعه است، ولی خود تشخیص حکم و مناسب‌انگاری آن با مجتهد می‌باشد.

دو. عرف به عنوان یک منبع برای حکم در ردیف سایر منابع غیر نقلی قرار دارد، منتها با این قید که هیچ اصطکاک و تضادی میان آن و بازدهی نصوص وجود

نداشته باشد. در این وضعیت اگر عرف به عنوان تخصیص دهنده نص ظاهر می شود به هیچ صورت اعتبار ندارد و این نص است که حکم خود را به گونه عام بر جامعه تحمیل می کند.

سه. حکم ثابت به عرف در ردیف متأخر از حکم ثابت به نص قرار می گیرد ولی تا آنجا این حکم یا «عرف» اعتبار دارد که می تواند حکم ثابت به نص را تخصیص دهد. به این معنی که عرف عام در صورت رو به رو شدن با حکم عام ثابت شده با نص، در جایگاه عمل و اعتباریابی قرار می گیرد و با مخصص دانستن حکم ثابت به نص توسط همین عرف توجیه می شود. جایگاه عرف در فقه امام ابوحنیفه رحمته تا این درجه نیز بکار گرفته شده است (ابویوسف، ۱۹۹۰م: ۱۱۱).

۴-۴. تمسک بر قواعد عملی

بدون تردید که امام ابوحنیفه رحمته سلسله اصول و قواعد کلی را در دیدگاه خود نسبت به شریعت، استنباط کرده است، ولی به دلیل عدم دسته بندی دقیق در آن عصر و تفاوت زاویه نگاه اصولیون بعدی به این قواعد گاهی تحت عنوان منابع اختلافی و گاهی ذیل عنوان منابع عقلی یا همان غیرنقلی، نمی توان همه این قواعد را در یک دسته بندی دقیق قرارداد. به هر صورت، تا حدی که بضاعت ما ایجاب می کند می توانیم این اصول و قواعد عملی را در مباحثی چون «استصحاب»، «رعایت آزادی فردی»، «اصل تداخل» و «راهکار حيله» جا داده و به صورت مختصر به موارد یادشده بپردازیم.

۱. تکیه بر استصحاب

استصحاب به معنی «اعتبار حالت سابق» در اصول فقه و حقوق، عبارت است از «حکم به بقای چیزی که پیشتر به آن یقین وجود داشته باشد». وضعیتی اگر پیش آید که در مورد حالت فعلی تردید باشد و در مورد وضعیت سابق آن یقین وجود داشته باشد، فرض بر بقای حالت سابق گرفته می‌شود، مگر این که خلاف وضعیت سابق ثابت شود. استصحاب یک قاعده عملی است به این معنی که عملاً یک وضعیت وجود داشته است، ولی اکنون نمی‌توانیم با قطعیت تغییر وضعیت سابقه که وجود داشته است را ثابت ببینیم و در این حالت باید به ادامه وضعیت یقینی سابق حکم نماییم و با تردید در تغییر وضعیت سابق نمی‌توانیم، تغییر وضعیت سابق را بپذیریم.

در فقه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه، نمونه‌هایی زیادی از تکیه بر این قاعده عملی دیده می‌شود، چه این امور از دسته احکام تعبدی باشد و یا غیر تعبدی. مانند طهارت، در مسئله معروف آن کس که به طهارت خود یقین داشته، در وقوع حدث یا نقض طهارت تردید کند، امام ابوحنیفه مطلقاً بر بقای طهارت حکم می‌کرده است. (طوسی، ۱۳۷۸م: ۱/۱۴). نمونه دیگر را در مبحث طلاق می‌توان یافت که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه برخلاف دو معاصر کوفی خود، سفیان ثوری رحمته الله علیه و شریک نخعی رحمته الله علیه، بر پایه استصحاب، عقد نکاح را تا زمانی که بر وقوع طلاق یقین حاصل نشود پا برجا دانسته است (خوارزمی، ۲۰۰۰م: ۲/۱۵۳).

۲. توسع در شعایر عبادی

قاعده غالب در فقه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه یکی هم توسع در عبادات و شعایر فردی است. به این معنی که اگر در مواردی میان احتیاط و توسع دوران حکم به وجود آید، امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به توسع گرایش داشته است. یاد ما باشد که این امر، (گرایش به توسع در برابر احتیاط در مسایل مربوط به عبادات) به صورت یک «وجه مشترک» میان فتوهای مختلف وی در مسایل مربوط به عبادات بدست می‌آید که ما برآن، رعایت قاعده عملی نام گذاشته‌ایم ورنه در هر یکی از این موارد، امام ابوحنیفه رحمته الله علیه بر مبنای هر یکی به صورت مشخص نیز تکیه کرده، ولی اگر به صورت یک کل به این منظومه دیده شود، واضح می‌شود که پشت همه این موارد علاوه بر مبنای خاصی که برای هر یکی یاد شده است، گرایش به توسع نیز وجود دارد که یک امر مشترک میان همه است و ایجاب می‌کند که تحت عنوان یک قاعده عملی یاد شود.

از نمونه‌های این توسع می‌توان، شرط نبودن نیت در وضو را نام برد که علاوه بر دلیلی که قبلاً یادآوری شد (عمل به عام کتاب الله و عدم تخصیص کتاب الله با اخبار آحاد) دلیل عمده آن گرایش به توسع است. نمونه دیگر، اسقاط قرائت از مقتدی یا مأموم می‌باشد، که علاوه بر دلیل مشخص در این مورد بخصوص (که حدیثی در این مورد می‌باشد که می‌گوید قرائت امام همان قرائت مأموم است) نوعی توسع را نشان می‌دهد. نمونه سوم نیز آن است که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه الزامی بودن تقسیم صدقه را به هشت صنف یاد شده در نص نمی‌پذیرد که در این مورد نیز علاوه بر مبنای خاص آن، توسع دیده می‌شود تا این که یک مسلمان بتواند صدقه خویش

را به صورت دل‌خواه و تشخیص خویش به یکی از این اصناف با به چند تای آن بدهد. به همین‌گونه از تجویز تأخیر نیت در روزه، عدم شرط بودن مقارنت و همزمانی نیت با تکبیر تحریمه در نماز و موارد دیگر می‌توان نام برد.

۳. تأکید بر حقوق و آزادی‌های فردی

امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در فقه خود تکیه خاصی بر آزادی‌های فردی دارد. آزادی‌های فردی که امروز رویه غالب در جوامع مدرن محسوب می‌شود و بزرگ‌ترین دست‌آورد بشری در امر انکشاف زندگی اجتماعی شناخته می‌شود، در چهار حوزه عمده قابل بررسی می‌باشد:

یک. حوزه ملکیت فردی. به این معنی که مقتضای ذاتی وجود یک فرد انسانی در قدم نخست حق ملکیت وی می‌باشد که بدون اذن وی ممکن نیست این حق جز در صورت عصیان شخص وی بر حقوق دیگران و یا از دست‌دادن اهلیت حقوقی خویش، مورد محدودیت یا سلب قرارگیرد. این حق در ذات خود توجیه‌گر مسئولیت‌های اخلاقی و اجتماعی شخص می‌باشد و به هیچ صورت برعکس، مسئولیت‌های اخلاقی و اجتماعی توجیه‌کننده این حق شناخته نمی‌شود.

دو. حوزه استفاده از جایگاه حقوقی خود به عنوان یک شخصیت حقوقی. در این مورد می‌توان گفت که یک انسان براساس مقتضای ذات خود دارای حق بنیادین است که «شخصیت حقوقی» او را شکل می‌دهد. این شخصیت حقوقی به

صورت خود کار آزادی در تشکیل خانواده، مشاکت در سایر موارد اجتماعی را بوجود می‌آورد.

سه. حوزه حق اقدام به معاملات و مفاد و زیان. این حق به معنی آزادی فرد در معاملات خویش است که طبعاً سود و زیان را برای در پیامد خود دارد. با این همه باید برای محرومیت وی از این حق دلیل محکمی اثبات شود، ورنه به صورت خودکار از لازمه شخصیت وی این حق می‌باشد که کسی نمی‌تواند وی را از این آزادی (آزادی در انجام معامله) تحت هیچ دلیل اجتماعی دیگری محروم کند.

چهار. حوزه توافقات دوطرفه با اشخاص دیگر. معنی این امر این است که یک شخص با مقتضای ذات خود می‌تواند با شخص دیگری با همین اهلیت قرار و توافقی کند که به ظاهر متفاوت با مقررات عمومی باشد ولی این قرار و توافق موجب بروز زیر سوال رفتن مقررات عمومی در جامعه نشود، اما به خودی خود مقررات را رعایت نکند. در این مورد قضیه «حقوق خصوصی» و «حقوق عمومی» به وجود می‌آید که شخص در حوزه حقوق خصوصی می‌تواند به توافقی دست بزند که اگر در حوزه حقوق عمومی این توافق بررسی شود، چیزی دیگری از آب در بیاید. مانند توافق صلح حقوقی میان دو فرد که اگر در محکمه مطرح شود طبعاً یکی برنده و دیگری بازنده خواهد شد، ولی این دو شخص طی یک صلح دو طرفه به یک مصالحه بینابین دست‌یافته باشند که هر دو تاحدی برنده محسوب گردد.

امام ابوحنیفه رضی اللہ عنہ را می‌توان در این موضوع (تلاش در جهت نهادینه‌سازی آزادی‌ها و حقوق فردی) مؤسس در فقه اسلامی دانست. امام ابوحنیفه رضی اللہ عنہ است که این آزادی‌ها را بسان قاعده‌ای در تعارض با منابع نقلی ضعیف ترجیح داده است. آشکارترین نمونه، منطبق با نظر وی، مورد تصرف بی‌مورد و غیر ضروری از جانب پدر در اموال فرزند است که امام ابوحنیفه رضی اللہ عنہ در این مورد به حفظ حق مالکیت فرزند بر اموال خویش رأی داده و در صورت خسارت، پدر را ضامن شمرده است در حالی که خبر واحد فرزند و مال او را از آن پدر می‌داند (ابویوسف، ۱۹۹۰م: ۱۰۶-۱۰۷).

در مسئله دوم که همان رعایت «شخصیت حقوقی» یک فرد است، امام ابوحنیفه رضی اللہ عنہ بر آزادی زن در عقد ازدواج مانند آزادی مرد در آن حق، حکم می‌کند، چرا که نزد او زن و مرد دارای شخصیت حقوقی برابراند و امروز یکی از حقوق بنیادین بشری همین داشتن شخصیت حقوقی برابر مرد و زن محسوب می‌شود. نزد امام ابوحنیفه رضی اللہ عنہ ازدواج یک زن عاقل و بالغ به رضای خودش جایز بوده و صدور عقد از جانب ولی و حتی اذن ولی شرط صحت عقد نمی‌باشد (قدوری، ۱۹۶۳م: ۸/۳).

در قضیه حق اقدام به معاملات برای یک شخص، از نمونه‌های تکیه او بر آزادی فردی در معاملات، دیدگاه وی در باره «حجر» است که برخلاف دیدگاه مشهور فقها عواملی چون «افلاس»، «دین»، «سفه» و «فسق» از موجبات محروم شدن یک انسان از حق آزادی انجام معاملات نمی‌باشد و صاحبان این مواصفات در تصرف

در اموال خویش بر وفق صلاح و تدبیر خود آزاد می‌باشند (قدوری، ۱۹۶۳م: ۶۸/۲).

۴. اصل تداخل دو وجیبه و دو عقوبت

امروز دیده می‌شود که نظام حقوقی مدرن، به صراحت میان دو مجازات در صورت امکان تداخل، میان هر دو جمع نمی‌کند و همچنان بر یک مورد مشخصی دو وجیبه را به صورت دو گانه الزامی نمی‌داند. وجایب افراد در برابر جامعه می‌تواند از زاویه‌های مختلفی دیده شود که بر یک فرد ممکن است چندین وجیبه همزمان از یک سنخ لازم شود مانند پرداخت مالیه و حق مصرف برق بر یک فروشگاه همزمان برای دولت. ولی این هر دو همزمان است، از یک زاویه نیست در حقیقت هر یکی قسمتی خاصی از درآمد و مصرف را نشانه می‌گیرد که به دلیل این که یک فروشگاه شبکه از استفاده از جا، امنیت فروش، مصرف برق و نظافت می‌باشد، پرداخت‌های متعددی متوجه همین شبکه می‌شود. گاهی پیش می‌آید که قانون دو گونه پرداخت را در یک تعامل حقوقی و یا دو گونه مجازات را در یک پروسه جزایی بر یک محل و از یک بُعد اقتضا می‌کند که در این صورت دو راه وجود دارد: یکی این که به هر دو باید پابند بود و دومی این که به تداخل حکم کرد و یکی را اجرایی کرد.

امام ابوحنیفه در این مورد نیز (شاید از باب توسع) به تداخل دو وجیبه و دو عقوبت حکم کرده است و در حقیقت میان هر دو تداخل را قایل شده و یکی را بجای هر دو الزامی دانسته است که در نتیجه اجرای یکی موجب اسقاط هر دو

می‌شود. در این مورد می‌توان به نمونه عدم جمع بین عشر و خراج بر یک زمین زراعتی نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در مسئله دو وجبیه اشاره کرد که وی برخلاف دیدگاه مشهور فقها بر یک زمین زراعتی هم عشر و هم خراج را الزامی نمی‌داند.

هم‌چنان، عدم جمع میان قطع دست دزد و تاوان مال دزدی شده که تلف شده باشد را یاد کرد که وی برخلاف مشهور هردو را لازمی نمی‌داند (قدوری، ۱۹۶۳م: ۲۱۰/۳).

۵. حیل‌های شرعی

معلوم است که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در امور غیرتعبدی احکام شرعی را تأمین‌کننده مصالح مردم می‌بیند. این نوع نگاه را می‌توان به معنی «شریعت برای مردم، نه مردم برای شریعت» تعبیر کرد. نتیجه نتیجه طبیعی آن پذیرفتن حیل برای تأمین بیشتر مصالح مردم خواهد بود. ما در اینجا از این نوع «ساز و کار حقوقی» بنام قدیمی آن، «حیله»، یاد کردیم در حقیقت حیله‌ها، به تعبیر یوزف ساخت همان «چاره‌جویی‌های حقوقی» است که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه بدان مشهور بوده و یکی از افتخارات وی محسوب می‌شود.

عبدالله ابن مبارک رحمته الله علیه تألیف کتابی در باره «حیل» را به شخص امام ابوحنیفه رحمته الله علیه نسبت می‌دهد، اکنون این کتاب در دسترس نیست. به هر صورت امروز این چاره‌جویی‌های حقوقی تمام فلسفه جواز شرعی «وکالت دفاع» را در فقه اسلامی تشکیل می‌دهد، ورنه کار وکلای مدافع نمی‌توانست هیچ دلیل شرعی دیگری داشته

باشد. برای این که آنها با چاره‌جویی‌هایی در سایه قانون درصدد رهایی یک مؤکل از خود قانون می‌باشند که خود نوعی حيله یا همان چاره‌جویی به‌شمار می‌رود.

سرخسی در عبارتی رسا در باره حیل چنین می‌گوید: «حيله آن‌گاه که شخص را از حرامی رها سازد یا او را به حلالی رساند، جایز و رواست و آن‌گاه که در راه ابطال حق دیگران با حق جلوه‌دادن امری باطل به کار گرفته شود، ناپسند و ناروا است (سرخسی، ۲۰۰۰م: ۲۰۹/۳۰).

از مشهورترین کتاب‌های نوشته شده در موضوع حيله‌های شرعی، می‌توان از کتاب امام محمد شیبانی رحمته الله علیه تحت عنوان «المخارج فی الحیل» نام برد که مستخرجاتی از کتاب امام ابویوسف رحمته الله علیه با همین موضوع نیز می‌باشد و کتاب دیگر «الحیل و المخارج» اثر ابوبکر خصاف رحمته الله علیه می‌باشد. چاره‌جویی‌های قانونی بسیار واضح است که برای رعایت مصالح جامعه مدنظر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه بوده این چاره‌جویی‌ها را تحت عنوان قاعده عملی «حیل» به دست داده است.

۵. روش‌های استنباط امام ابوحنیفه در منظومه مکتب فقهی و کلامی

وی

این بحث ناظر بر روش‌های خاص امام رحمته الله علیه در استنباط احکام شرعی از منابع آن راه انداخته شده است که لزوماً به اصل ویژگی‌های مکتب فقه‌امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و مبانی این مکتب، یعنی مکتب کلام‌امام ابوحنیفه رحمته الله علیه نپرداخته است. شاید به جای اینکه برخی پرسش‌ها را در جایگاه خود حل کرده باشد، پرسش‌های جدیدی خلق کرده باشد که از طریق بحث روی مکتب فقهی و کلامی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به آنها

می‌توان پاسخ داد. از جانب دیگر، بحث روی شیوه‌های استنباط امام ابوحنیفه رحمته‌الله نمی‌تواند بدون پرداختن گذرا و کوتاهی پیرامون مکتب فقهی امام ابوحنیفه و مکتب کلامی وی، کامل باشد. به همین دلیل مروری مختصری بر مکتب فقهی و کلامی امام ابوحنیفه نیز خواهیم داشت و با این گزارش، بحث ما به پایان خواهد رسید.

۱. نگاهی کلی به مکتب فقهی امام ابوحنیفه

نگاه کلی به مکتب فقهی امام ابوحنیفه رحمته‌الله بهتر می‌تواند روش‌های استنباط امام ابوحنیفه رحمته‌الله را توجیه کند. به این معنی که ماهیت یک مکتب حقوقی بر ساختار وی به عنوان عنصر نخستین، تأثیرگذار می‌باشد، همان‌گونه که مبانی کلامی یک مکتب حقوقی - فقهی بر ماهیت فقهی همان مکتب مؤثر خواهد بود. استفاده از اصطلاح مکتب فقهی بجای مذهب فقهی جهت نزدیک‌سازی مفاهیم برای ذهنیت عمومی می‌باشد و انگیزه دیگری ندارد. به صورت کلی در مورد ماهیت مکتب فقهی امام ابوحنیفه رحمته‌الله باید گفت که این مکتب فقهی در قدم نخست یک «مکتب کوفی» است. در منابع فقه تطبیقی از همان اوایل امام ابوحنیفه رحمته‌الله فقیه کوفی شناخته می‌شده است، گرچه فقه کوفی اعم از فقه حنفی بوده است، ولی رفته رفته در برابر گرایش حجازی و تقابل دو مکتب فقهی عراق و حجاز، فقه حنفی معادل فقه کوفی می‌باشد در حقیقت فقه کوفی همان فقه حنفی دانسته می‌شود و سایر نظریات فقهی فقهای کوفه مورد توجه نمی‌باشد.

دوم این که فقه حنفی همان «فقه الرأی» نیز می‌باشد. نمونه‌هایی در دست است که نشان می‌دهد فقیهان کوفی در نیمه دوم سده نخست هجری جایگاه رأی و میزان کاربرد آن را در کنار ادله نقلی را مشخص کرده بودند که از این منظر، فقه حنفی به عنوان شاخص‌ترین مکتب کوفی در حقیقت نماینده اصلی فقه الرأی در برابر «فقه الحدیث» (به معنی فقه النقل) شناخته می‌شود.

سوم این که فقه امام ابوحنیفه رحمته الله در مقایسه با سایر مکاتب فقهی اهل سنت، یک فقه «قاعده‌گرا» است تا یک فقه اصولی. به این معنی که تنها مباحث الفاظ از علم اصول به امام ابوحنیفه رحمته الله منسوب شده است و علم اصول فقه در حقیقت با کتاب «الرسالة» امام شافعی رحمته الله به گونه نظام‌مند آغاز می‌شود (شافعی، ۱۹۸۹م: ۴۱۷)، گرچه برخی روایات نشان می‌دهد که قبل از شافعی امام محمد شیبانی رحمته الله نخستین پایه‌گذار اصول فقه بوده است، ولی شهرت از آن شافعی می‌باشد. شاید نخستین آثار در اصول فقه حنفی کتاب‌های عیسی بن ابان رحمته الله باشد و فقهای بعدی حنفی در جهت تبیین مواضع اصولی مذهب خود به نوشتن کتاب‌های زیادی در علم اصول فقه دست‌یازیدند (ابن ندیم، ۱۹۹۶م: ۲۵۸/۱).

چهارم، این که فقه امام ابوحنیفه رحمته الله گستردگی بیشتری میان مسلمانان در مقایسه با هر یکی از مذاهب فقهی دیگر دارد و تنها فقهی شناخته می‌شود که در برابر نظام‌های حقوقی مدرن به عنوان نماینده نظام حقوقی اسلام (به ویژه در حوزه‌های حقوق خصوصی) مورد مطالعه قرار می‌گیرد. در کنار عوامل دیگر، آزاداندیشی امام

ابوحنیفه در فقه تا آنجا که اجتهاد وی را می‌توان یک اجتهاد جمعی به‌شمار آورد و در عبارتی از امام زفر رحمته‌الله از امام ابوحنیفه رحمته‌الله نقل شده که «بر کسی حلال نیست بدون آن‌که دلیل او را در صدور فتوایی بداند، صرفاً برپایه تقلید از او فتوا دهد» (ابن عبدالبر، ۱۹۹۸م: ۱/۱۴۵). نزدیکی شاگردان وی به اهل حدیث نیز یکی از عوامل گسترش فقه امام ابوحنیفه رحمته‌الله شناخته می‌شود به این معنی که این عامل باعث رفع سوء ظن اهل حدیث (البته اهل حدیث به معنی امروزین آن که یکی از شبه مذاهب را تشکیل می‌دهد، نیست بلکه به معنی آن عده از علمای اند که گرایش نقلی در اجتهاد شان بیشتر داشته‌اند) نسبت به امام ابوحنیفه رحمته‌الله شد و درکنار آن می‌توان از گستردگی جغرافیایی فقه حنفی نیز نام برد به این مفهوم که شاگردان وی از سرزمین‌های مختلفی بودند و خود عاملی شد که دیدگاه وی در مناطق مختلف جهان اسلام گسترش یابد و عوامل دیگری که از توان این گزارش خارج است.

پنجم، این‌که فقه امام ابوحنیفه رحمته‌الله در تلازم کامل با کلام امام ابوحنیفه شناخته می‌شود و این باعث شده که رابطه فقه وی با مذاهب کلامی آن‌زمان نیز بیشتر در تعامل باشد تا تقابل مطلق. امام ابوحنیفه رحمته‌الله برخلاف سایر مجتهدین یکی از صاحبان روش خاص کلامی نیز شناخته می‌شود و فقه وی در این منظومه قابل بررسی است. یاد ما باشد که منظور ما از رابطه با مذاهب کلامی رابطه با مذاهبی است که خارج از مذاهب چهارگانه سنی می‌باشند، به دلیل این‌که کلام غالب در مذاهب چهارگانه همان کلام اشعری بوده که نیازی به بررسی آن نیست. از میان

مذاهب کلامی می‌توان از معتزله، امامیه، زیدیه، کرامیه و اباضیه را نام برد که رابطه آن‌ها با فقه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه یک رابطه مناسب بوده و تا آنجا که بسیاری از علمای معتزله در فقه خود حنفی بوده‌اند.

۲. نگاه کلی به مکتب کلامی امام ابوحنیفه

برای آشکارشدن جایگاه کلامی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه می‌توان به انتساب بخشی از نوشته‌های اعتقادی، انبوهی از مناظرات کلامی و آراء مختلفی که منسوب به وی در آثار بی‌شمار مذاهب گوناگون، وجود دارد، رجوع کرد که در نتیجه مطالعه روش‌های استنباط فقهی او و ماهیت فقه وی، روشن می‌شود که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به تمام منابع دینی با نگرش خردورزانه می‌نگریسته و از شیوه نقل‌گرای محض پیروی نمی‌کرده است. در نیمه اول سده دوم هجری قمری میان مسلمانان و به ویژه در عراق، برخی مسایل اعتقادی مورد مناقشه قرار گرفتند که آغاز شکل‌گیری مذاهب کلامی را بوجود آورد و هر یکی از مذاهب کلامی را در موضع‌گیری‌های شان نسبت به مسایل یادشده باید ارزیابی کرد. رئوس این مسایل، «ایمان فاسق»، «قضا و قدر» و «امامت» شناخته می‌شد. مواضع اعتقادی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در مسائل فوق از وی یک شخصیت برجسته کلامی را ترسیم کرد.

با نگاه تحلیلی به مجموع آنچه از وی به عنوان موضع‌گیری‌های کلامی بدست آمده، به این نتیجه می‌رسیم که وی از گرایش‌های افراطی اجتناب داشته و به دنبال پیش‌گیری از گسیختگی‌های اجتماعی - دینی بوده است. امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در عین

این که بر ارزش عمل صالح در زندگی فردی و ارزش عدالت در زندگی اجتماعی تأکید دارد، برخلاف خوارج دو راه متمایز را در این مورد پیشنهاد می‌کند.

در زندگی فردی عمل را با همه ارزش آن، جدا از حقیقتی به نام ایمان می‌شمرد و بدون این که به مسلمان عاصی وعده بهشت داده باشد، او را مؤمن و برادر دینی دیگر افراد جامعه می‌شمرد و بدین ترتیب ولایت را جای‌گزین برائت خوارج می‌سازد.

با این دیدگاه می‌توان گفت که نظریه ارجاء امام ابوحنیفه رحمته الله می‌توانست در آن روزگار پرآشوبی که با ضعف خلافت مرکزی و ظهور حرکت‌های مختلف نظامی با انگیزه‌های گوناگون مذهبی و سیاسی همراه بود، بدون این که مسلمانان را در بُعد فردی بر عصیان جاری سازد، در بُعد اجتماعی آنان را گرد محور «برادری ایمانی» و «ولایت» گردهم می‌آورد. در زمینه‌های سیاسی، امام ابوحنیفه رحمته الله با کمک به قیام‌های علویان به گونه‌ای عملی آرمان خود را در پدیدآوردن نظامی عادل و مخالفت خویش را با نظام استبدادی موجود مطرح ساخته بود. امام ابوحنیفه رحمته الله سخت‌نگران اختلافات مذهبی مسلمانان بود و ضمن دعوت مردم به تحصیل دانش و اندیشه، آنان را از تقلید کورکورانه از سران فرقه‌ها و گروه‌های مختلف برحذر می‌داشت.

در گروه‌بندی‌های فکری مسلمانان غیرخارجی و غیرشیعی که در مقابل نقل‌گرایان قرار می‌گرفت، تنها امام ابوحنیفه رحمته الله و گروه کلامی وی بود که

شخصیت‌ها و گروه‌های زیادی خویش‌تن را به گونه‌ای با امام ابوحنیفه رحمته‌الله مرتبط می‌ساخت و این روند یک پدیده آشنا بود. گویا امام ابوحنیفه رحمته‌الله شاخص‌ترین و وجیه‌ترین شخصیت کلامی بود که برای این گروه‌ها نسبت‌دادن خویش‌تن را به وی اعتبار آفرین باشد. بسیاری از منسوبین مکاتب کلامی جهان اسلام امام ابوحنیفه رحمته‌الله را به عنوان امام خود در فقه پذیرا بودند. نظام‌های اعتقادی منسوب به امام ابوحنیفه رحمته‌الله را می‌توان در دو مکتب عمده طبقه‌بندی کرد:

یک. مکتبی که از شیوه کلامی و اندیشه‌گرا پیروی می‌کرد و در عین حال حنفی بودن در فقه، به لحاظ کلامی به افکار معتزلی نزدیک شدند و در مسائلی چون قضاء و قدر در جبهه مخالف کلام اهل سنت قرار گرفتند.

دو. مکتبی که با پایه قراردادن تفکر امام ابوحنیفه رحمته‌الله در باره ایمان، در مسائل مختلف دیگر، چون صفات الهی، قضاء و قدر به منظومه کلی کلام اهل سنت و جماعت نزدیک شد و تحت عنوان ماتریدیه شناخته شدند.

نتیجه‌گیری

نتایجی که از پژوهش در باره روش‌های استنباط امام ابوحنیفه بدست می‌آیند، عبارتند از:

۱. نگاه امام ابوحنیفه رحمته‌الله به منابع نقلی به‌ویژه در باره قرآن کریم، قاطع، صریح و روشن می‌باشد، برای دیگر منابع نقلی مانند سنت پیامبر جایگاهی هم‌مانند قرآن قایل نیست. از دیدگاه او سنت قدرت تخصیص، تقیید و نسخ قرآن را ندارد. او

بیشتر به تفسیر مقاصد قرآن باورمند است تا تفسیر ظاهرگرا. نگاه او به سنت نبوی با توجه به وضعیت خاص نقل سنت در زمان وی، نسبتاً سخت‌گیرانه بوده که بیشتر متمایل به سنت به عنوان راهی برای تبیین بیشتر قرآن کریم می‌باشد تا نگاه به سنت به عنوان مرجع قانونگذاری مستقل از قرآن.

۲. نگاه او به منابع عقلی، به لحاظ توجه به تلاقی حکم شرعی با مصادیق، مصلحت‌جویانه‌تر بوده تا تقرب‌جویانه محض، به لحاظ توجه به ماهیت رأی مجتهدانه، نگاه وی به رأی، مستقل‌انگارانه می‌باشد تا ابزارانگارانه، به لحاظ توجه به وجود آراء متفاوت و حق اظهار رأی برای هر مجتهدی، تعدد‌پذیر بوده تا حق مطلق‌انگاری رأی و به لحاظ توجه به محکوم علیه (افراد جامعه)، فرد‌گرایانه‌تر بوده است تا جمع‌گرایانه.

۳. در حوزه عبادات فردی، او باورمند به تفاوت میان عبادات فردی با امور اجتماعی از طریق تفاوت میان تقرب محض با فرض حکمت متعالی با مصالح اجتماعی با فرض شریعت برای مصلحت بوده است.

۴. نمایش کلی روش استنباط امام ابوحنیفه رحمته الله علیه را با توجه به مباحث گذشته باید حرکت از فروع (واقعیت‌های عینی) به صوب «منابع» (اصول نظری) با ترکیب استخراج قواعد عملی بجای تأکید بر اصول نظری دانست. بی‌شک که وی نماینده شاخص فقه‌الرأی است که کار او، به ویژه در حوزه امور اجتماعی، بنیاد تمام تفقه اسلامی را از تأسیس تا امروز تشکیل می‌دهد.

منابع

• قرآن كريم.

- ابن حجر عسقلاني ، احمد بن على (١٩٩٠م)، بلوغ المرام. قاهره: دارالقبس.
- ابن عبدالبر، بن عبدالله (١٩٩٨ م)، الإنتقاء من فضائل الأئمة الفقهاء، بيروت: دارالكتب العلمية.
- ابن نجيم، زين الدين (١٩٩٩م). الأشباه والنظائر. بيروت: دارالكتب العلمية.
- ابن نديم، (١٩٩٦م)، الفهرست. بيروت: دار إحياء التراث العربى.
- ابوحنيفة، نعمان بن ثابت (٢٠٠١م)، العالم والمتعلم. بهامش و شرح ابوالوفاء الافغانى. دهلى: مكتبة الرشيدية.
- ابوزهره، محمد (١٩٩٠ م)، ابوحنيفة وحياته. بيروت: دارالفكرالعربى.
- ابويوسف، يعقوب بن ابراهيم (١٩٩٠ م)، اختلاف أبى حنيفة وابن ابى ليلى، ضمن كتاب الأم. بيروت: إحياء المعارف النعمانية.
- بخارى علاء الدين، عبدالعزيز بن احمد (١٩٩٨م)، كشف الاسرار. بيروت: دارالكتاب العربى.
- بزدوى، على بن محمد (١٩٩٨م)، الاصول، بهامش كشف الاسرار. بيروت: دارالكتاب العربى.
- بھارى، محب الله (١٩٩٨م)، مسلم الثبوت. پشاور: مكتبة رشيدية.
- جرجاني، على بن محمد (١٣٩٦ خ)، التعريفات. طهران: انتشارات ناصرخسرو.
- حصاص، احمد بن على (٢٠٠١م)، احكام القرآن. رياض: دار ابن حزم.
- خضرى بك، محمد (٢٠٠٥ م)، اصول الفقه. بيروت: دارالكتب العربى.
- خطيب بغدادى، احمد بن على (٢٠١١م)، تاريخ بغداد. بيروت: دارالكتب العلمية.

- خوارزمي، ابوالمؤيد محمد بن محمود (٢٠٠م)، جامع مسانيد ابي حنيفة. بيروت: دارالكتب العلمية.
- دينوري، ابن قتيبه عبدالله بن مسلم (١٩٨٨م)، المعارف. بيروت: دارالكتب العربية.
- سرخسي، محمد بن احمد (١٩٩٨م)، الاصول. بيروت: دارالمعرفة.
- _____ (٢٠٠م)، المبسوط. بيروت: إحياء التراث العربية.
- شاخنت، يوزف (١٣٩٨خ)، ديباچه اي برفقه اسلامي. ترجمه اسدالله نوري. تهران: نشر هرمس .
- شافعي، محمد بن ادريس (١٩٨٩م)، الرسالة. قاهره: مصطفى الباي.
- شيباني، محمد بن حسن (١٩٨٢م)، الحجّة على اهل المدينة. بيروت: عالم الكتب.
- صنعاني، عبدالرزاق ابن الهمام (١٩٨٣م)، المصنف. بيروت: المجلس العلمي.
- صيمري، حسن بن علي (١٩٨٥م)، اخبار أبي حنيفة واصحابه. بيروت: عالم الكتب.
- طوسي، محمد بن حسن (١٣٧٨م)، الخلاف. قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
- غنيمي، عبدالغني (١٩٦٣م)، اللباب في شرح الكتاب. بيروت: مكتبة العلمية.
- قدوري، احمد بن محمد (١٩٦٣م)، القدوري بهامش اللباب في شرح الكتاب. بيروت: مكتبة العلمية.
- مالك، بن أنس (١٩٨٥م)، إلموطاً. بيروت: إحياء التراث العربي.

وضعیت سیاسی عصر امام ابوحنیفه رحمۃ اللہ علیہ

احسان اللہ شریفی

چکیده

عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه مصادف با استبداد و ستمگری‌های اموی‌ها و عباسی‌ها بود. او ۵۲ سال از عمرش مبارک خویش را در دوران بنی‌امیه و ۱۸ سال آن را در دوران بنی‌عباس سپری کرد. این پژوهش وضعیت سیاسی عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه را با روش کتابخانه‌ای اسنادی، توصیفی-تحلیلی مورد بررسی و ارزیابی قرار داده است. یافته‌ها و دست‌آوردهای را آن‌را می‌توان چنین برشمرد: تبیین فضای سیاسی عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه، شکل‌گیری فقه حنفی در سایه این فضا و جهت‌گیری‌های کلان تمدنی این مذهب، تفکر خردگرایی امام ابوحنیفه به‌عنوان حلقه وصل امت‌ها و ملت‌ها، ارزشمندی موقف‌گیری امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در مورد زبان فارسی، ایجاد تفکر همزیستی مسالمت‌آمیز میان ملت‌ها. در عصر او اوضاع سیاسی عالمان و فرهیختگان مطلوب نبود. در این عصر حرکت‌ها و قیام‌های متعدد به‌ویژه از طرف علویان صورت گرفت، که همه آن‌ها سرکوب شدند. اوضاع برای عالمانی که دین را در پای سیاست‌های حکومت قربانی نمی‌کردند، شکنجه، زندان و شهادت بود. امام ابوحنیفه رحمته الله علیه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به عنوان شخصیت علمی، سیاسی و مردمی مورد توجه حاکمان بود، حکومت‌ها از نفوذ مردمی او به عنوان اهرم فشار در هراس بودند. ابوحنیفه رحمته الله علیه امام مکتب فکری اهل رأی و خرد هیچ‌گاه زیر بار این دو نظام نرفت، از همین جهت زیر شدیدترین فشارها قرار گرفت و سرانجام به شهادت رسید.

کلیدواژه‌ها: ابوحنیفه، سیاست، اموی‌ها، عباسی‌ها، روش تغلب.

۱- مقدمه

بدون تردید تمدن اسلامی در قامت شخصیت‌ها برجسته شده است، یکی از شخصیت‌های برجسته تمدن اسلامی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه است. او شهسوار عرصه فقه و فقاہت در تمدن اسلامی می‌باشد. اندیشه‌های امام ابوحنیفه رحمته الله علیه تا امروز در عمق و گستره وسیعی تمدنی چندین ملیون انسان نقش دارد. سبک زندگی آن‌ها بر اساس فقه حنفی اداره می‌شود. امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در کوفه مهد ادیان و تمدن‌ها زاده شد. این محیط اثر بزرگی در زندگی، سلوک، روش‌های فکری و طریقه‌های تعاملی او داشت. «کوفه» به حیث یکی از دو شهر بزرگ عراق به عنوان مهد تمدن‌های باستانی به حساب می‌رفت. شهری که فرهنگ‌ها و ادب‌ها باهم تلاقی داشتند و فلسفه‌های شرقی و غربی چون فلسفه فارسی، یونانی، یهودی، نصرانی، زردشتی، مزدکی و مانوی هم‌دیگر را نقد می‌کردند و از هم‌دیگر متأثر می‌شدند در کوفه نژادهای مختلف با هم زندگی کرده، آرای سیاسی و مذاهب گوناگونی در برابر هم قرار داشتند. بدون شک همه این‌ها در تکوین شخصیت امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و فکر او که همه این تناقضات را در خود جای داده بود، نقش بارزی داشتند. همچنین شناخت اوضاع سیاسی عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه مهم است پرسشی که در این زمینه مطرح می‌شود این است که وضعیت سیاسی عصر امام ابوحنیفه چگونه بود؟

به نظر می‌رسد وضعیت سیاسی غیرمطلوب بوده است. امام ابوحنیفه رحمته الله علیه با حکامان زمان خود مبارزات نرم سیاسی داشت و در اثر این مبارزات به شهادت رسید. رشادت‌ها و مبارزات علمی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه سبب شد که بیشترین پیروان

را در جهان اسلام داشته باشد، چون با نظریه پردازی خردگرایانه فقه به دور از افراط و تفریط زندگی مسالمت‌آمیز و صلح‌جویانه را در قالب جدید فقه تمدنی عرضه کرد.

روش جمع‌آوری اطلاعات این پژوهش، از نوع اسنادی و کتابخانه‌ای است که به شیوه توصیفی و تحلیلی وضعیت سیاسی عصر امام ابوحنیفه رضی الله عنه را کاویده است. تاجائی که محقق جستجو کرده تا اکنون پژوهشی در این خصوص صورت نگرفته است، ولی از جمله پژوهش‌های که در ساخت و شکل‌دهی موضوع و روی‌کرد این پژوهش الهام بخش بوده می‌توان به برخی کتاب‌ها و مقالات از قبیل کتاب «تاریخ بغداد» از خطیب بغدادی، کتاب «ابوحنیفه حیات و عصره و آراء و فقه» از محمد ابو زهره، مقاله «ابوحنیفه رحمه الله بنیان‌گذار مکتب خردگرایی در فقه اسلامی» از سید عنایت الله شاداب، و مقاله «ابوحنیفه و عقلانیت معاصر» از مسعود انصاری و ده‌ها کتاب و مقالات دیگر نوشته شده است، ولی هیچ‌کدام آن‌ها با این عنوان زیاد مرتبط نیست.

۲- زندگی‌نامه مختصر علمی امام ابوحنیفه

ابوحنیفه نعمان بن ثابت بن زوطی مرزبان در شهر کوفه در دوران خلافت عبدالملک بن مروان خلیفه اموی در سال (۸۰) هجری مقارن با زمانی که تعداد زیادی از صحابه کرام حیات داشتند، چشم به جهان کشود و در سال ۱۵۰ هجری هم‌زمان با سال تولد امام شافعی رضی الله عنه چشم از جهان بست. ابوحنیفه ۵۲ سال از عمرش را در دوران بنی‌امیه و ۱۸ سال را در دوران بنی‌عباس سپری کرد (زلمی، ۱۳۹۴ خ:

۵۱۲). سرانجام در سال ۱۵۰ هـ ق چشم از جهان فرو بست و به دیار باقی شتافت و چهره در نقاب خاک کشید. پدر بزرگ‌ایشان اهل کابل پایتخت افغانستان امروزی بود. بعد از وفات استادش حماد بن ابی سلیمان رضی الله عنه به کرسی تدریس تکیه زد. امام ابوحنیفه از جهت اقتصادی وضع خوبی داشت و از طبقه متوسط جامعه به حساب می‌رفت. اندیشمندان زیادی امام ابوحنیفه رضی الله عنه را صاحب مکنت، ثروت و سخاوت دانسته‌اند. ابوحنیفه در ابتدای زندگی گاه‌گاهی در حلقه‌های علم و دانش که در مساجد تشکیل می‌شد، شرکت می‌کرد و در همین حلقه‌ها متوجه استعداد خود شد و همچنین علما متوجه هوش و زیرکی او شدند، ایشان را به فراگیری دانش تشویق کردند. در حقیقت میل قلبی او با تشویق دانشمندانی چون امام شعبی رضی الله عنه هماهنگ شد. سپس به این مسیر ادامه داد تا اینکه صاحب کلان‌ترین مذهب فقهی در جهان اسلام شد و تا امروز شعله‌های فقاقت او دنیا را روشن کرده است. امام ابوحنیفه رضی الله عنه نظام معرفت شناختی اجتهادی‌ای را گسترش داد.. دروازه عمل به قیاس (رأی به معنای خاص آن) را گشود از این رو به اصحاب و پیروان این مذهب «مذهب اهل الرأی یا مذهب فقه‌شناسان خردورز» می‌گویند، زیرا آنان به عقل و خرد آزادی داده بودند.

ابوحنیفه رضی الله عنه افزون بر اینکه دانش فقه را تدوین کرد، بلکه ماهیت طرح مباحث فقهی را نیز واقعاً دگرگون ساخت، زیرا از یک سو فقه را از دایره روایت محض بیرون آورد نظام و هندسه معرفتی اجتهاد ویژه را تدوین کرد، چنانچه صاحب تاریخ بغدادی از امام ابوحنیفه رضی الله عنه نقل کرده است: «در درجه اول به کتاب خدا فتوی می‌دهم و اگر حکمی را در کتاب خدا نیابم به سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم اعتماد

می‌کنم و اگر حکمی در کتاب و سنت بیان نشده باشد، به سخنان صحابیان نظر می‌کنم و قول هر صحابی‌ای را که خواسته باشم، می‌پذیرم و قول هر که را بخواهم ترک می‌کنم اما سخنان دیگران را بر قول آنان (صحابه) ترجیح نمی‌دهم و اگر سخنانی از تابعان از قبیل ابراهیم، شعبی، ابن سیرین، حسن، عطا و... نقل شده باشد، آنان به اجتهاد خود عمل کردند و من نیز مانند آنان به اجتهاد می‌پردازم و به اجتهاد خود عمل می‌کنم» (خطیب بغدادی، بی‌تا: ۳۲۳/۱۳).

رأی‌گرایی اصلی‌ترین ویژگی فقه امام ابوحنیفه رحمته‌الله است. از همین رو است که دانشمند وقادی مانند ذهبی رحمته‌الله می‌گوید: «از اندیشه‌ای شگرف بر خور دار بوده و او را می‌باید از ژرف‌اندیش‌ترین مردان روزگار خویش به شمار آورد که استادانه به جزئیات امور، آگاه بود» (ذهبی، ۱۴۰۵، ق: ۶/۴۰۳).

چند تن از دانشجویان برتر امام ابوحنیفه رحمته‌الله که در ثروتمند ساختن گسترده-سازي مسائل مذهب و کاربردی‌سازی گستره‌های مذهب امام ابوحنیفه رحمته‌الله نقش برجسته داشتند، عبارتند از: امام ابي يوسف، امام محمد الشيباني، امام زفر بن هذيل و امام حسن بن زياد لؤلؤی رحمهم الله تعالى (زحیلی، بی‌تا: ۴۵/۱).

امروزه مذهب حنفی بزرگ‌ترین مذهب فقهی جهان اسلام است. این مذهب در اقصی نقاط عالم از جمله ر سرزمین‌های افریقای شمالی مانند: لیبیا، تونس، الجزائر و مغرب، مصر، شام، عراق، ارمنستان، آذربایجان، هند و چین، حجاز، یمن و دولت‌های جزیره عربی (اندک پیروانی) دارد. مذهب حنفی در ترکیه، البانیا، سرزمین‌های بالکان (بوسنی، هرزوگوین و کوسوگو)، افغانستان، ترکستان، هند،

پاکستان، سرزمین‌های قفقاز، برازیل و... انتشار گسترده و غلبه دارد (حنفنازی، ۱۳۹۵خ: ۳۱).

۳- وضعیت سیاسی عصر امام ابوحنیفه

بدون تردید شناخت اندیشه‌ها و تفکر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه، وابسته به اوضاع سیاسی است که در آن زندگی کرده است. اوضاع سیاسی در زمان امام ابوحنیفه رحمته الله علیه مطلوب فرهیختگان نبوده است. او عالم دربار حکام نبود تا براساس تمایلات سیاسی حکام رفتار کند. از همین جهت تاریخ سیاسی برای او مشحون از دردها و رنج‌ها و حماسه‌ها بود. او با تفکر عقلانی، هم‌گرایی و همدلانه پایه‌های فقه تمدنی را تأسیس کرد. «شهر کوفه» به عنوان محل زادگاه و محیط زندگی او، دارای فرهنگ‌های مختلف، تلاقی فلسفه‌های شرقی و غربی چون فلسفه فارسی، یونانی، یهودی، نصرانی، زردشتی، مزدکی و مانوی بود. در آن نژادهای مختلف با هم زندگی می‌کردند و آرای سیاسی و مذاهب گوناگونی در برابر هم قرار داشتند.

ابوحنیفه رحمته الله علیه در فضای سیاسی ای زندگی کرد که حاکمان به دنبال استحکام و گسترش قدرت خود بودند. همواره تلاش می‌کردند تا دانشمندان پرنفوذ را جذب دستگاه حکومت کنند. در این زمان مهم‌ترین چیز برای یک عالم حفظ شخصیت خود بود تا از یک طرف در دام گروه‌ها و جریان‌های فکری-سیاسی فرو نرود و از طرف دیگر از دام حکومت‌ها در امان بماند تا بتواند سخن حق را به مردم برساند.

امام ابوحنیفه رضی الله عنه با درایت کامل و باتوجه به وضعیت مالی و اقتصادی خوبی که داشت، هیچ‌گاه در دام حکومت‌ها سقوط نکرد مانند برخی علمای دیگر، اندیشه‌های خود را به پای نظام و حکومت نریخت. او به عنوان حلقه وصل جریان‌ها و شخصیت‌های علمی با بزرگان شیعه همچون جعفر صادق، محمد نفس الذکیه و زید بن علی رحمهم الله تعالی و سایر بزرگان این مذهب روابط نزدیک داشت و نیز همراه مکتب اهل حدیث و سایر مکاتب فقهی و حدیثی اهل سنت گفت و گوی معرفتی داشت. بدون شک همه این گرایش‌ها را در خود جای داده بود.

او در روزگاری زندگی می‌کرد که حکام می‌خواستند اوضاع فرهنگی و علمی را در محور سیاست‌های خود، بچرخانند. در این زمان بیشترین کسانی دارای جایگاه بودند که نزد حاکمان رفت و آمد داشتند و کارهای خلفا را توجیه دینی می‌کردند، اما امام ابوحنیفه رضی الله عنه به عنوان امام یک جنبش فکری غیر وابسته به حکومت، حاکمان و کارهای آنان را نقد و به چالش می‌کشید. در حقیقت نقش اپوزیسیون را داشتند. فقهی که روی سبک زندگی میلیون‌ها نقش دارد، در همچون فضا و جو سیاسی تولید شده است. بنابراین، می‌طلبد که فضای سیاسی عصر امام ابوحنیفه رضی الله عنه مورد بررسی قرار بگیرد.

۱-۳. تبارشناسی مشروعیت قدرت از دیدگاه ابوحنیفه

حاکمیت اولین مسئله‌ای است که در بحث دولت‌ها و حکومت‌ها مطرح می‌شود، دیدگاه امام ابوحنیفه رضی الله عنه در این مورد موافق با دیدگاه مشهور و معروف اهل سنت است که می‌فرماید: حاکمیت اصلی از آن خداوند است و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان

فرمان‌بردار و به صفت نایب و ممثل ذات الهی مطرح است، شریعت الهی به عنوان قانون اساسی که جز فرمان‌برداری از آن، هیچ قانون دیگری را در طول و عرض آن نمی‌توان پذیرفت.

