

اختلاف اجتهادی از نظر قرآن (تفسیر آیه‌های ۷۸ و ۷۹ سوره انبیاء)

عابدین مؤمنی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۹/۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۳/۴)

چکیده

عملیات اجتهادی در حوزه فقه و شریعت، منتهی به اختلاف آراء می‌شود، نسبت به جواز اختلاف در شرعیات، اختلاف دیدگاه وجود دارد؛ زیرا شریعت با زندگی افراد و حیات اجتماعی رابطه ناگسستنی دارد. سرانجام اختلاف در شریعت، تنازع و شقاق در حیات اجتماعی خواهد بود و با این استدلال، اختلاف در حوزه شرعیات را ممنوع می‌دانند. در مقابل این نظریه، دیدگاهی وجود دارد که رسیدن به وحدت نظر را به علت تفاوت‌های فردی و محیطی و ادراکی ناممکن می‌داند و اتفاق نظر در فقه و شرعیات را مطلوب نمی‌داند و از مطلوب بودن اختلاف آراء در فقه و شرعیات دفاع کرده و آن را مجاز می‌شمرد. مستند این نظریه، آیه‌های ۷۸ و ۷۹ سوره انبیاء است که دلالت بر اختلاف دو پیامبر هم عصر در قضاوت و داوری نسبت به یک قضیه می‌کند و با بیان اینکه مراتب علم و توانمندی انبیاء متفاوت است، وجود اختلاف در داوری‌های پیامبران را الگوی عملی برای حیات اجتماعی تلقی کرده و اختلاف علمی در فقه و شرعیات را سیره علماء دانسته است و به تفسیر آیه‌های مذکور پرداخته، از جواز اختلاف اجتهادی دفاع کرد؛ اما اختلاف مبتنی بر بغی و سرکشی را نفی نمود.

کلید واژه‌ها: اجتهاد، اختلاف، مشروعیت، رأی و حکم.

طرح مسأله

در جهان اسلام مکاتب متعدّد فقهی وجود دارد که اگر بخواهیم آن مکاتب را دسته‌بندی کنیم، به طور کلی به دو سیستم تقسیم می‌شوند: نظام فقهی تبعدگرا که بر

۱. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

Email: Abedinmomeni@ut.ac.ir.

بیانات مقدّس و شرعی استوار است و به دلالت نص بسنده می‌شود، فراتر از رفتن از مدلول نص را جایز نمی‌داند. نظام فقهی تعبّذگرا در اصطلاح، «فقه ظاهری» نامیده می‌شود، از جهت آنکه به ظهور متون مقدّس اکتفا می‌شود. فقه محدّثین یا فقه اخباری یا فقه مأثور، مصادیق همین سیستم فقهی می‌باشند. کسانی که این سیستم فقهی را قبول دارند و به آن ملتزم و پایبند هستند را اهل تقلید می‌نامند، زیرا بدون فکر کردن و اندیشیدن، مدلول متون مقدّس را می‌پذیرند.

نظام فقهی دیگر، نظام عقل‌گرا است که بر فهم تعقلی متون مقدّس استوار است، و منابع فقه نیز محدود به نصوص و متون مقدّس نیست و برای اثبات اعتبار منابع فقه، علمی وضع کردند که به اصول فقه معروف است. نظام فقهی عقل‌گرا در اصطلاح، «فقه اجتهادی و استنباطی» نامیده می‌شود. کسانی که ملتزم به این سیستم فقهی هستند، معروف به اصولی هستند، یعنی علم اصول فقه را قبول دارند و با التزام به اصول فقه از منابع متعدّد در معارف فقهی بهره می‌برند. از ویژگی‌های فقه اجتهادی و استنباطی این است که اهل اجتهاد به علّت داشتن فهم‌های متفاوت، دارای آراء مختلف هستند و نسبت به یک حادثه، حکم‌های مختلف صادر می‌کنند. سؤالی که در اینجا به وجود می‌آید این است که آیا نفس اختلاف در حوزه فقه و شریعت جایز است؟ آیا ممکن است در پیروی از شریعت، ملتزم به حکم‌های مختلف در یک حادثه یا یک موضوع بود؟ آیا حکم‌های مختلف نسبت به یک رخداد یا یک عمل و یا یک موضوع در زندگی اجتماعی مشکل ساز نیست؟ با چه دلیلی می‌توان جواز اختلاف آراء و احکام در فقه و شریعت را اثبات کرد؟ اختلاف در آراء و احکام، کانون و نقطه مرکزی، پایه و اساس فقه استنباطی و اجتهادی است. اگر عدم جواز و عدم مشروعیت اختلاف در شریعت و احکام، اثبات گردد، بنیان فقه استنباط ویران می‌شود، اساس آن فرو می‌ریزد، لذا ضروری است تحقیق جدّی و عمیق نسبت به جواز یا عدم جواز اختلاف در حوزه فقه و شریعت به عمل آید.