از دیدگاه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه کتاب و سنت برخی منابع دیگری استنباط، قانون و دستورالعمل نظام را تشکیل می‌دهد. چنانچه می‌فرماید: «نزد من اولین مرجع و منبع کتاب الله است، اگر چیزی را در آن نیافتیم به سنت و آثار صحیح رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مراجعه می‌کنم، اگر در این دو منبع نیافتیم، به قول (اجماع) صحابه رجوع می‌کنم، اگر در حکم مورد نظر، اجماعی از آنان وجود نداشت، بلکه آنان در آن مورد اختلاف نظر داشتند، از دائرهٔ اختلاف آنان خارج نمی‌شوم، یکی از اقوال مختلف فیها را اختیار کرده و دیگری را ترک می‌کنم، اگر چنین چیزی هم پیدا نکردم، به اجتهادات دیگران مراجعه نمی‌کنم، چون در چنین مسئله‌ای اتفاقاً مجتهدین نیز حکمی را از منابع فوق پیدا نمی‌توانند بکنند، بلکه آنان اجتهاد می‌کنند که از آن ویژگی خود من نیز برخوردارم، بنابراین، من هم اجتهاد می‌کنم و بر اساس اجتهاد خود عمل می‌کنم، چنانچه دیگران همین کار را انجام می‌دهند» (صفدی، ۱۴۲۰ ق: ۳۵۱/۷؛ ابن قیم، ۱۴۲۳ ق: ۱۴۵/۲).

بنابراین، نظام و اصول فکری و اجتهادی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه حاکمیت قانون الهی است و خرد سیاسی امام ابوحنیفه متکی به وحی و سنت است، پس حکومتی که نظام فکری آن براساس اسلام نباشد، از دیدگاه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه مورد اعتبار اسلام نیست. متأسفانه مطالعات تاریخی نشان می‌دهد، دو حکومتی که ابوحنیفه رحمته الله علیه در آن جغرافیای آن زندگی میکرد، یعنی اواخر حکومت اموی‌ها و اوائل حکومت

عباسی‌ها از دیدگاه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در این دو حکومت وحی مورد تعرض و تصادم تفکر قبیله‌ای قرار گرفت. از همین جهت امام ابوحنیفه رحمته الله علیه میانه خوب با این حکومت‌ها نداشتند، در ذیل وضعیت سیاسی حکومت اموی‌ها و عباسی و موقف‌گیری‌های امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در برابر آن‌ها مورد بررسی قرار داده می‌شود.

۲-۳. ابوحنیفه و خلافت اموی‌ها

امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در سال ۸۰ هجری متولد شد، در زمانی که سه قبیله بزرگ علوی‌ها، اموی‌ها و عباسی‌ها خود را وابسته به رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم می‌دانستند و هرکدام بر سر تصاحب حکومت به رقابت و دشمنی می‌پرداختند. اموی‌ها در رأس قدرت بودند که با استقرار نخستین خلیفه‌ی آن‌ها حضرت معاویه رضی الله عنه ولایت عهدی و جانشینی را تأسیس کرد که همه از نسب و خاندان واحد باشند (ابن خلدون، ۱۹۷۹: ۱/۴۶۳). روش ولایت‌عهدی الگوی غالب در تعیین خلیفه در بین ۱۴ خلیفه اموی بود به همین لحاظ حضرت معاویه را مؤسس نظام ملک و پادشاهی در اسلام دانسته‌اند و این مسیر در حکومت اموی‌ها ادامه پیدا کرد، هر پادشاه جانشین خود را تعیین می‌کرد. امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در برابر حکومت آنان موقفه گیری‌های ویژه داشت که برخی آن‌ها عبارتند از:

۱-۲-۳. قیام زید بن علی و موقف امام ابوحنیفه

وقتی حکومت ارثی و موروثی شود، حاکم و سرپرست مسلمانان معمولاً آدم‌های مطلوب نیستند، برخی خوب و برخی دیگر دارای هر صفت منفی می‌باشد. حاکمان اموی به دنبال حذف اندیشه‌های مخالف خود بودند. امام ابوحنیفه رحمته الله علیه با روش ولایت‌عهدی قبیله‌ای مخالف بود. به همین گونه با حکومتی که از طریق جبر، اکراه،

غلبه و استیلا به وجود بیاید، هرگونه بیعت را مردود می‌دانست. یگانه راه مشروع انتخاب خلیفه و تشکیل حکومت را بیعت همراه پذیرش اهل حل و عقد می‌دانست. برای شورا صلاحیت زیاد قائل بود. معتقد بود که اگر شخص واجد شرایط خلافت باشد، ولی مورد تأیید شورا نباشد، خلافت آن مشروعیت ندارد (شلبی، ۱۹۸۳م: ۵۹ - ۶۴). بنابراین، از دیدگاه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه خلافت و حکومت یزید غیر مشروع است و استنکاف امام حسین رحمته الله علیه از بیعت یزید بر حق است، چون حکومت یزید با معیارهای فقهی - سیاسی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه هم‌خوانی نداشت و در مقابل عمل کرد امام حسین رحمته الله علیه انطباق کامل با اندیشه سیاسی او داشت. امام حسن رحمته الله علیه شرط کرده بود که حکومت بعد از معاویه بر اساس شوری باشد (ابن حجر هیتمی، ۱۴۱۷ ق: ۳۹۹/۲). این مسئله در اندیشه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه کاملاً روشن است که چنین حکومتی مشروعیت ندارد. به مرور زمان ولایتعهدی به یکی از عوامل فروپاشی دولت اموی تبدیل شد. خلفای اموی بدون هیچ استعداد فکری، حاکم تعیین می‌شدند، وضعیت زندگی مردم در این عصر آشفته بود، جنگ‌های خانوادگی وجود داشت، مروان هم‌زمان دو پسر خود عبدالملک و عبدالعزیز را ولی‌عهد تعیین کرد. عبدالملک در تلاش حذف برادر و اعطای این منصب به فرزند خود برآمد. به این ترتیب حکومت اموی کانون بحران‌ها، رقابت‌ها و خشونت‌ها بود (خضری، بی‌تا: ۴۰۹). فضای اختناق برای امام ابوحنیفه رحمته الله علیه خوشایند نبود از همین جهت ایشان قیام در برابر حکومت امویان را شرعاً جایز دانست و از قیام زید بن علی زین العابدین رحمته الله علیه حمایت کرد و همچنان برای او کمک مالی انجام داد (سويدان، ۲۰۱۹م: ۱۳۵؛ ابوزهرة، ۱۹۴۷م: ۳۷).

روزگاری که امام ابوحنیفه رضی الله عنه در آن به سر می‌برد و زیر چتر حکومتی زندگی می‌کرد که عمل کردهای غیر شرعی، غیرمنطقی و ظالمانه اکثر سردمداران آن منجر به بروز بدبینی‌ها، نا آرامی و قیام علیه آن‌ها شده بود، اگر چه در ظاهر اوضاع آرام معلوم می‌شد، ولی این آرامش همانند آتش زیر خاکستر و آب زیر گاه بود، هر روزی نسبت به دیروزش پرچم مخالفت و بدبینی نسبت به حاکمیت اموی‌ها درگوشه و کنار دولت آنان بیشتر می‌شد. بعد از امام حسین علیه السلام رهبر این قیام‌ها زید بن علی نواسه امام حسین علیه السلام و برادر محمد باقر علیه السلام بود که با حمایت و تایید کامل امام ابوحنیفه رضی الله عنه دست به کار شد، زیرا بر مبنای عقیدتی امام ابوحنیفه رضی الله عنه امامت ظالم و ستمگر، نه تنها باطل، بلکه قیام بر ضد آن واجب شمرده می‌شد، مشروط براینکه انقلاب مفید و موفق امکان پذیر باشد، جای ظالم و فاسق را انسان عادل و صالح بگیرد. چنانچه ابوبکر جصاص رضی الله عنه

در مورد دیدگاه امام ابوحنیفه رضی الله عنه مبنی بر قیام بر ضد ظالمان و ستمگران می‌فرماید: «مذهب امام (ابوحنیفه) در قتال علیه ستمگران و رهبران جور و ستم، شهرت به سزایی دارد» (جصاص، ۱۴۱۵ق: ۸۵/۱). سپس قول اوزاعی را نقل می‌کند که ایشان فرمودند: «ما هر سخن و مطلبی را از امام ابوحنیفه رضی الله عنه تحمل می‌کردیم و می‌پذیرفتیم تا زمانی که ایشان دست به شمشیربرد- و به قتال علیه ستمگران قایل شد- از آن پس پذیرفتن او بر ما دشوار و تحمل ناپذیر بود» (دمیجی، ۱۴۰۸ق: ۵۳۵؛ جصاص، ۱۴۱۵ق: ۸۵/۱). امام ابوحنیفه رضی الله عنه و جمع کثیری از صحابه و تابعین و تبع تابعین و ائمه اهل سنت و فرق و مذاهب دیگر براین باورند که در صورت ظهور فسق و ظلم از طرف حاکمان و رهبران، برای قیام به امر بالمعروف

و نهی عن المنکر، اگر گزینه دیگر جز شمشیر کشیدن علیه آنان جواب ندهد، در این صورت به کاربردن شمشیر واجب است (ابن حزم، بی تا: ۱۳۲/۴). امام ابوحنیفه خلافت و حکومت را از آن فرزندان حضرت علی از بطن فاطمه رضی الله عنها می دانست، از این رو، قیام و خروج زید بن علی رضی الله عنه را در سال ۱۲۱ هجری بر هشام بن عبد الملک با خروج رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم در غزوه بدر تشبیه کرد (عواجی، ۱۴۲۲ق: ۲۲۸/۱). به این مفهوم که او عقیده داشت همانگونه که در آن زمان، برحق بودن آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم انکارناپذیر بود، به همین ترتیب در این خروج برحق بودن زید بن علی رضی الله عنه نیز غیر مشتبّه و انکارناپذیر است. ابوحنیفه رضی الله عنه سکوت و خاموشی در برابر ظالم را جرم نابخشودنی می پنداشت و قیام علیه او را در صورتی که انسان صالح و واجد شرایط خلافت پیدا می شد، واجب می دانست، از این رو هنگامی که زید بن علی رضی الله عنه که شخصیت فقیه و پرهیزگار زمانش بود، در سال ۱۲۱ هجری قمری به دعوت اهالی کوفه به آنجا فراخوانده شد، امام ابوحنیفه رضی الله عنه از ایشان حمایت کرد. کوفیان سالیان زیادی را زیر ظلم و ستم امویان سپری کرده بودند و از جور آنان به ستوه آمده بودند، انگار با آمدن زید بن علی رضی الله عنه در وجود آنها روح جدیدی دمیده شده باشد، چون بعد از مدت مدیدی این نخستین شخصیت ممتاز اهل بیت بود که به کلبه حامیان حضرت علی رضی الله عنه سر زده بود، لذا کوفیان وجود شخصیت زید بن علی را غنیمت شمرده و به وی اطمینان دادند که یک صد هزار تن در کوفه برای حمایت از وی آماده اند و پانزده هزار تن ایشان بیعت کرده و در دفتر نام نویسی کرده اند، اما به دلائلی مردم ایشان را همراهی نکردند، در نتیجه زید بن علی رضی الله عنه به درجه شهادت نائل شد (ابن کثیر، بی تا: ۳۲۹/۹ و ۳۳۰).

۲-۲-۳. ابوحنیفه عدم پذیرش منصب قضاء، حبس، تبعید

زمانی که حکومت اموی‌ها با فساد گسترده دست و پنجه نرم می‌کرد، نارضایتی مردم از هرگوشه و اطراف در حال بلندشدن بود. قیام‌ها و خروج‌ها از هر طرف شروع شد، پایه‌های حکومت اموی در حال فروپاشی بود. ابن هبیره امیر عراق و والی بغداد در زمان مروان اموی به ابوحنیفه رضی الله عنه فرمان دارد که منصب قضا را در کوفه بپذیرد و در این راه پافشاری کرد، اما امام اعظم آن را نپذیرفت، به همین سبب، محبوس شد و تازیانه خورد (ابن کثیر، بی‌تا: ۱۰/۱۰۷؛ ابن عماد، بی‌تا: ۱/۲۸۸). ابن هبیره می‌خواست که به حکومت اموی‌ها روح تازه بدهد، در این زمان ابن ابی لیلی و ابن شبرمه و برخی علمای دیگر قاضی حکومت اموی‌ها بودند، اما ابن هبیره از امام ابوحنیفه رضی الله عنه خواست که منصب قضاوت را قبول کند و گفت مهر حکومت را به دست شما می‌دهیم، هیچ رساله بدون نظر شما ارسال نمی‌شود. امام ابوحنیفه رضی الله عنه این منصب را قبول نکرد به دلیل اینکه اگر زیر بار این حکومت قرار بگیرد، در حقیقت عمر حکومت اموی‌ها طولانی می‌شود. در نتیجه او محبوس شد و بعد از حبس به مدت شش سال، به مکه تبعید شد. بعد از سقوط اموی‌ها در زمان حکومت ابوجعفر منصور عباسی دوباره به کوفه برگشت (شکعه، ۱۹۹۸ م: ۱۱۶).

۳-۲-۳. هویت تمدن زبان فارسی و موقف امام ابوحنیفه

اموی‌ها روی هویت تمدنی فارس‌ها زیاد انگشت گذاشتند، مردم را به دو بخش عرب و موالی بخش تقسیم کردند. در تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی کلمه مولا که جمع آن موالی است به معنی متضادی مانند ارباب، برده، بنده، آزاد کننده و هم‌پیمان

آمده است (طبری، ۱۳۷۵ خ: ۱۹۹۹/۵). در عصر جاهلیت به کسانی که به دلائل مختلف از قبیله خود رانده می‌شدند و در حمایت قبیله دیگری قرار می‌گرفتند، به این‌ها موالی گفته می‌شد. با گسترش اسلام این کلمه معنی دیگری پیدا کرد و بیشتر به نو مسلمانان غیر عربی موالی استعمال می‌شد. فارس‌های تازه مسلمان در میان عرب به موالی، عجم یا حمرا شناخته می‌شدند (بلاذری، ۱۹۹۸ م: ۳۴۳/۲؛ فراهیدی، بی‌تا: ۲۲۸/۳؛ زمخشری، ۱۴۳۱ ق: ۲۷۷/۱). غیر اعراب در حقیقت در جامعه عربی شهروند درجه دو به شمار می‌رفتند. آنان غالباً با بی‌مهری عرب روبه‌رو بودند. نگاه تحقیرآمیز و نیز رفتار تبعیض‌آمیز عرب نسبت به موالی پیوسته موجب بروز تنش‌هایی میان این دو گروه بود (احمد امین، ۱۹۹۸ م: ۴۵/۱). چنان‌که مؤرخان کهن و بیشتر پژوهندگان معاصر ابراز داشته‌اند، در عصر خلافت بنی‌امیه ناخوorsندی موالی از دستگاه خلافت به اوج خود رسید و در پی ستم و تبعیض والیان اموی، شورش‌های متعددی پدید آمد. دولت بنی‌امیه احیاگر عصیبت عربی بود و تمام ظلم و ستم‌های روا داشته شده بر موالی، به‌ویژه ایرانیان به اساس موافقت خلفا و والیان این دولت صورت می‌گرفت (نجار، ۱۹۷۷ م: ۱۱۳؛ فلوتن، ۱۹۶۵ م: ۲۷). در این میان برخی علما حکومت بنی‌امیه را تبرئه کرده و رفتار آنان را در قبال موالی می‌ستودند. اما امام ابوحنیفه رحمته الله علیه برخلاف نظام حاکم موضع‌گیری‌های متعدد داشت. تلاش‌های عالمان مسلمان در زمینه تبلیغ برابری میان نژادها و زبان‌ها بی‌نتیجه ماند. از طرف دیگر زبان فارسی - که ستون فقراتِ هویت فارسی‌زبان‌ها را در عراق و خراسان تشکیل می‌داد، مورد کم‌مهری قرار گرفت. در چنین اوضاع و احوالی، امام ابوحنیفه رحمته الله علیه برای پاسخ به نیاز هم‌تباران

فارسی‌زبانان که تازه مسلمان شده بودند و تلفظ و گویش عربی در هنگام به‌جا آوردن نماز برای‌شان دشوار بود، تلاوت قرآن به زبان فارسی را مطلقاً جواز داد، فرق نمی‌کند که قدرت تلاوت به زبان عربی را داشته باشد یا نداشته باشد. او و شاگردانش به این باور بودند که قرآن معناست و لفظ عربی امریست عارض، و چون معنا اصل است، چه فرقی می‌کند که آن معنا به عربی ادا شود یا به فارسی (عینی، ۲۰۰۰م: ۱۷۶/۲). این فتوای جسارت‌آمیز امام ابوحنیفه، موجب شد که خوش‌بینی بسیاری از خراسانی‌ها و ایرانی‌های تازه‌مسلمان شده نسبت به اسلام و مسلمانان بیشتر شود و زمینه را برای روی آوردن دسته‌جمعی آن‌ها به اسلام فراهم کند. اشاره باید کرد که فارسی‌زبانی است که در اوج تلاش‌های برتری‌جویانه اعراب مسلمان از رواج نیفتاده، پس محال است که از دل تاریخ کشوری مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، رابعه بلخی و... برچیده شود. اگر به دنیای تاریخی زبان فارسی نقب زده دیده می‌شود که در کهن تمدن آریانای بزرگ و سلسله‌های بزرگ سلطنتی مانند صفاریان، سامانیان، غزنویان، سلجوقیان، تیموریان، درانیان و... زبان رسمی‌شان فارسی بوده است. زبان فارسی مشخصاً به محل و قوم خاصی در منطقه تعلق نداشته است. امروزه فارسی زبان رسمی کشورهای ایران، تاجیکستان و افغانستان است. زبان فارسی افزون برداشتن افتخار دومین زبان تاریخی تمدن اسلامی، جزئی چهار زبان کلاسیک دنیا است، زبان دولت و دیوان است، زبان مکتب و مدرسه، زبان دانشگاه، زبان علم و... است. از نظر امام ابوحنیفه رحمه‌الله حتی زبان عربی مقدس نیست، از همین جهت در خطبه نماز جمعه «خواندن خطبه زبان عربی» شرط خطبه نیست، بلکه خطیب با هر زبانی که مردم می‌دانند،

می‌تواند خطبه بخواند، زیرا هدف از خطبه پند و نصیحت است و این مطلوب زمانی حاصل می‌شود که مردم زبان خطیب را بدانند (ابن عابدین، ۱۴۱۲ق: ۵۴۳/۱؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ۱۴۲۷ق: ۱۸۹/۱۹). بنابراین، در کشورهای که مردم به زبان فارسی بلد هستند، طبق نظر امام ابوحنیفه رحمته الله خطبه به زبان فارسی خوانده شود، در حالی که از نظر سایر مذاهب اسلامی «زبان عربی» را شرط خطبه نماز جمعه و عیدین می‌دانند (النفرای الأزهري، ۱۹۹۵م: ۳۰۶/۱؛ بهوتی، ۱۴۰۲ق: ۳۴/۲). در دوران بنی امویه روی فرهنگ و زبان ملیت‌های دیگری اهتمام نمی‌ورزیدند، اوضاع از این ناحیه هم آشفته بود، ولی امام ابوحنیفه رحمته الله موقف محکم گرفت و این تقسیم بندی‌ها را بر اساس زبان جایز نمی‌دانست.

۳-۳. ابوحنیفه و خلافت عباسی‌ها

بعد از این‌که دولت بنی امویه سقوط کرد، بنی عباس خلافت را به دست گرفتند. در اوائل از حکومت جدید استقبال کردند، عباسی‌ها با مردم و به خصوص با علویان برخورد و رفتار نسبتاً ملایمی داشتند، اما به محض این‌که در حکومت استقرار یافته و پایه‌های سلطه خود را مستحکم کردند و از طرف دیگر با بروز قیام‌های پراکنده‌ای که به طرفداری از علویان پدید آمد عباسی‌ها را سخت نگران کرد، به ستمگری شروع کردند، مخالفان خود را زیر شدیدترین فشارها قرار دادند در این مبحث فضای سیاسی حکومت عباسی‌ها در عصر امام ابوحنیفه رحمته الله بررسی می‌شود.

۱-۳-۳. نفی تغلب

تغلب یا به تعبیر دیگر حکومت نظامی در اندیشه سیاسی به معنی به دست گرفتن قدرت به زور و سلطه است حکومت به زور مانند خوردن گوشت خود مرده و خنزیر در حالت ضرورت شمرده شده است که با زور و جبر نافذ می‌شود. رشید رضا حکومت بر اساس تغلب و عصیت را یکی از اصول اساسی مفسد دنیا و آخرت برشمرده است (رشید رضا، ۱۴۳۱ق: ۴۵). در این میان امام ابوحنیفه رحمته الله معتقد است که برپا کردن خلافت به شیوه خلفای راشدین وجیبه هر فرد به‌ویژه علمای دین که قیادت دینی جامعه را به عهده دارند، می‌باشد. باید اذعان کرد که در مسئله قیام، امام ابوحنیفه رحمته الله تنها نبود، بلکه سایر امامان و اکابر دین همفکر و هم‌نظر وی بودند. این چیزی است که ابوبکر صدیق رضی الله عنه در اولین خطبه اش پس از احراز خلافت فرمودند: «از من تا زمانی که از خدا و رسولش اطاعت می‌کنم، فرمان پذیرید و هرگاه از اطاعت خدا و پیامبرش سر بافتم، نباید از من اطاعت کنید و در آن صورت اطاعتی بر شما واجب نیست» (ابن کثیر، بی تا: ۱۰۳/۶). حضرت عمر فاروق رضی الله عنه فرموده‌اند: «کسی که بدون مشوره مسلمانان با کسی بیعت کند، نباید از او و از کسی که بیعت شده است پیروی صورت گیرد، زیرا این دو در معرض قتل قرار می‌گیرند» (حوی، بی تا: ۲/۲۵۱). از این عبارت به وضوح دانسته می‌شود که احراز منصب خلافت بدون مشوره و نظرخواهی مسلمانان، غصب کردن این مسند به شمار رفته و قیام بر آن جایز شمرده می‌شود. امام ابوحنیفه رحمته الله (رحمه الله) فرموده‌اند: قیام علیه حکومت فاسد ناجایز نیست، اما قبل از این اقدام باید بررسی شود که بعد از سرنگون شدن نظام فاسد، امکانات استقرار یک نظام

صالحی وجود دارد و یا خیر؟ لذا زمانی که زید بن علی علیه السلام در عهد اموی و محمد نفس ذکیه در عهد عباسی دست به قیام زدند، آنان اشخاص مورد پسند امام بودند، حقانیت و اهلیت شان نیز ملموس بود، بنابراین، از آنان حمایت کرد (دمیجی، ۱۴۰۸ق: ۱۹۲).

۲-۳-۳. اختناق در آزادی بیان

در حکومت عباسی‌ها علمای زیادی به خاطر گفتن سخن حق در زندان انداخته شدند. آزادی بیان که از طریق امر به معروف و نهی از منکر از فراز منبرها و حلقات درسی تبارز داده می‌شد. امر به معروف و وظیفه عالمان بود که حکام را متوجه اعمال شان می‌کردند. چنانچه جصاص می‌گوید: «ابوحنیفه در پاسخ به سوال ابراهیم صائغ (یکی از بزرگان خراسان) که در باره امر به معروف و نهی از منکر پرسیده بود، فرمود: «امر به معروف و نهی از منکر فرض است» و سپس این حدیث نبوی را بخوانش گرفت که عکرمه از ابن عباس روایت می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «سَيِّدُ الشُّهَدَاءِ حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَرَجُلٌ قَامَ إِلَى إِمَامٍ جَائِرٍ فَأَمَرَهُ وَنَهَاها، فَقَتَلَهُ» (اصبھانی، ۱۴۱۵ق: ۱۸۷؛ نیسابوری، ۱۴۱۱ق: ۸۱/۱). ترجمه: «[دو کس] سید الشهداء [است: یکی] حمزه بن عبد المطلب و [دیگری] مردی که در مقابل امام ظالم قیام می‌کند و او را امر به معروف و نهی از منکر می‌کند و [سرانجام] از جانب او کشته شود». این سخنان امام ابوحنیفه علیه السلام بر ابراهیم تأثیر عمیقی گذاشت، زمانی که ابراهیم به خراسان برگشت، مؤسس دولت عباسی ابو مسلم خراسانی را علناً از ظلم و ریختن خون مسلمانان به ناحق نهی کرد و به نهی از منکر کردن خود ادامه داد تا این که به دست ابو مسلم به قتل رسید (جصاص، ۱۴۱۵ق: ۸۱/۱).

امام ابوحنیفه رضی اللہ عنہ در مقابل محاکم نیز آزادانه نظر خود را ابراز می‌کرد، مخصوصاً زمانی که یکی از محاکم در اصدار حکم خطایی را مرتکب می‌شد، چون به باور امام احترام به دستگاه قضایی به این معنا نیست که قضات محاکم را در اختیار خودشان رها شود تا هر آنچه دل‌شان خواست، درست و نادرست حکم صادر کنند، بلکه باید آنان در زمان ارتکاب چنین جرایمی باز داشته شوند (ابن عبدالبر، ۱۳۵۰ ق: ۱۵۲ و ۱۵۳).

امام ابوحنیفه آزادی بیان را تا اندازه‌ای اهمیت می‌دهد که شخصی را در برابر خلافت و حکومت شرعی و بر حق اسلامی اعتراض می‌کند و خلیفه بر حال مسلمانان را دشنام می‌دهد، حتی علناً می‌گوید که خلیفه را خواهم کشت، باز هم جایز نیست که زندانی یا مجازات شود تا زمانی که در مقابل حکومت اسلامی قیام مسلحانه انجام نداده یا مردم را به وحشت و دهشت تشویق نکرده باشد. در این مورد به عملکرد سیدنا علی رضی اللہ عنہ استدلال می‌کند که در زمان خلافت ایشان چند نفری را در کوفه بازداشت کردند که آن حضرت را دشنام می‌دادند، حتی یکی از آنان شخصاً به آن حضرت گفت: «با خدا عهد می‌بندم که تو را خواهم کشت». با وجود آن هم آن حضرت دستور داد تا آنان را رها کنند، یکی از یاران آن حضرت فرمود: شخصی را رها می‌کنی که با خدا عهد بسته که تو را بکشد، آن حضرت فرمودند: «آیا شخصی را که من را نکشته بکشم؟» فرمود: شما را دشنام داده است، ایشان فرمودند: «اگر خواستم منم دشنامش می‌دهم یا بی‌هیچ رهایش می‌کنم» (شیبانی، ۱۴۳۳ ق: ۵۱۲/۷).

۳-۳-۳. عدم قبول هدایای خلفای عباسی

خلفای عباسی برای عالمان و دانشمندان هدایا تقدیم می‌کردند تا گرایش ظاهری و باطنی علمای دین را به سوی خود جلب کنند. اما امام ابوحنیفه رحمته الله علیه هدایای خلفای عباسی را نمی‌پذیرفت. ربیع بن یونس، دربان منصور خلیفه عباسی می‌فرماید: روزی منصور امام مالک، ابن ابی ذئب و امام ابوحنیفه رحمهم الله تعالی را نزد خود فراخواند و گفت: «نظر شما در باره حکومتی را که خداوند بر من ارزانی کرده است چیست؟ آیا اهلیت و صلاحیت آن را دارم؟» امام مالک رحمته الله علیه فرمود: «اگر اهلیت آن را نمی‌داشتی خداوند آن را به تو نمی‌سپرد.» ابن ابی ذئب گفت: «پادشاهی دنیا را خداوند بر هر کسی بخواهد می‌دهد، اما پادشاهی آخرت را فقط به کسی که خواهانش باشد نصیب می‌کند و بر آن موفق می‌گرداند، اگر خداوند را اطاعت کنی، توفیق الهی میسر خواهد شد، اما اگر نافرمانی کنی، توفیق الهی از تو دور خواهد شد. یقیناً خلافت با اجماع اهل تقوی و همکاری متولی آن شکل می‌گیرد، اما تو و همکارانت از توفیق خارج و از مسیر حق منحرفید و مردم ناچارند تا شما را بپذیرند، اگر به وسیله اعمال نیک تان سلامتی و تقرب به درگاه الهی را از ذات الهی بخواهید، بهتر خواهد بود و نجات خواهید یافت، در غیر آن فقط مطلوب خودتان هستید و بس» امام ابوحنیفه رحمته الله علیه جریان را نقل می‌کند که: «من و امام مالک داشتیم لباس‌های مان را از ترس اینکه با خون ابن ابی ذئب آلوده نشود، جمع و جور می‌کردیم». این صحنه بسیار خطرناک است، چون بیان چنین سخنان بی‌پرده در حضور چنین شخصی بی‌سابقه به نظر می‌رسد و بیان آن دل و جگر شیر می‌خواهد. منصور رو به سوی امام ابوحنیفه می‌کند و می‌پرسد: «در این مورد شما

چه نظر دارید؟» امام پاسخ می‌دهد: جویندگان راه دین خداوند، از قهر و غضب به دور اند، اگر تو به خود آیی و به وجدانت مراجعه کنی، خواهی فهمید که ما را بخاطر خدا این‌جا فرا نخوانده‌ای، بلکه بدان خاطر فراخوانده‌ای که ما از ترس و هیبت شاهانه‌ی تو، سخنان مطابق میل تو بگوییم [تا اجماع بر مشروعیت حکومت تو قرار گیرد] و حکومت در اذهان عامه جا باز کند، اما من از تو ترسی ندارم و از شمشیر و زندانی کردن نمی‌ترسم و می‌گویم که خلافت تو به گونه‌ای شکل گرفته که اجتماع دو نفر از اهل تقوی را با خود نداشته [تا به آن مشروعیت بخشد]، در حالی که با اجتماع و مشوره‌ی مؤمنان منعقد می‌شود، [این حرف بیهوده و بی‌جا نیست]؛ چون اگر به یاد داشته باشی ابوبکر صدیق رضی الله عنه شش ماه از مسند خلافت کناره‌گیری کرد تا این که بیعت اهل یمن بدستش رسید. پس از آنکه آنان از حضور منصور مرخص می‌شوند، منصور به زیر دستانش دستور می‌دهد که سه کیسه از مال (پول) را بردارند و به دنبال آنان ببرند و به ربیع دستور می‌دهد که: «اگر تمام این سه کیسه را هم امام مالک رضی الله عنه بگیرد برایش بده، اما اگر هریک از ابن ابی ذئب و ابوحنیفه گرفت، گردن شان را بزنید و سر شان را نزد من بیاورید». زمانی که نگهبان می‌خواست به ابن ابی ذئب تقدیم کند او گفت: «من این مال را برای منصور حلال نمی‌دانم، پس چگونه برای خود حلال بدانم؟» و همین‌طور زمانی که می‌خواست به ابوحنیفه رضی الله عنه بدهد، امام فرمود: «قسم به ذات الهی، اگر سر را از تنم جدا کرده شود تا درهمی از آن را بگیرم، این کار را نخواهم کرد»، اما امام مالک تمام این مال‌ها را می‌پذیرد و برایش می‌دهند، زمانی که منصور از این ماجرا آگاهی

می‌یابد، می‌گوید: «این بی‌نیازی خون‌شان را نجات داد» (کردری، ۱۳۲۱ق: ۱۵/۲ و ۱۶).

۴-۳-۳. حمایت غیر مستقیم از قیام‌ها

در زمانی که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در حکومت خلفاء اموی زندگی می‌کرد، در اول انتظار داشت، که بعد از سقوط اموی، وضعیت جهان اسلام بهتر شود، ولی متأسفانه انتظار او برآورده نشد. بنابراین، او علیه عباسی‌ها نیز سنگرگیری‌ها داشت که در ذیل به دو نمونه حمایت از قیام‌ها در آن زمان اشاره می‌شود.

الف- قیام محمد نفس زکیه و برادرش ابراهیم بن عبدالله

عباسی‌ها با تبانی گروه‌ها و توده‌های مختلف حکومت را گرفتند در ابتداء با علویان از جمله عبدالله نفس ذکیه تعهد داشتند که حکومت را به خانواده علویان تسلیم می‌نمایند ابوالعباس سفاح نخستین خلیفه عباسی سکوت کرد، اما وقتی منصور عباسی جانشین برادر خود به قدرت رسید، محمد نفس ذکیه قیام کرد. امام ابوحنیفه رحمته الله علیه از قیام «محمد نفس ذکیه رحمته الله علیه» در مدینه و قیام برادرش ابراهیم بن عبدالله رحمته الله علیه در عراق در سال ۱۴۵ هجری حمایت کرد، چون در آن هنگام امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به اوج نفوذ و رسوخ رسیده بود و لذا حمایت و نصرت خویش را علناً در حلقات درس خود اعلام کرد (سویدان، ۲۰۱۹: ۱۴۴). البته نهضت نفس زکیه از زمان بنی امیه مشغول فعالیت بود، و در آن زمان تعداد کثیری از مردم که در صدد قیام و شورش علیه سلطنت اموی بودند، به دست نفس زکیه بیعت کردند. این اعلان حمایت‌ها و بیعت کردن مردم به گوش منصور رسید و در آن روزگار نوسازی

شهر بغداد را بدست گرفته بود که این خبر سبب شد که نوسازی بغداد را کنار بگذارد و عازم کوفه شود و بر این فکر بود که آهنگ سقوط سلطنت اش نواخته شده است، لذا به سرکوب کردن او بر آمد و عیسی بن موسی را خواست و او را همراه چهارهزار نفر از اهل فارس برای مقابله با نفس زکیه فرستاد و محمد بن قحطبه نیز با لشکر بزرگی او را تحت پوشش قرار داد، در نتیجه محمد نفس زکیه را در رمضان سال ۱۴۵ هجری به عمر ۴۵ سالگی در مدینه با تعدادی از اهل بیت و خویشاوندانش به شهادت رسانیدند (فرید بک، ۱۹۸۳م: ۴۱). موقف امام ابوحنیفه رضی الله عنه به ارتباط قیام محمد نفس زکیه کاملاً روشن و آفتابی بود، چون ایشان با شور و هلهله صریحاً از آن حمایت و پشتیبانی کرده، مردم را به حمایت نفس زکیه و ابراهیم فرامی خواند و تشویق به بیعت می کرد، چنانچه ابواسحاق الفزاری می فرماید: «مرکبم را سوار شدم تا نسبت به ترکهه برادرم که با ابراهیم علیه منصور قیام کرده بود و کشته شده بود تا [از کسی] بپرسم که به امام ابوحنیفه رضی الله عنه روبرو شدم، برایم گفت: از کجا آمدی و چه می خواهی؟ گفتم از مصیبه آمدم و می خواهم در مورد برادرم که در قیام با ابراهیم علیه منصور کشته شده است بدانم، امام فرمودند: اگر با برادرت می جنگیدی و با او کشته می شدی نسبت به قیام نکردنت بهتر بود» (زبیری و دیگران، ۱۴۲۴ق: ۳/۲۷۹۳). مفهوم صریح این اقوال این است که امام می خواست مردم را بر قیام علیه حکومت ظالم و مستبد ترغیب کند.

زمانی که ابراهیم بن عبدالله رضی الله عنه برادر محمد نفس زکیه رضی الله عنه در سال ۱۴۵ هجری قیام کرد، ابوحنیفه رضی الله عنه علناً از او حمایت و بر ضد منصور بر او همکاری مالی کرد،

دقیقاً زمانی بود که منصور در کوفه بود و لشکریان ابراهیم از بصره بدانجا هجوم می‌آوردند و در کوفه شب‌ها حالت اضطرار اعلان شده بود، زُفر بن هذیل رضی الله عنه روایت می‌کند که امام ابوحنیفه رضی الله عنه در چنین زمانی نیز شدیداً به اعلان افکار و اندیشه خود می‌پرداخت، حتی روزی برایش گفتم: «قسم به ذات الهی تو از این کار دست‌بردار نیستی تا این‌که ما را به کشتن ندهی» (خطیب بغدادی، بی‌تا: ۳۳۰/۱۳).

ب- قیام مردم موصل

در سال ۱۴۹ هجری نیز اهل موصل علیه منصور شورش کردند و آنان قبلاً یک مرتبه دیگر نیز شورش کرده بودند و منصور از آنان تعهد گرفته بود مبنی بر این‌که اگر بار دیگر شورش کردید، خون و مال تان بر من حلال باشد، زمانی که مرتبه دوم شورش کردند، منصور فقهای بزرگ را فراخواند و ابوحنیفه رضی الله عنه نیز در بین آنان بود، منصور از آنان استفتا کرد که آیا خون و مال آنان حسب تعقد شان بر من حلال است یا خیر؟ بقیه فقها با استناد بر معاهده فتوا دادند و فرمودند: «اگر اهل بخشیدن باشی آنان را می‌بخشی، اگر مجازات شان کنی، نظر به این‌که حق شان است که مجازات شوند، مجازات می‌شوند»، اما امام ابوحنیفه رضی الله عنه خاموش نشسته بود، منصور از ایشان می‌پرسد که: «ای شیخ نظر تو چیست؟»، امام پاسخ می‌دهد: «آنان در مورد آنچه که در ملکیت شان نیست با تو عهد (شرط) بستند، یعنی در مقابل خون‌های شان با تو شرط بستند، این امر مسلمی است که نفس قابل بخشیده شدن و مباح قراردادن نیست، تو نیز با آنان در مقابل چیزی شرط بسته‌ای که در اختیارت نیست، چون ریختن خون مسلمان جز در یکی از سه مورد مذکور در حدیث، بر کسی حلال نمی‌شود، زنی که نفسش را بدون نکاح به مردی

ببخشد، آیا بر آن مرد حلال می‌شود؟ و اگر به مرد دیگری بگوید: من را بکش، آیا بر آن مرد جایز است که او را بکشد؟ منصور گفت: نه، امام فرمود: پس از کشتن اهل موصل دست بردار، چون ریختن خون آنان بر تو حلال نیست». منصور با جواب راضی نشد و به فقها دستور داد تا همه برخیزند، بعد از این که آنان از هم متفرق شدند، امام ابوحنیفه رحمته الله را تنهایی خواست و برایش گفت: «قول تو درست است، اما برگرد به شهر خود و فتوایی را که بر امام و خلیفیات عیب‌آور است پرهیز که چنین فتوایی دست خوارج را بر خلیفیات (منصور) باز می‌کند» (جدعانی، بی تا: ۳۴).

۴-۳-۱-۳. شهادت ابوحنیفه در مسیر اندیشه

بدون تردید پیامبران و ائمه دین به راهی که ایمان آورده‌اند، تا آخرین رمق زندگی ایستادگی می‌کنند، آنچه را حق می‌داند از آن پیروی می‌کنند و آنچه را باطل می‌داند از آن پرهیز و دوری می‌کنند، در راه و مسیر فکر و اندیشه خود جان خود را قربانی می‌کنند. اگر این صفت در وجود بزرگان نباشد، نمی‌توانند در جامعه نقش-آفرینی کنند (مودودی، ۱۳۹۲خ: ۱۴۱).

هنگامی که امام ابوحنیفه رحمته الله در عصر آشفته سیاست‌زدگی عباسی‌ها دنبال حقیقت می‌گشت، از دیدگاه امام ابوحنیفه رحمته الله حاکم عباسی وقتی خلاف قرارداد مشروع سیاسی عمل می‌کرد، از نظر امام ابوحنیفه قیام علیه او واجب بود، این فتوی جسورانه، در دل منصور عباسی نسبت به امام بدبینی ایجاد کرد و بهانه را بکار برد، از وی تقاضا کرد تا پست قضا را بپذیرد، چون امام از پذیرش آن بطور

مکرر معذرت خواست، منصور وی را شلاق‌ها زد و به زندان انداخت! تا آنکه در آنجا به شهادت رسید! (آکادمی علوم افغانستان، ۱۳۷۸خ: ۲۸۸ - ۹۰).

منصور می‌دانست که او قبول نمی‌کند و در حکومت او قضاوت نمی‌کند، ولی خواست از این طریق عقده‌گشایی کند و بکشایند و بزرگ‌ترین مانع ظلم و ستم را به سرای آخرت تبعید کند (ابن عابدین، ۱۴۱۲ق: ۱/۱۶۳). مرگ امام ابوحنیفه رضی الله عنه، مرگ شهداء و صالحین بود، امام در حالی جهان فانی را وداع گفت که در مقابل هیچ مستکبر زمان خود سر خم نکرد و مردانه جام شهادت نوشید. محمد ابوزهره در باره امام می‌گوید: «فأبوحنيفة كان من اعظم ابطال ذلك النوع من الجهاد»؛ امام ابوحنیفه رضی الله عنه از بزرگترین قهرمانان این نوع جهاد - جهاد یک عالم دین علیه یک خلیفه متغلب ستمگر - بود (ابوزهره، ۱۳۶۹ ق: ۱۳).

نتیجه‌گیری

از مطالعه این تحقیق به دست می‌آید که امام ابوحنیفه رضی الله عنه فقه‌شناس کوفی از علمای متعدد، به ویژه از علمای پیشین اهل رأی متأثر شده بود. او دروازه عمل به قیاس (رأی به معنای خاص آن) را گشود. او سنت را پذیرفته بود، اما به خاطر پذیرش آن شرط‌های سخت را وضع کرده بود. از همین جهت پیروان مکتب حنفیان در گستره فقه‌شناسی خردورزانه و درایت‌شناسی بسیار نیرومند بودند.

چند دانشجوی برتر امام ابوحنیفه مانند امام ابی‌یوسف، امام محمد شیبانی، امام زفر بن هذیل و امام حسن بن زیاد لؤلؤی رحمهم الله تعالی در ثروت‌مندساختن،

گسترش بخشیدن مسائل مذهب و کاربردی‌سازی مذهب حنفی نقش برجسته داشتند.

امروزه مذهب حنفی یکی از پنج مذهب بزرگ اسلام است. این مذهب پیروان زیادی در جهان اسلام دارد. ابوحنیفه رضی الله عنه ۵۲ سال از عمرش را در دوران بنی‌امیه و ۱۸ سال را در دوران بنی‌عباس سپری کرد. وضعیت سیاسی عصر ابوحنیفه رضی الله عنه در حکومت بنی‌امویه مطلوب نبود. دورانی که بنی‌امیه محبوبیت خود را از دست داده بود و نفرت و انزجار عمومی از دودمان بنی‌امیه بر جامعه حاکم بود و اگر کسی کوچک‌ترین نزدیکی و همکاری با بنی‌امیه می‌داشت، مردم نگاه عزتمندانه به او نداشتند. لذا، ابوحنیفه از هرگونه نزدیکی به حکومت بنی‌امیه خودداری کرد. پیشنهاد قضاوت را رد کرد و بر عدالت و اهمیت آن پافشاری کرد. به همین خاطر در تغییر خلافت از اموی‌ها به عباسی‌ها تغییراتی در دیدگاهش پدید نیامد و به ساختار قدرت قبیله‌ای مشروعیت بخشید.

او در مقابل امویان و عباسیان، علویان را ذی‌حق می‌دانست و هرچند در این راه آزارها دید، اما برضد آنان خروج نکرد اما بر حمایت علویان در خطابه‌هایش تذکر می‌داد و در دوره خلافت راشد به ترتیب ابوبکر، عمر، عثمان و علی را ترجیح می‌داد و مردم را از بدگویی گذشتگان نهی می‌کرد و روش انتخاب خلیفه را همان رأی مردم و بیعت کامل می‌دانست، نه وصایت و تحمیل.

وضعیت سیاسی عصر امام ابوحنیفه آشفته بود. مطلوب و دل‌خواه امام ابوحنیفه نبود، از همین جهت زندگی سیاسی امام ابوحنیفه مشحون از دردها و رنج‌هاست. سرانجام به اثر سیاست‌های حکام عباسی در سال ۱۵۰ هـ ق به درجه شهادت نائل

شد و به دیار باقی شتافت و چهره در نقاب خاک کشید، اما تفکر و اندیشه‌های ایشان در قالب مذهب فقهی خاص او طنین‌انداز شد. در سرزمین‌های افریقای شمالی مانند: لیبیا، تونس، الجزائر و مغرب، مصر، شام، عراق، ارمنستان، آذربایجان، هند و چین، حجاز، یمن و دولت‌های جزیره عربی (اندک پیروانی) دارد. مذهب حنفی در ترکیه، البانیا، سرزمین‌های بالکان (بوسنی، هرزوگوین و کوسوگو)، افغانستان، ترکستان، هند، پاکستان، سرزمین‌های قفقاز، برازیل و... انتشار گسترده و غلبه‌یافت.

منابع

- ابن حجر هيثمي، احمد بن محمد (١٤١٧ ق)، الصواعق المحرقة على اهل الرفض والضلال والزندقة، بيروت: مؤسسة، الطبعة الأولى.
- ابن حزم اندلسي، ابو محمد علي بن احمد (بي تا)، الفصل في الملل والأهواء والنحل. قاهره: مكتبة الخانجي.
- ابن عابدين الدمشقي، محمد أمين بن عمر (١٤١٢ ق)، رد المحتار على الدر المختار، بيروت: دارالفكر، الطبعة الثانية.
- ابن قيم الجوزية، ابو عبد الله محمد بن ابو بكر (بي تا)، إعلام الموقعين عن رب العالمين. رياض: دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى.
- ابن كثير دمشقي، ابو الفداء اسماعيل بن عمر (بي تا)، البدايه والنهاية. بيروت: مكتبة المعارف.
- ابوزهرة، محمد (١٩٤٧م)، ابو حنيفة، حياته وعصره - آراؤه الفقهية. قاهره: دار الفكر العربي، الطبعة الثانية.
- اصبهاني، ابو نعيم احمد بن عبد الله (١٤١٥ ق)، مسند الامام ابي حنيفة رواية ابي نعيم. تحقيق: نظر محمد فاريابي، رياض: مكتبة الكوثر، الطبعة الأولى.
- اكادمي علوم افغانستان (١٣٧٨ خ)، شخصيت علمي - جهاني امام اعظم ابوحنيفه (ح). كابل: مطبعة بھير.
- بغدادى، احمد بن علي (بي تا)، تاريخ البغداد، بيروت: دارالكتب.
- احمد بن يحيى، بلاذري (١٩٩٨م)، فتوح البلدان. بيروت: دار و مكتبة الهلال.
- بھوتي، منصور بن يونس بن إدريس (١٤٠٢ ق)، كشاف القناع. بيروت: دار الفكر.
- جدعاني، محمود بنت احمد (١٤١٥ ق)، الاستدراك الفقهي تأصيلاً وتطبيقاً. اشراف: عبد الله بن عطية الغامدي، پايدانامه كارشناسي ارشد، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية، جامعة ام القرى، عريستان سعودى.

- جصاص، ابوبكر احمد بن على جصاص (١٤١٥ ق)، احكام القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية.
- احمد امين (١٩٩٨ م)، ضحى الاسلام. قاهره: مكتبة الأسرة.
- حنبلي، ابن عماد (بى تا)، شذرات الذهبى فى اخبار من ذهب. بيروت: دارالكتب العلمية.
- حنفناري، محمد ابراهيم (١٣٩٥ خ)، الفتح المبين فى اصطلاحات الفقه والاصول. مترجم: فيض محمد بلوچ، تربت جام: خواجه عبدالله انصار.
- محمد، الحضرى (بى تا)، الدولة الاموية. بيروت: دارالكتب العلمية.
- الديميحى، عبدالله بن عمر (١٤٠٨ ق)، امامة العظمى عند اهل السنة والجماعة. بى جا: دارطبيه.
- ذهبى، محمد بن أحمد بن عثمان (١٤٠٥ ق)، سير أعلام النبلاء. بيروت: مؤسسة الرسالة، الثالثة.
- رشيد رضا، محمد، (١٤٣١ ق)، «الخلافة». قاهره: الزهراء للاعلام العربي.
- زيرى و ديكران، وليد بن احمد حسين (١٤٢٤ ق)، الموسوعة الميسرة فى تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة، (مناجست): مجلة الحكمة. الطبعة الأولى.
- زحيلي، وهبة (بى تا)، الفقه الاسلامى وادلته. دمشق: دار الفكر.
- زلمى، مصطفى (١٣٩٤ هـ)، اصول فقه كاربرى. ترجمه، احمد نعمتى، طهران: نشر احسان.
- زحشبرى، محمود بن عمرو بن أحمد (١٤٣١ ق)، الفائق فى غريب الحديث. المحقق: علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار المعرفة.
- سويدان، طارق (٢٠١٩ م)، الإمام ابوحنيفة النعمان. كويت: الأبداع الفكرى للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.
- سعيد حوى (بى تا)، اسلام دين فطرت. ترجمه: مومن حكيمى، كابل: نشر اصلاح.
- الشكعة، مصطفى (١٩٩٨ م)، الاثمة الاربعة. بيروت: دارالكتاب البناني.

- شيباني، محمد بن الحسن الشيباني (١٤٣٣ ق)، الأصل. تحقيق دكتور محمد بوينوكالين، بيروت: دار ابن حزم، چاپ اول.
- صفدى، صلاح الدين خليل بن ايبيك (١٤٢٠ ق)، الوافى بالوفيات. بيروت: دار إحياء التراث.
- طبرى، محمد بن جرير (١٣٧٥ خ)، تاريخ طبرى: تاريخ الرسل والملوك. ترجمه: ابوالقاسيم پاينده، تهران: انتشارات اساطير.
- عواجى، غالب بن على (١٤٢٢ ق)، فرق معاصرة تنتسب الى الاسلام وبيان موقف الاسلام منها. حده: المكتبة العصرية الذهبية، الطبعة الرابعة.
- العينى، محمود بن أحمد، البناية شرح الهداية. بيروت: دارالكتب العلمية.
- فان فلوتن (١٩٦٥ م)، السيادة العربية والشيعه و الاسرائيليات فى عهد بنى امية. ترجمة: حسن ابراهيم حسن و محمد زكى ابراهيم، قاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية.
- الفراهيدى، خليل بن احمد (بى تا)، العين. تحقيق مهدى المخزومى و ابراهيم السامرائى، بيروت، دار ومكتبة الهلال.
- قرطبى، ابو عمريوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر (١٣٥٠ ق)، الانتقاء فى فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعى وابى حنيفة. بيروت: دار الكتب العلمية.
- كردرى، محمد بن محمد بن بزاز (١٣٢١ ق)، مناقب الامام الاعظم. حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف النظامية، الطبعة الأولى.
- لى، احمد (١٩٨٣ م)، السياسة فى الفكر الاسلامى. قاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الخامسة.
- محمد فريد بك بن احمد فريد باشا محامى (١٩٨٣ م)، تاريخ الدولة العلية العثمانية. تحقيق احسان حقى، بيروت: مكتبة العلمية.

- مودودي، ابوالاعلى (١٣٩٢خ)، دعوت ودعوتگر. مترجم: عبدالغنى، سليم
قنبرزهي، تهران: انتشارات احسان. ص ١٤١.
- نفرأوي الأزهرى، أحمد بن غانم (١٩٩٥م)، الفواكه الدواني. بيروت: دارالفكر.
- النيسابورى، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله (١٤١١ق)، المستدرک على
الصحيحين. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب
العلمية، الطبعة الأولى.
- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية (١٤٢٧ق)، الموسوعة الفقهية الكويتية. قاهره:
مطابع دار الصفوة، الطبعة الأولى.
- نجار، محمد طيب (١٩٧٧م)، الدولة الاموية فى الشرق بين عوامل البناء و معاون
الفناء. بی جا: دارالاعتصام.

وضعیت اقتصادی عصر امام ابوحنیفه رحمۃ اللہ علیہ

غلام الدین کلانتری

مقدمه

دولت اموی از سال ۴۱ هجری آغاز شد و تا سال ۱۳۲ هجری ادامه یافت، مجموعه-ای از بحران‌های مهم سیاسی و اقتصادی را تجربه کرد. چون استقرار و بحران اقتصاد در کشورها عمدتاً تابع استقرار و بحران سیاست می‌باشد، دولت اموی نیز به دنبال حالات متفاوت سیاسی، دوره‌های مختلف اقتصادِ زمانِ استقرار سیاسی، اقتصاد دوران جنگ، اقتصاد صلح، بحران نقدینگی، حالت استقرار نقدینگی و سایر امور مربوط به رشد و ثبات اقتصاد را پشت سر گذاشت.

اما توسعه قلمرو خلافت اموی از یکسو و تنظیم امور بازار، تجارت، زراعت، صنعت، زکات، خراج، جزیه و سر و سامان‌دادن امور «بیت المال» از سوی دیگر بر بدنه اقتصاد اثر مثبت برجای گذاشت، اقتصاد بیمار جان تازه گرفت، به پایستاد و با جنب و جوش حرکت کرد.

اصلاحات بنیادینی که از سوی عمر بن عبدالعزیز رضی الله عنه در منظومه اداری، اقتصادی و سایر بخش‌ها و نهادها مورد اجرا قرار گرفت، گام نیرومند دیگری بود که به اقتصاد دولت اموی قوت بیشتری بخشید. در همین زمان مبارک بود که در شهرهای بزرگ، مستحق زکات یافت نمی‌شد تا زکات برایش پرداخته شود.

قیام‌های مختلف در گوشه و کنار قلمرو خلافت، بویژه قیام عبدالله بن زبیر رضی الله عنه در مکه، مصعب بن زبیر رضی الله عنه در عراق و قیام‌های مختلف در خراسان و گاهی در شام، هرکدام تکانه بزرگی بر پیکر اقتصاد دولت اموی بود که اقتصاد را به سوی چنبره‌ای از نوسان‌های ناپایدار سوق می‌داد.

از نظر علمی دوران حکومت اموی عصر تألیف و تدوین کتاب نبود، منصور عباسی در سال ۱۴۸ هجری بعد از سفر حج به مدینه منوره رفت و از امام مالک رضی الله عنه درخواست کرد تا کتابی بنویسد که به اختلافات مردم پاسخ بگوید، امام مالک رضی الله عنه در پاسخ این درخواست، کتاب «الموطأ» را نوشت. به علت نبود کتاب‌های تدوین شده، حقایق تاریخی نیز همانند اقتصاد اموی‌ها نوسان فراوانی دارند. اما آنچه مسلم است اینکه در دوران اموی علمای بزرگ می‌زیست، بیشترین فتوحات تاریخ اسلامی به وقوع پیوست و مهم‌ترین نهادهای دولتی پایه‌گذاری شده است.

آثاری مانند تاریخ تمدن در مورد اقتصاد و اجتماع آن روزگار مسائل قابل توجهی ندارند، هرچه دارند مملو از مبالغه و وارونه‌سازی حقایق است، تاریخ اسلامی بیشتر بر روی فتوحات، جنگ‌ها و سیاست تمرکز داشته است. تاریخ کارنامه‌های حکومت اموی در عصر عباسی که با عبور از جمجمه‌های اموی‌ها به حکومت رسیدند و کاخ استبدادشان را بر سر ویرانه‌های حاکمیت اموی‌ها برافراشتند، سازگار با سیاست و نظر آن‌ها نگاشته شد.

به همین سبب، هر نویسنده‌ای در یکی از بخش‌های دولت اموی به مشکلات و دشواری عدم دسترسی به اسناد و منابع مواجه می‌شود، و ناگزیر از منابع دست دوم، سوم و چهارم استفاده می‌کند. با توجه به التباسات تاریخی فوق، این قلم امیدوار است که مطلب حاضر بتواند به خواننده گرامی نگاه جدید فکری و تاریخی در گوشه‌ای از نظام اموی یعنی اقتصاد عصر آن‌ها ارائه کند.

تعریف اقتصاد و معرفی امام ابوحنیفه و عصر او

کلمه اقتصاد از ماده (قَصَدَ) در معنای رفتن، روان شدن، قصد چیزی یا کسی را کردن، خواستن، نیت کردن، در اندیشه کاری بودن و امثال آن به کار رفته است. همچنین اقتصاد به معنای اعتدال و میانه‌روی نیز آمده است (آذرتاش، ۱۳۷۹خ: واژه قصد؛ معین، ۱۳۸۶خ: واژه قصد).

خلیل فراهیدی در کتاب «العین» در بیان مفهوم «اقتصاد» گفته است: قصد به معنای «استقامة الطريق»، یعنی پایداری در راه است. میانه‌روی در زندگی اقتصادی آن است که نه اسراف کند و نه تقصیر و سخت‌گیری (فراهیدی، بی‌تا: ۵۴/۵).

راغب در مفردات می‌گوید: «اقتصاد به معنای اعتدال در امور است بدون افراط و تفریط به تناسب هر موضوع». همچنین در لسان‌العرب، معنای عمده «اقتصاد» همان اعتدال و میانه‌روی ذکر شده است (راغب الأصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۷۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳/۳۵۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق: ۳۹۶). در آیه «وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ» (لقمان/۱۹)؛ در رفتار خود میانه‌رو باش. نیز به همین معنی آمده است.

در زبان‌های غربی، واژه اقتصاد از «ایکُنمیا» در زبان یونان باستان گرفته شده که خود از دو کلمه «ایکس» به معنای خانواده و «نُمس» به معنای روش یا قانون حاصل شده است. این دو کلمه که روی هم قرار گیرند، معنای «قواعد خانه یا خانوار» را افاده می‌کند (وبگاه اینوستوپدیا، ۳۰ تیر، ۱۳۹۲).

به همین گونه در تعریف اقتصاد گفته اند که مجموعه بزرگی از فعالیت‌های به هم پیوسته تولیدی و مصرفی دانسته شده که به تعیین چگونگی تخصیص منابع کمیاب کمک می‌رساند. همچنین گفته‌اند که اقتصاد شبکه‌ای از تولیدکنندگان،

توزیع کنندگان و مصرف کنندگان کالاها و خدمات (محصولات) در یک مکان، منطقه یا کشور است.

فرهنگ لغت آکسفورد تعریف را از اقتصاد ارائه می‌دهد: اقتصاد ارتباط میان تولید، تجارت و عرضه پول، در یک کشور یا منطقه مشخص می‌باشد (وبگاه اینوستوپدیا، ۳۰ تیر، ۱۳۹۲).

در اصطلاح علم اقتصاد به عنوان دانش بررسی رویدادهای اقتصادی در زمینه تولید، توزیع و مصرف به کار می‌رود (نظری، ۱۳۹۷ خ: ۳۹). از دیدگاه ارسطو علم اقتصاد یعنی مدیریت خان. از نظر آدام اسمیت، اقتصاد علم بررسی ماهیت علل ثروت ملل است. از نظر استوارت میل، اقتصاد عبارت است از بررسی ماهیت ثروت از طریق قوانین تولید و توزیع (لوییس، ۱۳۶۶ خ: ۸). بنابراین، علم اقتصاد، دانشی است که به تخصیص بهینه کالاها و فرآورده‌ها می‌پردازد. علمی که به تشریح حیات اقتصادی و پدیده‌های آن و ارتباطشان با عوامل کلی آن‌ها توجه دارد.

زندگی‌نامه امام ابوحنیفه

ابوحنیفه، نعمان بن ثابت بن زوطی در سال ۸۰ هجری در کوفه در خانواده‌ای مسلمان زاده شد، در همین شهر پرورش یافت و به سال ۱۵۰ هجری در بغداد از دنیا رفت (ابن خلکان، بی تا: ۴۱۳/۵). در روایت دیگری نام او «نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان» ذکر شده و ضمن تکیه بر پارسی بودن تبار وی، گفته شده که هیچ‌یک از پدران او هیچ‌گاه در قید بندگی و بردگی نبوده‌اند (خطیب بغدادی، بی تا، ۴۴۸/۱۵؛ ذهی، ۱۴۲۷ ق: ۳۹۱/۶).

ابوحنیفه؛ آزاده کابلی

زوطی پدر بزرگ ابوحنیفه از اهل کابل بود و احتمالاً در جریان فتح خراسان به اسارت درآمده، به عراق آورده شد، زوطی به آیین اسلام گرویده، آزادی خویش را بازیافت و فرزندش، ثابت زمانی به دنیا آمد که وی مسلمان بود (خطیب بغدادی، بی تا، ۴۴۶/۱۵). برای گذراندن زندگی به تجارت خز(نوعی پارچه ابریشمی) می پرداخت، دکانش در دارعمرو بن حریث در کوفه معروف بود. در عنفوان جوانی با حماد عجرد، شاعر کوفه معاشرت داشت (خطیب بغدادی، بی تا، ۴۴۶/۱۵).

اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفه رضی الله عنه (نوه ابوحنیفه) می گوید: من اسماعیل بن حماد بن نعمان بن ثابت بن مرزبان از فرزندان آزاده فارس هستم، به خدا سوگند که بردگی بر ما تحقق نیافته، جدم (ابوحنیفه رضی الله عنه) در سال ۸۰ زاده شد، ثابت به محضر علی بن ابیطالب رضی الله عنه رفت که کودک بود، ایشان برای او و ذریه اش دعای خیر و برکت کرد، از خدای متعال امیدواریم که دعای علی بن ابیطالب رضی الله عنه را در حق ما مستجاب کرده باشد. اسماعیل رضی الله عنه گفت: نعمان بن مرزبان، پدر ثابت در روز نوروز یا روز مهرگان برای علی رضی الله عنه فالوده هدیه کرد، علی رضی الله عنه گفت: «هر روز ما نوروز» (خطیب بغدادی، بی تا، ۴۴۶/۱۵؛ ابن خلکان، بی تا: ۴۱۳/۵).

ابوحنیفه؛ تابعی

ابوحنیفه رضی الله عنه از جمله تابعین به شمار می رود و زمانی که انس بن مالک رضی الله عنه به عراق رفت، ابوحنیفه رضی الله عنه او را دید، در این وقت ابوحنیفه نوجوان بود، چون سال ۸۰ هجری به دنیا آمده بود و انس بن مالک رضی الله عنه در سال ۹۳ در گذشت، در این دیدار

ابوحنیفه رضی الله عنه سیزده سال داشت. انس بن مالک رضی الله عنه آخرین صحابه‌ای بود که از دنیا رفت (عفی، ۱۳۵۰ ق: ۲۸).

ابوحنیفه و فراگیری دانش

ابوحنیفه رضی الله عنه از فقیهان و عالمان بسیاری دانش آموخت، ولی استاد ویژه او حماد بن ابی سلیمان رضی الله عنه بود که مدت ۱۸ سال در حلقه درسش فقه آموخت و تا وفات حماد، دانش پژوهی نزد او را ترک نگفت. بعد از وفات استادش حماد، زعامت اهل رأی، مسند درس و فتوا را به عهده گرفت.

از استادان کوفی وی می‌توان از عامر شعبی، ابو اسحاق سبیعی، عاصم بن ابی النجود، قیس بن مسلم، سماک بن حرب، علقمه بن مرثد، عطیه بن سعد عوفی و حکم بن عتیبه رضی الله عنه نام برد که در نزد آنها زبان، ادب، حدیث و علم کلام را فراگرفت.

در محضر برخی علمای بصره نیز حضور یافته و مجالس علم کلام او را مجذوب خودش ساخت. از فیض علم بصری‌ها مانند قتاده بن دعامه و مالک بن دینار رضی الله عنهما بهره برد. بعد از مناظره‌های کلامی مشهوری با مخالفین، رغبت به علم کلام را ترک کرد.

به همین گونه ابوحنیفه رضی الله عنه سفر یا سفرهایی به حجاز کرده و از شیوخ حرمین دانش آموخته است. در مدینه منوره در مجلس درس ربیع بن ابی عبدالرحمن از فقیهان اهل رأی، مشهور به ربیع الرأی، عبدالرحمن بن هرمز اعرج، نافع مولای ابن عمر، محمد بن منکدر و ابن شهاب زهری رضی الله عنه حاضر شده

و بهره می‌برد. در مکه مدتی ملازم مجلس درس عمرو بن دینار، ابوالزبیر مکی و عطاء بن ابی رباح رضی الله عنه، بزرگترین فقیه مکه مکرمه می‌بود.^۱

محمد بن فضیل رضی الله عنه همان بلخی عابد، از ابومطیع بلخی رضی الله عنه روایت کرده که ابوحنیفه رضی الله عنه گفت: نزد امیر المومنین جعفر رفتم، برایم گفت: ای ابوحنیفه، علم از که آموختی؟ گفت: گفتم: از حماد، از ابراهیم، از عمر بن الخطاب و علی بن ابی طالب، عبدالله بن مسعود و عبدالله بن عباس رضی الله عنهم. گفت: ابوجعفر گفت: به به (آفرین)، ای ابوحنیفه، کارهایت را آنگونه که خواستی با شخصیت‌های طیب، طاهر و مبارک محکم و استوار ساختی. درود خدای متعال بر آنها (خطیب بغدادی، بی تا، ۴۴۶/۱۵).

ابوحنیفه و علم کلام

امام ابوحنیفه رضی الله عنه زمانی که تصمیم گرفت به فراگیری علم بپردازد، به حلقات مختلف علم رجوع کرد. آن گونه که از مصادر تاریخی آن زمان دانسته می‌شود، به صورت عموم سه گونه حلقات درسی وجود داشت: حلقات درسی در اصول عقاید که اهل فرق مختلف به آن مشغول بودند، حلقات درسی احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و روایت آن، و حلقات درسی استنباط فقهی از کتاب و سنت و اصدار فتاوا در حوادث مختلف.

امام ابوزهره می‌نویسد: در مورد فراگیری علوم امام ابوحنیفه سه روایت وجود دارد، یکی از آنها این است که ایشان هنگامی که به طلب علم پرداخت، بعد از این که علوم معروف آن عصر را فراگرفت، به آموزش فقه روی آورد. دو روایت

دیگر بیان می‌دارند که امام نخست فراگیری علم کلام و جدل با فرقه‌ها را اختیار کرد، پس از آن کلاً به سوی علم فقه رجوع کرد.

یحیی بن شیبان روایت کرده است که ابوحنیفه رضی الله عنه گفت: مردی بودم که از جدل در کلام برخوردار بودم، مدتی در آن مشغول بودم، به وسیله آن مخالفت می‌ورزیدم و توسط آن به مبارزه می‌پرداختم. بیشترین افرادی که در علم کلام خصومت و جدل داشتند در بصره بودند، من بیست و چند بار به بصره سفر کردم، بیشتر یا کمتر از یک سال در آنجا اقامت می‌گزیدم. با طبقات خوارج از قبیل اباضیه، صفریه و دیگران منازعه داشتم.

علم کلام را بهترین علم و اصل دین می‌دانستم، بعد از آنکه مدتی از عمرم در این علم سپری شد با خودم اندیشه و تدبیر کردم، که آنچه ما درک می‌کنیم از متقدمین اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و تابعین فوت نمی‌شد، بلکه آن‌ها تواناترین، داناترین و عالم‌ترین مردم به حقائق امور بودند. آن‌ها هرگز در چنین اموری به منازعه و مجادله نپرداختند و از کلام بهره‌ای نگرفتند، بلکه از آن خودداری کرده و به شدت نهی کردند.

دیدم که آن‌ها از شرائع و ابواب فقه بهره بردند، در مجالس فقه حضور یافتند، مردم را تعلیم دادند و به آموختن آن دعوت، ترغیب و تشویق کردند... فتوا دادند و استفتا کردند. سابقین صدر اول به همین منوال درگذشتند و تابعین نیز همین گونه آن‌ها را متابعت کردند.

هنگامی که حالت آن‌ها طوری که وصف کردم برای ما آشکار شد، منازعه، مجادله، بحث و مناقشه در کلام را ترک کردم و تنها به معرفت آن بسنده کردم و به روش سلف برگشتم و آنچه را آن‌ها فرامی‌گرفتند، فراگرفتم و با اهل معرفت به آن (فقه و شریعت) نشستیم.

امام ابوحنیفه رضی الله عنه می‌گوید: «وانی رأیت أن من ینتحل الکلام و یجادل فیه، قوم لیس سیماهم سیمی المتقدمین، و لا مناهجهم منهاج الصالحین، رأیتهم قاسیة قلوبهم، غلیظة أفئدتهم، لایبالون بمخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح، و لم یکن لهم ورع و لا تقی» (ابوزهره، ۱۹۴۷ م: ۲۵ - ۲۶)؛ و دیدم کسی که به کلام گرویده شود و در آن جدال نماید، قومی است که سیمای‌شان سیمای متقدمین نیست، و راه و منهج‌شان، راه روشن صالحان نیست، آن‌ها را قسی القلب یافتیم، دل‌های‌شان سخت است، در مخالفت با کتاب، سنت و سلف صالح مبالاتی ندارند. اهل تقوا و پرهیزگاری نیستند.

ابوحنیفه؛ بنیانگذار مذهب حنفی

امام درس را به پایان رسانید و برای تدریس و افتا آماده شد. شاگردان زیادی در مجلس درسش زانوی تلمذ بر زمین نهادند، و برجسته‌ترین آنها امام ابویوسف، امام محمد بن حسن شیبانی، امام زفر الهذلی رضی الله عنه و امثال آنها بودند که شمارشان به صدها نفر می‌رسید. امام ابوحنیفه رضی الله عنه در مجلس درس خویش و با مشورت شاگردانش منابع استنباط احکام شرع را بنیان گذاشت و بر بنیاد همین منابع، احکام شرعی را به بررسی می‌گرفت که سپس به نام «مذهب حنفی» معروف شد.

شاگردانش به گوشه و کنار دنیا پراکنده شدند و مذهب حنفی را نشر کردند. ابویوسف رحمته الله در رأس قضات خلافت عباسی قرار گرفت و اکثر قاضیان خلافت عباسی پیرو مذهب حنفی بودند. در عصر خلافت عثمانی نیز قضات پیرو مذهب حنفی بودند. یعنی تقریباً یازده قرن، مذهب رسمی حکومت، مذهب حنفی بوده است. مذهب فقهی‌ای را اساس نهاد که مروت، تسامح، پاسخگویی به مشکلات، و حل مسائل نوازل، برترساختن قیمت عقل انسانی و توجه به مصالح انسانی که در تناقض با قرآن و سنت نباشد، در این مذهب به فراوانی وجود دارد (مصری، بی تا: ۷۴۳/۱۰).

امام مالک رحمته الله در مورد امام ابوحنیفه رحمته الله گفته است: «مردی را دیدم که اگر در مورد این ستون با او حرف بزنی، اگر بخواهد آن را طلا بسازد، حجت و دلیلش را اقامه می‌کند». امام شافعی رحمته الله می‌گوید: «مردم در فقه عیال ابوحنیفه هستند». ابن مبارک می‌گوید: «ابوحنیفه مغز علم است». ابن عماد در «شذرات الذهب» می‌گوید: ابوحنیفه از باهوش‌ترین فرزندان آدم بود، فقه و عبادت، ورع و سخا را جمع کرد. هدایای دولت را نمی‌پذیرفت، بلکه از کسب و کار خودش مصرف می‌کرد» (ابن العماد، ۱۴۰۶ق: ۲/۲۳۰).

کتاب «مسند» در حدیث، «المخارج» در فقه، رساله «فقه الاکبر» در عقاید و رساله «العالم و المتعلم» از او به یادگار مانده و خلق بی‌شماری از آنها استفاده می‌برند.

ابوحنیفه؛ پشتیبان قیام‌ها در برابر حکومت اموی و عباسی

ابوحنیفه رضی الله عنه در زمان هشام بن عبدالملک یکی از قدرت‌مندترین حاکمان اموی به دنیا آمد، پنجاه و دو سال عمر گران‌بهایش را در حکومت اموی سپری کرد. شاهد اوج قدرت، فتور، ضعف و فروپاشی حکومت اموی‌ها بود. مدت هجده سال در حکومت عباسی زندگی کرد و دعوت عباسی، نیل به قدرت، اوج قدرت، خشونت، سلطه و سیطره ابوجعفر منصور دومین خلیفه عباسی را نیز مشاهده کرد، در زمان منصور خلیفه دوم عباسی از دنیا رفت.

امام ابوحنیفه رضی الله عنه همواره به علوی‌ها محبت داشت و از آن‌ها به دفاع می‌پرداخت و قلب ایشان با علوی‌ها در قیام‌شان علیه اموی‌ها و عباسی‌ها بود و آن‌ها را در برهه‌های مختلف مخالفت و قیام‌شان مورد حمایت قرار داد.

در سال ۱۲۲ هجری زید بن علی زین العابدین علیه هشام بن عبدالملک قیام کرد، ابوحنیفه رضی الله عنه در تایید او گفت: «قیام او با جنگ پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در بدر برابری می‌کند». برایش گفته شد پس چرا از همراهی با او بازماندی؟ گفت: امانت‌های مردم مرا بازداشته است، آن‌ها را به ابن ابی لیلی دادم، نپذیرفت، ترسیدم که بی‌نام و نشان بمیرم».

او زید بن علی را «امام حق» می‌دانست و مبلغ ده‌هزار درهم برایش فرستاده و به پیام‌رسان گفت: «عذر من را برایش برسان». زید بن علی در سال ۱۲۲ هجری به شهادت رسید، بعد از آن فرزندش یحیی در سال ۱۳۵ هجری در خراسان قیام کرد، مانند پدرش کشته شد. بعد از آن عبدالله بن یحیی برای احیای حق پدرانش قیام کرد و کشته شد (ابوزهره، ۱۹۴۷م: ۳۷).

در سال ۱۳۰ هجری امام ابوحنیفه رحمته الله علیه به خاطر مخالفت با اموی‌ها به مکه مکرمه فرار کرد، مدتی را در جوار بیت الله الحرام با علما و فقهای آن دیار سپری کرد. در زمان منصور به عراق بازگشت. امام می‌پنداشت که خلافت عباسی‌ها نیز همان خلافت علوی‌هاست، لذا به ابوجعفر سفاح بیعت کرد و ولاء خودش را با آن‌ها اعلام کرد، تا زمانی که عباسی‌ها نیز دشمنی و خصومت سنگینی را با علوی‌ها آغاز کردند.

در سال ۱۴۵ هجری محمد نفس زکیه با عبدالله بن حسن در مدینه منوره بر ضد ابوجعفر منصور قیام کرد، امام مالک به بیعت با نفس زکیه و جواز قیام با ایشان فتوا داد. ایشان در مدینه به قتل رسید. برادرش ابراهیم که در عراق قیام کرده و شهرهای زیادی را تسخیر کرده بود، نیز کشته شد. پدرشان عبدالله بن حسن در زمان قیام فرزندان در زندان منصور به سر می‌برد و بعد از کشته شدن آنها در زندان کشته شد. امام ابوحنیفه مانند دوره اموی، قیام‌های علوی‌ها بر ضد منصور را مورد تایید قرار می‌داد و مخالفتش با دستگاه را در درس‌ها، گفتارها و فتواهایش آشکارا اعلام می‌کرد (ابوزهره، ۱۹۴۷م: ۲۷، ۳۹، ۴۴).

این موضوع‌گیری امام برای منصور غیر قابل تحمل بود، اما نمی‌خواست که با اذیت مستقیم امام در برابر علما قرار گیرد، ناگزیر راه دیگری را در پیش گرفت که امام را به بغداد فراخواند و از ایشان دعوت کرد تا تولیت قضای خلافت را بپذیرد، اما ابوحنیفه رحمته الله علیه امتناع ورزید.

ابوحنیفه و تولیت قضا

ابوجعفر منصور، خلیفه دوم و قدرت‌مندترین خلیفه عباسی چندین بار از امام ابوحنیفه رضی الله عنه تقاضا کرد که تولیت قضای خلافت را به عهده گیرد، اما امام بنا به دلایلی از عهده قضا سر باز زد. آخرین بار از ایشان دعوت کرد که تولیت منصب قضا را بپذیرد، اما ابا ورزید. منصور او را به زندان انداخت. گفتگویی در میان‌شان راه افتید و در آن امام به منصور می‌گوید: «از خدا بترس و امانت را به عهده کسی بگذار که از خدا بترسد، من در حالت رضا مأمون و امانت‌دار نیستم، چگونه در حالت خشم مأمون و معتمد باشم. شما حواشی‌ای دارید که نیاز دارند کسی به خاطر شما آن‌ها را احترام و اکرام نماید، من شایسته این کار نیستم».

منصور عباسی او را در برابر دیدگان مردم لت و کوب کرد و به زندانش فرستاد. بعد از مدتی از زندان بیرونش کردند، اما تا هنگام مرگ از درس، فتوا و نشستن در میان مردم منع شد. گفته می‌شود که در مدت زندان هر روز ده شلاق زده می‌شد. برخی علما می‌گویند که امام ابوحنیفه در زندان وفات یافت. منصور از این عملش به شدت پشیمان شد و بعد از مرگ امام همواره تکرار می‌کرد: «چه کسی عذرم را به ابوحنیفه رضی الله عنه در حال مرگ و زندگی می‌رساند» (زرکلی، بی‌تا: ۴/۹؛ ابوزهره، ۱۹۴۷م: ۵۳۷ - ۵۴۰؛ ابن‌عبدالبر، ۱۳۵۰ق: ۱۲۲ - ۱۷۱؛ خطیب بغدادی، بی‌تا: ۲۳۲/۱۳ - ۴۳۳).

وفات امام

خطیب بغدادی در تاریخ بغداد می‌نویسد: «ابوحنیفه اهل کوفه بود، ابوجعفر منصور خلیفه عباسی او را به بغداد منتقل کرد، در بغداد زیست و در همین شهر دار فانی

را در عمر هفتاد سالگی وداع گفت. در جانب شرقی بغداد در قبرستان خیزران دفن شد و قبرش تا هنوز معروف است (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق: ۴۴۵/۱۵).

ابن خلکان در وفیات الاعیان می‌نویسد: «صحیح این است که ابوحنیفه رضی الله عنه در ماه رجب سال ۱۵۰ هجری در زندان وفات یافت، چون ابو جعفر منصور او را به بغداد خواست تا ولایت قضا را بر عهده او بسپارد، اما او نپذیرفت، به زندانش افکند تا در زندان جان سپرد (ابن خلکان، بی‌تا: ۴۱۴/۵).

اهدل گفت: منصور او را از کوفه به بغداد منتقل کرد تا او را متولی قضا بسازد، امام ابوحنیفه ابا ورزید، امر کرد تا او را به زندان افکنند و به لت و کوب او پرداخت. همچنان گفته می‌شود که منصور او را به وسیله زهر شهید ساخت. چون در هنگام قیام ابراهیم بن عبدالله بن حسن بر ضد منصور عباسی، امام او را مورد تأیید قرار داد (ابن العماد، ۱۴۰۶ق: ۲۳۱/۲).

جسد امام ابوحنیفه رضی الله عنه را در قبرستان خیزران بغداد به خاک سپردند، اکنون این منطقه به نام «حی الاعظمية» مسمی شده است. ابن جوزیه می‌نویسد: «در سال ۴۵۹ هجری شرف الملک ابوسعید مستوفی از شخصیت‌های سلجوقی بر قبر امام گنبدی ساخته و در کنار آن مدرسه‌ای برای تدریس فقه احناف تأسیس کرد (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق: ۱۰۱/۱۶). سلاطین عثمانی قبر او را مورد توجه بیشتری قرار داده و به دستور سلطان سلیمان قانونی و بار دیگر به دستور سلطان مراد عثمانی بازسازی شد.

عصر امام ابوحنیفه

طوری که قبلاً اشاره شد، عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه عصر اوج و شگوفایی حکومت اموی‌ها بود، در این زمان قلمرو مسلمانان از شام، فارس، سمرقند، بخارا، قبرس، آسیای صغیر، پنجاب، سند، مصر و شمال غرب آفریقا تا مراکش و اندلس گسترده بود و مردم آن دیار به اسلام گرویده بودند.

تجارت در میان کشورهای اسلامی رونق تازه‌ای یافته بود، غنایم، عشر و خراج از سراسر کشورهای خلافت اسلامی به پایتخت سرازیر می‌شد. اقتصاد مطابق معیارهای آن زمان شگوفا شده بود. علم و دانش جنب و جوش بیشتری یافته بود، در هر گوشه علما در رشته‌های مختلف فقه، تفسیر، حدیث، لغت، شعر، بلاغت، ریاضی، نجوم، طب و سایر رشته‌ها داشت اوج می‌گرفت.

مذاهب فقهی تدوین شد، امهات کتب تفسیر، حدیث و لغت در همین دوران تألیف شد. دانشمندان با خاطری آسوده در زیر سایه حکومتی مقتدر، بدون دغدغه روزگار به تحقیق و تألیف می‌پرداختند. در همین برهه تاریخ شخصیت‌های بی‌بدیلی در تاریخ مسلمانان و حتی جهان عرض وجود کرد. نبوغ و خلاقیت ذهنی، علمی و فکری امام ابوحنیفه نیز در چنین روزگاری آشکار گردید. برای شناخت وضعیت اقتصادی عصر امام ابوحنیفه لازم است تا وضعیت اقتصادی عصر اموی و عباسی تا جایی که ممکن است، شناخته شود.

وضعیت اقتصادی عصر اموی و عصر عباسی

از دیدگاه اسلام، انسان محور همه تمدن‌های بشری است. انسان آفریده شده تا دنیا را در تمامی ابعاد و حوزه‌های زندگی اعمار و آبادان سازد، برای فرزند آدم تمدنی خدامحور، ایمان‌مدار، مرفه، کم‌دغدغه، علم‌گستر، پیشرفته، فضیلت‌پرور، تلاشگر و آخرت‌گرا ایجاد کند.

با توجه به اینکه انسان از روح و ماده سرشته شده است، مستلزم کار و تلاش یکسان و هم‌پایه برای دنیا و آخرت است، دنیا را مزرعه آخرت بداند و هر تصمیم، اقدام و عملی را موجب پاداش یا جزای اخروی معرفی بدارد. لذا همانگونه که برای حصول ثواب آخرت کار و پیکار می‌کند، برای نیل به مال و سرمایه نیز کار و تلاش به خرج دهد. به خاطر به دست آوردن بهره خویش از دنیا و آخرت، یکی را قربانی دیگری نکند. خداوند متعال می‌فرماید: «وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (قصص/۷۷). ترجمه: و در آنچه خدا به تو داده، سرای آخرت را بطلب، و بهره‌ات را از دنیا فراموش مکن، و همان‌گونه که خدا به تو نیکی کرده نیکی کن، و هرگز در زمین در جست‌وجوی فساد مباش، که خدا مفسدان را دوست ندارد.

انسان از دیدگاه اسلام می‌باید سهم و بهره دنیای خود را نیز فراموش نکند، نیکی پیشه کند، یعنی یک جامعه متوازن بین دنیا و آخرت و نیکی محور ایجاد کند و فساد نیافریند. فساد کلمه عام است و همه انواع ظلم، جور، طغیان و فساد را احتوا می‌کند مانند فساد اعتقادی، فساد مالی، فساد اخلاقی، فساد سیاسی، فساد

اداری، فساد علمی، فساد تخنیکی و سایر مفاسد. چون فساد با آخرت‌گرایی یکجا نمی‌شود.

در آیه دیگری می‌فرماید: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (بقره/۲۰۱). ترجمه: و بعضی می‌گویند: پروردگارا! به ما در دنیا نیکی عطا کن و در آخرت نیز نیکی مرحمت فرما و ما را از عذاب آتش نگهدار.

در تمدن اسلامی، ایمان به روز آخرت، بعث و حشر نتایج مثبتی در زندگی جامعه و افراد می‌گذارد، یعنی افراد و جوامع در جمع‌آوری ثروت، تجارت، تولید، عرضه، تقاضا، تبادل، خرید و فروش و سایر امور، التزام به احکام شرعی داشته و پاداش و عقاب را فراموش نمی‌کنند. در حدیثی از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ معیارهای جمع و مصرف مال را کوتاه توضیح فرموده است: «لا تزول قدما ابن آدم يوم القيامة من عند ربه حتى يسأل عن خمس: عن عمره فيم أفناه؟ و عن شبابه فيم أبلاه؟ و عن ماله من أين اكتسبه؟ و فيم أنفقه؟ و ماذا عمل فيم علم؟». ترجمه: «قدم‌های فرزند آدم در روز قیامت در پیشگاه پروردگارش تکان نمی‌خورد تا از پنج چیز پرسیده می‌شود: از عمرش که چگونه آن را گذرانده، از جوانی‌اش که چگونه آن را به پایان رسانیده است، از مالش که از کجا آن را به دست آورده و چگونه مصرف کرده است، و با علمش چگونه عمل کرده است».

بنابراین، همه امور اقتصادی در دایره شریعت اسلامی قرار می‌گیرد و به حلت و حرمت بر درآمد و مصرف، معنای واقعی می‌بخشد.

وضعیت اقتصادی عصر اموی

در اقتصاد دولت اموی منابعی که مانند بودجه، مصارف دولت در عرضه خدمات، هزینه‌های دولت در ساخت راه‌ها، بیمارستان‌ها، بندهای آب، اعمار شهرها و سایر زیرساخت‌ها را به بحث و بررسی بگیرد، تقریباً وجود ندارد. منابعی که وضعیت اقتصادی را به صورت عام و بیشتر از ناحیه فقهی توضیح می‌دهد، نیز اندک است. چون موضوع تدوین بعد از عصر اموی‌ها ترویج یافت.

همچنان مفاهیمی مانند: مخارج، نرخ ارز(ارزش)، تولید ناخالص داخلی، تولید ناخالص سرانه ملی، تولید ناخالص ملی، بازار سهام، نرخ بهره، بدهی یا قرضداری ملی، نرخ تورم، نرخ بیکاری، بودجه ملی، بیلانس تجاری و غیره که امروزه در دنیای مدزن با استفاده از آن‌ها معیارها و شاخص‌هایی را برای شناخت و اندازه‌گیری اقتصاد ملی کشورها به کار می‌گیرند، در عصر امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و به صورت عموم در عصر اموی وجود نداشت تا با استفاده از این شاخص‌ها به بررسی دقیق اقتصاد آن عصر پرداخته می‌شد.

بنابراین وضعیت اقتصادی عصر اموی (۴۱-۱۳۲ هـ) را از میزان معیشت و زندگی عمومی مردم که کتاب‌های تاریخ برای ما نقل کرده است، باید شناخت. اقتصاد در عصر اموی زمانی به شگوفایی رسید که فتوحات اسلامی قلمرو بزرگی را تحت سیطره اموی‌ها قرار داد. قلمرو دولت اسلامی گسترده شد و موارد اقتصادی فراوانی را به سوی پایتخت سرازیر کرد. غنایم، جزیه و عشر و خراج از درآمدهای مهم دولت بود. در زمان اموی‌ها سیطره مسلمانان تا مصر، شمال افریقا تا ساحل مراکش، اندلس، شام، فارس، ماوراءالنهر، سمرقند، بخارا، سند، غور، آسیای صغیر،

مرکز آفریقا و سایر مناطق دوردست رسیده بود، دولت اموی‌ها اکثر راه‌های تجارتهی را در اختیار داشت، لذا حرکت تجارتهی را نیز تحت تسلط خویش نگهداشته بود. افزون بر آن مناطق بزرگ کشورهای اسلامی شامل مراکز زراعتی، تجارتهی و صنعتی بود.

زراعت در عصر اموی

مسلمانان به صورت عموم به رشد زراعت علاقه داشتند، اما اموی‌ها به نظام آبیاری و تهیه آب آشامیدنی توجه به خرج دادند، در اعمار پل‌ها، سدها، جوی‌ها، حفر چاه‌ها، کانال‌ها و آب‌گردان‌ها اهتمام کردند، در ساختن راه‌ها و معابر توجه ویژه داشتند، از رود نیل در مصر در رشد زراعت استفاده اعظمی بردند، از دجله و فرات ذخایر بزرگ زراعتی ایجاد کردند. برای ساختن این امور هزینه‌های هنگفتی را از بیت المال مصرف می‌کردند (حافظ عرفه، ۱۴۰۱ق: ۱۶۶).

محصولات زراعتی‌ای که در عصر اموی در مناطق مختلف زرع می‌شد و به ثمر می‌نشست، سبزیجات از قبیل: سیر، پیاز، خیار و سایر سبزی‌های متنوع، میوه‌های ترش، پنبه، نیشکر، ذرت زرد و سفید، حبوبات، انگور، فستق، زیتون، انجیز، کیله، توت، جلغوزه، خرما، برنج، گندم و امثال آن‌ها بود، زمین‌های موات را احیا و زراعتی می‌ساختند و برای مردم به خاطر زراعت می‌سپردند. میلیون‌ها هکتار زمین زراعتی به‌ویژه در مصر، عراق، شام، خراسان و سایر مناطق باغ‌های مثمیری بودند که تولیدات زراعتی فراوانی داشتند.

قلمرو اسلامی از نظر آب و هوا مناطق مختلف و متفاوتی را در خودش جای داده بود، لذا صدها گونه میوه‌جات و سبزیجات و سایر ارقام زراعتی مختلف و

متنوعی را پرورش می‌داد. همچنان برای رشد زراعت، آلات زراعتی جدیدی را ساختند (حافظ عرفه، ۱۴۰۱ق: ۱۶۶).

دولت برای ده‌ها سال در وقت مشکلات، حوادث و سختی‌های‌شان مساعدت مالی می‌کرد و برای آنها قرضه می‌داد تا با مشکل مواجه نشوند. محصولات زراعتی افزون بر اینکه تجارت را به حرکت می‌آورد، خراج آنها نیز به بیت المال دولت می‌رسید. اجناس زراعتی فراوانی هم در شهرهای داخل سرزمین اسلامی صادر می‌شد و هم به بیرون از مرزهای آن صادر می‌شد (الجامعة الاردنية، ۱۹۷۸م: ۱۰۸ - ۱۱۰).

صنعت در عصر اموی

مصر و مغرب عربی قبل از اسلام، از نواحی تابع امپراتوری بیزانس شرقی بودند و در این مناطق برخی صنایع در قلمرو امپراتوری بیزانس رونق و استفاده خوبی داشت، مانند صنعت نساجی پارچه و رنگ‌ریزی آن‌ها و صنعت کاغذسازی. هنگامی که اموی‌ها بر این مناطق سیطره یافتند، این صناعت‌ها رشد کرده و افزایش یافت. قبل از آن نیز در مناطق مختلف مسلمانان صنعت ابریشم، لباس، آهن، مس، سرب، طلا، نقره، گوگرد، ذغال، نمک، رخام و سایر مواد وجود داشت. همه مواد مذکور با اشکال مختلفی ساخته و مورد استفاده قرار می‌گرفت. معماری قصرها و مساجد در زمان اموی معروف و قابل ستایش است.

بازارهای جدیدی در چین، حجاز و سایر مناطق برای تولیدات صنعت ابریشم پیدا شد. صنعت تولید وسایل جنگی و عسکری مانند شمشیر و نیزه، صنعت تولید کشتی و کشتی‌های جنگی در مناطق ساحلی مثل اسکندریه، بیروت، دمياط، رشید،

عکا، صیدا در مصر و شام رشد یافت. صنعت خزف و شیشه‌گری در اکثر مناطق رایج شد.

صنعت‌های چوبی، اثاث منزل، صنعت بافندگی در مصر، شام، عراق، فارس، ماوراء النهر رونق یافت و شامل مواد مختلف مانند: پشم، پنبه، کتان و ابریشم می‌شد. تولیدات صنایع مختلف در قلمرو اسلامی به بازار تجارت جنب و جوش داد. صنعت استخراج روغن زیتون در مناطق اسلامی به حد شهرت رسیده بود و تاکنون این صنعت در برخی کشورهای اسلامی جریان دارد. صنعت ساختن صابون، صنعت شکر، صنعت ساخت عطرهای مختلف نیز در قلمرو خلافت اسلامی رواج شایانی داشت (حافظ عرفه، ۱۴۰۱ق: ۱۸۰ - ۲۳۷). این صناعت‌ها در تقویت اقتصاد دولت نقش عمده داشتند.

تجارت در عصر اموی

دولت اموی در میان دو دولت مهم و اثرگذار موقعیت داشت، یک طرف دولت‌های شرق دور، چین و هند و طرف دیگر دولت بیزانس. طبعاً در وهله نخست تجارت با همین دولت‌ها رونق می‌یافت. تجارت با کشورهای شرق دور سبب شد که در صنعت کشتی‌سازی و نظام مالیات مسلمانان تغییراتی رونما شود (حافظ عرفه، ۱۴۰۱ق: ۱۸۳).

تجارت میان دولت اموی و دولت بیزانس طوری بود که غالباً پارچه، ابریشم و یا سایر اشیاء از کشورهای شرق دور توسط کشتی به بندر بصره وارد می‌شد، سپس بعد از اصلاحات و تغییراتی، با کشتی دیگری از بندر بصره به بیزانس انتقال می‌یافت. صادرات بیزنطین نیز از همان مسیر به شرق دور فرستاده می‌شد. تا زمانی

که استقرار سیاسی وجود داشت این تجارت رو به رشد بود، بحران‌های سیاسی سبب شد که تجارت رو به کاهش نهد.

اما تجارت با شرق دور هم از راه خشکه و هم از راه بحر انجام می‌شد. در هر بندرگاه بحری افرادی حضور می‌داشت که از اموال تجارتنی عشر اخذ می‌کردند. تجارت داخلی در میان شهرهای بزرگ اسلامی رونق فراوانی داشت. در میان شهرهای شام، مصر، خراسان، هند، ماوراءالنهر، شمال افریقا و سایر مناطق اسلامی تبادل محصولات زراعتی و فرآورده‌های صنعتی صورت می‌گرفت. از یکسو تاجران سود می‌بردند و از سوی دیگر نیازهای مردمان شهرهای اسلامی مرفوع می‌شد. در تجارت میان ولایات دولت هیچ قیود و حدودی وضع نکرده بود، در قوانین تجارتنی از قوانین زمان خلفای راشدین تفاوت چندانی به میان نیامده بود.

در زمان اموی‌ها همه شاهراه‌های تجارتنی تقریباً تحت سیادت دولت آمده بود. مسلمانان تولیدات و مواد تجارتنی شان مانند پارچه‌های ابریشمی، پشمی، پنبه‌ای و کتان، فلزات خام و قطعات طلا و نقره را به شرق و غرب صادر می‌کردند و در مقابل ابریشم و سایر نیازهای شان را وارد می‌کردند (حافظ عرفه، ۱۴۰۱ق: ۱۹۴ - ۱۹۸).

دولت اموی برای کاروان‌های تجارتنی که از سرزمین دولت اسلامی عبور می‌کرد، رسوم گمرکی وضع کرده بود. کاروان‌های تجارتنی عموماً از دو راه عبور می‌کردند، کشتی‌های تجارتنی از بحر احمر عبور می‌کردند و به منطقه کانال سویس می‌رسیدند و از آنجا از طریق زمین با کاروان‌ها به اسکندریه انتقال می‌یافتند و از طریق بحر به اروپا می‌رسیدند یا اموال‌شان را در عدن یمن تخلیه می‌کردند، از راه

شبه جزیره عربی از طریق مکه به غزه فلسطین انتقال داده می‌شد و از آنجا از راه بحر به اروپا می‌رفت. اموال تجارتنی شمال افریقا، اندلس و اروپای غربی از همین راه انتقال می‌کرد.

راه دومی از خلیج فارس بود، کشتی‌ها اموال‌شان را در ساحل نزدیک بصره تخلیه می‌کردند و از آنجا قافله‌ها از راه عراق و شام عبور می‌کردند و از راه بندرگاه ساحلی عکا، صور، صیدا، بیروت، لاذقیه و انطاکیا از طریق بحر به اروپا انتقال می‌کردند. اغلب اموال تجارتنی که به اروپای شرقی و جنوبی صادر می‌شد، اموالی بود که از چین صادر شده و از راه شهرهای ماوراءالنهر عبور کرده و از راه مذکور به اروپا صادر می‌شد. راه مهم تجارتنی دیگر از چین، همان راه معروف ابریشم بود. این حرکت تجارتنی مزدحم با پرداخت گمرک، رونق فراوانی به اقتصاد دولت اموی می‌بخشید و اقتصاد دولت را افزایش می‌داد. به صورت کل شگوفایی اقتصادی دولت اموی روزافزون بود و در زمان عمر بن عبدالعزیز رضی الله عنه به اوج خود نایل شد. چون در زمان این خلیفه، مسئولین توزیع صدقات در جست وجوی فقرا و مستمندان بودند تا برای آنها مساعدت نمایند، اما فقیر و مسکین پیدا نمی‌شد. در زمان این خلیفه عادل، به خاطر اصلاحات اقتصادی‌ای که ایجاد کرد، درآمد بیت المال سه برابر شد، خدمات فراوانی برای مردم عرضه می‌شد و مساعدت مالی برای درمان بیماران و نیازمندان صورت می‌گرفت، همچنان برای ازدواج جوانان و کسانی که می‌خواستند به سفر حج بروند، نیز مساعدت‌های لازم صورت می‌گرفت (جفری، ۱۴۱۳ ق: ۱۸۴ - ۱۹۸).

درآمدهای زکات

زکات که یکی از ارکان پنجگانه اسلام است، از مهم‌ترین مکونات نظام مالی دولت بود، مسئولیت جمع‌آوری و مصرف آن به عهده دولت بود، مسئولیت جمع‌آوری زکات در زمان پیامبر ﷺ، خلیفه اول و خلیفه دوم و سوم توسط دولت صورت می‌گرفت. در زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز رضی الله عنه مردم دوباره زکات‌شان را به دولت سپردند (جفری، ۱۴۱۳ ق: ۴۱).