شبهه عدم جواز اختلاف در فقه و شریعت

اختلاف در حوزه فقه و شریعت، سبب اختلاف در زندگی اجتماعی می‌شود؛ زیرا اگر چه فقه و شریعت جنبه نظری دارد، ولی ویژگی آن منحصر و محدود به جنبه نظری نیست؛ بلکه با زندگی مردم و امور اجتماعی - عملی، ارتباط تنگاتنگ و اساسی دارد، که شامل جنبه عمومی، اداری، روابط خصوصی و حقوقی و قضائی می‌شود، مردم با همدیگر داد و ستد دارند، ازدواج می‌کنند، در غم و شادی همدیگر شریکند، با همدیگر

همسایگی دارند، با هم به سفر می‌روند و امثال آن، وقتی که نسبت به یک قضیه دو یا چند حکم شرعی و فقهی متعارض وجود داشته باشد، روابط اجتماعی را مختل می‌کند، در زندگی بن بست و مانع ایجاد می‌کند، به نمونه‌های زیر توجه شود:

هرگاه حادثه‌ای برای دو مجتهد - یا مقلد آن‌ها - که با هم اختلاف دارند، رخ دهد به گونه‌ای که امکان ایجاد توافق و سازش دادن میان آراء آن‌ها نباشد، همانند آنکه زن و شوهر هر دو مجتهد باشند و شوهر به همسر خودش بگوید: انت بانن - یعنی: تو بانن و جدائیده از من هستی - و از گفتن این جمله، نیت طلاق دادن همسر خود را نکرد، اجتهاد همسر نسبت به این جمله این است که این جمله صریح در طلاق است و با گفته شوهر، طلاق واقع شده است، اجتهاد شوهر این است که این جمله کنایه از طلاق است و طلاق با کنایه واقع نمی‌شود، بنابراین شوهر بر اساس اجتهاد خود حق مطالبه استمتاع با همسر خود را دارد، و همسر نیز بر اساس اجتهاد خود حق امتناع از اجابت درخواست شوهرش را دارد، با توجه به اختلاف اجتهاد آن‌ها، رفع منازعه میانشان امکان ندارد، زیرا به جانب هریک از آن‌ها حکم شود، مخالف اجتهاد طرف دیگر خواهد بود. (خزالی، ۳۶۸/۲، ابوالنور زهیر ۲۲۷/۴، علامه حلی / ۴۰۸، انصاری ۳۸۵/۲).

نمونه دیگر اینکه، هرگاه شخصی با اجتهاد خودش معتقد است که در صحت ازدواج، ولی شرط نیست و زنی را بدون ولی ازدواج کرد، با این اجتهاد، این زن همسر و حلیه او می‌باشد، مجتهد دیگر معتقد است که ازدواج بدون اذن ولی صحیح نیست، همان زن را با موافقت ولی آن زن به همسری گرفت، با این اجتهاد آن زن بر اولی حرام و زن بدون شوهر محسوب می‌شد و با نکاحی که صورت گرفت همسر و حلیه دومی است. (علامه حلی / ۴۰۸، غزالی ۳۶۸/۲، انصاری ۳۸۵/۲).