زکات نقش برآورنده‌ای در اقتصاد دولت داشت، جمع و توزیع زکات دیوان خاصی به نام «دیوان صدقات» داشت. هرچند آماری از مقدار جمع‌آوری شده زکات در دسترس نیست، اما زکات از دو بخش عمده زراعت و تجارت گرفته می‌شد و تنها بخش زراعت تقریباً «۵،۱۰٪» را از عشور تشکیل می‌داد (یحیی بن آدم قرشی، بی‌تا: ۱۶۵). پرداخت زکات در عصر عمر بن عبدالعزیز رضی الله عنه به خاطر تطبیق شرع، رونق بیشتری گرفت. جمع‌آوری و پرداخت زکات در اقتصاد عمومی جامعه و در رفع نیازهای مردم تأثیر فراوانی داشت که به نوبه خود در اقتصاد دولت نیز اثرگذار بود.

درآمدهای خراج

خراج در اصل نام حاصل زمین از قبیل غله یا سایر محصولات است، خراج به مالیاتی نیز اطلاق می‌شود که از اموال مردم گرفته می‌شود. خراج در اصطلاح فقه اسلامی معنای خاص و عام دارد،

معنای عام خراج: عبارت از اموالی است که دولت تولیت جمع‌آوری و مصرف آن را به عهده می‌گیرد.

خراج به معنای خاص: عبارت از مالیاتی است که امام بر زمین خراجی نمودننده لازم می‌سازد (الموسوعة الفقهية الكويتية، ۱۴۲۷ ق: ۱۹/۲۵).

مناطقى که با جنگ و زور فتح می‌شد، زمین‌های آن در نزد صاحبانش باقی می‌ماند، به شرط این که خراج آن را بپردازند. خراج زمین بر اساس نوع زمین و نوع زراعت زمین تفاوت داشت که صاحب زمین به تناسب مساحت زمین از هر جریب یک درهم پول نقد و یک مشت از حاصل زمین می‌پرداخت. اگر زمین خراجی به آفتی روبه‌رومی شد یا به نوعی متضرر می‌شد، خراج ساقط می‌شد.

در عصر اموی خراج دمشق به عنوان پایتخت ثابت بوده و از موارد ثابت درآمد دولت پنداشته می‌شد، درآمد خراج شام در ایام عبدالملک بن مروان ۱۷۰۰۰۰۰ یک میلیون و هفت صد هزار دینار بود، ۱۸۰۰۰۰۰ یکصد و هشتاد هزار دینار خراج از اردن، ۳۵۰۰۰۰۰ سه صد و پنجاه هزار دینار خراج از فلسطین، ۴۰۰۰۰۰۰ چهارصد هزار دینار خراج از دمشق و ۸۰۰۰۰۰۰ هشت صد هزار دینار خراج از حمص، قنسرين و عواصم بود.

خراج سایر قلمرو اسلامی مانند سرزمین عراق، مصر، خراسان، ماوراءالنهر، افریقا و غیره را می‌توانید از خراج شام قیاس کنید. چون خراج، عشر و جزیه از جمله موارد مهم اقتصادی عصر اموی به شمار می‌رفت. البته گاهی این مقدار کم و بیش می‌شد و گاهی نیز در مناطق خراجی در ساختن راه، پل و بندهای آب و سایر امور به مصرف می‌رسید (حافظ عرفه، ۱۴۰۱ق: ۸۸).

در آمد جزیه

جزیه جمع «جزی» است، مانند: سدر و سدره (فیومی، بی تا: ماده جزی). در اصطلاح عبارت از مبلغی است که از کافر به خاطر اقامتش در دار اسلام هر ساله گرفته می شود (ابن قدامه، بی تا: ۱۰۸/۴). در واقع جزیه عبارت از مبلغی بود که از طرف ذمی ای که شروط را کامل کرده و در مقابل دفاعی که دولت اسلامی از او انجام می داد، به دولت پرداخت می کرد (جفری، ۱۴۱۳ ق: ۴۲). جزیه یکی از موارد ثابت در آمد دولت اموی بود. فرایند پرداخت جزیه همان گونه که در زمان خلیفه دوم تنظیم شده بود، به همان منوال در زمان حکومت اموی نیز ادامه داشت. به این شرح:

- ۱- **تثبیت گروه:** گروه یا دسته ای که از آن جزیه گرفته می شد، تشخیص و تثبیت می شد که عبارت از مردان عاقل و بالغ بود.
- ۲- **تحدید عفو شدگان:** دسته هایی که جزیه آن ها مورد عفو قرار می گرفت و از پرداخت آن معاف بودند و عبارت از کودکان، زنان، بیماران مزمن، بردگان، دیوانگان، سالمندان، ناپینایان، رهبانان، کسانی که درآمد نداشتند (ماوردی، بی تا: ۲۸۳/۱). همچنان که مقدار درآمد در نظر گرفته می شد. شخص غنی سالانه ۴۸ درهم، شخص متوسط سالانه ۲۴ درهم، شخص کمتر از متوسط اگر حرفه و درآمد داشته باشد سالانه ۱۲ درهم می پرداخت. یعنی کسانی که جزیه پرداخت می کردند به سه دسته تقسیم شده بودند که هر گروه به پرداخت مقدار معین مکلف شده بود. البته هیچ کسی حق نداشت با زور و اکراه یا با استفاده از وسایل تعذیب جزیه را بگیرد.

جزیه هم فردی وضع می‌شد و هم اجتماعی، جزیه فردی برای هر فردی که شرایط پرداخت جزیه داشت، مبلغی معین می‌شد، ایشان مسئولیت پرداخت آن را به عهده داشت. اما جزیه اجتماعی آن بود که مقداری مبلغ بر قریه‌ای یا بر منطقه‌ای وضع می‌شد و سپس آن‌ها آن مبلغ را در بین خودشان تقسیم می‌کردند و بعد از جمع آوری می‌پرداختند. همچنان جزیه می‌توانست نقدی یا عینی و یا مشترک یعنی نقدی و عینی پرداخته شود (ابن کثیر، ۱۴۰۸ ق: ۱۷۶/۹).

بازارها در عصر دولت اموی

بازار عبارت از محیطی است که در آن شرایط عرضه و تقاضا بر یکدیگر اثر متقابل می‌گذارند و به تبادل کالا می‌انجامد (عفر و کمال محمد، بی‌تا: ۳۲۱/۳). اسلام دو نوع بازار را می‌شناسد: بازار مباح و بازار حرام.

۱- بازار حرام به بازاری گفته می‌شود که شامل کلیه عقود حرامی که نهی شده‌اند، می‌شود، خواه به سبب حرمت روش آن باشد، مانند ربا و غرر،... و خواه به سبب حرمت تولیدات آن مانند خمر و خنزیر. اگر چنین بازاری ایجاد شد، مبارزه برای از بین بردن آن بر مسلمانان و دولت اسلامی لازم است.

۲- بازار مباح که شامل کلیه عقود مباح می‌شود، مانند: بیع، اجاره،... این بازار واقعیتی در حیات اقتصادی عملی مسلمانان است، اگر چنین بازاری وجود نداشت بر مسلمانان لازم است برای ایجاد آن تلاش و مجاهده نمایند. بازار در دولت اموی ضعیف و کم‌رونق آغاز یافت، عوامل مختلف طبیعی مثل: آفتاب، باران، غبار و غیره بر فعالیت بازار اثر می‌گذاشت. پس از آن بازارها در

داخل ساختمان‌های منظم انتقال یافت و فعالیت آن‌ها تا حدودی رونق گرفت و اصحاب هر شغل، حرفه و فروشنده کالای معین در یک مکان جای‌گزین شدند. بازارهای مخصوص تجارت داخلی و بازارهای ویژه تجارت خارجی ایجاد شد، در کنار هر بازار، جایی یا بازاری برای خدمات مختلف تجارتي به فعالیت شروع کرد، هتل‌ها و حمام‌ها ساخته شد.

رشد ساختمان‌ها و تنظیم بازارها از سال ۴۵ هجری آغاز شد، در سال ۶۵ هجری بازارهای مصر به صورت پیشرفته عرض وجود کرد. تغییر و پیشرفت عمومی ساختمان‌های بازارها در دولت اموی در خلال سال‌های ۱۰۵-۱۲۰ هجری به اوجش رسید. در همین زمان خدمات مربوط به بازارها افزایش یافت، مانند: اعمار دکان‌ها، حمام‌ها، هتل‌ها و هرچیزی که اهل قافله‌ها مثل جای، حمام و موادخوراکه نیاز داشتند، مهیا شد. در شهرهای تجارتي دولت به ساخت و ساز دکان‌ها و ساختمان‌ها پرداخت و به خاطر افزایش موارد بیت المال به تاجران کرایه داد.

تنظیم بازارها

بازارها در عصر اموی روی تنظیم دقیق و حساب‌شده‌ای ساخته شده بودند. موقعیت بازار در کنار مسجد و دارالاماره انتخاب می‌شد، تا از یکطرف نماز مردم بازار در مسجد و جماعت ادا شود و از سوی دیگر عملیه نظارت و کنترل بازار به آسانی صورت گیرد و جلو انحراف بازار به زودی و سروقت گرفته شود.

بازارهای اصلی و بزرگ به بازارهای فرعی نیز تقسیم شده بودند، مانند بازار منسوجات، بازار لوازم اسب، بازار فروش پارچه، بازار فروش لوازم اشتر، بازار

فروش حیوانات در بیرون شهر، بازار غذا، عطاری، بقالی، خرازی، بزازی، میوه-فروشی، بازار حرفه‌ها و نیز بازارهای مختلف دیگری که تجارت خارجی داشتند.

بازارها به صورت عموم از سوی حسبه یا همان آمران به معروف و منع‌کنندگان از منکر تحت بررسی می‌بود، نخست والی منطقه بازار را زیر نظارت می‌داشت، بعد از آن نظارت بازار به عهده یک نفر متخصص از اداره حسبه سپرده شد و در اخیر با پیشرفت تجارت، ایجاد پول یا مسکوکات و پیچیده‌شدن امور بازار، حرکت بازار را اداره حسبه، پولیس، قضا و ماموران جمع‌آوری خراج زیر نظر داشتند تا انحرافی در بازار مشاهده نشود (دوری، بی‌تا: ۴۳؛ جفری، ۱۴۱۳ ق: ۴۱).

این بازارها در گستره بزرگ قلمرو اسلامی اثرگذاری مهمی در رشد اقتصاد دولت اموی بر جای می‌گذاشتند. در این مدت بازارهای بزرگی در شهرهای بزرگ و تجارتی عرض وجود کرد.

اوضاع نقدی در دولت اموی

در دوران اموی حالت نقدینگی کشورها بسیار اندک بود، اموی‌ها نیز پول نقد نداشتند و متکی به نقدینگی بیرونی بودند. نقدینگی بیرونی نیز از نظر وزن و خالص بودن با یکدیگر فرق داشتند. دولت اموی بیشتر متکی به نقدینگی ساسانی‌ها، بیزانس و گاهی حمیری‌ها بود. هرچند در زمان معاویه ضرب سکوک نقره یا درهم در دمشق و عراق آغاز یافت، اما بسنده نبود. در زمان عبدالملک بن مروان ضرب سکوک طلا هم شروع شد. در سکوک گاهی الله اکبر، گاهی لاله‌الله و گاهی قل‌هوالله نوشته می‌شد. باری تصویر خلیفه نیز حک شده بود، اما چون مخالف شرع بود، جایش را

کلمه طیبه توحید گرفت. این مسکوکات دینار و درهم یا طلا و نقره بود. اصدار مسکوکات در خلافت اموی عوامل مهم و نیز پیامدهای بسیار ارزنده‌ای در سرزمین اسلامی داشت (جفری، ۱۴۱۳ ق: ۱۲۰ - ۱۳۵).

عوامل بازدارنده رشد اقتصادی در دولت اموی

در حکومت اموی تا زمانی که استقرار سیاسی استحکام داشت، اقتصاد دولت در ابعاد مختلف آن رو به رشد بود. اما برخی عوامل بازدارنده رشد اقتصادی به وجود آمد که عبارتند از:

۱- **ضعف ثبات سیاسی:** ثبات سیاسی یکی از عوامل پیشرفت و تمدن کشورهاست، اگر ثبات سیاسی تضعیف شود، شرط اساسی پیشرفت هم از بین می‌رود. شورش‌ها، بحران‌ها و جنگ‌ها از طبیعت عراق بود، خراج عراق ۲۶٪ در آمد بیت المال را تشکیل می‌داد، این اضطرابات سیاسی تأثیر منفی بر اقتصاد دولت گذاشت، تداوم رشد زراعت تضعیف شد، در بحبوحه بحران‌ها دولت نمی‌توانست زیر ساخت‌های زراعتی مانند حفر چاه‌ها و کانال‌های آبیاری را اعمار کند. بنابراین خراج به صورت کامل جمع‌آوری شده نمی‌توانست و به دنبال آن‌ها درآمد بیت المال کاهش می‌یافت.

چون بی‌نظمی سیاسی بدون شک بی‌نظمی اقتصادی را در پی دارد. به گونه مثال: هنگامی که در سال (۶۴ هجری) مردم کوفه و بصره از بیعت عبیدالله بن زیاد سر باز زدند و علیه او شوریدند، ایشان بیت المال مسلمانان در عراق را تخلیه کرده و مبلغ شانزده میلیون درهم را که در بیت المال وجود داشت، گرفت، مقداری را به افراد بنی امیه تقسیم کرد و بقیه را با خودش برد.

۲- **تکرار حوادث طبیعی:** در دولت اموی حوادث طبیعی تکرار می‌شد که به نوبت خود در تضعیف اقتصاد دولت اثرگذار بود. به عنوان نمونه، در سال ۶۵ هجری بیماری طاعون بصره را فراگرفت، در خلال سه روز بیشتر از ۲۱۰۰۰۰ نفر جان دادند که مردم از دفن مرده‌ها عاجز شدند، مرده‌های‌شان را در جلو دروازه‌شان رها می‌کردند (ابن کثیر، ۱۴۰۸ ق: ۲۶۲/۸). سال آینده مصر شاهد طاعون بود که خلق بسیاری را به کام مرگ برد. یک سال بعد در شام قحطی خطرناکی روی داد. دو سال بعدتر بیماری طاعون در شام واقع شد و نزدیک بود در شام کسی زنده نماند. یک سال بعدتر سیلاب ویرانگری مکه مکرمه را ویران کرد و حجاج و اموال‌شان در کام سیلاب فرو رفت و مردم زیادی را به مرگ داد (ابن کثیر، ۱۴۰۸ ق: ۳۱/۹). این گونه حوادث ضربه سنگینی به اقتصاد دولت وارد می‌کرد.

وضعیت اقتصادی در عصر عباسی

امام ابوحنیفه رضی الله عنه بیشترین روزگار عمرش را در دوران خلافت اموی سپری کرد. در زمان خلافت عباسی تنها هژده سال زیست، یعنی در دوره حکومت ابوجعفر منصور زندگی داشت و در همان دوره چشم از جهان پوشید. وضعیت مالی و سیاسی در دوره منصور عباسی چندان تغییری از دوره اموی نداشت، به عبارتی هنوز دوران تداوم اقتصاد عصر اموی بود. بدین جهت از بحث مفصل روی دوره کوتاه زندگی امام در عصر عباسی صرف نظر شده است.

در کتاب «الموسوعة الموجزة في التاريخ الإسلامي» یا دانشنامه فشرده تاریخ اسلامی، آمده است: «منصور عباسی بعد از وفاتش مبلغ چهارده میلیون دینار و ششصد میلیون

درهم باقی گذاشت، مهدی آن را برای مردم توزیع کرد و در میان‌شان خوش-گذرانی، نعمت و لهو و لعب گسترش یافت» (مصری، ۱۴۲۳ق: ۱۰/۳).

امام ابوحنیفه رضی الله عنه در چنین محیطی که از نظر اقتصادی تقریباً خودبسند، از نظر سیاسی آرام، از نظر علمی شگوفا و از نظر فتوحات اسلامی در اوج قرار داشت، زاده شد، رشد یافت و به پختگی علمی رسید. بی‌تردید که وضعیت اقتصادی، سیاسی و علمی عصر امام در شکل‌گیری شخصیت علمی ایشان اثرگذاری همه‌جانبه داشته است.

نقش استغنای مالی در رشد علمی امام ابوحنیفه

اهمیت مال و سرمایه بر هیچ‌کسی پوشیده نیست، مال اگر در اختیار انسانی خوب و فرهیخته بود، بهترین و سودمندترین مال خواهد بود و در راه خیر و منفعت‌عامه به‌مصرف خواهد رسید. برعکس، اگر مال در دسترس و اختیار انسانی نااهل قرار گرفت، مالی است که احتمال مصرف آن در راه خیر و منفعت‌عامه کمتر خواهد بود.

از دیدگاه اسلام منابع کسب مال و راه‌های مصرف آن از اهمیت بسیاری برخوردار است. چون انسان از مال و سرمایه‌اش مسئول است که از کجا به‌دست آورده؟ و در کجا آن را به‌مصرف رسانیده است؟ مال و سرمایه حلال در همه ابعاد زندگی انسان اثرگذار است، لذا باید در کسب و کارمان مرزهای حلال و حرام را پاس بداریم.

مال و سرمایه در رشد علمی انسان‌ها نقشی غیر قابل‌انکار دارد، کسی که از سرمایه خویش در راه فراگیری علم و دانش بهره گرفته، در بُعد ارزشمندی سرمایه-گذاری کرده است. تلاش شود که مال و سرمایه در راهی که در آن رضای خدای-متعال و منفعت مردم نهفته باشد، مصرف شود.

تعریف مال

مال از نظر لغوی از واژه «م و ل» گرفته شده و به معنای هر چیزی است که انسان مالک آن می‌شود.

در اصطلاح فقه اسلامی در مذاهب مختلف، تعاریفات متعددی از «مال» ارائه شده است. احناف در تعریف مال گفته اند: مال آن است که طبیعت انسان به‌سوی آن تمایل نماید و ذخیره‌کردن آن تاهنگام نیاز ممکن باشد (ابن عابدین، ۱۴۱۲ق: ۵۰۱/۴).

تعاریفات مختلفی که فقهاء از مال مطرح کرده‌اند، متقارب و نزدیک به هم‌اند. ولی برخی متاخرین تعریف ذیل را ترجیح داده‌اند: مال به هر چیزی گفته می‌شود که گردآوری و نفع‌گرفتن از آن به شکل عادت ممکن باشد (زیدان، ۱۴۱۲ق: ۱۸۳). محققین معاصر تعریف ذیل را برگزیده‌اند: مال عبارت از هر چیزی است که عرفاً قیمت‌دار بوده و نفع‌گرفتن از آن در حال فراخی و اختیار جایز باشد.

شریعت برای «مال» حقیقت شرعی‌ای که معنای دقیق آن را معین سازد، وضع نکرده است. همان‌گونه که برای ایمان، نماز، حج و امثال آن‌ها حقیقت شرعی وضع کرده که معنای آن را معین می‌سازد. ولی معنای مال را به عرف متداول گذاشته و مردم واژه مال را به گونه‌ای که معروف بود، می‌دانستند (دبیان، ۱۴۳۲ق: ۱۱۲/۱).

اطلاق مال در شرع بیشتر به بستان، زمین، لباس، متاع و خوراک و پوشاک اطلاق شده و با پیشرفت علوم انسانی، کلمه مال اطلاعات متعددی یافت، و مال شامل حقوق و منافع نیز شد.

اهمیت مال در زندگی

مال و ثروت وسیله تحقق پیشرفت، ترقی، تحول، خوش‌بختی و تمدن می‌شود. افراد و جوامع بدون پشتیبانی ثروت و سرمایه به حرکت نمی‌آیند. مال در گذشته و حال، شاه‌رگ حیات افراد، جوامع و حکومت‌ها را تشکیل می‌دهد و این اهمیت اکنون افزایش بیشتری یافته است. مال بستر رشد اقتصادی و تجارتي را در کشور مساعد می‌سازد، همچنانکه مال سبب شعله‌ور شدن آتش جنگ‌های منطقه‌ای و جنگ‌های میان دولت‌ها در گذشته‌ها و عصر حاضر شده است.

مال در زمانه‌های گذشته و حال فرصت‌های مساعدی را برای فراگیری علم و دانش، ایجاد سهولت‌های لازم برای تحصیل تعلیمات بهتر و تربیت موثرتر و زمینه‌های رشد و شهرت را فراهم کرده است. کشورهایی که از مال و سرمایه بیشتری برخوردار اند، جایگاه برتر و ارزشمندتری در میان ملت‌ها احراز می‌کنند. در زمان کنونی نیز اهمیت مال همچنان پابرجاست، مال و سرمایه بر تصامیم سیاسی، اقتصادی، علمی، تربیتی، فرهنگی، نظامی، اجتماعی، رسانه‌ای، عمرانی، استخباراتی، و همه امور کشور اثرگذار است و همه فکتورها به دور آن می‌چرخند.

وسوسه‌های زران‌دو‌زی و سرمایه‌پروری، چه کشورهایی را به مصاف یکدیگر می‌برد، چه قوت‌هایی را به تجاوز و اشغال تحریک می‌کند، چه جنگ‌های تباه‌کنی

را شعله‌ور می‌سازد، چه انسان‌های بی‌گناهی را به قتلگاه‌ها می‌برد، چه اعراضی را به هتک و دریدن سوق می‌دهد و چه اموالی را به دست تاراج و غارت می‌سپارد! مال و سرمایه در کشورهای پیشرفته و عقب‌مانده و حتی روستاهای دورافتاده حرف اول را می‌زند، محور آشکار و پنهان برنامه‌های خورد و کلان، خوب و بد، همان مال و ثروت است. اهمیت مال تا جایی بالا می‌گیرد که از دیدگاه برخی اندیشه‌های عصرما، در جایگاه یک معبود به آن نگاه می‌شود که باید هرکس به‌گونه‌ای و روشی در پای آن سجده کند.

اهمیت مال از دیدگاه اسلام

اسلام اهمیت ویژه‌ای به مال قایل شده است، چه از جمله پنج بنای اسلام، انجام-دادن دو بنای آن یعنی زکات و حج، به مال بستگی دارد. لذا اسلام اهمیت مال، روش و راه‌های درآمد و کسب مال و راه‌های مصرف آن را توضیح داده است. در فرهنگ دینی، اهمیت مال چنان از جایگاه برآورده‌ای برخوردار شده که مجاهد فی سبیل الله و تلاش‌کننده در راه طلب رزق مساوی و برابر دانسته شده است. در قرآن کریم الله متعال می‌فرماید: «وَأَخْرُونَ يُضْرَبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخِرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (مزمّل / ۲۰). ترجمه: و گروهی دیگر برای به دست آوردن فضل الهی (و کسب روزی) به سفر می‌روند، و گروهی دیگر در راه خدا جهاد می‌کنند.

اسلام مال و ثروت را وسیله قوام زندگی افراد و جامعه می‌داند. خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا» (نساء/

۵). ترجمه: اموال خود را که خداوند وسیله قوام زندگی شما قرار داده، به دست سفیهان نسپارید و از آن، به آن‌ها روزی دهید.

اسلام با نگاهی معتدل به ابعاد کلی مال، قواعدی برای آن وضع کرده است. تا مال با همه فروع و شاخه‌های کسب و مصرفی که دارد، قاعده‌مند و ضابطه‌پذیر شود. به گونه زیر:

اول: مال ملک خداست

همه انواع اموال از خداست، زمین، آسمان‌ها، بحر‌ها و کلیه اموال آشکار و پنهان و همه چیز در ملک خدای غنی است. خدای سبحان اموال را در اختیار بندگان کافر و مومن قرار می‌دهد. الله متعال فرمود: «وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ» (نور / ۳۳). ترجمه: و چیزی از مال خدا را که به شما داده است به آنان بدهید.

دوم: انسان تنها جانشین در مال است

زندگی انسان در زمین، نیاز به مال و ثروت دارد. برای رفع این نیاز، خدای سبحان آدمی را جانشین در مال ساخته است تا بتواند از مال استفاده بهینه و طبق احکام و هدایات آفریدگارش داشته باشد. می‌فرماید: «وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ» (حدید / ۷). ترجمه: و از آنچه شما را جانشین و نماینده (خود) در آن قرار داده انفاق کنید.

سوم: مالک مال در رشد و افزایش آن آزاد است

این آزادی مشروط به ضرر نرسانیدن به کتله انسانی است، مردم در این مال حق معلوم دارند و کم‌ترین حق آن‌ها این است که با مال خود اسباب زیان و ضرر دیگران را فراهم نسازد.

چهارم: مال وسیله است نه هدف

مال از نظر اسلام وسیله است نه هدف، اگر مال در دست انسان مومن و خیرخواه بود و آن را در راه خیر به مصرف رسانید، سعادت دنیا و آخرت تحقق می یابد. ولی اگر مال در دست انسانی گناهپیشه قرار گرفت، آن را در راه بد به مصرف رسانید، در دنیا و آخرت به زیان و خسران روبه رو می شود (محمد غریب، ۱۹۷۶م: ۸).

مصادر کسب مال

کسب مال در زندگی انسان از اهمیت فراوانی برخوردار است، هرگاه مسلمانی در پی کسب مال بیرون می شود، قبل از همه باید به مصادر و روش های کسب مال بیندیشد. تا بتواند مال و سرمایه خویش را از مصادر مشروع و روش های مشروع به دست بیاورد. پیامبر ﷺ با اشاره به اهمیت این امر می فرماید: «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ، لَا يُبَالِي الْمَرْءُ مَا أَخَذَ مِنْهُ، أَمِنَ الْحَلَالِ أَمْ مِنَ الْحَرَامِ» (بخاری، ۱۴۲۲ق: ۵۵/۳). ترجمه: ابوهریره روایت کرده است که پیامبر علیه السلام فرمود: بر مردم زمانی فرامی رسد که شخص باکی ندارد چیزی را که می گیرد، آیا از حلال است یا از حرام؟

از نظر اسلامی «کسی که می خواهد مالی پاکیزه کسب نماید، لازم است امور زیر را مدنظر داشته باشد (قحطانی، ۱۴۲۳ق: ۱):

۱. به خاطر کسب مال، فرضی از فرایض خدای متعال را تأخیر یا ناقص نسازد.
۲. به خاطر کسب مال به هیچ آفریده خدای سبحان آزار و اذیت نرساند.

۳. هدفش از کسب مال، عفت خودش و خانواده‌اش باشد، قصدش زراندوزی و گردآوری مال نباشد.

۴. در کسب مال بیش از حد لازم خودش را خسته و از کارافتاده نسازد.

۵. رزق خویش را مرهون تلاش و کسب مال نداند، بلکه باور داشته باشد که رزقش از سوی خدای متعال بوده و تلاش و کسب مال سبب رزق است.

۶. حرفه و پیشه‌اش حرام نباشد، مانند: شراب فروشی و ساختن آلات موسیقی و امثال آنها. همچنان کسبش را تصرفی حرام فرانگیرد. مانند: تعامل با ربا یا قمار، یا تجارتي که شامل ظلم، یا فریب، یا سوگند دروغ و امثال آنها شود.»

مسلمان مسئول است که موارد کسب مال خویش را با جدیت مدنظر داشته باشد، تا بی‌خبر و ندانسته در حرام واقع نشود، یا سبب آبروریزی کسی نشود، یا حقی را سلب نکند، یا به کسی تجاوزی صورت نگیرد، یا منفعت دیگری را زیر پای نسازد، یا موجب تحقیر و توهین دیگری نشود، یا شبهه حرامی در آن دخیل نباشد و تا در صحرای محشر - آنجا که مال و منال، جاه و جلال کارساز نیست - مورد بازپرس شدید قرار نگیرد. حدیثی از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با همه اختصار این موضوع مهم را خیلی رسا ترسیم کرده است: «لَا تَزُولُ قَدَمَا عَبْدٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ عُمُرِهِ فِيمَا أَفْنَاهُ، وَعَنْ عِلْمِهِ فِيمَ فَعَلَ، وَعَنْ مَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ...» (ترمذی، بی تا: ۶۱۲/۴). ترجمه: پاهای بنده در روز قیام حرکت نمی کند تا آن که از عمرش پرسیده شود که آن را در چه چیزی صرف کرد، از علمش پرسیده شود که به چه چیزی عمل کرد، از مالش پرسیده شود که آن را از کجا کسب کرد...

کسی که از خدا نمی ترسد، باکی ندارد که مالش را از کجا کسب کرده و در چه راهی به مصرف رسانده است؛ بلکه هم و غمّش افزایش حساب بانکی اوست هرچند از راه سحت و حرام باشد، مانند: سرقت، رشوت، تزویر، داد و ستد حرام، ربا، خوردن مال یتیم، اجاره عملی حرام، تجاوز به بیت‌المال مسلمانان، غضب و تاراج دارایی‌های عامه، گرفتن مال دیگران بر اثر ظلم و فشار و غیره... سپس ایشان با این درآمد و کسب حرام، می خورد، می آشامد، می پوشد، خانه می سازد، موتر می خرد و سایر اعمال حرام را انجام می دهد که وجودش از حرام رشد می کند (منجد، ۱۴۲۲ق: ۴۳).

پیامبر ﷺ فرمود: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا، وَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا أَمَرَ بِهِ الْمُرْسَلِينَ، فَقَالَ: (يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوْا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا، إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ) [المؤمنون: ۵۱] وَقَالَ: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُّوْا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ) [البقرة: ۱۷۲] ثُمَّ ذَكَرَ الرَّجُلَ يُطِيلُ السَّفَرَ أَشْعَثَ أَغْبَرَ، يَمُدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ، يَا رَبِّ، يَا رَبِّ، وَمَطْعَمُهُ حَرَامٌ، وَمَشْرَبُهُ حَرَامٌ، وَمَلْبَسُهُ حَرَامٌ، وَغَدِي بِالْحَرَامِ، فَأَنَّى يُسْتَجَابُ لِذَلِكَ؟» (نيسابوری، بی تا: ۷۰۳/۲). ترجمه: ای مردم! خداوند پاکیزه است و جز پاکیزه را نمی پذیرد، خداوند مومنان را به چیزی امر کرده که پیامبران را نیز به آن امر کرده است. فرمود: «ای پیامبران! از غذاهای پاکیزه بخورید، و عمل صالح انجام دهید، که من به آنچه انجام می دهید آگاهم.» و فرمود: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از نعمتهای پاکیزه‌ای که به شما روزی داده‌ایم، بخورید.» سپس از مردی خاک آلود ژولیده موی یاد کرد که سفری طولانی داشته و دست هایش را به سوی آسمان

دراز می کند و یارب! یارب! می گوید. خوراک حرام، نوشیدنی اش حرام ، پوشاکش حرام و از حرام تغذیه شده، چگونه دعایش مستجاب شود؟

راه‌های مصرف مال

همان‌گونه که مصادر کسب حلال از دیدگاه اسلام اهمیت دارد، راه‌های مصرف مال نیز از اهمیت فراوانی برخوردار است. بر مسلمان واجب است تا راه‌های مصرف مال و سرمایه‌اش را بشناسد تا در بستر حرام جریان پیدا نکند.

پیامبر ﷺ فرمود: «لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن عمره فيما أفناه وعن علمه ما فعل به وعن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه وعن جسمه فيما أبلاه» (دارمی، ۱۴۰۷ ق: ۱۶/۱؛ ترمذی، بی تا: ۶۱۲/۴). ترجمه: پاهای بنده در روز قیام حرکت نمی کند تا آن که از عمرش پرسیده شود که آن را در چه چیزی صرف کرد، از علمش پرسیده شود که به چه چیزی عمل کرد، از مالش پرسیده شود که آن را از کجا کسب کرد و در چه چیزی به مصرف رسانید و از جسمش پرسیده می شود که در چه راهی توان آن را از بین برده است.

راه‌های بی‌شماری برای مصرف مال وجود دارد که راهی حلال، پسندیده و انسانی نیست. مالی که از راه حرام کسب شود، در راه حرام به مصرف می‌رسد. مال بابد در راهی مصرف شود که عبادت پنداشته شده و در آن رضای خدای متعال وجود داشته باشد؛ مانند: نجات انسان، درمان بیماری، سدجوع گرسنه‌ای، تعلیم بی‌سوادی، رشد و بلوغ یتیمی، چاپ کتابی، اعمار راهی، بنای مسجد و مکتبی، دستگیری مستمندی، ساختن شفاخانه‌ای، ایجاد کتابخانه‌ای و امثال آنها..... هرچیزی

که از چارچوب بر، خیر و نیکی بیرون نباشد و در آن رضایت خدای سبحان مضمّن باشد.

اهمیت مال در رشد علمی

بدون شک، مال و ثروت زمینه‌های مناسبی را در ابعاد مختلف زندگی برای انسان فراهم می‌سازد، رفاه بیشتر، تعلیم بهتر و تربیت شایسته‌تر را در جلو انتخاب انسان قرار می‌دهد. از گذشته‌ها تا امروز و شاید تا فرداها نیز کسی که مال و سرمایه بیشتری دارد، می‌تواند زمینه تحصیل و فراگیری علم در بهترین دانشگاه‌های دنیا را برای فرزندانش مساعد سازد. ایشان نیز با خاطری آرام از دغدغه‌های روزگار در فراگیری دانش خویش تلاش به‌خرج می‌دهند و در آینده کشورشان نیز جایگاه مهم و ارجمندی خواهند داشت.

درست است که ثروت سبب فراگیری علم می‌شود یا علم و دانش سرمایه را به‌سوی صاحبش می‌کشاند، ولی بدون تردید که مال و سرمایه نیز بهترین زمینه‌ساز فراگیری و تحصیل دانش است. در گذشته‌ها نیز همین‌طور بوده و کسانی بیشتر به کسب دانش موفق بوده‌اند که تا حدودی از لحاظ مالی کفایتی داشته‌اند. هرچند برخی علمای بزرگ و نامداری نیز وجود دارند که از متن فقیرترین خانواده‌ها قد برافراشته‌اند، در جریان تحصیل‌شان از نعمت سایه پدر نیز محروم بوده و دشوارترین و جانکاه‌ترین لحظات و روزها را در جریان تحصیل‌شان تحمل کرده‌اند، اما این دسته خیلی اندک‌اند.

اگر مال و سرمایه در دست انسان‌های صالح باشد، می‌توانند در فراگیری علم و دانش استفاده‌های بسیار موثر، مفید و شایانی داشته باشند و در جامعه و

کشورشان نیز به عنوان عنصری صالح، شایسته و دانشمند مصدر خدمات ارزنده‌ای بشوند.

نقش مال حلال در زندگی

مال حلال یا روزی حلال به همه درآمدهای اسلامی و انسانی گفته می‌شود که از راه حرام یا کسب حرام به دست نیامده باشد. هر مال و سرمایه‌ای که از راه حلال به دست نیاید، حلال بودن آن مشتبّه است. به خاطر تاثیراتی که روزی حلال در زندگی فردی و اجتماعی به بار می‌آورد، دین اسلام احکام و رهنمودهای فراوانی ارائه کرده است تا مسلمان لقمه حلال کسب کند و از حرام پرهیز و دوری نماید. در قرآن کریم آمده است: «كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ» (طه/۸۱). ترجمه: بخورید از روزی‌های پاکیزه‌ای که به شما داده‌ایم و در آن طغیان نکنید، که غضب من بر شما وارد شود و هر کس غضبم بر او وارد شود، نابود می‌شود.

چون کسب حلال آثار فردی و اجتماعی فراوانی برجای می‌گذارد، لذا برای شناخت موارد حلال، انسان باید دین خویش را بشناسد، همچنان احکام بیع و شراء یا کار و تجارتي راکه شغل و پیشه دارد، باید در مورد آن شناخت و اطلاع لازم داشته باشد. اگر از احکام و حلال و حرام بودن آن آگاهی و شناخت نداشته باشد، مرزهای آن برایش معین و شناخته شده نباشد، عبور از مرزهای حرام و واقع شدن در آن بعید و غیر محتمل نخواهد بود. پیامبر ﷺ اهمیت شناخت این مرزها را چنین بیان می‌دارد: «إِنَّ الْحَالَ بَيْنَ، وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيْنَ، وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ، وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ،

كَالزَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى، يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَى، أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ مَحَارِمُهُ...» (نيسابوری، بی تا: ۳/۱۲۱۹). ترجمه: حلال آشکار است و حرام نیز آشکار است، در میان حلال و حرام امور مشتبه قرار دارد که بسیاری از مردم آن را نمی دانند، کسی که از شبهات پرهیز کرد، برای دین و عرضش طلب برائت کرده است. و کسی که در شبهات واقع گردد، در حرام واقع شده است. همانند چوپانی که گوسفندانش را در اطراف منطقه ممنوعه می چرانند، نزدیک می شود که در منطقه ممنوعه به چریدن بروند. زنهار هر پادشاهی منطقه ممنوعه ای دارد، و منطقه ممنوعه خدای متعال محارم اوست.

هرگاه مسلمانی کسب حلال داشته باشد و از راه آن لقمه حلالی برای خودش و خانواده اش تهیه کند، رضایت خدایش را کسب می کند، نفسش عقیف و بایسته می شود، از مردم مستغنی می شود و کریم و بزرگووار و دور از ذلت و حقارت زیست می کند. دست او به سوال و گدایی گری دراز نمی شود، از جایگاه محترمی در جامعه برخوردار خواهد بود. مسلمان به کمک مال و لقمه حلال به عبادت پروردگارش می پردازد، از همان مال حلال در راه خدا و دستگیری بی نوایان نفقه و مصرف می کند.

همچنان که اگر در جامعه کسب حلال وسعت و گسترش یابد، این امر سبب می شود که دزدی، غارت، غصب، رشوت، گران فروشی، اختلاس و سایر انحرافات زیانبار اقتصادی کاهش یابد. مال حلال همانند بذری است که هرگاه کاشته شود، ماحصل آن حتماً در خانواده و جامعه قابل رؤیت بوده و آثارش را نیز تحویل جامعه می دهد.

اثبات مالکیت از دیدگاه امام ابوحنیفه

ملک: عبارت از چیزی است که در ملکیت شخصی درآید و در آن حق تصرف ایجاد نماید (أبو حنیب، ۱۴۰۸ق: ۳۳۹). ملک (مالکیت) در اصطلاح فقها «رابطه‌ای است شرعی در میان شخص و میان چیزی که شخص در آن به صورت مطلق حق تصرف داشته و در آن مانعی برای تصرف دیگران وجود داشته باشد» (جرجانی، ۱۳۹۶ق: ۲۲۹؛ قلعجی و قیبی، ۱۴۰۸ق: ۴۵۹). ملک از نظر ابن عابدین «عبارت از چیزی است که در آن تصرف به صفت اختصاصی صورت گیرد» (ابن عابدین، ۱۴۲۱ق: ۵۰۲/۴).

مالکیت خصوصی به این معنی است که مالک می‌تواند در ملک یا ملکیت خود تصرف کند، آن را مورد استفاده قرار دهد، اهدا کند، بفروشد، تغییر دهد و در اختیار کس دیگری قرار دهد. اسلام به ملکیت افراد تا جایی اهمیت قایل شده است که هرگونه تجاوز و اعتدای نامشروع دیگران را بر آن ناجایز اعلام کرده است. تجاوز به ملکیت دیگران را با تجاوز به خون و عرض دیگران مساوی و برابر دانسته است. حکم اسلامی دست تجاوز به مال دیگران را قطع می‌کند.

اثبات ملکیت یا مالکیت زمانی موضوعیت پیدا می‌کند که تعارضی در مالکیت پدید آید. روی همین، فقها در مورد اثبات مالکیت بحث‌های مفید و دقیقی ارائه داده‌اند. یکی از موضوعاتی که فقها روی آن مکث کرده‌اند اثبات ملکیت یا مالکیت پسر است که در احادیث زیر به آن اشاره شده است:

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: «أن رجلاً جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إن لي مالاً وعيلاً، وإن لأبي مالاً وعيلاً، وانه أراد أن يأخذ مالي إلى ماله، فقال رسول

الله عليه السلام: أنت و مالك لأبيك» (ابن ماجه، بی تا: ۷۶۹/۲). ترجمه: مردی به محضر پیامبر ﷺ حضور یافت و گفت: من مال و عیالی دارم، و پدرم مال و عیالی دارد، ایشان می‌خواهد مال مرا بگیرد و با مال خودش یکجا نماید. پیامبر ﷺ فرمود: تو مالت از پدرت هستی.

عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده «أن رجلاً أتى النبي عليه السلام فقال: يا رسول الله إن لي مالاً و ولداً، و إن والدي يحتاج مالي، قال: أنت و مالك لوالدك، إن أولادكم من أطيب كسبكم، فكلوا من كسب أولادكم» (ابن ماجه، بی تا: ۳۱۱/۲). ترجمه: مردی به حضور پیامبر ﷺ رسید و گفت: ای پیامبر خدا! من مالی و فرزندی دارم، و پدری مالم را نابود می‌کند. فرمود: تو و مالت از پدر و مادرت هستی، اولاد شما پاکترین کسب شماست، پس از کسب اولادتان بخورید.

در حدیثی که می‌فرماید: «أنت و مالك لأبيك». ترجمه: تو مالت تو از پدرت هستی. علما دو نظر متفاوت از همدیگر دارند.

دیدگاه اول: کسب و ملکیت پسر از پدر اوست.

این نظر عطاء بن ابی رباح، مسروق بن الأجدع، مجاهد، حکم بن عتیبه، عامر، شعبی، حسن البصری و ابن ابی لیلی رضی الله عنه است که می‌گویند مال پسر به پدرش تعلق دارد و می‌تواند هرگونه تصرفی که بخواهد در آن به عمل آورد.

این قول از عمر، علی، ابن مسعود، جابر، انس، ابن عباس و عائشه رضی الله عنهم روایت شده است. ابن حزم گفت (ابن حزم، بی تا: ۱۰۳/۸): از جابر بن عبدالله، عائشه و انس بن مالک رضی الله عنهم روایت صحیح و مشابهی شده است که گفته اند: «يأخذ الأب و الأم من مال ولدهما بغير إذنه، ولا يأخذ الابن ولا الابنة من

مال أبویهما بغیر إذنهما» (ابن حزم، بی تا: ۳۸۵/۶). ترجمه: پدر و مادر می‌توانند از مال پسرشان بدون اجازت آن‌ها بگیرند، و پسر و دختر نمی‌توانند از مال پدر و مادرشان، بدون اجازه آن‌ها چیزی بستانند.

از عائشه رضی الله عنها روایت شده که گفت: «أولادکم هبة الله لکم، وأموالهم لکم» (حاکم، ۱۹۹۰م: ۱۱۲/۳). ترجمه: فرزندان شما هبه و بخشش خدای متعال برای شماست و اموال آنها برای شماست.

در این حدیث فایده مهمی توضیح شده که در احادیث دیگری نیامده است، و بیان می‌دارد که حدیث مشهور: «انت و مالک لایبک» به طور مطلق نیامده که پدر هرگونه که خواست از مال پسرش بستاند، هرگز چنین نیست، بلکه به اندازه نیازش از مال پسرش گرفته می‌تواند.

از طریق ابن مسعود رضی الله عنه از عمر بن خطاب رضی الله عنه آمده است: «أنه أتاه أب وابن، والابن يطلب أباه بألف درهم أقرضه إياه، والأب يقول أنه لا يقدر عليها، فأخذ عمر بيد الابن فوضعها في يد الأب فقال: هذا وماله من هبة الله لك» (ابن حزم، بی تا: ۳۸۶/۶). ترجمه: پدر و پسر نزد حضرت عمر بن خطاب رضی الله عنه آمدند، پدر از پدرش هزار درهمی را می‌خواست که برای او قرض داده بود، پدر می‌گفت: توان پرداخت آن را ندارم، حضرت عمر رضی الله عنه دست پسر را گرفت و آن را در دست پدر نهاد و گفت: این (پسر) و مالش بخشش خدای متعال برای توست.

از علی بن ابی طالب رضی الله عنه نیز همانند روایت قبلی روایت شده که: «قضى بمال الولد للوالد» (ابن حزم، بی تا: ۳۹۴/۱۱). ترجمه: (اعطای) مال پسر را برای پدر فیصله کرد.

از لیث، مجاهد، سعید بن مسیب، ابن ابی لیلی و دیگران نیز روایات همانندی آمده است. براساس این دیدگاه، مال پسر متعلق به پدر اوست، یعنی پسر ملکیت مستقل ندارد و ملکیت او سلب شده است.

دیدگاه دوم: کسب و ملک پسر هرچه باشد، برای خودش اختصاص دارد نه برای پدرش.

این نظر از ابراهیم نخعی، زهری، محمد بن سیرین، حماد بن زید، در یک قول از مجاهد، حماد بن ابی سلیمان، ابوحنیفه، ابویوسف، محمد، مالک، شافعی و احمد رحمهم الله تعالی نقل شده است. این دسته از علما گفته اند: مال و ملک پسر به خودش تعلق دارد نه به پدرش، مگر در صورتی که پدر یا مادر محتاج باشند می‌توانند از مال یا ملکیت پسرشان به طور معروف بخورند. مذهب ظاهریه نیز همین است.

از دیدگاه این علما، گفتار پیامبر ﷺ در این مورد تملیک پدر برای کسب یا مال فرزند نیست، بلکه برای این است که بر پسر لازم نیست که در این گونه امور به مخالفت پدر مبادرت ورزد، باید امر پدر را در مال خودش مانند مالک آن مال اجرا نماید. باوجودی که پیامبر ﷺ در حدیث: «أنت ومالك لأبيك» پسر را به سوی پدر اضافه کرده است، اما پسر مملوک پدر نیست، همانگونه که مالک مال پسر نیز شده نمی‌تواند.

چنانچه پیامبر ﷺ فرموده است: «عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا نَفَعَنِي مَالٌ قَطُّ مَا نَفَعَنِي مَالُ أَبِي بَكْرٍ، فَبِكِّي أَبُو بَكْرٍ وَقَالَ هَلْ أَنَا وَ مَالِي إِلَّا لَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ» (ابن ماجه، بی تا: ۳۶/۱). ترجمه: پیامبر علیه السلام فرمود: هیچ مالی

هرگز برایم سودی نداشته به اندازه‌ای که مال ابوبکر برای منفعت داشته است، ابوبکر گریست و گفت: و آیا من و مالم برای تو نیست ای پیامبر خدا؟

در این حدیث ابوبکر صدیق رضی الله عنه اراده ندارد که مالش در ملکیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم درآمده است، هر چند که به به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مضاف شده، اما مال در ملکیت ابوبکر صدیق رضی الله عنه قرار دارد. اما ابوبکر صدیق رضی الله عنه می‌خواهد که امر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مال و نفس ابوبکر صدیق رضی الله عنه همانند مالک مال در مالش تنفیذ می‌شود. لذا حدیث: «أنت ومالك لأبيك»، نیز به همین معنی است.

ابن حزم مدعی است که حدیث: «أنت ومالك لأبيك» بدون شک منسوخ است، چون خداوند متعال به میراث ابوبکر، زوج، زوجه، پسران و دختران از مال پدر در صورتی که وفات کند، حکم کرده است. لذا صحیح این است که مال فرزند یقیناً ملک مادر و پدرش نبوده و نه در مال پسر حق دارند، مگر در مورد خوردن والدین از مال پسر یا تنها در وقت نیاز که در مورد آن نص آمده است. اگر مال پسر حق پدر می‌بود، همسر پسر، شوهر دختر و اولاد آنها هیچ میراثی حق نمی‌داشتند. بنابراین حدیث مذکور منسوخ بوده و با آن اشکال رفع می‌شود. همچنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در حدیث معروفی در حجة الوداع خون، مال و عرض مسلمان را بر مسلمان حرام اعلام کرد و در آن پدر و غیر پدر را استثنا قرار نداده است: «فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ ، قَالَ: وَأَحْسَبُهُ قَالَ: وَأَعْرَاضَكُمْ، عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحَرَمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا» (ابن حزم، بی تا: ۳۸۹/۶). ترجمه: یقیناً خون‌هایتان و مال‌هایتان، گفت و گمان کردم که گفت: و اعراضتان بر شما حرام است، مانند حرمت این روز شما در این ماه شما و در این شهر شما.

ابوجعفر طحاوی گفت: پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حرمت اموال را مانند حرمت بدنها قرار داد، همانگونه که ابدان پدران برای پدران جز با حقوق واجب حلال نیست، همانگونه اموال پسران برای پدران جز با حقوق واجبی حلال نیست. علما اجماع کرده اند که پدر از مال خودش دین پسرش را ادا نمی‌کند، و پسر وصایای پدرش را در مال خودش تنفیذ نمی‌کند. این اجماع دال بر ادعای ماست (طحاوی، بی‌تا: ۱۹۲/۵).

دیدگاه امام ابوحنیفه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ و امام ابویوسف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ و سایر ائمه همان اثبات مالکیت برای پسر است. طحاوی، ابن حزم و ابن قدامه نیز قول دوم را تأیید کرده‌اند (ابن قدامه، بی‌تا: ۴۷۱/۲). از نظر احناف در مورد چگونگی و زمان اثبات مالکیت در مسائل مختلفی نیز بحث شده، مانند اثبات مالکیت حق مزدور، اثبات مالکیت قرض، شفعه، مهر، غنیمت، موهوب، زمین موات، مباحات چون علف، هیزم، میوه-های کوهی و سایر موضوعات مورد بحث قرار گرفته است. اما طوری که مشاهده می‌شود، در غرب قرن‌ها بعد از امام ابوحنیفه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ و سایر امامان، نظریه مالکیت خصوصی مطرح شد و مکاتب مختلف فکری را روی آن بنا کردند.

امام ابوحنیفه؛ فقیه تاجر و تاجر فقیه

امام ابوحنیفه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ یکی از ستاره‌های درخشان آسمان علم و فقاہت امت اسلامی است که بر فراز قرن‌ها می‌درخشد. امام بزرگوار، قهرمان تسامح و هم‌زیستی و نظریه‌پرداز غوامض و نوازل فقهی در پرتو کتاب، سنت، اجماع، قیاس و سایر اصول استنباط احکام است.

ایشان فقیه تاجری بود که اخلاق تجارتی را به سایرین آموزش داد و تاجر فقیهی بود که تجارت اخلاقی را مبنای کارش در بازار تجارت قرار داد. استغنای مالی امام نه تنها در رشد و بالندگی علمی امام اثرگذار بود، بلکه با بی‌نیازی در برابر حکام و رد کردن هدایای خلیفه، در پایتخت خلافت غوغا برپا کرد.

تجارت امام و رفت و آمد کاری ایشان در بازار، اثرات برآزنده و سودمندی در شکل‌گیری نظریات فقیهانه مالی امام در بخش‌های مختلف داد و ستد برجای گذاشت. تا مذهب او متناسب با تعاملات مردم، توجه به چگونگی عقود، منازعات برخاسته از عقود و طرح راه‌حل‌های مناسب و معقول مبتنی بر اصول شریعت جلو رفت و نُضح، پختگی و غنای بیشتری به فقه اسلامی بخشید.

تجارت امام ابوحنیفه

امام ابوحنیفه رضی الله عنه در خانواده ثروت مند زاده شد، پدرش تاجر پارچه بود و سال‌ها به تجارت و داد و ستد مشغول بود و از همین راه مصارف زندگی‌اش را تأمین می‌کرد، بلکه سود فراوانی نیز به دست می‌آورد. این شغل، او را در جمله ثروت مندان شهر قرار داده بود.

او تجارت را از پدرش فراگرفت و از همان آغاز به کار تجارت پارچه در بازار مشغول شد. بعد از آن در سن تقریباً بیست سالگی به شاگردی علما و فراگیری علم پرداخت. فراگرفتن علم او را از تجارتش باز نداشت و تا آخرین ایام حیات خویش تجارت را ترک نگفت. گفته می‌شود که در تجارتش شریکی داشت که او را در امور تجارتی‌اش کمک می‌کرد تا فراگیری علم برایش دشوار نشود. بدین‌گونه

ثروت و تجارت امام پیامدهای بزرگ و موثری در میادین مختلف علم، دانش و فرهنگ شد.

اخلاق تجارتي و تجارت اخلاقي

امام ابوحنیفه رضی الله عنه اخلاق تجارتي و تجارت اخلاقي را مسیر داد و ستد در بازار قرار داد، سود هدف اصلی اش نبود، بلکه هدف اصلی صداقت، امانت داری، تسامح، تدین و دستگیری بی نوایان بود. وجود این صفات ستوده سبب گردید که به اصطلاح امروز، امام در تجارت خویش، اخلاق تجارتي را بنیاد کار خویش بسازد و همواره تجارت اخلاقي را مدنظر قرار داد.

به گونه مثال امام ابوحنیفه رضی الله عنه سود و فایده خویش را یک سال گردآوری می کرد و با آن نیازمندی های علما و محدثین از قبیل لباس، خوراک و سایر نیازهای آنها را خریداری می کرد، سپس پول باقیمانده فایده را برای آنها می پرداخت و می گفت: «برای رفع احتیاجات خویش مصرف کنید، جز خدا را شکر گذار نباشید، من از مال خودم چیزی به شما نپرداخته ام، ولی این مال از فضل خداست که به شما رسیده است» (ابوزهره، ۱۹۴۷م: ۳۹ - ۴۰؛ خطیب بغدادی، بی تا: ۴۸۷/۱۵). این رفتار امام ابوحنیفه برخاسته از تدین و همکاری بوده که همان اخلاق تجارتي است (ابوزهره، ۱۹۴۷م: ۸۵).

ایشان هرگونه عیب اندک و پنهانی را نیز برای مشتری بازگو می کرد، قیمت اصلی و سود معین را نیز می گفت. گاهی اگر مشتری قیمت جنس را بیشتر تعیین می کرد، امام با محاسبه قیمت اصلی و سود خویش، قیمت را کمتر از قیمتی که مشتری خریدار آن بود، معین می کرد. وجود یا گمان وجود هرگونه شبهه در

معامله‌ای او را وامی داشت تا شبهه‌اش را به یقین تبدیل کند که مبادا در شبهه واقع شود (ابوزهره، ۱۹۴۷م: ۳۴). در تجارت امام مثال‌های فراوانی مشاهده می‌شود که بازگوکننده اخلاق تجارتهی امام است. هیچ‌گاهی سود و منفعت، تعیین‌کننده نتیجه داد و ستد در معاملات تجارتهی امام نبوده است.

اثر استغنای مالی امام در رشد علمی ایشان

امام سال‌های طولانی به شاگردی و ملازمت استادخویش حماد فقیه پرداخت. اسبابی مهیا شد که باعث استمرار ایشان در طلب علم شد، یکی از اسباب مذکور استغنای مالی امام و پرداختن او به تجارت بود. این امر سبب شد که از تحایف هدف‌دار و منت‌بردار حاکمان برحذر باشد. چون ایشان به تجارت خویش اشتغال داشت و از این راه نیازهای زندگی‌اش را مرفوع می‌ساخت، لذا با خاطری آرام و تصمیمی جازم توانست به مسند مبارک علمی تکیه زند.

چه بسا استعدادهای خارق‌العاده‌ای که به سبب فقر در مسیر رشد نیفتاد، بستر ظهور نیافت، مجال میسر نشد تا خودش را نشان دهد و با مرگ صاحبش دفن شد. اگر امام از مشکلات مالی مستغنی نمی‌بود، ادامه درس و تحصیل برایش ناممکن بود. و به‌گونه‌ای یا از کسب علم باز می‌ماند و یا نبوغ علمی‌اش این‌گونه فوران نمی‌کرد و فاصله‌های طولانی زمان را در نمی‌وردید.

باوجود آن‌که بارها مال فراوانی از سوی خلیفه جهت تطمیع برایش پیشکش شد، ولی امام با همه استغنائش از پذیرش اموال نظام حاکم ابا ورزید. استغنای مالی امام، اراده قاطع، تقوای مخلصانه، علم دوستی و سایر امور در کنار همدیگر قرار

گرفت تا امام با نبوغی علمی و شخصیتی تاثیرگذار بر تارک جهان اسلام همانند چراغ تابانی تا ماشاء الله نورافشانی نماید (ابوزهرة، ۱۹۴۷م: ۳۴).

نقش سرمایه امان در گسترش علمی

استغنائی مالی امام نه تنها سبب رشد علمی امام شد، بلکه بسیاری از شاگردانش را نیز از بُعد مالی دستگیری و همکاری کرد و به ادامه تحصیل واداشت. اگر یکی از شاگردانش ازدواج می کرد، مصارف عروسی او را تأدیه می کرد. مصارف خانواده برخی شاگردانش را نیز می پرداخت، تا تهیه مصارف خانواده شاگردش را از استمرار فراگیری درس باز ندارد (ابوزهرة، ۱۹۴۷م: ۸۸).

به عنوان نمونه، ابویوسف رحمته الله علیه با استعداد سرشار و ذکاوت بی مانندی که داشت، به خانواده فقیر و کم بضاعتی تعلق داشت و در فقر و تنگدستی زندگی به سر می برد. ولی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه دستش را گرفت و با وی از در مواسات و همدردی وارد شد و به تأمین مصارف و مساعدتش پرداخت. تا آخرین ایام حیاتش، برای ابویوسف و خانواده اش از کمک های مالی سخاوتمندانه و بدون چشم داشت دریغ نکرد.

ابویوسف رحمته الله علیه فقه را از امام ابوحنیفه رحمته الله علیه فراگرفت و در زمره برجسته ترین شاگردان امام قرار گرفت و از جمله نخستین کسانی است که کتب فقهی را براساس مذهب احناف وضع و تدوین کرد و علم و دانش و فقه و درایت استاد خویش را در اطراف و اکناف گیتی پخش و نشر کرد.

فقه احناف، مروهون و مدیون زحمات و خدمات امام ابویوسف رحمته الله علیه است، هر چند خدمات امام محمدبن حسن شیبانی، امام زفر و امثال آنها رحمته الله علیهم نیز در رشد مذهب حنفی بسیار ستودنی است، اما از جانب ابویوسف رحمته الله علیه بود که فقه حنفی به فوائد و ویژگی‌های بس سترگ و بزرگ نائل آمد و راه برای رشد، تکامل، ترقی و پیشرفت آن هموار شد. ابویوسف رحمته الله علیه با احراز پست قضا (دادگاه عالی خلافت)، به صورت عملی و کاربردی، مذهب احناف را ترویج داد و از طرف او بود که میراث فقهی احناف، پربار و لوای فقاہت احناف به اهتزاز درآمد و راه را برای رشد و تکامل فقاہت هموار و مهیا ساخت.

امام ابوحنیفه رحمته الله علیه سایر شاگردانش را نیز دستگیری و همکاری مالی می‌کرد تا زمینه استمرار درس برای‌شان مساعد باشد. داستان‌های زندگی یاران و شاگردان امام ابوحنیفه رحمته الله علیه انباشته از همکاری‌های لازم مالی امام برای آن‌هاست.

تجارت امام و استغنای مالی ایشان زمینه‌ای فراهم ساخت که شاگردانش از طریق تدریس، تألیف، افتاء و قضاوت، منظومه فقه اسلامی را شکل دادند و مشعل فروزان فقه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه را در سراسر دنیای اسلام روشن ساختند. مدارس فقهی‌شان مسئول ایجاد راه حل‌ها برای مشکلات زندگی مسلمانان شد، مبدأ همزیستی در رفتارهای مسلمانان را راسخ کردند و امروزه میلیون‌ها انسان در روی زمین، در پرتو فقه او پروردگارشان را عبادت می‌نمایند و معاملات، حقوق مدنی و کیفری‌شان را تنظیم می‌کنند.

خداوند سبحان همه علمای اسلام را که با سرمایه‌ای، گفتاری، قلمی و قدمی در راه گسترش و اعتلای دین‌شان، در میادین مختلف جهاد، مبارزه، پیکار و تلاش کرده اند، مأجور فرماید.

اثرات تجارت امام در شکل‌گیری نظریات فقهی ایشان

چنان‌که در پیش ذکر شد، امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در طول حیات خویش تجارتش را رها نکرد و از بازار روی بر نتافت. تجارت فقهی تاجر، سبب شد که در مبانی استنباط فقهی خویش، افزون بر کتاب، سنت، اجماع و قیاس، توجه به استحسان و عرف را با مدنظر قراردادن شرایط آنها نیز مبتنی سازد. و استحسان و عرف را به حیث دو مصدر از مصادر استنباط و اصلی از اصول فقهی بشناسد.

لذا ایشان همسان و همگام با مشکلات معاملاتی مردم، با توجه به منازعات برخاسته از عقود، تسامح و سهل‌گیری در امور معاملات، نظریات فقهی بکر، تازه، متفاوت و کاربردی مطرح کرد که در میادین فقهی آن زمان و تا امروز، ردود و تاییدات فراوانی را به دنبال داشت.

تجارب امام در بازار، او را به بحث روی احکام معاملات مردم هدایت کرد. به همین دلیل در تخریجات فقهی مکانتی برای «عرف» قایل شده است. شاید همین درک و تخصص در بازار و تجارت، سبب شده که هرگاه قیاس با مصلحت یا عدالت در منافات واقع می‌شود «استحسان» را به بهترین صورت در جایگاه فقهی-اش قرار داده است.

امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در فقه مالی خویش، از فکر تجارتی‌اش متأثر بود، در مورد عقود اسلامی از زاویه تاجری می‌دید که عملاً در جریان آن قرار دارد، عرف آن را

می‌شناسد، معاملات مردم در آن برایش روشن است. و موافقتی که در میان نصوص شرعی کتاب و سنت و میان تعامل مردم وجود داشت، برایش آشکار بود.

همچنان عقل تجارتي ابوحنيفه رضی اللہ عنہ به تفصيل بيشتري در احكام عقود بيوع پرداخت، انواع مختلف صفة (قراردادها) در بازارها را تبين کرد، احكامی که از عرف تجارتي و بيوع در عصور اجتهاد وجود داشت، مانند بيع مرابحه و توليه، بيع وضيعه، اشتراك، سلم و امثال آنها را توضيح داد، اموري که علم، تخصص، ادارک و عقلانيت فقيه را برملا می‌سازد.

امام در باره منع ربا سخت‌گیر بود، تا جایی که ربا را در میان مسلم و حربی در دارحرب منع می‌کرد. هرگاه تحریم از دیدگاه امام، این‌گونه شدید باشد، هر عقدي که ربا شامل آن باشد یا شبهه ربا در آن وجود داشته باشد، حلال نیست.

ابوحنيفه رضی اللہ عنہ در بازاری قرار تجارت داشت که در آن کالاهای مختلف، معاملات مختلف، داد و ستد مختلف با انواع غش و فریب وجود داشت. منازعاتی در میان مردم در بستر این معاملات جاری می‌شد و دفع و رفع این منازعات نیز از ضرورت های شرعی بود. دفع کننده این نزاع، اساس همان عقدي است بر مبنای آن منعقد شده است. چون شریعت اسلامی با ایجاد نزاع و منازعه مخالف است و در دفع آن تلاش می‌کند، لذا هر جهالتی که به نزاع منجر شود یا احتمالاً به نزاع بینجامد، دفع آن واجب است. در چنین عقودي، در فقه خویش تلاش می‌کند تا ذرایع این اختلاف را سد نماید، اسبابش را دفع کند و دروازه آن را ببندد.

مسائل فوق بسیار مختصر، کوتاه و گذرا اشاره شد، ولی هزاران مسائلی در بطن کتب احناف خوابیده است که روح تاجری فقيه و پرهیزگار، عالم به امور مردم،

دانا به روش‌های تجارت، باخبر از عقود و صفقات مردم در بازار، منازعات برخاسته از آن عقود و راه‌های ازاله اختلاف آنها، در لابه‌لای همه احکام فقهی آنها دیده و مشاهده می‌شود (ابوزهره، ۱۹۴۷م: ۲۹۶، ۲۹۷، ۴۰۸، ۴۰۹-۴۱۳، ۴۳۱).

نتیجه‌گیری

این پژوهش نتایج زیر را به دست می‌دهد:

- وضعیت اقتصادی در زمان امام ابوحنیفه رحمته الله که بیشتر همان زمان حکومت اموی بود، خیلی بهتر از زمان عباسی و بعد از آنها بود.
- منبع درآمد دولت اموی، از راه تجارت، زراعت، صنعت، زکات، جزیه، خراج و امثال آنها بود.
- در دوران دولت اموی قلمرو مسلمانان از مراکش تا مصر، سمرقند، خراسان، اندلس، عراق، جزیره العرب و بخشی از افریقای مرکزی گسترش یافته بود، وسعت قلمرو در درآمد و رشد اقتصاد اثر داشت.
- در خلافت عمر بن عبدالعزیز رحمته الله بعد از اصلاحات اداری و اقتصادی در دولت، رشد اقتصادی به اوج خودش رسید.
- امام ابوحنیفه رحمته الله در دوره عباسی تنها هجده سال یعنی در حکومت سفاح و قسیمی از حکومت منصور زیست داشت، که چندان تغییر اقتصادی از زمان اموی نداشت.
- مال عبارت از هر چیزی است که عرفاً قیمت‌دار بوده و نفع‌گرفتن از آن در حال فراخی و اختیار جایز باشد.
- مال در گذشته و حال، شاه‌رگ حیات افراد، جوامع و حکومت‌ها را تشکیل می‌داد و این اهمیت تا همیشه ادامه خواهد داشت.

- مال بستر رشد اقتصادی و تجارتي را در کشور مساعد می‌سازد، همچنانکه مال سبب شعله‌ور شدن آتش جنگ‌های منطقوی و جنگ‌های میان دولت‌ها در گذشته‌ها و عصر حاضر است.
- مال در زمانه‌های گذشته و حال فرصت‌های مساعدی را برای فراگیری علم و دانش، ایجاد سهولت‌های لازم برای تحصیل تعلیمات بهتر و تربیت موثرتر و زمینه‌های رشد و شهرت را فراهم کرده است.
- از دیدگاه برخی افکار عصرما، مال و سرمایه در جایگاه یک معبود قرار می‌گیرد که باید هرکس به گونه‌ای و روشی در پای آن سجده کند.
- در فرهنگ دینی، اهمیت مال چنان از جایگاه برانده‌ای برخوردار شده که مجاهد فی سبیل الله و تلاش‌کننده در راه طلب رزق مساوی و برابر دانسته شده است.
- چون کسب حلال آثار فردی و اجتماعی فراوانی برجای می‌گذارد، لذا برای شناخت موارد حلال، انسان باید دین خویش را بشناسد.
- امام از جمله نظریه‌پردازان اثبات مالکیت خصوصی است.
- علم و دانش سرمایه را به سوی صاحبش می‌کشاند، ولی بدون تردید که علم و دانش نیز بهترین زمینه‌ساز فراگرفتن و تحصیل دانش نیز است.
- ثروت و تجارت امام پیامدهای بزرگ و موثری در میادین مختلف علم، دانش و فرهنگ به وجود آورد.
- اگر امام استغناي مالی نداشت، ادامه درس و تحصیل برایش ممکن نبود.
- تجارت فقهی تاجر، سبب گردید که در مبانی استنباط فقهی خویش، افزون بر کتاب، سنت، اجماع و قیاس، استحسان و عرف را نیز به حیث دو مصدر از مصادر استنباط و اصلی از اصول فقهی بشناسد.

- امام همسان و همگام با مشکلات معاملات مردم، با توجه به منازعات برخاسته از عقود، تسامح و سهل‌گیری در امور معاملات، نظریات فقهی بکر، تازه، متفاوت و کاربردی مطرح کرد که در میادین فقهی آن زمان و تا امروز، تاییدات و ردود فراوانی را در پی داشت.
- امام در مورد منع ربا سخت‌گیر بود، تا جایی که ربا را در میان مسلمان و حربی در دارحرب منع می‌کرد. هرگاه تحریم از دیدگاه امام، این‌گونه شدید باشد، هر عقدی که ربا شامل آن باشد یا در آن شبهه ربا وجود داشته باشد، حلال نیست.

پیشنهادها

با توجه به بحث کوتاه فوق که در مورد استغناى مالی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه ارائه شد، پیشنهادهای زیر را حایز اهمیت دانسته می‌شود:

- قاطبه مردم افغانستان پیرو مذهب حنفی‌اند، ولی ابوحنیفه رحمته الله علیه در این کشور خیلی مظلوم و قابل‌ترحم است. چون در این جغرافیا هر افسانه‌ای، خرافاتی، بدعتی و اساطیری به مذهب حنفی نسبت داده شده و مورد قبول واقع شده است. مذهبی که تقریباً نیمی از مسلمانان دنیا از آن پیروی می‌کنند، در اینجا معجونی از خرافات شده است. باید علما دست به‌کار شوند.
- علما و پژوهشگران در ابعاد مختلف حیات امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و مذهب ایشان عاری از حب و بغض تحقیق و پژوهش نمایند، غبار خرافات از روی مذهب را بزدایند و اصل مذهب را با زبانی ساده، روان و قابل فهم برای مردم عرضه نمایند، تا مردم چهره علمی و واقعی امام‌شان و سیمای اصل مذهب‌شان را بشناسند.

- علما و دانشمندان سعی کنند بهترین آثار و تألیفات مذهب حنفی را به زبان مردم ترجمه کنند تا مردم بتوانند کتاب‌های دینی‌شان را بخوانند و مذهب-شان را دور از افراط و تفریط و بعید از بدعت و خرافات بشناسند.
- سمینارها و کنفرانس‌های تخصصی در ابعاد مختلف زندگی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه می‌تواند در شناخت او و نظرات مذهبش اثرگذار باشد.
- تأسیس یک مرکز فرهنگی - تحقیقاتی که بتواند آثار برازنده و دست اول مذهب ابوحنیفه رحمته الله علیه به‌ویژه عقاید را ترجمه کنند، از نیازهای مبرم و بنیادین کشور ماست تا جلو تکفیر، انحراف اعتقادی و خشونت‌های برخاسته از این انحراف سد شود.

منابع و مراجع

● القرآن الكريم

- آذرتاش آذرنوش (١٣٧٩ خ)، فرهنگ معاصر (عربي - فارسي). تهران: نشر نى.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد (١٤١٢ ق)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك. المحقق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
- ابن حزم، على ابن احمد بن سعيد الأندلسي (بى تا)، المحلى بالآثار. بيروت: دارالكتب العلمية بيروت.
- ابن عابدين الدمشقي، محمد أمين بن عمر (١٤١٢ ق)، رد المحتار على الدر المختار، بيروت: دارالفكر، الطبعة الثانية.
- ابن عبد البر، ابو عمر يوسف بن عبد الله (١٤١٧ ق)، الانتقاء فى فضل الأئمة الثلاث. تحقيق: عبد الفتاح ابو غده، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، چاپ اول.
- ابن العماد، الإمام شهاب الدين ابوالفلاح عبدالحى بن احمد بن محمد العكرى الحنبلى الدمشقي (١٤٠٨ ق)، «شذرات الذهب فى أخبار من ذهب». تحقيق و تعليق: محمود الأرناؤوط، بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الأولى.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي (١٤٠٥)، المغني. بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى.
- _____ (بى تا)، الكافي فى فقه الإمام احمد بن حنبل. المحقق: محمد فارس، مسعد عبدالحميد السعدي، بيروت: دارالكتب العلمية. الطبعة الأولى.
- ابن كثير، ابي الفداء اسماعيل الدمشقي (١٤٠٨ ق)، البداية والنهاية. حققه ودقق اصوله وعلق حواشيه علي شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الاولى.
- ابن ماجه، ابو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (بى تا)، سنن ابن ماجه. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقى، بيروت: دار إحياء الكتب العربية.

- ابن منظور، محمد بن مكرم بن على (١٤١٤ق)، لسان العرب. بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة.
- أبو حبيب ، سعدى (١٤٠٨ق)، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا. دمشق: دارالفكر، الطبعة الثانية ابو زهره ، محمد (١٩٤٧م)، ابوحنيفة؛ حياته و عصره . آراؤه و فقهه. قاهره: دار الفكر العربي.
- بخاري، محمد بن إسماعيل (١٤٢٢ق)، صحيح البخاري. المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، مصر: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى.
- ترمذي، محمد بن عيسى (بى تا)، الجامع الصحيح سنن الترمذي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- جفرى، عصام هاشم عيدروس (١٤١٣ق)، التطور الاقتصادى فى عصر الاموى: دراسة تحليلية و تقويمية. رسالة لنيل درجة ماجستير فى الاقتصاد الاسلامى، جامعة ام القرى.
- حافظ عرفه ، ثريا (١٤٠١ق)، الحياة الاقتصادية فى بلاد الشام فى العصر الاموى. رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، ، جامعة ام القرى.
- حاكم النيسابوري، محمد بن عبدالله أبو عبدالله (١٩٩٠م)، المستدرک على الصحيحين. تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، - بيروت، الطبعة الأولى.
- خطيب بغدادى، الإمام الحافظ ابوبكر بن احمد بن على بن ثابت الخطيب البغدادى (١٤٢٢ ق)، «تأريخ مدينة السلام» (تاريخ بغداد و أخبار أهلها و ذكر قطنها العلماء من غير أهلها ووارديها). تحقيق و تعليق : الدكتور بشار عؤاد معروف، المجلد الخامس عشر. بيروت: دارالغرب الإسلامى، الطبعة الأولى.
- خليل بن احمد فراهيدي (بى تا)، كتاب العين. تحقيق : د. مهدي المخزومي و د. إبراهيم السامرائي، بيروت: دار و مكتبة الهلال.

- دارمي، عبدالله بن عبدالرحمن أبو محمد (١٤٠٧ق)، سنن الدارمي. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى.
- دبو، إبراهيم فاضل (٢٠٠٣ م)، ضمان المنافع. دمشق: دارالشروق.
- دهخدا، علي أكبر (١٣٧٣خ)، لغتنامه دهخدا. به كوشش جمعی از محققان، تهران: نشر دهخدا.
- دبيان، ابن محمد الدُّبَيَانِ (١٤٣٢ق)، الْمُعَامَلَاتُ الْمَالِيَّةُ أَصَالَةٌ وَمُعَاصَرَةٌ. رياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، الطبعة الثانية.
- دوري، عبدالعزيز (بي تا)، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي. بي جا: مكتبة عين الجامعة.
- ذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (١٤٠٥ ق)، سير أعلام النبلاء. بيروت: مؤسسة الرسالة، الثالثة.
- راغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (١٤١٢ق)، المفردات في غريب القرآن. المحقق: صفوان عدنان الداودي، بيروت: دار القلم، الدار الشامية، الطبعة الأولى.
- زيدان، عبدالكريم (١٤٢٢ق)، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- طحاوي، احمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي (بي تا)، شرح معاني الآثار. بيروت: عالم الكتب.
- عفر، محمد عبدالمنعم وكمال محمد، يوسف (بي تا)، اصول الاقتصاد الاسلامي. جده: دار البيان العربي للطباعة، والنشر و التوزيع.
- فدير، لوييس (١٣٦٦خ)، خودآموز اقتصاد. ترجمه: فيروزه خلعت بري، تهران: انتشارات شركت شباويز.
- فيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (١٤٢٦ق)، القاموس المحيط. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقشوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثامنة.

- فيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ (بى تا)، المصباح المنير. دراسة و تحقيق : يوسف الشيخ محمد، بيروت: المكتبة العصرية.
- قحطاني، مسفر بن علي (١٤٢٣ ق)، النظام الاقتصادي في الإسلام. بى جا، بى نا.
- ماوردى، ابى الحسن على بن محمد بن حبيب (بى تا)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية. بيروت: دار الكتب العلمية.
- مصري، أبو سعيد (بى تا)، الموسوعة الموجزة في التاريخ الإسلامي. المكتبة الشاملة.
- الأعلام للزركلي، مصدر الكتاب : موقع يعسوب.
- معين، محمد (١٣٨٦ خ)، فرهنگ معين. تهران: نشر زرين.
- محمد غريب، محمود (١٩٧٦ م)، المال في القرآن الكريم. بغداد: بى نا، الطبعة الأولى.
- منجد، شيخ محمد صالح (١٤٢٢ ق)، محرمات استهان بها الناس. رياض: دارالايمان.
- نشر الجامعة الاردنية (١٩٧٨ م)، الحياة الزراعية في الشام في العصر الاموي.
- نظري، حسن آقا (١٣٩٧ خ)، نظريه پردازي اقتصاد اسلامي. تهران: پژوهشكده حوزه و دانشگاه.
- نيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري (بى تا)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم). المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- يحيى بن آدم القرشى (بى تا)، كتاب الخراج. تصحيح، شرح و وضع فهرس، الشيخ احمد شاکر، قاهره: المطبعة السلفية و مكتبته.
- وبگاه اينوستويديا، ٣٠ تير، ١٣٩٢.
- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية (١٤٢٧ ق). الموسوعة الفقهية الكويتية. كويت: طبع الوزارة، الطبعة الثانية.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، شمس الدين أحمد بن محمد ابن خلکان البرمكي الإبلي، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت.

سیاست و حکومت در مذهب امام ابوحنیفه

مدحت القصرای / هجرت الله جبرئیلی

چکیده

میراث حنفی، با دو ویژگی کلامی و سیاسی بودن، از میراث دیگر مذاهب اهل سنت متمایز می‌گردد، این دو ویژگی از یک سو به انسان‌مداری و اجتماع‌گرایی و امت‌گرایی این میراث افزوده، از سوی دیگر توانایی همزیستی بیشتر با سیاست و حکومت و دولت را به آن بخشیده است. برای بازسازی و نوسازی میراث گسترده حنفی، در چارچوب مکتب حنفیان جدید، بازسازی و نوسازی گرایش سیاسی آن، پس از گرایش کلامی، در درجه دوم قرار می‌گیرد، این مقاله به این مهم می‌پردازد. مقاله در نخست مسئله حاکمیت را مورد بحث قرار داده و آن را از نگرش فقهی و حقوقی به حوزه سیاست و حکومت کشانده است. سپس روش صحیح انعقاد خلافت، را مورد بررسی قرار داده و شرط اجتماع و مشوره مسلمین و اهل فتوی را به عنوان نظریه مختار امام ابوحنیفه رحمته الله مطرح می‌کند. پس از آن در مبحث شروط استحقاق خلافت، در شرط امامت فاسق و ظالم، در میان دو نظریه افراطی خوارجی و اعتزالی، نظریه اعتدالی امام ابوحنیفه رحمته الله را بیان می‌کند و به نظریه «امام بالحق» و «امام بالفعل» می‌رسد. سپس تحت عنوان بیت المال، تصرف غیر قانونی رئیس حکومت در بیت المال را باعث باطل شدن امامت و سلب مشروعیت حکومت او می‌داند. در مبحث دیگر، زیر عنوان آزادی قوه قضائیه از قوه اجرائیه، نه تنها این آزادی را لازم، بلکه برای قاضی حق محاکمه خلیفه را لازمی می‌داند. در مبحث دیگر زیر عنوان حق آزادی رأی یا حق آزادی بیان، امر به معروف و نهی از منکر را عنوان اسلامی این حق می‌داند و آن را نه تنها که یک حق، بلکه یک فریضه، به ویژه در امر حکومت‌داری معرفی می‌کند. در فرجام، در مبحث، خروج یا قیام مسلحانه بر حکومت ظالم، حکم انقلاب علیه حکومت جائز را در نخست از طریق نرم، و در صورت ضرورت با برنامه‌ریزی لازم و مدبرانه که توانایی جایگزینی نظام فاسد با نظام صالح را داشته باشد، از طریق سخت‌افزاری نه تنها جایز، بلکه به عنوان یک فریضه صادر می‌کند.

کلید واژگان: امام ابوحنیفه، سیاست، حکومت، خلافت، خروج، آزادی رأی.

مقدمه

در بازسازی و نوسازی میراث گسترده حنفی، می‌باید میان دو دانش‌واژه تفاوت گذاشت، یکی مذهب امام ابوحنیفه رحمته الله علیه و دیگری مذهب حنفی. مذهب امام ابوحنیفه رحمته الله علیه بیانگر، نظریات خاص و ویژه امام ابوحنیفه است که به گونه مستقیم از او برای ما به میراث مانده است. مذهب حنفی، بیانگر آن اجتهادات و تفریعاتی است که توسط نخستین دانشجویان و پیروان او و همچنان همه فقیهان و دانشمندان، این مذهب به اساس اصول امام ابوحنیفه در گستره زمانی تأسیس مذهب تا امروز و آینده، مبتنی بر اصول فقهی و استنباطی امام، اجتهاد و تفریع شده و خواهد شد. در واقع در فرایند، بازسازی و نوسازی و پاک‌سازی و سره‌سازی این میراث گسترده، مذهب امام ابوحنیفه رحمته الله علیه، چونان سنجیدار و ملاک برای میراث مذهب حنفی عمل می‌کند.^۱

امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در گستره سیاست رأیی مفصل دارد که تقریباً همه گستره‌های دولت را در برمی‌گیرد. در برخی از امور سیاسی آراء امام اعظم رحمته الله علیه با آراء دیگر امامان، اختلاف دارد. در صفحات زیرین، آراء امام اعظم رحمته الله علیه را در بخش‌های گوناگون مسئله خلافت، بررسی خواهیم کرد.

^۱ - شایان یادکرد است که چکیده و تا اینجای مقدمه از آن مترجم است. همچنان قابل یادآوری می‌باشد که ترجمه این مقاله بدون بازنگری و نظریات خوب استاد محمد امین نورانی آمر دیپارتمنت ثقافت دانشگاه خصوصی ملی، صورت کنونی را نمی‌داشت، در واقع دوستی و علاقه نویسنده، مترجم و مصحح ترجمه به فقه‌شناس بزرگ امام ابوحنیفه، انگیزه اصلی تدوین این مقاله به صورت کنونی شده است. همکاری ایشان بسیار سزوار سپاسگزاری می‌باشد.

یک. مسئله حاکمیت

نخستین مسئله‌ای که سزاوار است و باید در هر نظریه از نظریات سیاست و دولت مورد بررسی و واکاوی قرار گیرد، بدیهی است که مسئله حاکمیت و کسی که آن نظریه، به حاکمیت او مقرر است، می‌باشد. نظریه امام اعظم علیه السلام در باره حاکمیت همانا نفس نظریه شناخته شده اساسی اسلام است؛ یعنی این که:

۱. حاکم اصلی الله متعال است؛

۲. حضرت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله شخص قابل فرمان برداری، به حیث نائب و تمثیل کننده [فرمان‌های] اوست؛

۳. این که شریعت الله و رسول او، قانون اعلائی است که در مقابل آن امکان انتخاب هیچ راهی، به جز فرمان برداری و تابعیت از آن، وجود ندارد.

از آن رو که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه فقه‌شناس یا به زبان امروز قانون‌شناس بود، این موضوع را با زبان قانون و فقه بیان کرده است، نه به زبان علم سیاست و فن آن.

امام ابوحنیفه می‌فرماید: «إني أخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه، أخذت بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، أخذت بقول أصحابه - يعني إجماعهم -، فإن اختلفوا أخذت بقول من شئت وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى أناس اجتهدوا، فلي أن اجتهد كما اجتهدوا» (خطیب

بغدادی، ۱۴۲۲ق: ۳۶۸/۱۳؛ مکی، ۱۴۰۱ق: ۸۹/۱؛ ذهبی، ۱۴۰۸ق: ۲۰).

ترجمه: من در [بیان حکم فقه‌شناسانه روش‌های زندگی و سیاست و حکومت] از کتاب الله متعال بهره می‌برم، در صورتی که آن را در کتاب الله، بیابم. اگر در آن، نیافتم، از سنت رسول الله و آثار صحیحی که از او که در نزد [روایت‌گران] ثقة پخش شده است، بهره می‌برم. اگر [حکم فقه‌شناسانه روش‌های زندگی] را در

کتاب الله و سنت رسول الله نیافتیم، از گفتار اصحاب - یعنی اجماع آنان - بهره می‌برم، اگر اختلاف کرده بودند، در میان اقوال آنان، از گفتار صحابه که بخوایم بهره می‌برم و گفتار صحابه را که بخوایم، کنار می‌گذارم، روی هم‌رفته، از مجموع گفتار صحابه به گفتار غیر صحابه، خارج نمی‌شوم. اما چون، [بیان] امر [حکم] فقه‌شناسانه روش‌های زندگی] به مردمانی مجتهد، برسد، [حق اجتهاد را برای خود، محفوظ می‌دارم] و اجتهاد می‌کنم، چنانچه [آنها حق اجتهاد داشته‌اند و] اجتهاد کرده‌اند.»

امام ابن حزم رحمته الله می‌گوید: « جميع أصحاب أبي حنيفة مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث أولى عنده من القياس والرأي » (ذهبی، ۱۴۰۸ق: ۲۱).

ترجمه: همه اصحاب امام اجماع دارند بر این که در مذهب امام ابوحنیفه رحمته الله حدیث ضعیف برتر از قیاس و رأی است.

از این بیان برمی‌آید که همانا امام ابوحنیفه رحمته الله قرآن کریم و سنت را [به مثابه] سلطه [حاکمیت] نهایی پذیرفته بود و مذهب او این بود که حاکمیت قانونی از آن الله و رسول اوست. دائرة تشریح [قانون‌گذاری] به وسیله قیاس و رأی نزد او محدود برگستره‌ای بود که در آن حکمی از جانب الله و رسول او وجود نداشت و سبب آن که اقوال فردی صحابه رسول الله بر اقوال دیگران ترجیح می‌داد، این بود که احتمال این می‌رود که آن صحابی، دارای این دانش بوده باشد که این حکم رسول الله در مسئله‌ی مورد بحث می‌باشد و گفتار خود را بر آن بنا می‌کرد.

از این رو، امام ابوحنیفه رحمته الله در مسائلی که آرای صحابه در باره آن مختلف می‌بود، رأی یکی از آنان را گزینش می‌کرد و به رأیی که خلاف رأی جمعی آنان بود، قضاوت نمی‌کرد، از ترس این که مبدا قضاوت او خلاف سنتی نامعلوم باشد.

بدین گونه او بر رأیی که نزدیک‌ترین گفتارها به سنت می‌بود، اجتهاد می‌کرد و رأی خود را بر آن بنا می‌نهاد.

اگرچه امام اعظم علیه السلام در حیات خود به ترجیح قیاس بر نص، متهم شد، مگر او این اتهام را نفی کرد و فرمود: «كذب والله وافترى علينا من يقول عنا أننا نقدم القياس على النص، وهل يحتاج بعد النص إلى قياس».

ترجمه: سوگند به الله متعال، دروغ گفت و بر ما افترا بست، کسی که در باره ما می‌گوید که همانا ما قیاس را بر نص، مقدم می‌داریم، آیا در صورت وجود نص، به قیاس نیازی می‌باشد؟

باری، خلیفه عباسی منصور، برای او نامه نوشت که ما شنیده‌ایم که شما قیاس را بر حدیث ترجیح می‌دهید. امام اعظم علیه السلام در پاسخ او چنین نگاشت: «ليس الأمر كما بلغك يا أمير المؤمنين، إنما أعمل أولاً بكتاب الله ثم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم بأقضية أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم، ثم بأقضية بقية الصحابة ثم أقيس بعد ذلك إذا اختلفوا».

ترجمه: ای امیر مؤمنان! روش ما چنان نیست که به شما رسیده است. همانا من در نخست به کتاب الله متعال، سپس به سنت رسول الله، سپس برابر با فیصله‌های حضرت ابی بکر و عمر و عثمان و علی رضی الله عنهم، سپس برابر با فیصله‌های بقیه صحابه عمل می‌کنم، سپس در مرحله بعدی، اگر [مجتهدین تابعین] اختلاف داشتند، آنگاه است که قیاس می‌کنم.

دو. روش صحیح برای انعقاد خلافت

امام ابوحنیفه علیه السلام در مسئله خلافت بر این رأی بود که استیلاء و چیره‌شدن بر حاکمیت به وسیله قوه و زور و پس از آن اخذ بیعت، به گونه غصبی، صورت صحیح شرعی برای انعقاد خلافت نیست. خلافت صحیح آن است که به وسیله

اجتماع و شورایی از اهل رأی برپا شود. همانا امام اعظم علیه السلام این رأی خود را در موقف دشوار و خطرناک بیان کرد که برای کسی که این رأی را اعلام می‌کرد، ضمانت این وجود نداشت که سر او بر شانه‌هایش قرار داشته باشد.

ربیع بن یونس، حاجب خلیفه عباسی منصور، روایت می‌کند که منصور امام مالک^۱ امام ابن ابی ذئب و امام ابوحنیفه علیه السلام را فراخواند و به آنان گفت: «دیدگاه

^۱ - امام مالک (۹۳ - ۱۷۹هـ، ۷۱۲ - ۷۹۵م). مالک بن انس ابن مالک بن عامر الأصبیحی المدنی، در شمار تابعین قرار دارد. امام دار هجرت و یکی از امامان اعلام، مؤسس مذهب مالکی، از تبار عربی و تابعی بزرگوار. مالک ابن انس علیه السلام در مدینه منوره به دنیا آمد و همه زندگانی خود را در فرودگاه وحی و قرارگاه تشریح و میهن جمهور صحابه و محیط سفر علما و فقها سپری کرد. او از مدینه فقط از بهر حج به مکه سفر می‌کرد، در مدینه وفات یافت و در بقیع دفن شد.

او دانش خود را از از علمای مدینه و قرائت را از نافع علیه السلام فرا گرفت. حدیث را از ابن شهاب زهری علیه السلام و استاد او در فقه ربیع بن عبدالرحمن معروف به ربیعه الرأی بود. او تا سن هفده سالگی از او دانش آموخت. آنگاه که استادان او به دانشمندی او در حدیث و فقه شهادت دادند، به تدریس آغاز کرد.

امام مالک علیه السلام در روزگار خود چونان امام اهل حجاز از اعتبار برخوردار بود و نهایت فقه اهل مدینه به او می‌رسد. علما به امانت، دینداری و پرهیزگاری او اجماع دارند. علما و دانشجویان از سرزمین‌های گوناگان، عزم سفر نزد او می‌کردند. مذهب او در سرزمین‌های فراوان به دست دانشجویان او گسترش یافت.

کتاب مشهور امام مالک «الموطأ» نام دارد که آن را در چهل سال نگاشته است و در آن ده هزار حدیث وجود دارد. این کتاب از بزرگ‌ترین آثار او به شمار می‌رود که به دو روایت محمد بن حسن شیبانی دانشجوی بزرگ امام ابوحنیفه علیه السلام و روایت یحیی بن یحیی لیشی اندلسی علیه السلام به ما رسیده است.

شما چیست، در موردی امری که الله متعال به من داده است و در آن امر [خلافت] این امت است، آیا من اهلیت آن را دارم؟»
 امام مالک فرمود: «لو لم تكن أهلاً لما ولاك الله تعالى». ترجمه: اگر تو اهلیت آن را نمی‌داشتی، الله متعال ولایت آن را به تو نمی‌داد.

در کنار موطأ، کتاب دیگری بنام «المدونة» به ما رسیده است، و در برگزیده آرای امام مالک استخراج شده از اصول او بوده و آرای اصحاب او نیز درج آن می‌باشد. این مهم‌ترین کتابی است که در مذهب امام مالک رحمته الله حفظ شده است.

امام مالک رحمته الله دچار برخی محنت‌ها و رنج‌ها نیز شد، این نتیجه فتاوی‌ای بود که حکام را به خشم آورده بود، چنانچه او فتوا بر عدم لوزم طلاق به اثر اکراه داد. حکام عباسی مردم را در هنگام بیعت، سوگند به طلاق زن‌شان می‌دادند، زمانی که خلیفه و حکام او دیدند که فتوای او بیعت بر اثر سوگند به طلاق زنان بیعت‌گران را می‌شکند، او را تازیانه زدند و بازوی او را خلع مفصل کردند. این کار به دست جعفر بن سلیمان والی مدینه اجرا شد.

امام مالک رحمته الله صاحب مذهب مستقل است که نتیجه اجتهادات فردی اوست. اصحاب او اندکی در آن سهم دارند که بنابر اصول امام شان استنباط کرده‌اند، امام مالک دانشجویان فراوان داشت. مشهورترین آنان علی بن قاسم، سحنون و اسد بن فرات رحمته الله است.

آوازه شهرت امام مالک همه سرزمین‌ها را فرا گرفت، مردم به سوی از هر سرزمینی هجرت کردند و از او دانش آموختند، او نزدیک به هفتاد سال فتوا می‌داد، دانشجویان او در حجاز، یمن، خراسان، شام، مصر، مغرب و اندلس بسیار شدند.

بدین سبب، مذهب او مصر، مغرب دور، الجزائر، تونس، طرابلس، سودان، برخی دولت‌های افریقائی، اندلس، بصره، کویت، قطر، بحرین، انتشار گسترده یافته است، پیروان او اندکی در بغداد عراف و أحساء سعودی نیز حضور دارند (الموسوعة العربية العالمية، ۱۴۱۹، ذیل مالک).

امام ابن ابی ذئب^۱ فرمود: «ملک دنیا یؤتیه الله تعالی من یشاء، وملك الآخرة یؤتیه الله تعالی لمن طلبه ووفقه الله تعالی، والتوفیق منک قریب إن أطعت الله تعالی، وإن عصیته فبعید، وأن الخلافة تكون بإجماع أهل التقوی لمن ولیها، وأنت وأعوانک خارجون عن التوفیق، عادلون عن الحق، فإن سألت الله تعالی السلامة وتقربت إلیه بالأعمال الزاکیة كان ذلك وإلا فأنت المطلوب».

ترجمه: پادشاهی دنیا را الله متعال به هر که بخواهد، می دهد، اما مُلک آخرت را الله متعال به کسی می دهد که آن کس آن را بخواهد و الله متعال او را توفیق بخشیده باشد. توفیق به تو نزدیک است، اگر فرمان‌بردار الله متعال باشی، و اگر نافرمان او باشی، توفیق از تو دور است. همانا خلافت به اجماع اهل تقوی، برای کسی که آن‌ها او را عهده‌دار آن سازند، منعقد می شود. در حالی که تو و هم‌دستانت از توفیق [الهی] خارج و از حق منحرف و کژشده هستید. باز هم اگر از الله متعال سلامت بخواهی و با اعمال پاک نزد او تقرب جوئی، راهی [نجات] خواهد بود، ورنه تو مجرم هستی.»

^۱ - امام ابن ابی ذئب (۸۰ - ۱۵۰ هجری)؛ أبو الحارث محمد بن عبد الرحمن بن المغیره بن الحارث بن ابی ذئب رضی الله عنه. نام اصلی او هشام، بن شعبه بن عبد الله بن ابی قیس بن عبدود، از نظر تباری قریشی عامری دنی می باشد. او یکی از امامان مشهور روزگار خودش و دوست امام مالک رضی الله عنه بود. میان او و امام مالک رضی الله عنه الفت محکم و دوستی صحیح برقرار بود. هنگامی که امام مالک رضی الله عنه نزد ابو جعفر منصور خلیفه عباسی آمد، منصور پرسید: از بزرگان دین در مدینه کی باقی مانده است؟ امام مالک رضی الله عنه فرمود: ای امیر مؤمنان! ابن ابی ذئب، ابن ابی سلمه، و ابن ابی سبره. پدر او نزد قیصر رفته بود و قصد کشتن او کرده بود، قیصر او را حبس کرد تا که در زندان بمرد. امام ابن ابی ذئب رضی الله عنه در سال ۱۵۸ یا ۱۵۹ هجری در کوفه از دنیا رفت. (ابن خلکان، بی تا: ۱۸۳/۴).

امام ابوحنیفه رضی اللہ عنہ می فرماید: «من و مالک، پیراهن های خود را جمع می کردیم، از ترس اینکه مبادا خون ابن ابی ذئب رضی اللہ عنہ بر ما نریزد.»

سپس خلیفه منصور به امام ابوحنیفه رضی اللہ عنہ گفت: «دیدگاه تو چیست؟»

امام ابوحنیفه رضی اللہ عنہ فرمود: «المسترشد لدينه يكون بعيد الغضب، إن أنت نصحت نفسك علمت أنك لم ترد الله باجتماعنا، وإنما أردت أن تعلم العامة أنا نقول فيك ما تهواه مخافة منك، ولقد وليت الخلافة وما اجتمع عليك اثنان من أهل الفتوى، والخلافة تكون باجتماع المؤمنين ومشورتهم، فهذا أبو بكر الصديق رضي الله عنه أمسك عن الحكم ستة أشهر حتى جاءت به بيعة أهل اليمن.»