نمونه دیگر اینکه، مجتهدی عقیده داشت که خلع، طلاق نیست، بلکه فسخ نکاح است، سپس زنی که سه بار او را با خلع از خودش جدا کرد، اما چون خلع را فسخ می‌دانست مجدداً او را ازدواج کرد، آن‌گاه نظرش تغییر کرد که خلع، طلاق است، پس از سه بار خلع، لازم است زن با مرد دیگری ازدواج نماید پس از تحقق شرایط محلل، طلاق رخ داد بر شوهر اول حلال خواهد شد، بنابراین میان اجتهاد اول و دوم او تعارض وجود دارد، مصالحه میان دو اجتهاد ممکن نیست (زهیر، ۲۲۷/۴).

اختلافات اجتهادی در حوزه فقه و شریعت آنقدر وسیع است که شاید امکان استقصاء همه موارد وجود نداشته باشد، موارد مذکور به عنوان نمونه ذکر گردید که نسبت به این موارد هم دو نظر اجتهادی مخالف وجود دارد: نظر اول این است که شرعی دانستن هر

دو فتوی و اجتهاد، مستلزم اجتماع تقيضين است (علامه حلی، ۴۰۸)، اینکه یک نظر را شرعی بدانیم و نظر دیگر را شرعی ندانیم که باید مشخص شود، شرعی دانستن یکی از آن‌ها به صورت تخییری است یا تعیینی، اگر به صورت تعیینی باشد، ترجیح بدون مرجح است، که بطلانش از بدیهیات عقلی است و اگر به صورت تخییری باشد، احتمال دارد، همان نظریه مخالف شرع را از روی جهل و نادانی، شرعی بشماریم، و اگر هر دو اجتهاد را شرعی بدانیم، جمع نقیضین است، لذا نظر صحیح آن است اجتهاد را راهی برای تحصیل احکام شرعی ندانیم تا به بن بست نرسیم. نظر دیگر این است که در این‌گونه موارد، رأی حاکم متبّع و مطاع است، هر حکمی که حاکم صادر کرد، مجتهد باید تن به حکم حاکم دهد و از اجتهاد خود صرف‌نظر نماید (انصاری ۳۶۸/۲، غزالی ۳۶۲/۲، زهیر، ۲۲۷/۴) که در حقیقت، مجتهد از نظر خود به خلاف شرع تن داده است که این هم به گونه‌ای تناقض است. بنابراین در موارد اختلاف اجتهادی، راه‌حلی جز راه‌حلّ اجتهادی وجود ندارد که آن راه‌حل، اختلاف را به صورت مسلسل افزایش می‌دهد.

نزاع و شقاق اجتماعی نتیجه اختلاف اجتهاد است

از آنجا که فقه و شریعت جنبه تجریدی و انتزاعی ندارند، و در متن زندگی اجتماعی و حقوقی مردم جریان دارند، قهراً اختلاف احکام و دستورالعمل‌ها با نظم، که برای زندگی جمعی و عمومی ضروری است، سازگاری ندارد؛ لذا اگر بنا باشد اجتهادات که به صدور فتاوی و احکام مختلف، منجر می‌شود، نافذ و اجراء شدنی باشند، قهراً شقاق و نزاع در زندگی اجتماعی رخ خواهد داد، چنان‌که بعضی از اصحاب تألیف و تحلیل، حوادث صدر اسلام را به اختلافات در اجتهاد، تفسیر و توجیه می‌کنند، ابوحامد غزالی گوید: «و ماجرای بین معاویه و علی (علیه‌السلام) کان مبینا علی الاجتهاد» (غزالی ۱۳۷/۱)

منظور غزالی واقعه صفین است و جنگ صفین را پیامد اختلاف اجتهادی علی (علیه‌السلام) و معاویه می‌داند، به اینکه هر دوی آن‌ها معتقد بودند مهاجمین به عثمان باید مجازات شوند، جز اینکه اجتهاد معاویه بر تعجیل در مجازات بود و اجتهاد علی (علیه‌السلام) بر این بود که مجازات در زمانی انجام شود که آسیبی به حکومت وارد نشود و حکومت مضطرب نگردد. (غزالی، ۱۳۷/۱).