ترجمه: کسی که از بهر دین خود، رهنمائی می خواهد، خشم خویش را دور می افکند، اگر تو با نفس خود راست باشی، خودت می دانی که ما را از بهر الله متعال این جا گردنیاورده ای، همانا تو خواسته ای که بدین وسیله به عامه مردم بفهمانی، این که ما در باره تو چیزهایی، از ترس تو بگوئیم که خواست تو است. همانا درحالی که تو عهده دار خلافت شدی که حتی دو تن از اهل فتوا بر خلافت تو اجتماع نداشت، همانا خلافت از طریق اجتماع مؤمنان و مشورت شان منعقد می شود. حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ، برای شش ماه از حکومت داری خودداری کرد تا آنکه بیعت اهل یمن به او رسید. ^۱

^۱ - نظر نویسنده مقاله: این سخن در روایت کردری آمده است، اما تا اکنون نتوانسته ام آن را فهم کنم این که حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ از حکومت داری تا شش ماه خودداری کرده باشد، تا اینکه اهل یمن به بیعت او بیایند. والله أعلم. تحقیق مترجم در مورد تأخیر بیعت یمنیان تا شش ماه، این است که در این مورد می توان گفت: أشعث بن قیس همراه تنی چند از بزرگان قبیله کنده به مدینه آمد و مسلمان شد. وی به همراه برخی از اهالی قبیله کنده پس از وفات حضرت پیامبر اعظم صلی اللہ علیہ و آله وسلم با حضرت ابوبکر صدیق بیعت نکرد، و با شرطی ریاست بر تیره های قبیله کنده به جنگ با حضرت زیاد بن لیبید نماینده

منصور به آنان امر کرد تا خارج شوند و آنان به سکونت گاه‌های شان برگشتند. سپس فرمان داد که سه بدر - نوعی از کیسه‌های مال - در پی آنان بفرستد و به حاجب خود گفت: «اگر امام مالک رضی الله عنه همه را گرفت، همه را به او بده، و اگر امام ابن ابی ذئب رضی الله عنه یا امام ابوحنیفه رضی الله عنه گرفتند، سر هر دو را نزد من بیاور.»

امام ابن ابی ذئب رضی الله عنه فرمود: «ما أرضی بهذا المال له کیف أَرْضَاهُ لِنَفْسِي». ترجمه: من این مال را برای خود منصور نمی‌پسندم، چگونه به خودم بپسندم.

امام ابوحنیفه رضی الله عنه فرمود: «والله لو ضرب عنقي على أن أمس منه درهما ما فعلت». ترجمه: سوگند به الله متعال، اگر گردن من را هم بزند که من از این مال استفاده کنم، درهمی از این مال را نمی‌گیرم.

امام مالک رضی الله عنه همه آن کیسه‌های مال را پذیرفت، و به او داده شد. هنگامی که منصور دانست، گفت: «با این صیانت [و پاک‌نفسی] خون‌های خویش را نگاه داشتند.» (کردری، ۱۴۰۱ق: ۱۵/۲ - ۱۶).

سه. شروط استحقاق خلافت

در روزگار امام ابوحنیفه رضی الله عنه شروط استحقاق خلافت به تفصیل بیان نشده بود، مانند آنچه که محققان پس از روزگار او، آن را به تفصیل بیان کرده‌اند، مانند ماوردی و ابن خلدون، چون اکثر این چیزها در روزگار امام اعظم مُسلَّم بودند، مثل این

ابوبکر صدیق برخاست. ولی حضرت أشعث پس از پیروزی در نبرد نخستین، شکست خورد و به همراه کندیان به قلعه‌ای پناه برد و بعداً در برابر تسلیم قلعه برای خود و خانواده‌اش از زیاد امان خواست و زیاد أشعث را با دیگر اسیران به مدینه آورد، اما حضرت ابوبکر صدیق او را آزاد کرد و خواهر خود ام فروه را به ازدواج او در آورد. از این بیانات معلوم می‌شود که بیعت یمنیان با حضرت ابوبکر صدیق به مدت شش ماه به تأخیر افتاده باشد. والله أعلم [ویکیپدیا: العربی]

که خلیفه باید شخص مسلمان، مرد، آزاد، دارای بدن و حواس سالم و ... باشد. در روزگار امام دو امر، در جایگاه بحث و جدل قرار گرفتند و روشن ساختن آنان امر مطلوب بود.

نخست: آیا امکان دارد که ظالم و فاسق خلیفه شرعی باشد، یا خیر؟ دوم: آیا ناگزیر است که خلیفه قریشی باشد، یا خیر؟

نخست: امامت فاسق و ظالم

در پاسخ پرسش نخست یا امر نخست از بهر درک رأی امام اعظم علیه السلام، سزاوار است تا دو نظریه جانبی سیاسی دیگر، دقیقاً فهم گردد. در روزگاری که امام ابوحنیفه علیه السلام رأی خود را در باره این مسئله روشن ساخت، ستیز شدید میان دو نظریه افراطی در کل جهان اسلام و به ویژه در عراق وجود داشت.

یکی این نظر بود که با شدت و قاطعیت بیان می شد که: «إن إمامة الظالم والفاسق لا تجوز أبداً ولا يصح للمسلمين أي عمل جماعي في ظلها»؛ همانا امامت ظالم و فاسق ابداً جواز ندارد و برای مسلمانان درست نیست که در سایه آن عمل اجتماعی خویش را انجام دهند.

نظریه دومی این گونه بیان می شد که: «إن الظالم والفاسق إذا استولى على زمام البلاد بأي طريقة فإمامته وخلافته - بعد تسلطه واستيلائه - صحيحة تماماً»؛ همانا ظالم و فاسق هنگامی که بر رهبری سرزمین ها به هر روشی چیره شد، امامت و خلافت او - پس از تسلط و چیره گشتن او - صحیح و کامل است.

امام ابوحنیفه علیه السلام میان دو نظریه فوق، نظریه وسطی و میانه روانه و متوازی را ارائه داشته است که به روش تفصیلی زیر آن را بیان می کنیم. امام ابوحنیفه علیه السلام در

فقه اکبر می گوید: «والصلاة خلف كل بر وفاجر من المؤمنين جائزة» (ملاعلی قاری، بی تا: ۹۱). ترجمه: نماز پشت هر نیکوکار و بدکار از میان مسلمانان جائز است.

امام طحاوی^۱ رحمته الله در شرح این مذهب در کتاب «العقيدة الطحاوية» می گوید: «والحج والجهاد ماضيان مع أولي الأمر من المسلمين برهم وفاجرهم إلى قيام الساعة لا يبطلها شيء ولا ينقضها» (ابن أبی العزالحنفی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۲/۱).

ترجمه: «[فرمان] حج و جهاد با اولی الامر مسلمانان، چه نیکوکار باشند و چی بدکار تا قیام رستاخیز ماندگار می ماند، هیچ چیزی آن را باطل کرده نمی تواند و هیچ چیزی آن را شکسته نمی تواند.»

این یک جانب مسئله، جانب دوم مسئله این که عدالت نزد امام ابوحنیفه رحمته الله شرطی است ناگزیر برای خلافت، بنابراین ظالم و فاسق خلیفه شرعی یا قاضی یا حاکم یا مفتی بوده نمی تواند، اگرچه فاسق یا ظالم قدرت را بدست گرفته باشد. بنابراین، امامت او باطل و بر مردم فرمان بردن از او واجب نیست. اما سخن دیگر این است که آیا اعمال مسلمانانی که در حیات جمعی خویش بر روش شرعی

۱ - الطحاوی، أبو جعفر (۲۳۸ - ۳۲۱ هـ - ۸۵۲ - ۹۳۳ م). أحمد بن محمد بن سلامه أبو جعفر الطحاوی . از طحاء قریه در ولایت صعید مصر. فقه شناس و مشهور از بهر تألیف خود «العقيدة الطحاوية». فقه شافعی را نزد امامی خود مزنی فرا گرفت، سپس مذهب ابی حنیفه را برگزید و نزد فقه شناس حنفی احمد بن أبی عمران، فقه حنفی آموخت. به شام رخت سفر بست، در شام، غزه، عسقلان و دمشق، حدیث شنید. همچنان در آنجا نزد ابی حازم عبدالحمید بن عبدالعزیز فقه آموخت و دوباره به مصر برگشت. در مصر به کرسی ریاست اصحاب ابی حنیفه نشست.

آثار او فروان اند، از جمله: شرح معانی الآثار، مشکل الآثار، اختلاف الفقهاء، المختصر في الفقه، والعقيدة وهي مشهورة باسم العقيدة الطحاوية، أحكام القرآن، الوصايا، المحاضر والسجلات وغيره. سرانجام وفات یافت و در مصر دفن شد (الموسوعة العربية العالمية، ذیل الطحاوی، أبو جعفر).

تحت حکم او - پس از استیلا و تولیت - او انجام می دهند، اعمال شرعی مشروع است یا خیر؟ و آیا تنفیذ احکامی قضاتی که او آنان را تعیین کرده است، عادلانه است یا نه؟ این امر دیگری است.

امام حنفی ابوبکر جصاص رضی الله عنه در کتاب «أحكام القرآن» به گونه بسنده و کامل آن را شرح کرده است. او می گوید: «فلا يجوز أن يكون الظالم نبياً ولا خليفة نبي، ولا قاضياً ولا من يلزم الناس قبول قوله في أمور الدين، من مفت أو شاهد أو مخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم خبراً فقد أفادت الآية: لَا يَتَأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (البقرة: ۱۲۴)؛ أن شرط جميع من كان في محل الائتمام به في أمر الدين العدالة والصلاح، فثبت بدلالة هذه الآية بطلان إمامة الفاسق وأنه لا يكون خليفة وأن من نصب نفسه في هذا المنصب وهو فاسق لم يلزم الناس اتباعه ولا طاعته، وكذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، ودل أيضاً على أن الفاسق لا يكون حاكماً، وأن

۱ - الجصاص، أبوبکر (۳۰۵ - ۳۷۰ هـ ۹۱۷ - ۹۸۰ م). أحمد بن علی معروف به کنیه أبوبکر الرازی الجصاص الحنفی . رازی نسبت او به زادگاهش شهر رأی را می رساند، جصاص، نسب او به شغل گچ فروشی و گچکاری وی را می رساند. او فقه را نزد دانشمندان بزرگ حنفی در روزگارش مانند ابی الحسن الکرخی ، وأبی سهل الزجاج ، وأبی سعید البردعی ، وموسی بن نصر الرازی فراگرفت. او زاهد پرهیزگاری بود که علم و صلاح و تقوی را با هم جمع کرده بود. در جستجوی دانش بسیار تلاش داشت تا آنجا که در روزگارش امام حنفیان در بغداد گشت و از دانشمندان انگشت نما بود. از بهر جستن دانش، از بغداد به اهواز و سپس به نیشاپور رفت. سپس در بغداد مستقر شد و به تدریس آغاز کرد. مردم از او فقه می آموختند و مردم بسیار از او منفعت بردند، از دانشجویان معروف او أبو عبد الله الجرجانی ، وأبو الحسن الزعفرانی می باشند. دارای آثار بسیار است، از جمله: الفصول فی الأصول الشهیر بأصول الجصاص، أحكام القرآن، شرح مختصر الکرخی، شرح مختصر الطحاوی، شرح الجامع الصغیر، شرح الجامع الکبیر لمحمد بن الحسن الشیبانی، وشرح الأسماء الحسنی، کتاب جواب السائل. سر انجام وفات یافت و در بغداد دفن شد (الموسوعة العربية العالمية، ذیل الجصاص، أبوبکر).

أحكامه لا تنفذ إذا ولي الحكم، وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره إذا أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا فتياه إذا كان مفتياً» (الخصاص الحنفى، ۱۴۱۵ق: ۸۰/۱).

ترجمه: جائز نیست که ظالم پیامبر، جانشین پیامبر، قاضی و نه [کارگزاری] باشد که بر مردم پذیرش گفتار او در امور دین، لازمی است، مانند مفتی، شاهد یا روایتگری روایت از پیامبر. همانا این آیت: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (بقره/۱۲۴): پیمان من، به ستمکاران نمی‌رسد!» این بیان را افاده می‌کند.

همانا شرط تمامی کسانی که در مقامی قرار می‌گیرند که در امر دین از آنها پیروی صورت می‌گیرد، عدالت و صلاح است. بنابراین، به دلالت این آیت بطلان امامت فاسق ثابت شد و او [ظالم و فاسق] نمی‌تواند خلیفه باشد، و اگر کسی خودش را در این منصب [خلافت] نصب کرد و فاسق بود، بر مردم پیروی و فرمان‌برداری از او لازم نیست.

همچنان حضرت پیامبر اعظم ﷺ فرموده است که: «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ» (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق: ۱۲۹/۳، ۱۸۳، ۴۲۱/۴).

ترجمه: هر گاهی که مخلوقی به نافرمانی از خالق، فرمان دهد، فرمان‌برداری از او جواز ندارد.

این حدیث نیز دلالت بر این دارد که فاسق نمی‌تواند حاکم باشد و احکام او نافذ نمی‌شود، هنگامی حکومت را عهده‌دار شود، همچنان شهادت او پذیرفته نمی‌شود، و روایت او هنگامی که از حضرت پیامبر ﷺ روایت کند، پذیرفته نمی‌شود، و فتوای او نیز اگر مفتی باشد، پذیرفته نمی‌شود.

سپس امام جصاص رحمته الله با صراحت بیان می‌کند که این نظریه، مذهب امام ابوحنیفه رحمته الله است. در ادامه به تفصیل ذکر می‌کند که اتهام بر امام ابوحنیفه رحمته الله بر اینکه امامت فاسق را تجویز کرده است، ظلمی است که در حق او گناهکارانه

صورت گرفته است. بیان او این چنین است: «ومن الناس من يظن أن مذهب أبي حنيفة تجويز إمامة الفاسق وخلافته. فإنما جاء غلط من غلط في ذلك إن لم يكن تعمد الكذب من جهة قوله وقول سائر من يعرف قوله من العراقيين أن القاضي إذا كان عادلاً في نفسه فولي القضاء من قبل إمام جائر أن أحكامه نافذة وقضاياه صحيحة وأن الصلاة خلفهم جائزة مع كونهم فاسق وهذا مذهب صحيح ولا دلالة فيه على أن من مذهبه تجويز إمامة الفاسق» (جصاص الحنفی، ۱۴۱۵ق: ۸۰/۱؛ سرخسی، بی تا: ۱۳۰/۱۰).

ترجمه: برخی از مردم گمان می‌برند که مذهب امام ابوحنیفه رضی الله عنه تجویز امامت فاسق است. همانا غلطی است که از غلط در این موضوع رسیده است، اگرچه در این موضوع قصد کذب را نداشته باشد، از جهت گفتار امام و گفتار دیگر عراقیان که گفتار او را می‌فهمند که اگر قاضی هنگامی که در نفس خود عادل باشد و عهده‌دار قضاء از طرف امام ستمگر شود، همانا احکام او صحیح و قضایای او صحیح است. و گفتاری دیگری او که نماز پشت آنان جائز است با این که فاسق باشند. این مذهب صحیح است و دلالتی بر این ندارد که مذهب امام اعظم رضی الله عنه تجویز امامت فاسق باشد.

همانا امام ذهبی رضی الله عنه و موفق بن احمد مکی رضی الله عنه گفتار امام ابوحنیفه رضی الله عنه را این گونه نقل کرده‌اند: «أیما إمام غل، -یعنی استخدام خزانه الدولة بطرق غیر مشروع- أو جار في حكمه بطلت إمامته ولم یجز حکمه» (ذهبی، ۱۴۰۸ق: ۱۷؛ مکی، ۱۴۰۱ق: ۱۰۰/۲).

ترجمه: هر امامی که خیانت مالی کرد؛ یعنی خزانه دولت را به روش غیر مشروع به کار برد یا در حکومت‌داری خود جور و ستم کرد، امامت او باطل می‌شود، حکومت‌داری او مشروعیت ندارد.

از پی جوئی این گفتارها روشن می‌گردد که همانا امام ابوحنیفه رضی الله عنه بر عکس گفتار خوارج^۱ و معتزله میان «امام بالحق» و «امام بالفعل» فرق می‌کرده است، در

۱ - الخوارج، **The Kharijites**، خوارج (به معنای انقلابیون و شورشگران) فرقه‌ای از مسلمانان بودند که علیه امام علی بن ابی طالب و اصحاب او خروج، شورش و انقلاب کردند. دو نام دیگر نیز دارند: «الحروریة؛ نسبت آنان به منطقه حروراء که از آنجا خروج کرده بودند» و «الشراة: فروشندگان نفس، به اعتقاد آنان آن‌ها بنا بر آیه ۲۹۷ سوره بقره، نفس خود را از بهر جستن رضای الله تعالی فروخته بودند.» خوارج به این عقیده بودند که از نظر دینی آن‌ها گروهی اندکی از مسلمانان اند که در مورد حق هیچ گونه سازشی را نمی‌پذیرند. رهبران آن‌ها از شمار قاریان و فقیهان بودند که حریص بر التزام به کتاب و سنت بدون هیچ گونه دور شدن از نص و تأویل بودند.

بنابراین، خوارج در اصل مذهب سیاسی است. از آن رو که سلطه دینی و دنیوی در اسلام هم‌زیستی دارند و هر دو در عنصر امامت گردهم می‌آیند. به همین گونه خوارج در امور دینی نیز نظریاتی دارند. خوارج ریاست‌شان را به عبدالله بن وهب راسبی عرضه کردند. او پس از اکراه آن را پذیرفت. با او بیعت کردند و او را امیر المؤمنین نام گذاشتند و سپس در منطقه جسر نهروان در ساحل دجله خروج کردند و با جماعت دیگری که از بصره خروج کرده بودند، با هم یکجا شدند.

اسباب جنگ نهروان. امیر مؤمنان علی بن ابی طالب از خوارج خواست که در جنگ با معاویه بن ابی سفیان با او مشارکت کنند، آن‌ها رد کردند، امیر مؤمنان با فشار شدید لشکر خود مواجه شد که قبل از جنگ با اهل شام، باید با خوارج بی‌جنگند. لهذا به آن‌ها رو کرد و از آن‌ها خواهان تسلیمی جسد مبارک عبدالله بن خباب بن ارت و همسرش و چهار زن دیگر و حارث بن مره عبدی شد. خوارج رد کردند و گفتند: ما همه یکجا آن‌ها را کشتیم و همه ما خون‌های آنان و خون‌های شما را حلال می‌دانیم.

پس از مناقشات بسیار، جماعتی از خوارج از جنگ دست کشیدند و به صفوف حضرت علی بر گشتند، و ۲۸۰۰ مرد آنان عزم بر جنگ با حضرت علی کردند، بنابراین، حضرت علی مجبور به جنگ با آنان شد. بر آنان پیروز شد و عبدالله راسبی را به قتل رساند، از آنان به جز ۴۰۰ مجروح باقی نماند که همه را عفو کرد. این ضریب بزرگ به آنان و رهبران شان، در نفرت آنان افزود تا این که نقشه قتل امام علی را کشیدند.

صفات خوارج. خوارج با صفاتی زیادی وصف می‌شوند که آن‌ها را قوم جنگجو و مجادله‌گر، از

بهر مذهب شان گردانیده است، از جمله:

۱. فصاحت و شیوایی زبان و شناخت روش‌های تأثیر گذاری ادبی و کلامی؛

۲. تشدد و سختگیری در عبادت. آنان اهل نماز و روزه بودند، به عقیده‌شان اخلاص داشتند و در دفاع از آن می‌جنگیدند. بنابراین، بسیاری از مردم به آنان از روی عطوفت و شفقت می‌نگریستند.

حضرت علی در آخرین روزهای روزگارش گفته بود: پس از من با خوارج نجنگید، زیرا کسانی که در جستجوی حق اند اما خطا کرده‌اند و کسانی که باطل را می‌خواهند و آن را یافته‌اند، برابر نیستند. حضرت عمر بن عبدالعزیز برای برخی از خوارج گفت: من به درستی می‌دانم که شما در این خروج‌تان در طلب دنیا و متاع آن نیستید، شما آخرت را می‌طلبید، اما راه بدست آوردن آن را اشتباه کرده‌اید.

۳. شجاعت خالص و نادر،

۴. برخی از آنان جدل و مناقشه و مذاکره شعر و کلام عرب را دوست داشتند. تعصب در جدل بر آنان غلبه داشت و به رقیب خود با دلیل تسلیم نمی‌شدند، با فکر مخالف خود اگرچه به حق نزدیک یا کاملاً صحیح می‌بود، تسلیم نمی‌شدند.

خوارج مرتکب گناه کبیره را کافر می‌شمردند، در حالی که معتزله آن را در منزله بین منزلتین، یعنی نه کافر و نه مؤمن قرار می‌دادند. برخی از آموزه‌های خوارج در ذیل آورده می‌شوند.

۱. **خلافت؛** آنان خلافت ابوبکر صدیق و عمر بن خطاب را صحیح می‌دانستند، زیرا به روش درست انتخاب شده بودند. برخی از آنان خلافت حضرت عثمان را صحیح می‌دانستند، البته قبل از آنکه روش حکومت‌داری او تغییر و تبدیل یافته بود و هنگامی که تغییر یافت و مبدل شد - طبق اعتقاد خوارج - قتال و انقلاب و شورش علیه او واجب شد. در نزد آنان سیرت حضرت علی صحیح و حسنه بود، قبل از جنگ صفین، پس از آن عقیده داشتند که حضرت علی در مسئله تحکیم خطاء کرد و حکم به کفر و خروج و شورش و انقلاب علیه او دادند.

۲. آن‌ها در مورد اصحاب رویداد جمل حضرت طلحه و زبیر طعن وارد می‌کردند و جنگ با آنان را واجب می‌شمردند، همچنان بر حضرت ام المؤمنین عائشه طعن وارد می‌کردند و به کفر ابی موسی اشعری و عمرو بن عاص حکم کرده بودند.

نظریه آنان در مورد خلافت این بود که :

الف: باید به وسیله انتخاب آزادگان مسلمانان انتخاب شود.

ب: هنگامی که خلیفه انتخاب شد، دیگر صحیح نیست که تنازل کند و استعفاء دهد.

حالی که مذهب خوارج و معتزله^۱ نظام دولت و کل جامعه مسلمانان را تعطیل می کردند، آنگاه که امام عادل صالح یعنی «امام بالحق» نداشته باشد، بنابراین، در

ج: اگر تندخویی و سختگیری پیشه کرد، عزل او واجب است، اگر مخالف سنت عمل کرد، قتل او واجب و حق است.

د: نزد آنان ضروری نیست که خلیفه قریشی باشد، بلکه صحیح است که اگر غیر قریشی باشد، اگرچه یک برده حبشی باشد، در صورتی که مورد انتخاب همه مسلمانان باشد، آنان در این زمینه با شیعه مخالفاند، زیرا شیعه امامت و خلافت را در بیت نبوت، منحصر می دانند.

جماعتی از آنان به این دیدگاه اند که به امام و خلیفه و رئیس دولت نیاز نیست [بدین گونه، این شاخه از خوارج نخستین گروه اقتدارگرایان و انارشویست در میان مسلمانان اند]، اگر بدون وجود امام چاره‌ی نبود و کار مسلمانان به پیش نمی رفت، در آن صورت جواز دارد که امام وجود داشته باشد. آن‌ها نام خلیفه را، امیر المؤمنون گذاشته بودند، به این اساس نخستین رهبرشان عبدالله بن وهب راسبی را امیر المؤمنون نام گذاشتند، هنگامی که با او در دار زید بن حصین، بیعت کردند.

آن‌ها گنهکاران را، تکفیر می کنند، و در میان گناهان فرقی قایل نیستند. از این جهت با اصل معتزله مخالف اند که گنهکار کبیره (مرتکب الکبیره فی منزلة بین المنزلین) قرار دارد. انسان در میان آنان یا کافر است یا مؤمن، از این جهت برخی از علماء آنان را غلات، می نامند از بهر این سختگیری شان در معامله با مخالفین مسلمان شان. آنان به ظاهر قرآن تمسک می جویند و از ظاهر نص به مقاصد آن نمی رسند.

مشهورترین طائفه‌های خوارج: طائفة الأزارقة وطائفة النجدات العاذریة وطائفة العجاردة می باشند (الموسوعة العالمية العربية، ذی الخوارج).

۱ - المعتزله، Mu'tazilites، معتزله فرقه اسلامی است که در اصول و ادله و قیاسات دیگر، عقل بر آنان غلبه داشته است. فکر اسلامی را در عصر عباسی در روزگار دراز این فرقه به خود مشغول داشته بود. مؤسس آن واصل بن عطاء است.

اکثر علماء به این نظر اند که در رأس معتزله واصل ابن عطاء قرار داشت. او از کسانی بود که در مجلس درس حسن بصری حاضر می شد، در آن روزگار قضیه مرتکب گناه کبیره، اذهان را به خود مصروف داشته بود، یک روزی پیش آمد، اصل مسئله این است که آیا مرتکب گناه کبیره مؤمن مطلق است یا کافر مطلق یا در منزله میان منزلتین قرار دارد؟

واصل بن عطاء نظر مخالف حسن بصری ارائه کرد و گفت: من می گویم که همانا صاحب گناه کبیره مؤمن مطلق نیست، بلکه در منزله بین منزلتین قرار دارد. سپس از مجلس حسن کناره گرفت و در آخر

مسجد برای خودش، مجلس دیگر انتخاب کرد، این جماعت معتزله نام گرفتند، بعد از این که حسن بصری گفت: **اعتزلنا واصل**؛ واصل از ما کناره گرفت.

معتزلیان در کتاب‌های شان، مذهب‌شان را پریشینه‌تر از واصل می‌دانند، آنان در شمار رجال مذهب-شان بسیاری از آل بیت، بزرگان صحابه و تابعین را قرار می‌دهند. حتی حسن بصری را از خود می‌شمارند. **آرای اعتزالی**. معتزله با عموم اهل سنت در این که عقل و اجتهاد در مرتبه سوم، پس از قرآن و سنت قرار می‌گیرند، مخالف‌اند، معتزله عقل را در رأس ادله قرار می‌دهند زیرا که نفس قرآن و دیگر ادله از طریق عقل درک می‌شوند.

آن‌ها حدیث متواتر را انکار و احادیث آحاد را رد می‌کنند، بسیاری از احادیثی را که با مبادی و اصول پنجگانه آنان در تعارض قرار دارد، رد می‌نمایند. برخی از آنان حجیت اجماع و قیاس را قبول ندارند.

عقیده اعتزالی. چکیده عقیده اعتزالیون در اصول پنجگانه مذهب آنان خلاصه می‌شود که عبارتند از:

۱. **توحید**: جان مذهب آنان و در رأس گرایش آنان قرار دارد، توحید نزد آنان دور آنچه که برای

الله متعال ثابت می‌شود، آنچه که از صفات از او تعالی نفی می‌شود، می‌چرخد. معتزله صفات

الله متعال را نفی می‌کنند، با این اعتقاد که اثبات این صفات به الله متعال، به تعدد قدامی انجامد

و این شرک است. از بهر اثبات وحدانیت الله متعال، و پاکیزگی او از شریک و تعدد قدامی،

آن‌ها صفات الله متعال را تعطیل می‌کنند. این بدان معناست که مفهوم توحید نزد معتزله با

مفهوم توحید نزد اهل سنت و الجماعت، مخالف است. برخی از مسائل توحید نزد معتزله

عباتند از:

الف: انکار صفات، در حالیکه اهل سنت آن صفاتی را برای الله متعال اثبات می‌کنند که الله متعال در

کتاب خود به خویشتن نسبت داده است و یا در سنت صحیح به الله متعال نسبت داده شده است. بدون

تمثیل و تحریف.

ب: معتزله به خلق قرآن معتقداند، آنان به این رأی‌اند که قرآن مخلوق و محدث و نوپیداست. و اهل

سنت به این عقیده‌اند که کلام الله از سوی الله متعال فرودآمده است، بدون کیفیت، بر الله متعال به گونه

وحی فرستاده است.

ج: انکار رؤیت الله متعال در آخرت، در حالیکه اهل سنت به این عقیده‌اند که رؤیت الله متعال، بغیر

احاطه و کیفیت برای اهل بهشت ثابت است.

۲. **عدل:** هدف معتزلیان از عدل، آنچه است که به افعال الله عزوجل متعلق است که همه را به حسن وصف می‌کنند و قبیح را از آن نفی می‌کنند، تا اینجای سخن اهل سنت با آن‌ها هم عقیده است. آنچه را که تحت اصل عدل داخل می‌کنند، عبارتند از:

الف: آن‌ها منکر این اند که افعال بندگان را الله متعال خلق کرده باشد، زیرا آن‌ها به این عقیده‌اند باید نسبت فعل قبیح را به الله متعال نفی کنند، زیرا الله متعال از آن پاکیزه است. معتزله از این جهت در تأویل نصوص مرتکب مغالطات روشن شده‌اند، تا فهم آن را برای خود طبق مبادی خود بسازند، در حالی که الله متعال آفریننده‌ی همه‌اشیا و افعال است و افعال نمی‌تواند و از خلق الله و اراده او خارج گردد. الله متعال فرمود: «الله خالق کل شیء» (رعد/۱۶)؛ الله آفریننده‌ی هر چیز و همه چیز است.

ب: وجوب فعل اصلاح بر الله متعال: زیرا آنان تأکید دارند که الله متعال برای بندگان به جز کار صلاح، چیزی دیگری انجام نمی‌دهد، آنچه که نفع انسان‌ها است، بر الله متعال واجب است. زیرا اگر الله متعال این کار را انجام ندهد، بر آنان ظلم کرده است و در آنچه که صلاح آنهاست، کاستی به وجود آورده است.

حق آنست که الله متعال بندگان را فرمان داده و ارشاد کرده است که به کاری که در آن صلاح شان وجود دارد، اگر غیر از این را انجام دهند، مخالفت امر الله متعال را کرده‌اند. مذهب اهل سنت این است که بر الله متعال چیزی واجب نیست، مگر آنچه را که خود، بر خویشان از روی تفضل و کرم واجب کرده است.

ج: ثواب و عقاب به اساس حسن و قبیح، به تنهایی عقل قبل از آمدن شرع، ممکن است. در نزد اهل سنت عقل حسن و قبیح را در اشیاء را درک می‌کند، مگر ترتیب ثواب و عقاب متوقف بر ورود شرع است.

د: معتزله به این رأی اند که بعثت رسول بر الله متعال واجب است، زیرا از مقتضیات عدل اوست و در آن صلاح است، و الله متعال این را می‌دانست که اگر پیامبران را نفرستد، آنچه که بر او تعالی واجب بود، به اخلال مواجه می‌شد.

اهل سنت به این عقیده است که بعثت رسل متنی از سول الله متعال و فضل او بر بندگان است، تا آنچه را که الله متعال بر آنان واجب کرده است، به آن‌ها برساند و آنچه را که الله متعال نهی کرده است، آن‌ها را برحذر دارد، اهل سنت اجماع دارند که بندگان نمی‌توانند، هیچ چیزی را بر الله متعال واجب کنند، بعثت پیامبران فضلی از سوی الله متعال است.

۳. **وعد و عید:** قاضی عبدالجبار یکی از رؤوس معتزله می گوید: «معنای وعد و وعید این است که الله متعال مطیعین را به ثواب وعده داده و عاصیان را به عقاب. الله متعال آنچه را که وعده داده است، حتماً انجامی می دهد، برای الله متعال خلف وعده و کذب جواز ندارد.» از این جهت معتزله به این عقیده اند که ثواب بر الله متعال واجب است، برای بنده، از طریق استحقاق او.

وعید این که معتزله به این عقیده اند که هنگامی که فاسق بمیرد و از گناه کبیره توبه نکرده باشد، مستحق آتش دوزخ جاودانه است، زیر الله متعال به آن او را وعده داده است، و ناچار باید وعید الله متعال نافذ گردد.

رأی اهل سنت این است که الله متعال هنگامی که بنده اش را به چیزی وعده داد، به حکم وعده وقوع آن واجب است، نه به حکم استحقاق، زیرا بنده به خودی خود مستحق هیچ چیزی بر الله متعال نیست، اما وعید در نزد اهل سنت، بدین معناست که جواز دارد که الله متعال از گناهکار بگذرد و او را عفو کند و اهل کبائر را از دوزخ بیرون کشد و الله متعال هیچ یک از اهل توحید را جاودانه در دوزخ نمی ماند.

۴. **المنزلة بين المنزلتين (منزلت بین دو منزلت):** این اصل پیرامون حکم بر مرتکب گناه کبیره می چرخد، قاضی عبدالجبار می گوید: «صاحب گناه کبیره، نه مؤمن نامیده می شود و نه کافر و نه منافق. بلکه فاسق نامیده می شود، چون به این نامها مسمی نمی گردد، بنابراین، احکام این گروه نیز بر آنان نافذ نمی گردد، بلکه او نام بین دو نام، و حکم بین دو حکم، در دنیا دارد»، و این کار باید او را از ایمان و اسلام خارج کند، زیرا معتزله به این نظراند که او جاودانه در دوزخ می ماند.

اهل سنت به این عقیده اند که صاحبان گناه کبیره از امت محمد، جاودانه در دوزخ نمی ماندند، در حالیکه عقیده به توحید مرده باشند، آنها در مشیئت و حکم الله متعال قرار دارند، اگر خواست آنها را می بخشد و عفو می کند، به فضل خود، و اگر خواست به اساس عدالت خود آنها را عذاب میکند، سپس به اساس رحمت خود آنان را به بهشت می برد، لذا مرتکب گناه کبیره، مؤمن ناقص الایمان یا مؤمن به ایمان خود و فاسق به اساس گناه کبیره خود است، نه به او کدام اسم مطلق داده می شود و نه مطلقاً اسمی از او سلب می شود.

۵. **امر به معروف و نهی از منکر:** در این مورد فهم معتزله از فهم اهل سنت متفاوت است. قرار

زیر:

نبود «امام بالحق» نه حج است، نه جمعه، نه جماعت، نه محاکم، و هیچ امری از امور مسلمانان - دینی یا سیاسی یا اجتماعی - در غیاب او انجام نمی‌پذیرد.

آری، امام ابوحنیفه رحمته الله این کژی و انحراف را راست ساخت، با این نظریه که: «إذا لم يتيسر وجود إمام بالحق فإن نظام حياة المسلمين الجماعية يمضي على نحو شرعي تحت من هو إمام بالفعل حتى ولو كانت إمامته غير شرعية»؛ نظر او این بود که هنگامی که وجود «امام بالحق» میسر نباشد، نظام زندگانی اجتماعی مسلمانان بر روش شرعی زیر حکومت هر که «امام بالفعل» باشد، سپری می‌شود، حتی تا آنجا که امامت او غیر شرعی باشد.

الف: روش تغییر منکر، روش تغییر منکر نزد آنان با قول حسنی، یعنی با زبان آغاز می‌شود، سپس با دست، سپس با شمشیر. در حالی که اهل سنت به اساس این حدیث عمل می‌کنند و ملتزم آن‌اند: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فليسانه، فإن لم يستطع فقلبه، وذلك أضعف الإيمان»؛ هر کس از شما که منکری را ببیند، آن را با دست خود تغییر دهد، اگر نتوانست، با زبان خود در تغییر آن تلاش کند، اگر نتوانست، با قلب خود آن را ببیند، و این ضعیف‌ترین درجه ایمان است. در این موضوع، تفاوت نظر حنفیان اهل سنت و با سلفیان اهل سنت متفاوت است. در همین مقاله دقت صورت گیرد، در بخش حریت رأی.

ب: معتزله خروج و شورش و انقلاب را علیه سلطان ستمگر واجب می‌دانند: سلفیان اهل سنت به این عقیده‌اند که جور و ستم سلطان، و ارتکاب او گناهان را، باعث وجوب خروج و انقلاب علیه او نمی‌شود، زیرا بر خروج مفساد و خون‌ریزی و پراگندگی امت مترتب می‌شود، بنابراین، خروج بر سلطان مباح نیست، مگر آنکه کفر صریح از او سرزند. امام ابوحنیفه نظر معتدل و میانه‌روانه میان نظریه معتزله و سلفیان را بیان کرده است، در همین مقاله دقت صورت گیرد.

ج: معتزله حمل سلاح در برابر مخالفین را برابر است که کفار باشند یا اصحاب معاصی از اهل قبله، جواز می‌دارند و این خروج به مفهوم صحیح آن است، زیرا جنگ با سلمان و حلال دانستن خون او مگر به امر شریعت جواز ندارد (الموسوعة العربية العالمية، ذیل المعتزلة).

همانا امام ابوحنیفه رحمته الله علیه مسلمانان را از نظریهٔ مرجئه^۱ افراطی در ارجاء و نتایج آن نجات داد، نظریهٔ که همتای مقابل در برابر نظریات خوارج و معتزله بود. برخی از اهل سنت در ذات خود به این عقیده بودند و این عقیده را بیان می‌کردند که این قوم - مرجئه - بین «امام بالحق» و «امام بالفعل» خلط می‌کنند و به جواز امامت فاسق قائل‌اند - هنگامی که بالفعل امام باشد - چنانچه «امام بالحق» نیز چنین است. پس نتیجه حتمی بر این نظریه این است که مسلمانان مطمئن و راضی به حکومت حکام مستبد ظالم، دارای سلوک رسوا کننده و خلق زشت، بنشینند و تغییر آنان را رها کنند و تلاشی نوزند، بلکه در این مسئله کوچک‌ترین تفکر نداشته باشند. در راستای تصحیح این فکر خطاکارانه بود که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه با همه شدت و قوت و پافشاری اعلان کرد که امامت این چنین کسانی قطعاً و کاملاً باطل است.

^۱ - المُرَجَّةُ (ر ج أ): «أَرْجَأَ الْأَمْرَ: أَخَّرَهُ»؛ کار را به تأخیر انداخت. نمونه قرآنی: «وَأَخْرَجُوا مُرَجِّجِينَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه/۱۰۶)؛ ترجمه: و گروهی دیگر، به فرمان خدا واگذار شده‌اند (و کارشان با خداست) یا آنها را مجازات می‌کند، و یا توبه آنان را می‌پذیرد (هر طور که شایسته باشند) و خداوند دانا و حکیم است!

مرجئه: از بهر آن به این نام مسمی شدند که حکم بر اعمال را به تأخیر می‌انداختند که الله متعال طبق ارادهٔ خود در مورد آن حکمی نازل کند (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق: ۵۲).

مرجئه، فرقهٔ اسلامی است که بر هیچ مسلمانی هیچ حکمی نمی‌کنند، بلکه حکم را به روز قیامت به تأخیر می‌اندازند. جملهٔ که به گونهٔ شعاری اعتقاد آنان را به نمایش می‌گذارد، این است که «لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة». ترجمه: با وجود ایمان، معصیت به کسی ضرر نمی‌رساند، چنانچه با وجود کفر، طاعت به کسی ضرر نمی‌رساند (ابراهیم مصطفی و دیگران، ۱۴۲۵ ق: ۳۲۹/۱؛ جرجانی، ۱۴۰۵ق: ۲۶۸). بدین ترتیب، این فرقه حکم بر اعمال را به تأخیر می‌اندازند و بر آن ثواب و عقاب مرتب نمی‌کنند. به این دیدگاه‌اند که مؤمن، از بهر ایمانش، مستحق بهشت است، بدون انجام بقیه طاعات، کافر مستحق دوزخ است، از بهر کفرش، بدون آنکه معاصی انجام دهد یا ندهد (فیومی، بی‌تا: ۱۲).

دوم: شرط قریشی بودن برای خلافت

اما رأی امام ابوحنیفه رضی الله عنه در مسئله دوم، ضرورت این بود که خلیفه از قریش باشد (مسعودی، بی تا: ۱۹۲/۲). این تنها رأی او نبود، بلکه رأیی بود که اهل سنت بر آن توافق داشتند (شهرستانی، بی تا: ۱۰۶/۱؛ بغدادی، ۱۹۷۷م: ۳۴۰/۱).

علت این چنین نبود که خلافت اسلامی از وجهه نظر شرعی حق دستوری [برابر با قانون اساسی] برای قبیله واحد، از میان قبیله قریش باشد، بلکه علت ظروف آن روزگار بود که برای مسلمانان لازم باشد که خلیفه از بهر بنای جامعه و استواری و برقراری آن از میان قریش باشد.

ابن خلدون رضی الله عنه این امر را به گونه کامل روشن ساخته است، رأی او این است که در آن هنگام، عرب بازوی دولت اسلامی و پشتیبانان آن بودند و اتفاق عرب - اگر بدست می آمد - در حد اکثر آن بر خلافت قریش بدست می آمد. احتمال نزاع، اختلاف و تفرقه، در صورتی که جانشینی به مردی از قبیله دیگر صورت می گرفت، وجود داشت، بنابراین، عاقلانه نبود که نظام خلافت در معرض چنین خطری قرار گیرد (ابن خلدون، ۱۴۰۶ق: ۱۹۵ - ۱۹۶). از این رو بود که حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم نصیحت کرد که «الأئمة من قریش»؛ امامان از قریش اند (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق: ۹۳/۱۳، ۹۵، ۹۶ - ۹۷؛ احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق: ۱۲۹/۳، ۱۸۳، ۲۱/۴؛ طرابلسی، ۱۴۱۹ق: ۲۱۳۲)، اگر خلافت برای غیر قریشی شرعاً جایز نمی بود، هیچ گاه حضرت عمر ابن خطاب رضی الله عنه در هنگام وفات خود نمی گفت: «لو كان سالم حياً لولیته» (طبری، ۱۳۸۷ق: ۱۹۲/۳). ترجمه: اگر سالم زنده می بود، او را عهده دار خلافت می کردم. در حالی که سالم آزاد شده حذیفه رضی الله عنه بود.

هنگامی که حضرت رسول الله ﷺ نصیحت کرد که خلافت در قریش باشد، خودش روشن ساخت که این منصب در میان قریش تا زمانی باقی می ماند که در وجود اهل آن صفات مخصوص باشد (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق: ۹۵/۱۳).

از این بیانات، خود به خود نتیجه بدست می آید که خلافت برای غیر قریش خواهد بود، در آن حال که این صفات در میان قریش نابود شده باشد. این است فرق اصلی میان مذهب امام ابوحنیفه رضی الله عنه و جمیع اهل سنت و میان مذهب خوارج و معتزله، کسانی که مطلقاً خلافت را به غیر قریش جواز می دهند. آن ها از این سخن فراتر رفته اند و غیر قریشی را سزاوارتر به خلافت می دانند، زیرا مردم سالاری نخستین امر مهم برای آنان بود، اگرچه نتیجه آن تفرقه و اختلاف باشد، اما برای اهل سنت و الجماعت، نخستین امر مهم، استحکام دولت بود تا این که مردم سالاری باشد.

چهار. بیت المال

خلفا در عصر امام ابوحنیفه رضی الله عنه به گونه غیر مشروع در خزانه رسمی دولت تصرف می کردند و دست اندازی بر ملکیت های مردم، از جمله کارهایی بود که انجام می دادند. امام اعظم رضی الله عنه بر این کار اعتراض شدید داشت، زیرا این کار را ظلم در حکومت داری می دید. چرا که نزد او خیانت در بیت المال از اموری بود که امامت، امام را باطل می کرد، مانند آن که در بحث پیشین از امام ذهبی نقل کردیم.

همچنان امام ابوحنیفه رضی الله عنه تملک خلیفه بر هدایایی را که از سوی دولت های دیگر برای او فرستاده می شد، نیز مباح نمی دانست، بلکه این نزد او از جمله بهره های خزانه ملت بود، نه بهره خلیفه و خاندان او، زیرا اگر خلیفه، خلیفه مسلمانان

نمود و آوازه او به سبب قوت اجتماعی او بلند نشده بود، این هدایا به او هدیه داده نمی شد، زیرا مردم به کسی که در خانه اش نشسته باشد، هدیه نمی دهند^۱ (سرخسی، ۱۹۷۱م: ۹۸/۱).

همچنان امام ابوحنیفه رضی الله عنه بر آن عطایا و بخشش های که خلیفه از بیت المال می داد، و آن چیزی های که در راه های غیر مشروع هزینه می کرد، اعتراض داشت. این سبب، از اسباب قوی بی بود که او را چنان بار آورده بود که قبول عطایای خلفاء و هدایای آنان به خودش را رد کند.

هنگامی که میان او و منصور خلیفه عباسی خلاف افتاد، منصور از او پرسید: «چرا صلۀ من را قبول نمی کنی؟» پاسخ امام این بود: «ما وصلنی امیر المؤمنین من ماله بشيء فرددته ولو وصلنی بذلك لقبته، إنما وصلنی امیر المؤمنین من بیت مال المسلمین، ولا حق لی فی بیت مالهم، إني لست ممن یقاتل من ورائهم فأخذ ما یأخذ

^۱ - همچنان حدیث در این زمینه وجود دارد: عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا مِنَ الْأَزْدِ يُقَالُ لَهُ ابْنُ اللَّيْبَةِ عَلَى الصَّدَقَةِ، فَلَمَّا رَجَعَ قَالَ: هَذَا لَكُمْ وَهَذَا أُهْدِيَ لِي، فَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطِيبًا، فَقَالَ: «إِنِّي اسْتَعْمِلُ رَجُلًا مِنْكُمْ عَلَى أُمُورٍ مِمَّا وَلَا يَنِي اللَّهُ، فَيَأْتِي فَيَقُولُ: هَذَا لَكُمْ، وَهَذَا هَدِيَّةٌ أُهْدِيَ لِي، فَهَلَّا جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ وَأُمِّهِ، فَيَنْظُرُ أَيُّهُدَى إِلَيْهِ أَمْ لَا؟ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَا يَأْخُذُ أَحَدَكُمْ مِنْهَا شَيْئًا بَعِيرِ حَقِّهِ، لَا يَأْخُذُ أَحَدَكُمْ مِنْهَا شَيْئًا بَعِيرِ حَقِّهِ إِلَّا جَاءَ بِهِ يَحْمِلُهُ عَلَى رَقَبَتِهِ، اللَّهُمَّ، هَلْ بَلَغْتُ؟ اللَّهُمَّ فَأَشْهَدُ...». ترجمه: از حضرت ابی حمید ساعدی روایت است که حضرت پیامبر اعظم مردی را به حیث کارمند جمع آوری صدقه مقرر کرد. هنگامی که آن مرد بازگشت، گفت: «این از [دولت] شماس است و این برای من هدیه داده شده است.» حضرت پیامبر اعظم به پاخواست و سخنرانی کرد و فرمود: «من مردانی از شما را بر کارهای که ولایت آن را الله متعال به من سپرده است، مقرر می نمایم، آن گاه می آید و می گوید: «این از [دولت] شماس است و این هدیه ای است که به من داده شده است. او باید در خانه ای پدر و مادرش بنشیند و در انتظار باشد که آیا کسی به او هدیه می آورد یا نه؟! سوگند به ذاتی که جان من در دست اوست! هیچ کسی نیست که فراتر از حق اش، چیزی از آن بگیرد؛ مگر این که [روز قیامت] در حالی خواهد آمد که در گردنش آویزان است. بارالها! آیا [پیام الهی] را رساندم؟ بارالها! شاهد باش.» رواه البخاری ومسلم.

المقاتل، ولست من ولدانهم فأخذ ما يأخذ الولدان، ولست من فقرائهم فأخذ ما يأخذ الفقراء.» (مکی، ۱۴۰۱ق: ۲۱۵/۱).

ترجمه: امیر مؤمنان از مال خود چیزی برای من فرستاده است که من آن را رد کنم، اگر از مال خود به من چیزی می‌فرستاد، من را قبول می‌کردم، همانا امیر مؤمنان از بیت المال مسلمانان به من فرستاده است و در بیت مال مسلمانان هیچ حقی ندارم. من کسی نیستم که در پشت سر آنان بجنگم و آنچه را پیکارگر می‌گیرد، بگیرم، من از جمله فرزندان آنان نیز نیستم، که آن چه را فرزندان می‌گیرند، بگیرم، من از جمله فقیران آنان نیز نیستم، تا آنچه را که فقیران می‌گیرند، بگیرم.

سپس، آنگاه که منصور خلیفه عباسی امام ابوحنیفه رضی الله عنه را از بهر این که عهده‌دار شدن منصب قضاء را رد کرده بود، سی تازیانه زد و همه بدن او با خون رنگین شد، عبدالصمد ابن علی کاکای منصور، او را به شدت ملامت کرد و به او گفت: «یا امیر المؤمنین ماذا فعلت سللت علی نفسک مائة ألف سیف، فهذا فقیه أهل العراق هذا فقیه أهل المشرق».

ترجمه: ای امیر مؤمنان! چی کردی، یک صد هزار شمشیر را بر خود از نیام کشیدی، او فقیه اهل عراق است، او فقیه اهل مشرق است.

منصور پشیمان شد، فرمان داد که در برابر هر تازیانه سی هزار درهم به او بدهند. امام رد کرد. به امام گفته شد که بگیر و صدقه کن. امام گفت: «وعندهم شیء حلال؟ وعندهم شیء حلال؟» (مکی، ۱۴۰۱ق: ۲۱۵/۱-۲۱۶).

ترجمه: آیا نزد اینان چیزی حلال وجود دارد؟ آیا نزد اینان چیزی حلال وجود دارد؟ و از پذیرفتن آن ابا ورزید.

آنگاه که رنج‌ها و سختی‌های پی‌درپی و پشت هم، بر امام آمدن گرفتند، در آخر عمر خود بر این وصیت کرد که در بخشی از زمینی که منصور آن را از بهر بنای بغداد، جدا کرده باشد و از مردم غصباً گرفته باشد، دفن نشود. هنگامی که منصور این وصیت او را شنید، فریاد کشید و گفت: «من يعذرني منك حيا وميتاً» (مکی، ۱۸۰/۲: ۱۴۰۱ق).

ترجمه: چي کسی است که مرا از زنده و مرده تو رهایی بخشد.

پنج. آزادی قوه قضائیه از قوه اجرائیه

اما در باره رأی امام ابوحنیفه رحمته الله در مورد قضاء و قوه قضائیه، رأی او از بهر تحقق عدالت، ضرورتاً تنها این بحث نبود که قوه قضائیه از فشارها و مداخلات قوه اجرائیه آزاد باشد، بلکه ناگزیر است این که قاضی توانائی این را داشته باشد که حکم خود را بالای خود خلیفه اجراء کند، هنگامی که بر حقوق مردم تجاوز کرده باشد.

از این رو هنگامی که امام ابوحنیفه رحمته الله در آخر حیات خود به این یقین رسید که حکومت او را به قضا خواهد برد، دانشجویانش را گردآورد و برای آن‌ها سخنرانی کرد و در کنار امور مهم دیگر، فرمود: «وإذا أذنب -الإمام- ذنباً بينه وبين الناس أقامه، عليه أقرب القضاء إليه» (مکی، ۱۸۰/۲: ۱۴۰۱ق).

ترجمه: هنگامی که خلیفه گناهی را مرتکب شود که در رابطه با [حقوق] مردم باشد، نزدیک‌ترین قاضی به خلیفه، علیه او باید اقامه قضاء کند.

از بزرگ‌ترین اسبابی که در تصمیم امام اعظم علیه السلام در رد مناصب حکومتی و به ویژه قضائی، در دولت بنی امیه و بنی عباس، مؤثر بود، این بود که قضا در حکومت آنان از هجوم و چیره‌گی خلفاء قوه اجرائیه) آزادی مطلق نداشت. بنابراین، امام ابوحنیفه علیه السلام در این منصب، نه تنها این که محال می‌دانست که احکام شرعی بر خلیفه تنفیذ شود، بلکه او از این می‌ترسید که او ابزار ظلم قرار نگیرد و احکام خاطئانه صادر نکند و نه تنها خلیفه، بلکه اهل قصر و مردان او در احکام و قضایایی او مداخله نکنند.

نخستین تجربه در این مورد، برای امام ابوحنیفه علیه السلام در روزگار بنی امیه در سال ۱۳۰ هجری اتفاق افتاد، هنگامی که یزید بن عمر بن هبیره خواست تا او را بر پذیرش منصبی از مناصب حکومتی به اکراه وادار کند. این درست زمانی بود که توفان‌های تمرد و انقلاب بر بنی امیه در عراق فوران داشت و این توفانی بود که در ظرف دو سال تخت سلطنت آنان را سرنگون کرد. ابن هبیره می‌خواست بزرگان فقهاء را گردآورد و از نفوذ و تأثیر آنان بهره‌برداری کند، از این رو ابن ابی لیلی علیه السلام و داؤد ابن ابی الہند علیه السلام و دیگر فقهاء را خواست و آنان را در مهم‌ترین مناصب عهده‌دار ساخت.

سپس امام ابوحنیفه علیه السلام را خواست و به او گفت که در دستان تو مهر دولت را قرار می‌دهم، هیچ حکمی اجرا نخواهد شد؛ مگر این که تو آن را مهر کنی، هیچ چیزی از خزانه خارج نخواهد شد، مگر این که اعتماد تو را داشته باشد. امام

ابوحنیفه رضی الله عنه این پیشنهاد را رد کرد، او را زندانی کردند، تازیانه زدند، تهدید کردند و ترساندند. فقهای دیگر، به امام ابوحنیفه رضی الله عنه گفتند: به نفس خود مدارا کن، به حال خود رحم کن، ما نیز به این وظایف راضی نیستیم و همانا ما این وظائف را از روی جبر و اضطرار پذیرفته‌ایم، بیا و مانند ما قبول کن. امام به آنان فرمود: «لو أرادني أن أعد له أبواب مسجد واسط لم أدخل في ذلك، فكيف وهو يريد مني أن يكتب بضرب عنق رجل وأختم أنا على ذلك الكتاب، فوالله لا أدخل في ذلك أبداً».

ترجمه: اگر از من بخواهد که دروازه‌های مسجد واسط را برای او آماده کنم، من در آن کار داخل نخواهم شد، پس حال چگونه است که او از من می‌خواهد که او بنویسد تا گردن مرد زده شود و من بر آن نوشته، مهر کنم. سوگند به الله متعال! من هیچگاه در این حکومت داخل نخواهم شد.

ابن هبیره، به همین گونه مناصب دیگری را بر امام عرضه کرد، او رد کرد. ابن هبیره قرار تعیین امام را منحیث قاضی کوفه صادر کرد و سوگند یاد کرد که اگر امام ابوحنیفه رد نماید، او را تازیانه خواهم زد. امام ابوحنیفه رضی الله عنه فرمود: «ضربة لي في الدنيا أسهل علي من مقام الحديد في الآخرة، والله لا فعلت ولو قتلتني».

ترجمه: تازیانه خوردن در دنیا برای من آسان‌تر از تازیانه‌های آهنین در آخرت است. سوگند به الله متعال، این کار را نمی‌کنم، اگرچه مرا بکشد.

در نهایت ابن هبیره، امام را تازیانه زد، بیست یا سی تازیانه بر سر او. در برخی روایات آمده است که ده روز پی‌درپی او را تازیانه زد، در هر روز ده تازیانه. امام ابوحنیفه رضی الله عنه بر تصمیم خود در رد پذیرش مناصب، ایستاده بود. سر انجام به ابن هبیره گفتند: ابوحنیفه رضی الله عنه به زودی خواهد مرد. ابن هبیره گفت: «آیا کسی نیست

که این زندانی را نصیحت کند که از من مهلت بخواهد تا من او را مهلت بدهم و در امر خود نظر کند.»

هنگامی که این سخن به حضرت امام رسید، فرمود: «**دعوني أستشير إخواني وأنظر في ذلك**». ترجمه: مرا بگذارید تا با برادرانم مشورت کنم و در این مورد فکر کنم. چون این سخن به ابن هبیره رسید، او را آزاد کرد. امام از کوفه راه مکه در پیش گرفت و تا زمان زوال پادشاهی بنی امیه، بازنگشت (مکی، ۱۴۰۱ق: ۲۱/۱-۲۴؛ ابن خلکان، بی تا: ۴۱/۵؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۷ق: ۱۷۱).

سپس، آنگاه که دولت بنی عباس برپا شد، منصور در خواست پی در پی را در پیش گرفت تا امام ابوحنیفه رضی الله عنه منصب قضا را بپذیرد، بر این امر اصرار نهایی داشت، چنانچه در بحث پیشین گذشت، در حالی که امام ابوحنیفه رضی الله عنه حضرت نفس زکیه و برادر او ابراهیم را در حرکت خروج و انقلابشان علیه منصور، به صورت علنی و آشکار مدد می‌رساند، این عمل سینه منصور را پر از کینه کرده بود، بدان حد که امام ذهبی با این عبارت آن را بیان می‌کند که: «**لا یصطلي له بنار**»؛ یعنی امام ابوحنیفه رضی الله عنه آنقدر شجاع است که کسی از عهده‌اش بر نمی‌آید (مکی، ۱۴۰۱ق: ۳۰/۱).

روی هم‌رفته، نظربند ساختن و زندانی کردن، کسی مانند این مرد تأثیرگذار برای منصور کار آسانی نبود، منصور می‌دانست که چگونه کشتن امام از امامان، حضرت سیدالشهداء حسین بن علی رضی الله عنه، دل‌های مسلمانان را از بنی امیه متنفر و بدبین ساخته بود، و اینکه چگونه تخت سلطنت آنان به سبب آن، به آسانی به زیر آمد. از این رو قتل امام ابوحنیفه رضی الله عنه را در نظر نداشت. او ترجیح می‌داد که با

زنجیرهای مال و طلا امام را دست‌بند زند و سپس از بهر غرض‌های خودش او را استخدام کند. با این نیت بار، بار منصب قضاء را بر او عرضه کرد، تا جائی که بر او منصب قاضی القضاتی دولت عباسی را عرضه کرد، اما امام ابوحنیفه رضی الله عنه بسیار زمان را با چاره‌جوئی وقت‌گذرانی، سپری کرد، و با به‌کارگیری هنرمندی‌های گوناگون، از منصور و خواسته‌های سیاسی نامشروع او فرار می‌کرد (مکی، ۱۴۰۱ق: ۷۳/۲، ۱۷۳ - ۱۷۸).

آنگاه که منصور بر این امر، اصرار بسیار کرد، امام ابوحنیفه رضی الله عنه وسایل رد خود را آماده کرد، و باری، عذرخواهی نرم را برای منصور پیش کرد و فرمود: «لا يصلح للقضاء إلا رجل يكون له نفس بحكم بها عليك وعلى ولدك وقوادك، وليس تلك النفس لي، إنك لتدعوني فما ترجع إلي نفسي حتى أفارقك» (مکی، ۱۴۰۱ق: ۲۱۵/۱).

ترجمه: برای منصب قضاء سزوار نیست، مگر مردی که دارای نفس و اراده باشد که بتواند به وسیله آن بر تو، اولاد تو و فرماندهانت، حکم صادر کند، من از این چنین نفس و اراده بهره‌مند نیستم، وقتی که تو مرا می‌خواهی، من خودم را گم می‌کنم، تا وقتی که از نزد تو دور می‌شوم.

بار دیگر، سخن میان منصور و امام شدت یافت، امام به منصور فرمود: «اتق الله ولا ترع في أمانتك إلا من يخاف الله، والله ما أنا بمأمون الرضى فكيف أكون مأمون الغضب، ولو اتجه الحكم عليك ثم تهددني على أن تغرقني في الفرات أو أزيل الحكم لاخترت أن أغرق، ولك حاشية يحتاجون إلي من يكرمهم لك» (مکی، ۱۴۰۱ق: ۱۷۰/۲)؛ خطیب بغدادی، ۱۴۴ق: ۳۲۰/۱۳).

ترجمه: از خدا بترس، در مقامی که خداوند به تو امانت داده است، کسی را مقرر نکن، مگر این که خداترس باشد. سوگند به الله متعال، من مدیریت رضایت خود را بدست ندارم، چي رسد این که مدیریت غضب خود را داشته باشم. اگر حکمی از طرف من علیه تو صادر شود، سپس تو مرا تهدید کنی که یا در رودخانه فرات تو را غرق می‌کنم، یا حکمت را پس بگیر، آنگاه من انتخاب می‌کنم که غرق شوم. [خودت چي]، حتی تو دارای اطرافیانی هستی که نیازمند آن هستند که از بهر تو، اکرام شوند.

چون منصور مطمئن شد که این مرد زمام نفس خود را به اختیار انگشتان طلا و نقره قرار نمی‌دهد، این راه را در پیش گرفت که قسمی که بخواهد از او انتقام سخت بگیرد. بنابراین، او را تازیانه زد، به زندان افگند و به وسیله گرسنه نگهداشن در زندان، او را بسیار اذیت کرد. سپس او را در خانه زندانی کرد تا این که از دنیا رفت، به روایتی بر مرگ طبیعی و به روایتی دیگر، در اثر زهر از این دنیا رفت) (مکی، ۱۴۰۱ق: ۱۷۳/۲ - ۱۷۴، ۱۸۲؛ ابن خلکان، بی تا: ۶/۵؛ یافعی، ۱۴۱۷ق: ۳۱۰).

شش. حق آزادی رأی یا حق آزادی بیان

آزادی رأی در کنار آزادی قضاء در جامعه مسلمانی و دولت اسلامی از اهمیت بلند برخوردار است. نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه نیز چنین است. این آزادی، عبارت از آن آزادی‌یی است که قرآن و سنت از آن به اصطلاح «امر به معروف و نهی از منکر» یاد کرده‌اند. آزادی بیان، به ذات خود گاهی امکان دارد که ناروا باشد و گاهی باعث فتنه‌انگیزی و به وجود آوردن فتنه شود. گاهی ضد اخلاق و امانت انسانی باشد. به‌گونه‌ای که هیچ قانونی تحمل پذیرش آن را نداشته باشد. لکن «نهی از منکر و امر

به معروف» تعبیر از رأی به معنای صحیح آن می‌باشد، از اینجاست که اسلام، این اصطلاح را برای آن برگزیده است.

اسلام حق آزادی بیان به این تعبیر را - یعنی امر به معروف و نهی از منکر - به گونه خاص، نه تنها حقی از حقوق ملت‌ها قرار داده، بلکه فریضه مانند سایر فرایض، گردانیده است.

امام ابوحنیفه رحمته الله اهمیت این «حق» و این «فرض» را در سطح بلند آن درک می‌کرد، چرا که در روزگار او مسلمانان این حق را از خود سلب کرده بودند و مسلمانان در فرضیت آن متردد شده و در شک افتاده بودند. به عنوان نمونه، «مرجئه» در جانبی قرار داشت که با عقائدشان مردم را به ارتکاب گناهان و معاصی جرأت می‌دادند. «حشویه»^۱ در جانبی دیگر قرار داشت که امر به معروف و نهی از منکر

^۱ - «الحشویه»، برگرفته از «الحشو»، حشو، عبارت از کلام اضافی است که نمی‌شود بر آن اعتماد کرد. در تسمیه، حشویه، چند وجه آورده‌اند:
از نظر تاریخی، آورده‌اند که نخستین بار این سخن را عمرو بن عبود معتزلی به کار برد، زیرا در برابر کلام او سخن حضرت عبدالله بن عمر را آوردند و چون مخالف سخن او بود، گفت: عبدالله بن عمر حشوی است.

اصل عنوان حشویه یک گونه لقبی است که کلامیان به دشمنان خود می‌دهند، به عنوان نمونه معتزله کسانی که «قدر» را اثبات کنند، آن‌ها را حشویه می‌گویند، جهمی مثبتون صفات را حشویه می‌گویند، قرامطه کسانی که نماز، زکات و روزه را واجب کنند، حشویه می‌گویند (غصن، ۱۴۲۴ق: ۱/۱۵۳).
حشویه را از آن رو حشویه گویند که در حلقه درس حسن بصری پیش روی او می‌نشستند، هنگامی که سخنان آنان را رد کرد، گفت که آنان را در حاشیه یا کنار جلسه بنشانید (ابن عیسی، ۱۴۰۶ق: ۲/۷۷).
وجه دیگر آنکه حشویه یعنی کسانی که ارزشی وجودی ندارند، به این معنا که «معطله» کسانی که صفات خدا را تعطیل می‌کردند، به «المثبه» کسانی که صفات خدا را اثبات می‌کردند، می‌گفتند که این‌ها

در برابر حکومت‌ها را فتنه می‌دانست. در جانب سومی حکومت‌های بنی امیه و بنی عباس قرار داشتند که در میان مسلمانان با قوت و سلطه که داشتند روح اعتراض بر فسق، ظلم، فجور و جور امیران را می‌کشتند.

با این همه، امام ابوحنیفه رحمته الله علیه با گفتار و کردارش برای احیاء این روح و توضیح حدود آن تلاش کرد. چنانچه که امام جصاص ذکر می‌کند که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در پاسخ پرسش ابراهیم صائغ رحمته الله علیه^۱ یکی از مشاهیر فقهای خراسان فرمود که امر

اصلاً ارزشی ندارند و چیزی اضافی در میان مردم اند (ابن عیسی، ۱۴۰۶ق: ۷۷/۲). معتزلی‌ها و اشعری‌ها، حنابله را حشوی می‌گفتند، امروزه سلفیان را نیز حشوی می‌گویند. حشویه، با دو ویژگی مشخص می‌شده‌اند، یکی تمسک به ظاهر، و دوم به تجسیم الله متعال (ابراهیم مصطفی و دیگران، ۱۴۲۵ ق: ۱۲۲۳/۲).

علما گفته‌اند که اصل گمراهی حشویه، تمسک آنان در اصول عقائد به ظاهر کتاب و سنت، به دور از بصیرت در عقل است، آنان قائل به تشبیه و تجسیم و جهت به الله متعال بودند، به اساس ظواهر کتاب: «عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵)، «أَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ» (ملک/۱۶)، «لِإِذَا خَلَقْتُ بَدَنِي» (حوالی، بی تا: ۱۴۱/۱).

سخن دیگر اینکه حشویه معتقداند که ایمان فقط اقرار باللسان است، و اگرچه کسی به قلب خود کافر باشد، او مومن است. معلوم می‌شود که هدف مدحت القصرای، که می‌گوید امام ابوحنیفه مردم را از شر مرجئه افراطی و حشویه نجات دادن همین تعریف آنان از ایمان باشد. از نظر سیاسی، حشویه قیام علیه حاکم جائر را فتنه می‌دانستند، از این رو با امام ابوحنیفه مخالف بودند.

^۱ - ابراهیم بن میمون، الصائغ، المروزی. او از امام ابوحنیفه و دیگران روایت کرده است، حسان بن ابراهیم و دیگران از او روایت کرده‌اند، نسائی و ابوداؤد روایات او را آورده است. نسائی گفته است که در حدیث او مشکلی نیست. سمعانی گفت: او فقه‌شناس دانشمند بود که ابو مسلم خراسانی به سال صد و سی و یک او را به قتل رساند.

ابن مبارک گفت: هنگامی که خبر کشته شدن ابراهیم صائغ به امام ابوحنیفه رسید، آنقدر گریست که گمان بردیم خواهد مرد. من با او تنها شدم و فرمود: سوگند به الله متعال! او مرد خردمند بود، من از کشته شدن او می‌ترسیدم.

گفتم: سبب این ترس شما چی بود؟ گفت: او نزد من آمده بود و از من می پرسید، او مردی بود که نفس خود را در طاعت الله هزینه کرده بود، او بسیار پرهیزگار بود، گاهی اوقات چیزی را برای او پیشکش می کردم، او از من در مورد آن می پرسید، و خوشش نمی آمد و از آن نمی چشید، گاهی خوشش می آمد و از آن نوش جان می کرد.

از من در باره امر به معروف و نهی از منکر پرسید، تا آنجا که بر این اتفاق کردم که آن فریضه از جانب الله متعال است.

ابراهیم صائغ به من گفت: دستت را دراز کن تا با تو بیعت کنم. آنگاه دنیا میان من و او تاریک شد. عبدالله بن مبارک به امام ابوحنیفه گفت: برای چی؟!

امام ابوحنیفه فرمود: مرا به حقی از حقوق الله متعال دعوت کرد، من بر او امتناع کردم، و برایش گفتم: اگر مردی به تنهایی قیام کند، کشته شود و کار برای مردم اصلاح نگردهد، اما اگر همدستان صالح پیدا کند و مردی در رأس آنان قرار گیرد، که بر دین الله متعال مأمون باشد، دیگر چاره نیست.

امام ابوحنیفه گفت: هرگاه که نزد من می آمد، از من می خواست که تا با من بیعت کند، همانند طلبکار سختگیر پی جو. اما من برایش می گفتم، این امری است که یک تن توانایی عملی کردن آن را ندارد، حتی انبیاء توانش را نداشتند، تا این که از آسمان فیصله می شد. این فریضه است که مانند سایر فرایض نیست، زیرا در سائر فرایض، انسان به تنهایی برای آن قیام می کند. در این امر اگر انسان به تنهایی قیام کند، در خون خود می تپد، و نفس خود را به قتل عرضه کرده است، بنابراین، هرکس این کار را بکند ترس بر آنست که بر قتل خود معاونت کرده باشد، و هنگامی که او کشته شود، دیگران جرئت نمی کنند که نفس خود را در معرض قتل قرار دهند. لکن ما منتظریم. همانا فرشتگان فرمودند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» (بقره / ۳۰). ترجمه: آیا کسی را در آن قرار می دهی که فساد و خونریزی کند؟!

سپس به مرو رفت، نزد ابومسلم رفت با سخنان سخت با او سخن گفت. ابومسلم او را بازداشت کرد و فقهاء و عابدان خراسان را علیه او گردآورد، تا آنکه او را آزاد کرد. دوباره نزد ابومسلم خراسانی آمد و او را سرزنش کرد. سپس به ابومسلم خراسانی گفت: «ما أجد شيئاً أقوم به لله تعالى أفضل من جهادك، ولأجاهدك بلساني، ليس لي قوة بيدي، ولكن يراني الله وأنا أبغضك فيه».

ترجمه: من هیچ چیزی را راست تر و درست تر از بهر تقدیم به الله متعال نیافته ام که نزد الله متعال از جهاد در برابر تو برتر باشد، من با تو به وسیله زبانم جهاد می کنم، از بهر آنکه قدرتی به دستانم نیست، و الله متعال مرا می بیند، من در راه الله متعال از تو نفرت دارم.

ابن عساکر در تاریخ دمشق به سند خود از حسن بن رشید عنبری روایت کرده است که از یزید نحوی شنیدم که ابراهیم صائغ نزد من آمد و به من گفت: «ما تری ما یصنع هذا الطاغیة! - یعنی ابا مسلم الخراسانی - إن الناس معه فی سعة غیرنا أهل العلم.» ترجمه: نمی بینی که این طغیان گر - ابومسلم خراسانی - چی می کند، مردم با او در گشایش اند، غیر ما اهل علم.

یزید نحوی گفت: اگر بدانم که یکی از کارها را با من می کند، او را امر و نهی می کردم، اینکه از ما بپذیرد، یا ما را بکشد، اما من از این می ترسم که بر ما دست درازی کند و من پیر بزرگسال هستم و توانائی شکیبایی بر تازیانه را ندارم.

صائغ گفت: من او را رها نمی کنم.

یزید نحوی گفت: ابراهیم رفت و بر ابومسلم خراسانی داخل شد و او را امر و نهی کرد و او از بهر آن او را شهید ساخت.

از حسن بن رشید روایت است که گفت: من از ابوحنیفه نعمان شنیدم که من به ابراهیم صائغ حدیث گفتم، از عکرمه از ابن عباس که فرمود: حضرت رسول الله فرمود: «سَيِّدُ الشُّهَدَاءِ حَمَزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَرَجُلٌ قَامَ إِلَى إِمَامٍ جَائِرٍ، فَأَمَرَهُ وَنَهَاةً، فَقَتَلَهُ.» ترجمه: «سردار شهیدان دو کس اند: حضرت حمزه بن عبدالمطلب و مردی است که نزد فرمانروای ستم گر سخن بگوید و او را به معروف امر کند و از منکر نهی نماید و سپس فرمانروای ستم گر او را بکشد.»

از حسن بن رشید همچنان روایت است که ابو مسلم خراسانی مردم را به بیعت فراخواند، ابراهیم صائغ را نیز فراخواند، با او گفت: با من از روی رضا و خوشنودی و نه اکراه بیعت کن.

ابراهیم صائغ گفت: نه؛ از روی اکراه و نه از روی رضایت و خوشنودی با تو بیعت می کنم.

ابومسلم خراسانی گفت: چگونه با نصر بن سیار بیعت کردی؟

ابراهیم صائغ گفت: من در این مورد پرسیده نشدم، اگر از من می پرسید، حق را می گفتم.

احمد بن سیار گفت و یعمر بن بشر ذکر کرد که گفت: ابراهیم صائغ به ابومسلم خراسانی نامه نوشت،

او را امر و نهی کرد.

همچنان ذکر شده است که میان ابو مسلم و ابراهیم صائغ، در ایام دعوت ابومسلم اجتماع و دوستی و جود داشت، ابو مسلم به او وعده داده بود که به حق قیام کند و حق را اجراء کند و از حرام دوری جوید، این همه در هنگام دولت بنی امیه بود، هنگامی که ابومسلم خراسانی به ملک و اقتدار رسید و قدرت وافر یافت، ابراهیم صائغ نزد او آمد و او را وعظ کرد و نهی کرد.

به معروف و نهی از منکر فرض است. سپس حدیث نبوی که عکرمه از ابن عباس روایت کرده بود که حضرت پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: «سَيِّدُ الشُّهَدَاءِ حَمْرَةُ بْنُ عَبْدِ

ابو مسلم خراسانی گفت: ای ابراهیم، در هنگام نصر بن سیار کجا بودی، او مشک طلایی را پر از خمر می کرد و آن را به ولید بن یزید می فرستاد؟!

ابراهیم صائغ گفت: من با آن ها بودم، و می ترسیدم و تو به من وعده دادی که به حق عمل کنی و حق را استوار سازی و پارجا کنی.

ابومسلم خراسانی از او دست کشید، ابراهیم مخالفت خود را با او اظهار می کرد و با این هم هر چه که در امکان داشت، کنار نمی گذاشت. الله متعال او را مورد رحمت قرار دهد، امر به معروف و نهی از منکر نزد او بسیار دوست داشتنی بود.

ابن عساکر به سند خود از علی بن حسین بن واقد و او از پدرش روایت کرد، که گفت: هنگامی که ابومسلم ابراهیم صائغ را کشت، من دوست داشتم که او را در خواب ببینم، او را در خواب دیدم، آنگاه گفتم: الله متعال با تو چی کرد؟

ابراهیم صائغ گفت: الله متعال چنان من را بخشود و مورد مغفرت قرار داد که بعد از آن مغفرتی دیگر وجود ندارد.

گفتم: یزید نحوی کجاست؟

ابراهیم صائغ گفت: به به، او نسب به من درجات بالاتر دارد.

گفتم: از بهر چی، شما هر دو یکسان بودید؟

ابراهیم گفت: از بهر قرائت قرآن کریم.

گفت: در خوابم دیدم که مرد بر جانمایی از آتش جوشان دیدم، گفتم این کیست؟ گفتند: ابومسلم خراسانی.

علی گفت: برخی از اهل بیت من به من خیر دادند، از پدرم که خوابم دیدم: در کل بلاد خراسان، ندیدم چیزی که در آن شب دیدم.

در یک کلمه، ابراهیم از علماء عامل، امر کننده به معروف و نهی کننده از منکر بود، از محارم الهی می گریخت، و از جمله کسانی بود که در راه الله متعال از ملامت ملامت کننده نمی ترسید، خداوند بر او رحمت کند و از بهر برکات و برکات علوم او ما را منفعت برساند، در دنیا و آخرت. آمین (غزی،

بی تا: ۲۲۵).

المُطَلَّبِ، وَرَجُلٌ قَامَ إِلَى إِمَامٍ جَائِرٍ، فَأَمَرَهُ وَنَهَاهُ، فَقَتَلَهُ» (حاکم نيسابوری، ۱۴۱۱ق:۳/۹۵).

ترجمه: «سردار شهیدان دو کس اند: حضرت حمزه بن عبدالمطلب رضی الله عنه و مردی که نزد فرمانروای ستم‌گر سخن بگوید و او را به معروف امر کند و از منکر نهی کند و سپس فرمانروای ستم‌گر او را بکشد.»

گفتار امام ابوحنیفه رضی الله عنه بر ابراهیم صائغ رضی الله عنه تأثیر قوی کرد و هنگامی که به خراسان برگشت، ابومسلم خراسانی (م: ۱۳۶ هـ - ۷۵۴ م) مؤسس دولت عباسی را به گونه آشکارا از ظلم و ریختن خون‌ها به ناحق نهی کرد و همیشه او را نهی می‌کرد تا این که ابومسلم او را به قتل رساند (جصاص حنفی، ۱۴۱۵ق: ۱/۸۱).

آنگاه که ابراهیم بن عبدالله برادر نفس زکیه رضی الله عنه به سال ۱۴۵هـ/ ۷۶۳ م خروج و قیام کرد، امام ابوحنیفه رضی الله عنه آشکارا و با صدای بلند به تأیید و همکاری او برضد منصور پرداخت. این درست هنگامی بود که لشکر منصور در کوفه بود، لشکر ابراهیم به سوی آن از بصره به پیش می‌آمد. در آن شب وضعیت فوق‌العاده و منع رفت و آمد و منع روشن کردن چراغ‌ها اعلام شده بود.

امام زُفَر بن هُدَیْل رضی الله عنه دانشجوی معروف امام ابوحنیفه رضی الله عنه روایت می‌کند که استادش ابوحنیفه رضی الله عنه در همان وقت سخت و خطرناک با صدای بلند افکار خود را با قوت و ثبات بیان می‌کرد و من در آن روز برایش گفتم: «والله ما أنت بممنته حتی توضع الجبال في أعناقنا»؛ سوگند به الله متعال! تو رها کردنی نیستی تا این که در

گردن‌های مان، ریسمان‌ها انداخته شود (مکی، ۱۴۰۱ق: ۱۷۱/۲؛ خطیب بغدادی، ۱۴۲ق: ۳۳۰/۱۳).

در سال ۱۴۹هـ/ ۷۶۵م اهل موصل انقلاب کردند و منصور، قبل از این رویداد از آن‌ها عهد گرفته بود که اگر بار دیگر انقلاب کنند، خون‌ها و اموال‌شان برای او حلال باشد. زمانی که برای بار دوم انقلاب کردند، منصور بزرگان فقها را فراخوند که امام ابوحنیفه رضی الله عنه نیز در میان شان بود، از آن‌ها فتوا خواست که آیا اموال و خون‌های اهل موصل حسب عهدی که بسته بودند، برای او حلال است یا نه؟ سایر فقهاء به معاهده استناد جستند و گفتند: «إِنَّ عَفْوَتِ فَأَنْتَ أَهْلَ الْعَفْوِ وَإِنْ عَاقَبْتَ فَبِمَا يَسْتَحِقُّونَ»؛ اگر از آن‌ها در گذری، حق عفو را داری و اگر عقوبت دهی، مستحق عقوبت هستند.

اما امام ابوحنیفه رضی الله عنه در پاسخ خاموش بود، منصور به او گفت: «تو چی می‌گویی یا شیخ؟» امام در پاسخ او گفت: «إِنَّهُمْ شَرَطُوا لَكَ مَا لَا يَمْلِكُونَ - يَعْنِي دِمَاءَهُمْ - فَإِنَّهُ قَدْ تَقَرَّرَ أَنَّ النَّفْسَ لَا يَجْرِي فِيهَا الْبِذْلُ وَالْإِبَاحَةُ، وَشَرَطْتَ عَلَيْهِمْ مَا لَيْسَ لَكَ، لِأَنَّ دَمَ الْمُسْلِمِ لَا يَحِلُّ إِلَّا بِإِحْدَى مَعَانِ ثَلَاثٍ، أَرَأَيْتَ إِنْ أَحَلَّتْ امْرَأَةٌ نَفْسَهَا لِرَجُلٍ بَغَيْرِ نِكَاحٍ أَتَحِلُّ لَهُ؟ وَإِذَا قَالَ رَجُلٌ لآخرِ اقْتُلْنِي أَيْحِلُّ لَهُ قَتْلُهُ؟».

ترجمه: «آنان [اهل موصل] چیزی - یعنی خون‌های شان - را با تو شرط کرده‌اند که ملکیت آن را ندارند. همانا مقرر شده است که در نفس [انسان] بذل و اباحت جاری نمی‌شود و تو چیزی را با آنان شرط بسته‌ای که از آن تو نیست، زیرا خون مسلمان به جز در سه صورت حلال نیست. آیا دیده‌ای که زنی نفس خود را

بدون نکاح به مردی حلال کند و برای او حلال باشد؟ و هنگامی که مردی به مرد دیگر بگوید: مرا بکش، آیا کشتن او برایش حلال است؟»

منصور گفت: «نه»، امام فرمود: «فكف يدك عن أهل الموصل فلا تحل لك دماؤهم»؛ پس از اهل موصل دست بردار، زیرا خون‌های آنان برای تو حلال نیست.

منصور از این دیدگاه امام، خوشنود نشد و گفت برخیزید و همه پراکنده شدند، سپس منصور، امام ابوحنیفه رضی الله عنه را به تنهایی نزد خود فراخواند و گفت: «القول ما قلت، انصرف إلى بلادك ولا تفت الناس بما هو شين على إمامك، فتبسط يد الخوارج - يعني الثائرين - على إمامك»؛ سخن [حق]، آنچه است که تو گفتی، به سرزمین خود برگرد و اما مردم را به چیزی فتوانده که بر امام تو، بد باشد و دست خوارج یعنی انقلابیون را بر امام تو باز گرداند (ابن الأثير، ۱۴۱۷ق: ۱۵/۵؛ کردری، ۱۴۰۱ق: ۱۷/۲؛ سرخسی، بی تا: ۱۰/۱۲۹).

همچنان امام ابوحنیفه رضی الله عنه حریت رأی یا آزادی بیان را بر ضد محاکم نیز به کار می‌بست، او هنگامی که یکی از محاکم حکمی را خطاکارانه صادر می‌کرد، آشکارا خطای آن را بیان می‌کرد، زیرا در نزد او احترام به قضا به معنای رهاکردن محاکم و قضات آن نبود که احکام غیر صحیح را صادر می‌کردند. از بهر همین نقد قضا یک بار او را از بهر این که که مرتکب بیان خطای محاکم شده بود، از فتوادادن منع کردند (کردری، ۱۴۰۱ق: ۱۶۰/۱، ۱۶۵ - ۱۶۶؛ ابن عبدالبر، بی تا: ۱۲۵ - ۱۵۳؛ خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق: ۱۳/۳۵۱).

مذهب امام ابوحنیفه رضی الله عنه در باره حریت رأی تا آنجا بود که اگر کسی بر خلافت شرعی و حکومت شرعی عادل و سب امام عصر و بلکه اگر آشکارا کشتن او را

اعلام کند، زندانی کردن و مجازات او، در نزد امام ابوحنیفه رحمته الله علیه جواز ندارد، تا آنگاه که عزم به قیام انقلاب مسلحانه علیه آن حکومت و گسترش رعب و دهشت-افگنی در سرزمین‌ها عملاً نکرده باشد.

امام در این باره، به آنچه که در زمان امیر مؤمنان حضرت علی رضی الله عنه به وقوع پیوسته بود، استدلال می‌کرد، زمانی که مردان او پنج تنی را دستگیر کرده بودند که آشکارا او را دشنام می‌دادند و او خلیفه بود. در حالی که یکی از آنان می‌گفت: با الله عهد بسته‌ام که او را - حضرت علی را - می‌کشم. امیر مؤمنان حضرت علی رضی الله عنه فرمان داد که آزادشان کنند. مردی برای او گفت: او را رها می‌کنی، در حالیکه با خدا عهد بسته است که تو را بکشد. امیر مؤمنان حضرت علی فرمود: «أفأقتله ولم یقتلني؟» آیا او را بکشم، در حالی که مرا نکشته است؟ مرد گفت: او تو را دشنام داده است. حضرت علی فرمود: «أفأشتمه إن شئت أو دعه؟» اگر زیاد دلت می‌خواهد، او را چند دشنام دهم یا رهایش کن.

این گونه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در امر معارضان [مخالفان و اپوزسیون] حکومت استدلال می‌کرد، به سبب آنچه که امیر مؤمنان حضرت علی در شأن خوارج اعلان کرده بود، هنگامی که گفته بود: «لن نمنعکم مساجد الله أن تذکروا فیها اسم الله، ولن نمنعکم الفیء ما دامت أیدیکم مع أیدینا ولن نقاتلکم حتی تقاتلوننا»؛ من هرگز شما را از مساجد خدا منع نمی‌کنم که در آن یاد و نام خدا را برپا کنید، و هرگز شما را از فیه منع نمی‌کنم، تا آنگاه که با ما همدست باشید، و هرگز با شما نمی‌جنگم، مگر این که شما آغازگر جنگ باشید (سرخسی، بی تا: ۱۲۵/۱۰).

هفت. خروج یا قیام مسلحانه بر حکومت ظالم

در روزگار امام ابوحنیفه رحمته الله مسئله‌ای مهمی پدیدار شد و آن این که: «اگر امام مسلمانان ظالم فاسق باشد، آیا انقلاب علیه او جواز دارد؟ اهل سنت در میان شان در این موضوع اختلاف دارند. جماعتی بزرگ از اهل حدیث اعتراض بر ظلم امام به وسیله زبان و سخن حق گفتن در پیشگاه او، را جواز می‌دهند، لکن انقلاب یا قیام مسلحانه علیه او را جواز نمی‌دهند، اگرچه خون‌هایی را به غیر حق بریزاند و بر حقوق مردم تجاوز و دست‌درازی کند و صریحاً فسق را مرتکب گردد» (اشعری، بی تا: ۱۲۵/۲).

اما دیدگاه امام ابوحنیفه رحمته الله این گونه قابل بیان است: «إن إمامة الظالم ليست باطلة فحسب، وإنما تجوز الثورة عليه أيضاً بل وينبغي ذلك بشرط أن تكن ثورة ناجحة مفيدة، تأتي بالعدل الصالح مكان الظالم الفاسق، وبشرط أن لا تكون نيتها مجرد تبديد القوى وضياع الأنفس والأرواح»؛ امامت ظالم، نه تنها این که باطل است، بلکه قیام مسلحانه علیه آن نیز جایز است، بلکه حتی لازم نیز است، مشروط به این که شرط پیروزی و مفیدیت انقلاب در نظر گرفته شود، تا بتواند امام عادل صالح جای ظالم فاسق را بگیرد، شرط دیگر این که نتیجه آن فقط از بین رفتن قوا و ضیاع جان‌ها و ارواح نباشد.

امام ابوبکر جصاص رحمته الله مذهب امام ابوحنیفه رحمته الله را با این گفتار شرح می‌دهد: «وكان مذهبه مشهوراً في قتال الظلمة وأئمة الجور، ولذلك قال الأوزاعي احتملنا أبا حنيفة على كل شيء حتى جاءنا بالسيف، -يعني قتال الظلمة- فلم نحتمله.» (جصاص حنفی، ۱۴۱۵ق: ۸۱/۱).

ترجمه: مذهب امام ابوحنیفه رضی الله عنه در باره جنگ با ظالمان و امامان ستم‌گر مشهور بود، از اینرو بود که امام اوزاعی نیز در زمینه گفته: مخالفت ابوحنیفه با خویش را در هر چیزی تحمل کردیم تا این که با شمشیر بر سر ما آمد - یعنی این که قیام مسلحانه با خلفای ظالم را مشروع پنداشت - که ما در این زمینه مخالفت او را تحمل کرده نتوانستیم.

امام جصاص رضی الله عنه در ادامه می‌فرماید: «وكان من قوله وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فرض بالقول فإن لم يؤتمر له فبالسيف» (جصاص الحنفی، ۱۴۱۵ق: ۸۱/۱)؛ از مذهب امام ابوحنیفه رضی الله عنه این بوده است که لازمی بودن امر به معروف و نهی از منکر با گفتار فرض است و اگر به آن ارزش داده نشد، باز از طریق شمشیر فرض می‌شود.

امام جصاص رضی الله عنه در جای دیگر، گفتاری را از امام ابوحنیفه رضی الله عنه، به روایت عبدالله بن مبارک نقل می‌کند که خود امام به او گفته بود، در آن روزگار ابومسلم خراسانی در عهد نخستین خلیفه عباسی، در ظلم و ستمگری از حد گذشته بود. آنگاه ابراهیم صائغ رضی الله عنه فقیه خراسان نزد امام ابوحنیفه رضی الله عنه آمد و در باره امر به معروف و نهی از منکر با او مناقشه کرد، همانا خود امام ابوحنیفه رضی الله عنه این مناقشه و مباحثه را به عبدالله بن مبارک رضی الله عنه به صورت زیر یاد کرده است.

امام ابوحنیفه به عبدالله بن مبارک رضی الله عنه گفت: «فسألني عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى أن اتفقنا على أنه فريضة من الله تعالى»؛ [ابراهیم صائغ] از من در باره

امر به معروف و نهی از منکر پرسید، تا آنجا که بر این اتفاق کردیم که آن فریضه از جانب الله متعال است.

ابراهیم صائغ رضی الله عنه به من گفت: «مد يدك حتى أباعك فأظلمت الدنيا بيني وبينه»؛ دستت را دراز کن تا با تو بیعت کنم. آنگاه دنیا میان من و او تاریک شد. عبدالله بن مبارک رضی الله عنه به امام ابوحنیفه رضی الله عنه گفت: برای چی؟!

امام ابوحنیفه رضی الله عنه فرمود: «دعاني إلى حق من حقوق الله فأمتعت عليه، وقلت له إن قام به رجل وحده قتل ولم يصلح للناس أمر، ولكن إن وجد عليه أعاوناً صالحين ورجلاً يرأس عليهم مأموناً على دين الله لا يحول.» [ابراهیم صائغ] مرا به حقی از حقوق الله متعال دعوت کرد، من بر او امتناع کردم، و برایش گفتم: اگر مردی به تنهایی قیام کند، کشته شود و کار برای مردم اصلاح نگردد، اما اگر همدستان صالح پیدا کند و مردی در رأس آنان قرار گیرد، که بر دین الله متعال مأمون باشد، دیگر چاره نیست.

امام ابوحنیفه رضی الله عنه گفت: «وكان يقتضي ذلك كلما قدم علي تقاضاني تقاضي الغريم الملحف، أقول له هذا أمر لا يصلح بواحد ما أطاقته الأنبياء، حتى عقدت عليه من السماء، وهذه فريضة ليست كسائر الفرائض لأن سائر الفرائض يقوم بها الرجل وحده، وهذا متى أمر به الرجل وحده أشاط بدمه، وعرض نفسه للقتل، فأخاف عليه أن يعين على قتل نفسه وإذا قتل الرجل لم يجترئ غيره أن يعرض نفسه» (جصاص الحنفی، ۱۴۱۵ق: ۳۹/۲)؛ [ابراهیم صائغ] هرگاه که نزد من می آمد، از من می خواست که تا با من بیعت کند، همانند طلبکار سختگیر پی جو. اما من برایش می گفتم، این امری است که یک تن توانائی عملی کردن آن را ندارد، حتی انبیاء توانش را نداشتند، تا این که از آسمان فیصله می شد. این فریضه است که مانند سایر فرایض نیست، زیرا در سائر فرایض، انسان به تنهایی برای آن قیام می کند. در این امر اگر انسان به تنهایی قیام کند، در

خون خود می‌تپد، و نفس خود را به قتل عرضه کرده است، بنابراین، هرکس این کار را بکند، ترس بر آنست که بر قتل خود معاونت کرده باشد، و هنگامی که او کشته شود، دیگران جرئت نمی‌کنند که نفس خود را در معرض قتل قرار دهند.

مذهب امام ابوحنیفه رضی الله عنه در باره خروج و انقلاب، به گونه‌ی اساسی و نظری واضح شد، اما ما نمی‌توانیم که دیدگاه او را به درستی و کامل درک کنیم تا آنگاه که سلوک عملی امام را قبال مهم‌ترین قیام‌هایی که در روزگار او رخ داده بود، به گونه‌ی واقعی ببینیم.

الف. خروج امام زید بن علی

نخستین انقلاب، عبارت از انقلاب امام زید بن علی رضی الله عنه است شخصیتی که شیعه زیدیه^۱ خود را به او منسوب می‌دانند. او برادر امام محمد باقر نواده امام حسین رضی الله عنه

^۱ - الزیدیه **az-Zaydiyyah**، مذهب اسلامی است که به امام زید بن علی بن حسن بن علی بن ابی طالب (۷۹ - ۱۲۲ هـ - ۶۹۸ - ۷۴۰ م) نسبت داده می‌شود. شیعه زیدیه در ترتیب امامت، با شیعه اثناعشریه تا امام علی زین العابدین، متفق‌اند، اما پس از او به عوض محمد الباقر زید را امام می‌گویند. همچنان در مفهوم امام و وظیفه او اختلاف دارند.

زیدیه مانند اثناعشریه به وجوب امامت معتقداند، اما مذهب آن‌ها این است که آنگاه که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به امام وصیت کرد، امام را به اسم تعیین نکرد، بلکه با وصف او را معرفی کرد، لیکن صفاتی را که او بیان کرد، در هیچ کسی به صورت کامل وجود ندارد، در آن حد کمال که در وجود حضرت علی رضی الله عنه موجود بود. لهذا سزاوار است که امام علی پس از رسول الله خلیفه باشد.

زیدیه برای امام شروط معینه را معتقداند که باید هاشمی، پرهیزگار، متقی، عالم و سخی باشد و او به سوی رهبری خود دعوت کند و خروج کند. پس از حضرت علی رضی الله عنه شرط کرده‌اند که امام فاطمی باشد، یعنی از ذریه حضرت فاطمه رضی الله عنها باشد، برابر است که از اولاد حسن باشد، یا از اولاد حسین رضی الله عنهما.

بود، او از بزرگان علم روزگار خود، فقیه، پرهیزگار و صالح بود. امام ابوحنیفه رضی الله عنه خود از او بهره علمی برده بود. در سال ۱۲۰هـ / ۷۳۸ م هنگامی که هشام بن عبدالملک خالد بن عبدالله قسری را از عراق عزل کرد و بر او تحقیقات و بازجویی - هایی را انجام داد، امام زید بن علی رضی الله عنه را از مدینه به کوفه خواست تا در این امر شهادت دهد. این نخستین بار بود که شخصیت جلیل القدر و بزرگواری از خاندان سید ما امیر مؤمنان حضرت علی یعنی امام زید بن علی، پس از چندین سال به کوفه مرکز طرفداران و دوستان امیر مؤمنان حضرت علی آمده بود، لهذا با آمدن او در حرکت علوی روح تازه دمیده شد و مردم به گرد او جمع شدند.

زیدیه برخلاف اثناعشریه، به امامت فاضل با وجود، افضل معتقداند. بدین گونه، امامت حضرات ابوبکر و عمر و عثمان رضی الله عنهم - طبق اعتقاد آنان - با وجود حضرت علی رضی الله عنه جواز داشته است. زیرا صفاتی که وجود آن ها در امام واجب است، آن صفات امام کامل است کسی که اولی به امامت از غیر خود می باشد. اگر امام را انتخاب کرد که برخی از این صفات در وجود او کامل نبود، و با او بیعت کرد، امامت او صحت دارد و بیعت با او لازم است. همچنان زیدیه بیعت با دو امام در دو سرزمین مختلف را جواز می دهند، آنان مذهب اثناعشریه در مورد عصمت امامان، رجعت و تقیه را انکار می کنند.

در عقائد، زیدیه از معتزله متأثراند، بلکه اتفاق تام بین آراء هر دو طایفه به ویژه در فضاییای توحید و عدل و وعد و عید در یافت می شود. در میان زیدیه گرایش سلفی نیز دیده می شود که در وجود محمد بن ابراهیم الوزیر (۷۷۵ - ۸۴۰هـ) و محمد ابن اسماعیل بن بن الامیر (۱۰۹۹ - ۱۱۸۲هـ) و محمد بن علی الشوکانی (۱۱۷۳ - ۱۲۵۰هـ) تمثیل می یابد.

در احکام، زیدیه به مذهب امام زید بر می گردند و آنچه که از آراء او در کتاب «المجموع» که منسوب به اوست، باز مانده است. به هر حال جایگاه های اختلاف میان زیدیه و بقیه مذاهب اسلامی در فروع اختصاص دارد که نیاز به ذکر آن ها نیست، پیروان مذهب زیدی بیشتر در یمن مسکون هستند و یمن مرکز ثقل آن هاست (الموسوعة العربية العالمية، ذیل الزیدیه).

از جانب دیگر، ساکنان عراق از ظلم بنی امیه به تنگ آمده بودند و در ظلم و ستم بسیار، سال‌های سال زیسته بودند، آن‌ها تکیه‌گاهی می‌خواستند که در انقلاب-شان بر او تکیه کنند، آن‌ها دیدند که این ویژه‌گی در وجود فقیه عالم صالح از بیت علوی وجود دارد، این را غنیمت شمردند و ناگزیر باید از آن بهره می‌بردند. به او با اطمینان و تأکید گفتند که صد هزار تن در کنار او ایستاده‌اند و پانزده هزار نفر با او بیعت کردند و در عمل نام‌های‌شان را در سبج‌ها و صحیفه‌ها نوشتند، ترتیبات این انقلاب به گونه‌ی سری انجام می‌یافت. والی اموی آگاه شد، هنگامی که امام زید بن علی علیه السلام آگاه شد که حکومت از امر آنان باخبر شده است. امام زید بن علی انقلاب را در ماه صفر سال ۱۲۲ هـ/ ۷۴۰م پیش از موعد تعیین شده آن آغاز کرد. هنگامی که دو فرقه با هم مقابل شدند، دوستان و طرفداران امام زید بن علی علیه السلام او را تنها گذاشتند و فقط ۲۱۲ مرد در هنگام جنگ با او باقی ماندند، جنگ کرد تا آنکه تیری به او اصابت کرد و جراحت برداشت و شهید شد (طبری، ۱۳۸۷ق: ۴۸۲/۵ - ۵۰۵).