یحیی نووی نیز جنگ‌های میان صحابه را به همین نحو توجیه و تفسیر می‌کند،

چنان‌که گوید: «اما الحروب التي جرت، فكانت لكل طائفة شبهة اعتقدت تصوب انفسها بسببها، و كلهم عدول و متاولون في حروبهم و غيرها و لم يخرج شي من ذلك احدا منهم عن العدالة لانهم مجتهدون، اختلفوا في مسائل من محل الاجتهاد، كما يختلف المجتهدون بعدهم في مسائل من الدماء و غيرها و لا يلزم من ذلك نقص احد منهم.» (نووی ۱۴۹/۱۵؛ ابن عربی، ۴۵۹/۷) یعنی، جنگ‌هایی که میان صحابه پیامبر (صلی الله علیه و آله) رخ داد به جهت شبهه‌های بود که برای هر گروهی پیدا شد، هر گروه خودش را بر حق می‌دانست، (این جنگ‌ها موجب فسق و گمراهی هیچ یک از آن‌ها نمی‌شود) و همه آن‌ها عادل هستند و در جنگ‌ها و غیر جنگ‌ها، تأویل و اجتهاد می‌کردند، این چیزها هیچ یک از آن‌ها را از عدالت خارج نمی‌کند، زیرا آن‌ها مجتهد بودند، در مسائلی که محل اجتهاد بوده با همدیگر اختلاف پیدا کردند، چنان‌که مجتهدهای بعد از آن‌ها نیز در مسائلی که مربوط به خون‌ها (یعنی قصاص و امثال آن) و غیر آن می‌شود با همدیگر اختلاف پیدا کردند و این‌گونه اختلاف‌ها مستلزم عیب و نقص هیچ یک از آن‌ها نیست.

نووی پس از ذکر این مبنا به شبهاتی که موجب اختلاف عملکرد صحابه شده می‌پردازد، در اینکه جنگ‌ها و حوادث صدر اسلام پیامد اجتهادات مختلف بود یا انگیزه دیگر در پیدایش جنگ‌ها و حوادث مولمه تأثیر داشته است؟ و اینکه آیا همه صحابه مجتهد و عادل بوده‌اند؟ یا خیر؟ مورد بحث این مقاله نیست و درصدد تحلیل و تفسیر رخدادها و حوادث ناگوار صدر اسلام نیستیم، آنچه به آن در این مقاله استشهاد شده است، فقط همین نکته است که ادعا شده، پیامد اجتهادات و اختلاف اجتهادی، حادثه‌های خونبار، جنگ‌ها، نزاع‌های اجتماعی و شقاق میان امت اسلام بوده است، با پیامدهای ناگواری که اختلاف‌های اجتهادی به دنبال دارد، نمی‌تواند مورد تأیید شرع و عقل باشد، زیرا شرع به زندگی اجتماعی مسالمت‌آمیز دعوت می‌کند، و عقل یاری به همدیگر را اساس زندگی اجتماعی می‌داند، لذا اختلاف اجتهادی مخالف عقل و شرع می‌باشد، چیزی که مخالف شرع و عقل باشد نمی‌تواند مشروعیت داشته باشد، و مجاز باشد، پس اختلاف، مجاز و مشروع نیست.

جواز یا عدم جواز اختلاف نیز اجتهادی است

شبهه‌های عدم جواز اختلاف در حوزه فقه و شریعت - فی الجمله - بیان گردید، تأملی که در حکم به عدم جواز، وجود دارد این است که عدم جواز اختلاف از ضروریات

دین مبین اسلام نیست؛ زیرا اگر عدم جواز اختلاف اجتهادی در فقه و شریعت از امور ضروریه در اسلام می‌بود، ضرورتاً می‌بایستی مسلمانان از تمام فرقه‌ها و مذاهب نسبت به آن، اتفاق نظر داشته باشند، هم‌چنان‌که نسبت به دیگر ضروریات دین اسلام اتفاق نظر دارند، همه مسلمانان عقیده به چهار رکعتی بودن نماز ظهر و عصر دارند، همه مسلمانان قرائت حمد، رکوع، سجود، تشهد، سلام و امثال آن را به اتفاق قبول دارند و بحثی نسبت به امور ضروری دین با یکدیگر ندارند، همچنین یقیناً حکم عدم جواز اختلاف فتوا و آراء در شریعت، از منصوصات و مصرّحات قرآن و سنت نیست، اگر از منصوصات و مصرّحات دین اسلام بود، عده‌ای از آن غفلت می‌کردند، قطعاً تذکر گروهی دیگر سبب اتفاق نظر می‌شد، همچنین قطعاً حکم عدم جواز اختلاف نظر در شریعت، از بدیهیات عقلی و قضایای ضروری منطقی نیست، که محمول لزوماً بر موضوع حمل شود، نتیجه یا از معارف نظری عقلی است و یا از مسائل تأمل برانگیز شرعی که با دقت در بیانات و متون شرع باید آن را استنباط و تحصیل کرد. بنابراین عدم جواز یا جواز اختلاف در حوزه فقه و شریعت، به ناچار از مباحث اجتهادی است، اگر کسی نظر به عدم جواز اختلاف داده است نمی‌تواند متصلبانه، از روی تحکم و قهرآمیز بگوید: نظری که دادم قطعاً صحیح است، همه باید آن را بپذیرند، راهی جز پذیرش آن وجود ندارد، عکس آن نیز چنین است یعنی اگر کسی حکم به جواز اختلاف در حوزه شرعیات داده است باید اجازه اندیشیدن نسبت به نظر خودش را هم بدهد، زیرا هر دو، حکم اجتهادی است، ممکن است با شبهه‌های مذکور و نیز شبهه‌هایی که وجود دارد و همه آن‌ها در این مقاله قابل ذکر نیست، کسی به عدم جواز اختلاف برسد، ممکن است شخص دیگر برای همه این شبهه‌ها راه‌های برون رفت پیدا کند و حکم به جواز اختلاف دهد. اگر هم نظری برای کسی قطعیت پیدا کرد و از روی قطع و یقین به این نتیجه رسید که حتماً نظری درست است و حکمی که کرده برای خودش منجز شده باشد، دلیل بر این نیست که برای فرد دیگر این حکم با همین مقدمات، اثبات قطعی پیدا می‌کند، و دیگران باید همین را بپذیرند. بنابراین نفس این حکم که آیا اختلاف در شرعیات و در حوزه فقه مجاز است؟ یا اینکه مجاز نیست؟ حکم اجتهادی اهل فقه و شریعت است چه تعبّدگرا باشد یا اهل تعقل و اجتهادگرا. تعبّدگرا اگر اجتهاد نمی‌کرد، نمی‌توانست نظر فقهی بدهد، تعبّدگرا اگر اجتهاد نمی‌کرد، راه تعبّد را بر راه تعقل و آزاد اندیشی در شرعیات ترجیح نمی‌داد، از نفس موضع‌گیری در حوزه شرعیات که باید اهل تعبّد بود، بدون

دخالت دادن عقل، باید پذیرفت، ظواهر مدلول متن دینی را باید قبول کرد، یا اینکه برای رسیدن به تکالیف شرعی راهی به جز احادیث و اخبار معصومین (علیهم‌السلام) وجود ندارد، کشف می‌شود که اجتهادی صورت گرفته است، و یک دیدگاهی بر دیدگاه و رأی دیگر ترجیح داده شد. تنها نکته اینکه تصلب در یک نظر به این معنا که دیگران حق اندیشیدن، فکر کردن و نظردادن را ندارند، موضع درستی نیست، اگر کسی تصور کند که تصلب در یک نظریه هم راهی اجتهادی است، باید بپذیرد که این اجتهاد، ضمانت عملی اجرائی ندارد، دیگران تابع این موضع، نخواهند بود. در حوزه ضروریات دین، منصوصات، بدیهیات عقلی و امثال آن جای اختلاف و اجتهاد نیست، بحث در جایی است که جزء ضروریات، منصوصات و امثال آن نباشد.