امام ابوحنیفه رضی الله عنه، امام زید بن علی علیه السلام شهید را در این خروج و انقلاب همکاری کرد، با مال او را یاری رساند، مردم را نصیحت و تشویق می‌کرد و امر می‌فرمود که در جانب او بایستند (جصاص الحنفی، ۱۴۱۵ق: ۸۱/۱). خروج امام زید بن علی را با خروج حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم در غزوه بدر تشبیه می‌کرد (مکی، ۱۴۰۱ق: ۲۶۰/۱)، بدین معنا که در این شکی وجود نداشت که حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم برحق بود، همچنان شکی وجود ندارد که امام زید بن علی علیه السلام نیز در این خروج خود برحق است. اما هنگامی که نامه امام زید بن علی به او رسید که از او

معاونت خواسته بود، به آورنده‌نامه فرمود: «لو علمت أن الناس لا يخذلونه ويقومون معه قيام صدق لكنت أتبعه، وأجاهد معه من خالفه لأنه إمام حق، ولكني أخاف أن يخذلوه كما خذلوا أباه - سيدنا الحسين - لكنني أعينه بمالي فيتقوى به علي من خالفه»؛ اگر بدانم که مردم او را تنها نمی‌گذارند و با او صادقانه به پاخاسته‌اند و قیام کرده‌اند، حتماً من از او پیروی می‌کنم و با او جهاد می‌کنم، در برابر کسانی که با او مخالف‌اند، زیرا او امام برحق است، اما من از این می‌ترسم که او را تنها نگذارند، چنانچه پدرش - امام حسین علیه السلام - را تنها گذاشتند. حد اقل اکنون من با مالم او را کمک می‌کنم تا به وسیله آن در برابر مخالف‌اش، تقویه شود (مکی، ۱۴۰۱ق: ۲۶۰/۱).

این سلوک و رفتار عملی‌یی را که امام ابوحنیفه علیه السلام در پیش گرفت، مطابقت تمام با جنبه نظری او شان داشت که در مسئله انقلاب علیه امامان ظالم، از او ذکر شد، او تاریخ طرفداران و دوستداران امیر مؤمنان حضرت علی علیه السلام در کوفه را می‌شناخت و با روحيات آن‌ها نیز آشنائی داشت، چنانچه سیرت درج‌شده کوفیان از روزگار امیر مؤمنان حضرت علی علیه السلام روشن و شناخته شده برای همه مردم بود، همانا داؤد بن علی نواده ابن عباس) امام زید بن علی را از غدیر و خیانت اهل کوفه در آن زمان برحذر داشت و تلاش کرد تا او را از خروج و انقلاب منع کند (طبری، ۱۳۸۷ق: ۴۸۷/۵ - ۴۹۱).

همچنان امام ابوحنیفه علیه السلام می‌دانست که این حرکت فقط محدود بر کوفه است، در بقیه قلمرو دولت اموی از این حرکت چندان خبری نیست، چنانچه این حرکتی است که در مکان دیگر چندان تنظیم و سازمانی ندارد که بتواند از آن کمک

و معاونت در خواست کند، و در کوفه نیز فقط شش ماه و نه زیاد برای آن کار شده است، به عبارۀ دیگر هنوز نتوانسته است به پختگی کامل برسد.

از این رو هنگامی که امام ابوحنیفه رحمته الله به آثار ظاهری خروج نظر انداخت، توقع نمی برد که این یک انقلاب پیروزمند باشد، افزون بر این، یکی از اسباب عدم اشتراک امام ابوحنیفه رحمته الله در این حرکت، نیز این می تواند باشد که او در آن زمان هنوز صاحب نفوذ و تأثیری نبود که اشتراک او در آن سرچشمۀ قوت برای انقلاب شود، زیرا در آن زمان یعنی سال ۱۲۰ هجری امام فقط دانشجویی از دانشجویان مدرسۀ اهل رأی بود که در رأس آن حضرت حماد رحمته الله استاد امام قرار داشت. هنگامی که امام زید بن علی خروج کرد، از انعقاد امامت، ابوحنیفه رحمته الله بر مدرسۀ رأی هنوز بیشتر از دو نیم سال نگذشته بود و هنوز به رتبه «فقیه اهل مشرق» یا تأثیر و نفوذ فراوان نرسیده بود.

ب. خروج حضرت نفس زکیه

دومین انقلابی که به وقوع پیوست، انقلاب حضرت محمد بن عبدالله ملقب به «نفس زکیه»^۱ و برادر او ابراهیم رحمهما الله بود، آنها از اولاد امام حسن بن علی

^۱ - النَّفْسُ الزَّكِيَّةُ، an-Nafs- az- Zakiyah، (؟-۱۴۵هـ -؟-۷۶۲م). أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسين بن علی بن ابي طالب، رضی الله عنهم. او دارای القاب «الأرقط»، «المهدی» و «النَّفْسُ الزَّكِيَّةُ» بود. یکی از امیران و اشراف به شمار می رفت. در مدینه به دنیا آمد و رشد کرد، به او صریح یا پاک نژاد قریش گفته می شد، زیرا از مادر و مادر بزرگان او هیچ یک کنیز نبودند، اهل بیت، او را مهدی لقب داده بودند، او بسیار دانشمند، شجاع، حازم و سخی بود. هنگامی که سستی و ضعف در دولت بنی امیه در شام پدید آمد، بنی هاشم به شکل سری با او بیعت کردند.

بودند رضی الله عنهما بودند و انقلاب آنان به سال ۱۴۵ هـ / ۷۶۳ م به وقوع پیوست. در این روزگار امام ابوحنیفه رضی الله عنه به بلندترین حد پابرجایی و بلندای مکانت و تأثیرگذاری رسیده بود. حرکت این دو برادر بزرگوار از روزگار بنی امیه آغاز شده بود و تحرک داشت، تا آنجا که خود منصور با «نفس زکیه» رضی الله عنه بیعت کرده بود و مردمی بسیار که خواستار انقلاب علیه دولت اموی بودند، با او بیعت کرده بودند (طبری، ۱۳۸۷ق: ۴۸۷/۵ - ۴۹۱).

بنابراین، هنگامی که دولت عباسی برپا شد، این مردم از جاسوسان دولت می-ترسیدند و تلاش می‌کردند که دعوت‌شان را در خفا گسترش دهند و دعوت‌گران شان را به خراسان و الجزیره و ری و طبرستان و یمن و شمال افریقا فرستادند. نفس زکیه حجاز را مرکز خود قرار داد و طبق روایت ابن اثیر در کوفه صد هزار شمشیر آمادگی آن را داشتند که در پشتیبانی او قرار داشته باشند (ابن الاثیر، ۱۴۱۷ق: ۱۸/۵).

هنگامی که دولت عباسی برپا شد، او و برادرش ابراهیم از بیعت با سفاح و از بیت با منصور اباورزیدند. منصور از نفس زکیه بسیار می‌ترسید، منصور او و برادرش را فراخواند، آن‌ها در مدینه متواری شدند، پدرش و داووده تن از اقارب‌شان را دستگیر کرد و آن‌ها را شکنجه کرد و پس از دوازده سال در زندان منصور در کوفه وفات یافتند. هنگامی که محمد از وفات پدرش آگاه شد، با دوصد و پنجاه مرد، خروج کرد و والی مدینه را دستگیر کرد و اهل بیت او به خلافت با او بیعت کردند. برادرش ابراهیم را به بصره فرستاد، برادرش بصره، اهواز و فارس را تصرف کرد.

حسن بن معاویه را به مکه فرستاد، او مکه را تصرف کرد، کارگزاری را به یمن فرستاد، منصور به او نامه نوشت و او را به امان و بخشش فراوان تطمیع کرد، او نپذیرفت. نامه‌ها و فرستادگانی بسیاری میان آن‌ها رد و بدل شد. منصور لشکری را فرستاد و او را در مدینه به شهادت رساند و حرکت او شکست خورد (الموسوعة العالمية الکبری، ذیل النفس الزکیة).

منصور اندازه گسترش دعوت آنان را می دانست و از آنان به شدت می ترسید، زیرا دعوت آنان هم‌پا و موازی با دعوت بنی عباس به پیش می رفت که از آن برپایی دولت عباسی پدیدار شد. این مسئله او را وا می داشت که برای ریشه کن کردن و از بین بردن آن سال‌هایی تلاش کند. او مرتکب سخت‌ترین انواع ستمکاری در سرکوب کردن و نابودی آنان شد.

هنگامی که در ماه رجب سال ۱۴۵ هجری «نفس زکیه» به گونه عملی انقلاب را آغاز کرد، منصور ساختن شهر بغداد را رها کرد و با شتاب و ترسان به کوفه رفت. او اگر نمی توانست این حرکت را از ریشه‌های آن برکند، در باره بقای دولت خویش و استمرار آن شک داشت، در حالیکه او در حیرت و ناتوانی بار بار می گفت: «سوگند به الله متعال، نمی دانم چی می کنم.» هر روز اخبار سقوط بصره، فارس، اهواز، واسط، مدائن و ... به او می رسید. او از خیزش انقلاب از هر مکانی هراس داشت، دو ماه کامل لباس از تن نکشید و بر بستر نخواستید و همه شب در نمازگاه‌اش قرار داشت (ابن سعد، ۱۹۶۸م: ۶/ ۱۵۵ - ۲۶۳).

او آمادگی اش را می گرفت و اسپان چابک را مهیا کرده بود تا با شتاب از کوفه فرار کند، اگر بخت با او یاری نمی کرد، حرکت «نفس زکیه» پیروز می شد و تخت او سرنگون می شد و قدرت خاندان عباسی از هم فرو ریخته بود (یافعی، ۱۴۱۷ق: ۲۹۹/۱).

موقف امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در این باره، با موقف پیشین او اختلاف کامل داشت، در بحث پیش گفتیم که او این حرکت را آشکارا و علنی در حالی که منصور در کوفه حضور داشت و وضعیت فوق‌العاده و منع شب‌گردی را هر شب اعلام

می‌کرد و گشت شبانه وجود داشت، پشتیبانی می‌کرد، تا آنجا که دانشجویان امام ابوحنیفه رضی الله عنه می‌ترسیدند که همه یکباره دستگیر نشوند. امام ابوحنیفه رضی الله عنه مردم را نصیحت و تشویق می‌کرد و بر بیعت و پشتیبانی ابراهیم بن عبدالله برادر نفس زکیه رحهما الله بر می‌انگیخت. امام فتوا داد: «أن الخروج معه أفضل من الحج النفل خمسين أو سبعين مرة»؛ که خروج با نفس زکیه پنجاه یا هفتاد مرتبه افضل و برتر از حج نفلی است (کردری، ۱۴۰۱ق: ۷۲/۲؛ مکی، ۱۴۰۱ق: ۸۴/۲).

بلکه او به مردی بنام اسحاق فزاری گفت: «مخرج أخيك أحب إلي من مخرجك»، یعنی مساندة أخيك لإبراهيم بن عبد الله أفضل من جهادك الكفار» (جصاص الحنفی، ۱۴۱۵ق: ۸۱/۱)؛ خروج تو با برادرت نزد من دوست داشتنی‌تر از رفتن است، یعنی پشتیبانی تو از برادرت ابراهیم بن عبدالله، افضل و برتر از جهاد تو با کفار است.

امام ابوبکر جصاص، موفق المکی، ابن بزاز صاحب کتاب «الفتاویٰ البزازیة» که همه از بزرگان فقهاوند، این آراء امام ابوحنیفه رضی الله عنه را برای ما نقل کرده‌اند، معنای روشن و واضح آرای نقل شده این است که رهایی نظام داخلی جامعه اسلامی از سلطه رهبری منحرف در نزد امام ابوحنیفه رضی الله عنه از جنگ با کفار خارج از قلمرو جامعه اسلامی افضل و برتر است.

باری، مهم‌ترین و خطرناک‌ترین کاری که امام ابوحنیفه رضی الله عنه در این خروج انجام داد، این بود که حسن بن قحطبه فرمانده اعلیٰ لشکریان منصور و بزرگ‌ترین شخص مورد اعتماد و مشاور او را از رفتن به جنگ با نفس زکیه و برادرش نهی کرد. شمشیر ابو قحطبه و قهرمانی او در جنگ در کنار هوشیاری و آزمودگی

سیاسی ابو مسلم خراسانی قرار داشت. او بود که ستون‌های دولت بنی عباس را بلند و پایرجا کرد. حسن بن قحطبه بعد از مرگ پدرش فرمانده و جانشین پدر شد. منصور بر او اعتماد می‌کرد و بیشتر از دیگر فرماندهان مورد اعتماد او بود، اما او در کوفه زیست و امام ابوحنیفه رضی الله عنه را دوست داشت و با او احساس وابستگی و تعلق فراوان داشت.

باری، حسن بن قحطبه به امام ابوحنیفه رضی الله عنه گفت: «عملي لا يخفى عليك -يعني الظلم والجور الذي حدث علي يدي أثناء خدمتي للمنصور- فهل لي من توبة؟»؛ کارهای ظالمانه و ستمگرانه من بر تو پوشیده نیست، یعنی ظلم و ستمی که به دست من در هنگام خدمت به منصور رخ داده است. آیا راه توبه، برای من وجود دارد؟»

امام ابوحنیفه رضی الله عنه گفت: «نعم إذا علم الله أنك نادم على ما فعلت، ولو خیرت بين قتل مسلم وقتلك لا اخترت قتلک علی قتله، وتجعل مع الله عهداً علی أن لا تعود فإن وفیت فھي توبتك»؛ آری، هنگامی که الله متعال بداند که تو بر آنچه انجام داده‌ای، پشیمان هستی، اگر تو میان قتل مسلمان و قتل خود، مختار شوی، و قتل خود را بر قتل او برگزینی، و با الله متعال عهد بندی که دوباره بر ستمگری پیشین برنگردی، اگر با این عهد وفا کردی، توبه واقعی برای تو این گونه هست.

هنگامی که این سخن را از امام ابوحنیفه رضی الله عنه شنید، با الله متعال عهد بست و توبه کرد، از این عهد هنوز چندی نگذشته بود که انقلاب نفس زکیه و برادرش ابراهیم رخ داد، منصور او را فرمان خروج بر جنگ با آنها داد، او موضوع را به امام ابوحنیفه رضی الله عنه یاد کرد، امام به او فرمود: «جاء أوان توبتك، فإن وفیت بما عاهدت فأنت تائب، وإلا أخذت بالأول والآخر»؛ اکنون هنگام توبه تو فرارسیده است، اگر به

عهدی که بسته‌ای، وفا کنی، همانا توبه تو پذیرفته است، در غیر آن به [ارتکاب جرایم] قبلی و کنونی مأخوذ خواهی شد.

حسن بن قحطبه بار دیگر تجدید توبه کرد و به امام ابو حنیفه رضی الله عنه گفت که دو باره به آن کار بر نمی‌گردم، اگرچه باعث مرگ من شود، سپس نزد منصور رفت و با صراحت تمام به منصور گفت: «لا أسیر إلى هذا الوجه إن كان لله تعالی طاعة في سلطانك فيما فعلت فلي منه أوفر الحظ، وإن كان معصية فحسبي»؛ من به این جهت حرکت نمی‌کنم، اگر در سلطنت تو فرمان‌برداری از الله متعال بوده باشد، من فرمان‌برداری زیاد کرده‌ام، و سهم فراوانی داشته‌ام، در فرمان‌برداری از الله متعال، و اگر معصیت باشد، مرا بس است.

منصور سخت خشمگین شد، او را دستگیر کرد. پس از آن حمید بن قحطبه برادر حسن بن قحطبه به منصور گفت: «از یک سال بدین سو ما خرد او را انکار می‌کردیم، شاید مشکل روانی پیدا کرده باشد، من اینک به جای او می‌روم و سزاوارتر و برتر از او هستم.» منصور پس از آن کسانی مورد اعتماد خود را فراخواند و از آنان پرسید: «با کدام یک از این فقها رفت و آمد داشت؟» به او گفتند: «او نزد امام ابو حنیفه رضی الله عنه رفت و آمد داشت» (کردری، ۱۴۰۱ق: ۲۲/۲).

این موقف عملی امام ابوحنیفه رضی الله عنه کاملاً مطابق با اساس و نظریه او بود که: «إن الثورة إذا كان من المحتمل أن تكون ثورة ناجحة صالحة فالاشتراك فيها ليس جائزاً مشروعاً فحسب، بل هو فرض وواجب أيضاً»؛ انقلابی که احتمال برود که انقلابی پیروز و صالح است، اشتراک در آن نه تنها این که جائز و مشروع است، بلکه همچنان فرض و واجب است.

همچنان موقف امام مالک رضی الله عنه در مورد انقلاب نفس زکیه چندان اختلاف با موقف امام ابوحنیفه رضی الله عنه نداشت، هنگامی که در زمان خروج نفس زکیه مردم به او گفتند که بیعت منصور به گردن‌های ماست، چگونه آن بیعت را خلع کنیم و کسی دیگر را پشتیبانی کنیم. او به بطلان بیعت جبری و سوگند مبتنی بر اکراه و طلاق قهری فتوا داد و به عبارت دیگر بر بطلان بیعت عباسی‌ها فتوا داد. عباسی‌ها هنگام اخذ بیعت مردم را به طلاق زنان شان سوگند می‌دادند، اگر نقض بیعت کرده باشند، از این رو امام مالک رضی الله عنه مسئله سوگند و طلاق جبری را در کنار مسئله بیعت ذکر کرده است.

به سبب این فتوا بسیاری از مردم به جانب نفس زکیه ایستادند و امام مالک نتیجه و عاقبت فتوای خود را دید و والی مدینه جعفر بن سلیمان که از طرف عباسیان تعیین شده بود، او را تازیانه زد و دستش را آن قدر کشید تا آنکه شانه‌اش برآمد و خلع مفصل شد (طبری، ۱۳۸۷ق: ۱۹۰/۶؛ ابن خلکان، بی‌تا: ۳۸۵/۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸م: ۴۸/۱۰؛ ابن خلدون، ۱۴۰۶ق: ۱۹۱/۳).

امام ابوحنیفه رضی الله عنه در موقف‌گیری خود در مسئله انقلاب، تنها نبوده است، و کسی که فکر می‌کند که در میان اهل سنت در این مسئله او تنها است، خطا می‌کند. واقعیت این است که رأیی که در قول و عمل، در این مسئله از امام پدیدار شد، عیناً رأی دیگر بزرگان دین در قرن نخستین هجری بوده است. نخستین خطبه حضرت ابوبکر صدیق رضی الله عنه پس از بیعت با او، چنین بوده است که در آن فرمود: «أطيعوني ما أطيع الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم» (ابن هشام، ۱۳۷۵ق: ۳۱۱/۴؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸م: ۲۴۸/۵).

ترجمه: در آنجا که از الله متعال و رسول او فرمان برداری کردم، از من فرمان برید، هنگامی که نافرمانی الله متعال و رسول او را کردم، فرمان برداری از من بر شما واجب نیست.

امیر مؤمنان حضرت عمر رضی الله عنه فرمود: «فَمَنْ بَايَعَ رَجُلًا عَلَىٰ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَلَا يُتَابَعُ هُوَ وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ، تَعَرَّةً أَنْ يُفْتَلَّ» (بخاری، ۱۴۲۲ق: ح ش ۶۸۳۰؛ نیسابوری، بی تا: ح ش ۱۶۹۱).

ترجمه: پس اگر کسی بدون مشورت با مسلمانان با مردی بیعت کند، به کسی که بیعت شده، از او پیروی نمی شود و نه کسی که با او بیعت کرده [بیعت اش اعتبار ندارد] و هر دو باید کشته شوند.

در روایت دیگر حضرت عمر بن خطاب رضی الله عنه فرموده است: «من دعى إلى إماره من غير مشورة فلا يحل له أن يقبل» (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق: ۱۲/۱۲۵).

ترجمه: کسی که به سوی [بیعت] به امارت خود بدون مشوره مسلمانان دعوت کند، جواز ندارد که دعوت او قبول شود.

در روایت امام احمد سخن حضرت عمر بن خطاب رضی الله عنه این چنین نقل شده است: «من بايع أميراً من غير مشورة المسلمين فلا بيعة له ولا بيعة للذي بايعه» (احمد بن حنبل، ۴۱۶ق: ۱/۳۹۱).

ترجمه: کسی که با امیری بدون مشورت مسلمانان بیعت کند، بیعت او و بیعت کسی که با او بیعت کرده است، قابل قبول نیست.

هنگامی که امام حسین رضی الله عنه علیه یزید خروج کرد، بسیاری از صحابه زنده بودند، جماعت فقهای تابعین تقریباً همه موجود بودند، گفتاری را از صحابی یا تابعی ندیده ایم که در آن گفته شده باشد که همانا امام حسین رضی الله عنه با خروج خود مرتکبی حرامی شده باشد که الله متعال آن را حرام کرده است. اما کسانی که او را از خروج منع می کردند، رأی آنان این بود که نمی شود بر اهل عراق اعتماد کرد و او در خروج خود پیروز نمی شود و او نفس و جان خود را در معرض خطر قرار می دهد.

به عبارت دیگر، رأی همه آنان در این مسئله آنچه بود که امام ابوحنیفه رحمته الله آن را روشن و واضح ساخت و آن این که خروج بر امارت فاسد در ذات خود، امر مشروع است، اما سزاوار این است که پیش از اقدام بر این استراتژی، برای امر انقلاب چاره اندیشی و تدبیر صورت گیرد و دیده شود که آیا امکان اقامه نظام صالح پس از سرنگونی نظام منحرف وجود دارد یا خیر؟

امام حسین رحمته الله به اساس نامه‌هایی که اهل کوفه پی در پی به او می‌فرستادند، در یافته بود که او حمایت‌گران و نصرت‌دهندگان یافته است که با کمک آنان می‌تواند انقلاب پیروزمند برپا کند، بنابراین؛ از مدینه خارج شد، لکن کسانی از صحابه‌یی که او را از این کار منع می‌کردند، عکس رأی او را داشتند، مبنی بر این که اهل کوفه، پس از آنکه در قبل، با پدر مبارک او امیر مؤمنان حضرت علی رحمته الله و برادرش امیر مؤمنان امام حسن رحمته الله، غدر و خیانت کردند، سزاوار اعتماد نیستند. بنابر این، اختلاف میان امام حسین رحمته الله و برخی از صحابه که او را منع می‌کردند، در باره تدبیر و برنامه‌ریزی بود، نه در باره مشروعیت خروج و عدم مشروعیت آن.

همچنان هنگامی که عبدالرحمن بن اشعث^۱ علیه دولت اموی در روزگار ولایت ظالمانه حجاج انقلاب کرد، بزرگان فقها مانند سعید بن جبیر، شعبی، ابن ابی لیلی

۱- ابن الأَشْعَثُ (۰۰۰ - ۸۵ هـ = ۰۰۰ - ۷۰۴ م)، عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث ابن قیس الکندی. از فرماندهان شجاع و زیرک بود. او کسی است که با حجاج رویدادها آفرید. حجاج او را به جنگ به سرزمین‌های رتبیل در ماوراء سیستان فرستاد. او در برخی از اطراف سرزمین رتبیل، جنگ کرد و غنائم و قلعه‌ها را فتح کرد. به حجاج نامه نوشت و از فتوحات او را خبر کرد، و نظرش این بود که حمله به سرزمین رتبیل را توقف دهد تا مداخل و مخارج آن را بداند.

حجاج او را در نامه‌ای به ضعف و ناتوانی متهم کرد. عبدالرحمن با همراهانش مشورت کرد، آنان رأی حجاج را نپذیرفتند و اتفاق کردند که از اطاعت او سربیزی کنند، با عبدالرحمن بیعت کردند که حجاج را خلع کنند و از سرزمین عراق اخراجش کنند.

برخی از آنان گفتند: چون حجاج کارگزار عبدالملک را خلع کردیم، همانا خود عبدالملک را خلع کرده‌ایم. آن‌ها عبدالملک بن مروان را نیز خلع کردند. لشکر فراوان به سال ۸۱ هجری با او به عراق

و ابی البختری رضی الله عنه در کنار او ایستادند. ابن کثیر ذکر می‌کند که فرقه نظامی - ای متشکل از قراء [علما و فقها] همراه او ایستاده بودند، هیچ یک از علمایی که در قیام او اشتراک نکرده بودند، نگفتند که خروج او غیر جائز است. خطبه‌هایی که این فقها در پیش روی لشکر ابن اشعث بیان کردند، نظریات آن‌ها را به گونه امانت دارانه ترجمانی می‌کند.

فقه‌شناس بزرگ حضرت عبدالرحمن بن ابی لیلی^۱ فرمود: «أیها المؤمنون إنه من رأى عدواناً يعمل به ومنكراً يدعى إليه فأنكره بقلبه فقد سلم وبرئ، ومن أنكره بلسانه فقد أجر وهو أفضل من صاحبه، ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الظالمين السفلى فذلك الذي أصاب سبيل الهدى، ونور في قلبه اليقين فقاتلوا هؤلاء المحلين المحدثين المبتدعين، الذين قد جهلوا الحق فلا يعرفونه وعملوا بالعدوان فلا ينكرونه».

برگشتند تا با حجاج جنگ و کارزار کنند. میان او و میان لشکرهاى حجاج و عبدالملک جنگ‌هاى رخ داد، و ملک سجستان و کرمان و فاس را از نزد مهلب والى عبدالملک بن مروان گرفت. سپس بصره را از دست حجاج خارج کرد و بر کوفه مستولى شد، حجاج قصد او کرد، میان هر دو گروه رویداد «دير الجماجم» رخ داد و یک صد و سه روز دوام کرد و با خروج ابن اشعث از کوفه پایان یافت. لشکر او شصت هزار بود، لشکر او پی در پی شکست خورد و این شکست تا سیستان رسید. لشکریان از او جدا شدند و اندکی با او ماندند، به رتبیل پناه برد و او مدتی او را حمایت کرد، نامه حجاج از روی تهدید و وعید به او رسید که یا ابن اشعث را دستگیر کند یا او را به قتل برساند، رتبیل او را گرفت و کشت و سر او را نزد حجاج فرستاد. حجاج سر او را نزد عبدالملک به شام فرستاد و عبدالملک آن را به برادرش عبدالعزيز به مصر فرستاد (زرکلی، ۲۰۰۲م: ذیل ابن الأشعث).

^۱ - ابن أبی لیلی، bn-abi-Layla (۷۳ - ۱۴۸هـ - ۶۹۲ - ۷۶۵م). محمد بن عبد الرحمن أبو عبد الرحمن الکوفی. امام علامه، او مفتی و قاضی کوفه بود، قرآن کریم را از ده استاد آموخت و قرآن‌شناس بود. عجللی گفت: او فقیه صاحب سنت، صدوق و جائز الحدیث بود. او از شعبی، نافع و عطا و طائفه از محدثان روایت کرده است. شعبه، سفیانان و دیگران از او روایت کرده‌اند (الموسوعة العالمية الكبرى، ذیل ابن أبی لیلی).

ترجمه: «ای مؤمنان! کسی که ستم آشکاری را ببیند که به اساس آن عمل می‌شود و منکری را ببیند که به سوی آن دعوت صورت می‌گیرد؛ اگر آن را با دل خود بد انگارد، همانا سالم مانده و برائت یافته است. کسی که آن را با زبان خود بد انگارد، همانا پاداش می‌یابد و او برتر از شخص نخستین است. کسی که آن را با شمشیر بد انگارد تا کلمه الله بلند باشد و کلمه ستم‌گران پست باشد، او کسی است که راه هدایت را یافته است و در دل او یقین، روشنی افکنده است. بنابراین، با این حيله-گران، نوآوران و بدعت‌گران [در امور سیاست و حکومت] بجنگید. همانا آنان از شناخت حق، جاهل مانده‌اند. بنابر این، حق را نمی‌شناسند. به اساس ستم و تجاوزگری آشکار عمل کرده‌اند و آن را منکر نمی‌انگارند.

حضرت امام شعبی^۱ رحمته الله فقه‌شناس بزرگ فرمود: «یا أهل الإسلام، قاتلوهم ولا يأخذکم حرج من قتالهم، فو الله ما أعلم قوما علی بسیط الأرض أعمل بظلم، ولا أجور منهم فی الحکم، فلیکن بهم البدار».

۱ - الشَّعْبِيُّ، أبو عمرو و ash-Sha'bi, A. 'A. (۱۹-۱۰۳هـ ۶۴۰ - ۷۲۱م). عامر بن شراحیل الشعبی، أبو عمرو کوفی. ولد فی خلافة عمر. تابعی، ثقة، مشهور، فقیه، فاضل. الصحابة. از او روایت شده است که بیش از پنجمصد تن از اصحاب کرام را دیدار کرده است.

در خلافت حضرت عمر بن خطاب رضی الله عنه به دنیا آمد، تابعی، ثقة، مشهور، فقیه و فاضل بود. از حضرت علی، وسعد بن ابی وقاص، وسعید بن زید، وزید بن ثابت، و قیس بن سعد بن عباده، و عباده بن الصامت، و ابی موسی الأشعری، و ابی مسعود الأنصاری، و ابی هریره و دیگر اصحاب رضوان الله تعالی علیهم اجمعین، و شماری از تابعین روایت کرده است. او فرمود: من پنجمصد تن از صحابه را درک کرده‌ام.

أبو إسحاق السَّبَّيْی، وأشعث بن سوار، و حصین بن عبدالرحمن، وسعید بن مسروق الثوری، وسليمان بن مهران الأعمش، وعبدالله بن بریده، و بسیاری دیگران رحمهم الله تعالی، از او روایت کرده‌اند.

ابن سیرین یکی از دانشجویانش را وصیت کرد، با این گفتار: «الزم الشعبي فلقد رأيتہ يُستفتی والصحابة متوافرون»؛ امام شعبی را لازم بگیر، همانا من دیدم که او فتوا می‌داد و فروان صحابه حضور داشتند.

ترجمه: «ای مسلمانان! با این فرمان روایان ظالم بجنگید. در جنگ با آنان در دل شما هیچ حرجی واقع نشود. سوگند به الله متعال! من در همه روی زمین کسی را ندیده‌ام که از آنان بیشتر ظالمانه عمل کند و کسی را ندیده‌ام که در حکومت‌داری ستمگرتر از آنان باشد. شما بجنگید تا نابود شوند.»

حضرت امام سعید بن جبیر رضی الله عنه ^۱ فقه‌شناس بزرگ فرمود: «قاتلوهم ولا تأثموا من قتالهم بنیة ویقین، وعلی آثامهم قاتلوهم علی جورهم فی الحکم وتجبرهم فی الدین واستذلّ لهم الضعفاء وإماتهم الصلاة».

عبدالملک بن مروان او را نزد پادشاه روم فرستاد، هنگامی که برگشت، عبدالملک گفت: آیا می‌دانی که پادشاه روم به من چی نوشته است؟ به من نوشته است که من از اهل دین تو در تعجب افتادم، که چگونه پشت سر سفیر ایستاد نمی‌شوند؟

امام شعبی گفت: ای امیر مؤمنان! زیرا او من را دید و تو را ندید. عبدالملک گفت: همانا او مرا ترغیب به کشتن تو کرده است. این سخن به ملک روم رسید: من به جز این اراده دیگر نداشتم. او در رویداد جماجم با عبدالرحمن بن الأشعث ضد حجاج بن یوسف حضور داشت. حجاج او را فراخواند و او را عفو کرد (الموسوعة العالمية الكبرى، الشعبي، أبو عمرو).

^۱ - سعید بن جبیر ، Sa'id- ibn- Jubayr (۴۵ - ۹۵هـ ، ۶۶۶ - ۷۱۴م). سعید بن جبیر الأسدی، أبو محمد الکوفی. او از داناترین تابعین بود. ثقة، عابد، فقیه، فاضل، ورع. از عبادت او روایات فراوان آمده است. از عبدالله بن عباس، و عبدالله بن الزبیر، و عبدالله بن عمر، و اَبی سعید الخدری، و انس و دیگر صحابه رضوان الله علیهم اجمعین روایت کرده است. از او پسرانش عبدالملک، و عبدالله، و أبو إسحاق السبعی و أبو الزبیر المکی، و حبیب بن اَبی ثابت، و سلیمان ابن مهران الأعمش، و حصین بن عبدالرحمن و دیگران روایت کرده‌اند.

حضرت ابن عباس به او گفت: نگاه کن که چگونه از من حدیث روایت می‌کنی، چون تو حدیث بسیار حفظ کرده‌ای، حضرت ابن عباس پس از آنکه به نابینایی گرفتار شد، مردم کوفه از او می‌پرسیدند، و گفت: شما از من می‌پرسید و در میان شما ابن أم الدهماء وجود دارد؟ یعنی سعید بن جبیر.

همراه با عبدالرحمن بن محمد بن أشعث در برابر عبدالملک بن مروان، خروج و انقلاب کرد، هنگامی که ابن أشعث شکست خورد، سعید به مکه فرار کرد، امیر عبدالملک بن مروان او را دستگیر کرد و نزد

ترجمه: با این فرمان‌روایان ظالم بجنگید. در جنگیدن با آنان در نیت و یقین تان احساس گناه نکنید. از بهر گناهان آنان و ستم‌گری‌شان در حکومت‌داری، اجبار آنان در دین و موضع‌گیری آنان علیه آزادی عقیده، خوارساختن ضعیفان و از بین بردن نماز توسط آنان، با آنان بجنگید (طبری، ۱۳۸۷ ق: ۱۶۳/۵).

اما آن تعداد از بزرگان امت که در خروج عبدالرحمن ابن اشعث علیه حجاج در کنار او نایستادند، بر خلاف فقهایی که ذکر شدند، نگفتند که خروج او در ذات خود حرام است، بلکه گفتند که به این شکلی که خروج کرده است، خلاف مصلحت نتیجه می‌دهد. از این رو، هنگامی که از حسن بصری رضی الله عنه در این مورد پرسیدند، گفت: «إِنَّهٗ وَاللَّهِ مَا سَلَطَ اللَّهُ الْحِجَّاجَ عَلَيْكُمْ إِلَّا عَقُوبَةً، فَلَا تَعَارِضُوا عَقُوبَةَ اللَّهِ بِالسِّيفِ، وَلَكِنْ عَلَيْكُمْ السَّكِينَةُ وَالتَّضَرُّعُ» (ابن سعد، ۱۹۶۸ م: ۱۶۴/۷؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸ م: ۸۴/۱۰).

ترجمه: به الله سوگند! الله متعال حجاج را بر شما مسلط نگردانیده است، مگر این که مجازاتی است بر شما، بنابراین در برابر عقوبت الله متعال با شمشیر نایستید، بلکه بر شماست، آرامش و تضرع در برابر الله متعال.

این رأی عامی بود که اهل دین در قرن اول هجری بر آن بودند، قرن‌ها که امام ابوحنیفه رضی الله عنه در آن متولد شده بود، بنابراین، رأی او عین رأی آنان بود. سپس در روزگار بعد، یعنی در آخر قرن دوم هجری رأی ظهور یافت که اکنون به آن «رأی جمهور اهل سنت» می‌گویند. سبب این نیست که این رأی لغزشی بر نصوص قطعی باشد، به گونه‌ای که از این ترس داشته باشیم که بزرگان قرن اول یا اهل قرن اول، معاذ الله مذهبی را در پیش گرفته بودند که مخالف نصوص بود، بلکه در حقیقت دو سبب داشت. سبب اول این که جباران و ستمگران هیچ راهی را برای تغییر از روش‌های مردم سالاری سالم باز نگذاشته بودند. سبب دوم آنکه تلاش‌هایی

حجاج فرستاد، حجاج او را به قتل رساند و او هنوز ۵۰ سالگی را پوره نکرده بود، امام احمد بن حنبل رحمه الله فرمود: حجاج سعید را کشت، در روی زمین کسی نیست، مگر این که به دانش او نیازمند است.

که از بهر به میان آوردن تغییر از طریق شمشیر صورت گرفت، روشن ساخت که با در نظر داشت نتایج پی‌درپی آن، صدور منفعت و بهبودی از این طریق نیز توقع نمی‌رفت (نگاه: مودودی، بی‌تا: ۳/۳۲۰؛ بی‌تا: سوره الحجرات).

نتیجه‌گیری

این مقاله هفت محور از مسائل سیاست و حکومت از دیدگاه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه را بیان می‌کند.

یک. مسئله حاکمیت: در مسئله حاکمیت با زبان فقه و حقوق، و نه زبان سیاست، بیان شد که همانا امام ابوحنیفه رحمته الله علیه قرآن کریم و سنت را به مثابه سلطه حاکمیت نهایی پذیرفته بود و مذهب او این بود که حاکمیت قانونی از آن الله و رسول اوست. دائره تشریح و قانون‌گذاری به وسیله قیاس و رأی نزد او محدود برگستره‌ای بود که در آن حکمی از جانب الله و رسول او وجود نداشت.

دو. روش صحیح برای انعقاد خلافت: در این موضوع دیدگاه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه این است که انعقاد خلافت مبتنی بر اجتماع و مشوره مسلمانان و اهل فتوا صورت می‌گیرد، و این نظریات خود را برفقه خلیفه رسول الله حضرت ابوبکر صدیق رضی الله عنه بنا کرده بود.

سه. شروط استحقاق خلافت: در شرط نخست: امامت فاسق و ظالم، دیدگاه امام ابوحنیفه میان دو نظریه استیلاء و غلبه و مشروعیت امامت فاسق و ظالم، و نظریه خوارجی و معتزلی مبتنی بر عدم پذیرش ابدی امامت فاسق و ظالم و عدم مشروعیت اعمال جمعی مسلمانان تحت حاکمیت فاسق و ظالم، نظریه وسطی و میانه‌روانه و متوازی را ارائه داشته است.

آن این که همانا شرط تمامی کسانی که در مقامی قرار می‌گیرند که در امر دین از آن‌ها پیروی صورت می‌گیرد، عدالت و صلاح است. بنابراین، به دلالت آیت قرآنی بطلان امامت فاسق ثابت شد و ظالم و فاسق نمی‌تواند خلیفه باشد، و اگر کسی خودش را در منصب خلافت نصب کرد و فاسق بود، بر مردم پیروی و فرمان‌برداری از او لازم نیست.

اما امام ابوحنیفه رحمته الله علیه برعکس گفتار خوارج و معتزله میان «امام بالحق» و «امام بالفعل» فرق می‌کرده است، در حالی که مذهب خوارج و معتزله نظام دولت و کل جامعه مسلمانان را تعطیل می‌کردند، آنگاه که امام عادل صالح یعنی «امام بالحق» وجود نمی‌داشت، بنابراین، نه حج است، نه جمعه، نه جماعت، نه محاکم، و هیچ امری از امور مسلمانان - دینی یا سیاسی یا اجتماعی - در غیاب او انجام نمی‌پذیرد. اما در مذهب امام ابوحنیفه رحمته الله علیه اعمال جمعی مسلمانان تحت حاکمیت ظالم، تا میسر شدن حکومت عادل، از مشروعیت برخوردار است.

در شرط دوم: شرط قریشی بودن برای خلافت، اما رأی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در این مسئله، ضرورت این بود که خلیفه از قریش باشد. این تنها رأی او نبود، بلکه رأی بود که عموم اهل سنت بر آن توافق داشتند و این را نه یک وجهه شرعی، بلکه ضرورت اجتماعی سیاسی می‌انگاشتند.

چهار. بیت المال: امام اعظم رحمته الله علیه بر تصرف غیر قانونی خلفا در بیت المال اعتراض شدید داشت، زیرا این کار را ظلم در حکومت‌داری می‌دید. چرا که نزد او خیانت در بیت المال از اموری بود که امامت، خلیفه را باطل می‌کرد و مشروعیت آن را پایان می‌بخشید.

پنج. آزادی قوه قضائیه از قوه اجرائیه: اما در مورد رأی امام ابوحنیفه رحمته الله علیه در مورد قضاء و قوه قضائیه، رأی او از بهر تحقق عدالت، ضرورتاً تنها این بحث نبود

که قوه قضائیه از فشارها و مداخلات قوه اجرائیه آزاد باشد، بلکه ناگزیر است این که قاضی توانائی این را داشته باشد که حکم خود را بالای خود خلیفه اجرا کند، هنگامی که بر حقوق مردم تجاوز کرده باشد.

شش. حق آزادی رأی یا حق آزادی بیان: امام ابوحنیفه رحمته الله علیه اهمیت این «حق» و این «فرض» را در سطح بلند آن درک می‌کرد، چرا که در روزگار او مسلمانان این حق را از خود سلب کرده بودند و مسلمانان در فرضیت آن متردد شده و در شک افتاده بودند. به عنوان نمونه، «مرجئه» در جانبی قرار داشت که با عقائدشان مردم را به ارتکاب گناهان و معاصی جرأت می‌دادند. «حشویه» در جانبی دیگر قرار داشت که امر به معروف و نهی از منکر در برابر حکومت‌ها را فتنه می‌دانست. در جانب سومی حکومت‌های بنی امیه و بنی عباس قرار داشتند که در میان مسلمانان با قوت و سلطه که داشتند روح اعتراض بر فسق، ظلم، فجور و جور امیران را می‌کشتند. با این همه، امام ابوحنیفه رحمته الله علیه با گفتار و کردارش برای احیای این روح و توضیح حدود آن تلاش کرد و در زندگی عملی خویش هم در زمان بنی امیه و هم در زمان بنی عباس آن را به اثبات رساند.

جالب این که امام ابوحنیفه رحمته الله علیه برای کسانی که اختلاف عقیدتی و فکری و سیاسی، با حکومت دارند، اگرچه «امام بالحق» بر آن حکومت کند، به زبان امروز حق «اپوزیونی» قایل است، و این فقه خود را بر روش حکومت‌داری امیر مؤمنان حضرت علی رضی الله عنه، در برابر خوارج بناء می‌کند.

هفت. خروج یا قیام مسلحانه بر حکومت ظالم: از دیدگاه امام ابوحنیفه رحمته الله علیه امامت ظالم، نه تنها این که باطل است، بلکه قیام مسلحانه علیه آن نیز جایز و حتی

لازم است، مشروط به این که شرط پیروزی و مفیدیت انقلاب در نظر گرفته شود، تا بتواند امام عادل صالح جای امام ظالم فاسق را بگیرد، شرط دیگر این که نتیجه آن فقط از بین رفتن قوا و ضیاع جانها و ارواح نباشد.

به عبارت دیگر، امام ابوحنیفه رحمته الله علیه این نظریه را روشن و واضح ساخت و آن این که خروج بر امارت فاسد در ذات خود، امر مشروع است، اما سزاوار این است که پیش از اقدام بر این استراتژی، برای امر انقلاب چاره‌اندیشی و تدبیر صورت گیرد و دیده شود که آیا امکان اقامه نظام صالح پس از سرنگونی نظام منحرف وجود دارد یا خیر؟

امام این فقه خود را، بر فقه حضرت ابی بکر صدیق رضی الله عنه، امام حسین رضی الله عنه و سایر صحابه و طبقه نخست تابعین استوار ساخته بود، و نظریه او درست خلاف نظریه است که امروز «مذهب جمهور» نام گرفته که قیام مسلحانه علیه حکومت جائز را جائز نمی‌داند.

منابع

• القرآن الكريم

- ابراهيم مصطفى وغيرهم (١٤٢٥ق)، المعجم الوسيط. تحقيق: مجمع اللغة العربية، بيروت: دارلدعوة، الطبعة الرابعة.
- ابن أبي العزحني، صدر الدين أبوالحسن علي بن علاء الدين الدمشقي (١٤١١ق)، شرح عقيدة الطحاوية. المحقق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي - شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ دوم، دو جلد.
- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني الجزري (١٤١٧ق)، الكامل في التاريخ. تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى. عدد الأجزاء: ١٠.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل الشافعي (١٣٧٩ق)، فتح الباري شرح صحيح البخاري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار المعرفة، عدد الأجزاء: ١٣.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن محمد الإشبيلي (١٤٠٦ق)، المقدمة، بيروت: دارالقلم، الطبعة السادسة.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد (بى تا)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. المحقق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، عدد الأجزاء: ٧.
- ابن سعد، محمد بن سعد أبو عبدالله البصري الزهري (١٩٦٨م)، الطبقات الكبرى. المحقق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، عدد الأجزاء: ٨.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله (بى تا)، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم. بيروت: دار الكتب العلمية، عدد الأجزاء: ١.

- ابن عيسى ، أحمد بن إبراهيم (١٤٠٦ ق)، توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم. المحقق: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة: الثالثة.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي (١٤٠٨ق)، البداية والنهاية. المحقق: علي شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى.
- ابن هشام، عبد الملك بن هشام (١٣٧٥ق)، السيرة النبوية. تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية، عدد الأجزاء: ٢.
- أبي داؤد، سليمان بن الأشعث (بى تا)، سنن أبي داود. المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، دوره ٤ جلدى.
- أحمد بن بن حنبل الشيباني (١٤١٦ق)، مسند الإمام أحمد بن حنبل. المحقق: أحمد محمد شاكر، قاهره: دار الحديث، الطبعة الأولى، عدد الأجزاء: ٨.
- أشعري، علي بن إسماعيل أبو الحسن (بى تا)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق: هلموت ريتز، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، عدد الأجزاء: ٢.
- بخارى، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله (١٤٢٢ق)، صحيح البخاري = الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه. المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بى جا: دار طوق النجاة، ، چاپ اول، دوره ٩ جلدى.
- بغدادى ، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي (٩٧٧م) ، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية. بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية ، عدد الأجزاء: ١.
- جرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف (بى تا)، التعريفات. تحقيق: محمد صديق منشاوى، قاهره: دار الفضيلة.
- جصاص الحنفي، أحمد بن علي أبو بكر الرازي (١٤١٥ق)، أحكام القرآن. المحقق: عبد السلام محمد علي شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية . الطبعة الأولى..

- حاكم نيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (١٤١١ق)، **المستدرک على الصحيحين**. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
- حوالي، سفر بن عبد الرحمن (بی تا)، **منهج الأشاعرة في العقيدة**. بی جا: دار منابر الفكر.
- خطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (١٤٢٢ق)، **تاريخ بغداد**. المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، عدد الأجزاء: ١٦.
- ذهبی، شمس الدين أبو عبد الله (١٤٠٨ق)، **مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه**. تحقيق: محمد زاهد الكوثري، أبو الوفاء الأفعاني، حيدرآباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية، الطبعة الثالثة.
- زركلي الدمشقي، خير الدين بن محمود (٢٠٠٢م)، **الأعلام**. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر.
- سرخسي، ابي بكر محمد بن احمد شمس الأئمة (١٩٧١)، **شرح السير الكبير**. بی جا: الشركة الشرقية للإعلانات، عدد الأجزاء: ٥.
- _____ (بی تا)، **المبسوط**. بی جا، بی نا.
- شهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (بی تا)، **الملل والنحل**. بيروت: مؤسسة الحلبي، عدد الأجزاء: ٣.
- طبري، أبو جعفر محمد بن جرير (١٣٨٧ق)، **تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك**. بيروت: دار التراث، الطبعة الثانية، عدد الأجزاء: ١١.
- طيالسي، أبو داود سليمان بن داود (١٤١٩ق)، **مسند أبي داود الطيالسي**. المحقق: الدكتور محمد بن عبد الحسن التركي، مصر: دار هجر، الطبعة الأولى، عدد الأجزاء: ٤، حديث رقم ٩٤٦ - ٢١٣٣.

- غزى، تقي الدين بن عبد القادر (بى تا)، الطبقات السنبة فى تراجم الحنفية. بى - جا: بى نا.
- غصن، عبد الله بن صالح بن عبد العزيز (٤٢٢ ق)، دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية - عرض ونقد. المملكة العربية السعودية : دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.
- فيومي، أحمد بن محمد بن علي (بى تا)، المصباح المنير. دراسة و تحقيق : يوسف الشيخ محمد، بيروت: المكتبة العصرية.
- كردرى، محمد بن محمد بن شهاب (٤٠١ ق)، مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة. بيروت: دارالكتب العربى. (٤٠١ ق):
- مسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (بى تا)، مروج الذهب. بى جا: بولاق.
- مكى، أبى المؤيد الموفق بن إحمد بن محمد (١٤٠١ ق)، مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة. بيروت: دارالكتب العربى.
- ملا على قارى، على بن سلطان (بى تا)، منح الروض الأزهر فى شرح الفقه الاكبر. بيروت: دارالبشائر الإسلامية، المحقق: وهبى غاوجى الألبانى.
- مودودى، أبوالأعلى (بى تا)، تفهيمات، بيجا، ، بى نا.
- _____ (بى تا)، تفهيم القرآن، بيجا، بينا.
- نيسابورى، مسلم بن حجاج (بى تا)، صحيح مسلم = المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربى. دوره ٥ جلدى.
- يافعى، عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان (٤١٧ ق)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان فى معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان/ بيروت دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.