آیا رسیدن به وحدت نظر ممکن است؟

اهل تعبد، پیروان مکتب حدیث، و اخباری‌ها و اهل ظاهر، راهی برای رسیدن به وحدت نظر پیدا کردند، به اینکه اجتهاد، خردورزی در متون مقدس و وحیانی، تفسیر کردن متون دینی را منع نمایند و در پرتو منع کردن اجتهاد، اتفاق آراء به وجود آوردند، ولی عملاً این راه عقیم بوده است؛ زیرا نه تنها ممانعت از اجتهاد خود انشعاب و اختلاف جدیدی بود، مقبولیت هم پیدا نکرده است، و اتفاق نظر به وجود نیامده است. اهل اجتهاد و تعقل - در مقابل دیدگاه اهل تعبد - اختلاف آراء را پذیرفتند و رسیدن به اتفاق نظر را ممکن نمی‌دانند، دلیل اهل اجتهاد این است که قوه ادراکی اشخاص، فردی و شخصی است، لذا پیدایش اختلاف آراء یک امر طبیعی است، اگر دو انسانی که در تمام ویژگی‌های ادراکی با هم شباهت تام و کامل پیدا کنند، فرض فهم مشترک و اتفاق رأی در مورد آن‌ها پذیرفتنی است؛ اما به علت اختلاف محیط‌های زندگی آموزش‌ها، آداب و رسوم، رشته‌های تحصیلی، سطح علمی، هوش و ذکاوت ارثی، و عوامل متعدّد دیگر موجب می‌شود فهم‌ها و ادراکات اشخاص متفاوت و گوناگون باشد و با پیش فرض‌ها و معلوماتی که در اختیار دارند، هر فردی موضوع، فعل و پدیده را مخالف دیگری بفهمد، روی همین جهت اختلاف فهم‌ها، عیب و بیماری اشخاص، شمرده نمی‌شود، کسی را نمی‌شود سرزنش کرد که چرا دارای فهم متفاوت با دیگران هستی؟ اصلاً پرسش از اختلاف فهم‌ها پرسش ناصوابی است که اگر اختلاف فهم‌ها نباشد تعحب برانگیز است، و خروج از روال و حالت طبیعی شمرده می‌شود.

روشن است که منظور این نیست که اصلاً اشتراک در فهم وجود ندارد؛ زیرا اگر اشتراک در فهم نباشد، تفهیم و تفهّم و تعلیم و تعلّم محال خواهد بود، و اشتراک افراد در نوع ممتنع می‌باشد؛ بلکه ضمن طبیعی دانستن اشتراک فهم‌ها، اختلاف فهم‌ها و ادراکات را طبیعی تلقی می‌کنیم. البته اگر در محیط زیست، جامعه، ویژگی‌های ارثی و دیگر عوامل دستکاری صورت گیرد به گونه‌ای که آثار و تولیدات یکنواخت، عرضه نماید، می‌شود انتظار داشت که اختلاف در فهم منتفی گردد، در چنین صورتی اختلاف در فهم‌ها غیرطبیعی می‌نماید، ولی تصرّف در عوامل طبیعی، محیطی و ارثی و یکنواخت کردن فرآورده‌های آن‌ها ممکن نیست، در چنین شرایطی اختلاف در فهم، عادی، متعارف و طبیعی خواهد بود. علاوه بر اینکه امارات و ظنون برای اشخاص، دلالت هم‌تراز و هم‌سطح ندارند، ممکن است اماره و دلیلی ظنی را فردی بپذیرد، شخص دیگر همان دلیلی را نپذیرد، یا اینکه برای شخصی، از آن اماره و دلیل، ظنی حاصل شود که برای دیگری به وجود نیاید، لذا خود طبیعت استنباط و فهم‌های ظنی نیز مستلزم اختلاف در اجتهاد و پیدایش آراء متفاوت خواهد بود. (فیض کاشانی، ۱۶/۱؛ غزالی، ۳۶۵/۲؛ رودکی، ۲۲۰-۲۲۲)

آیا اتفاق آراء در فقه و شرعیات، مطلوب است؟

رسیدن به اتفاق آراء حتی با منع کردن مشروعیت اجتهاد هم ممکن نیست؛ چنان‌که عالمان اهل تعبد، اتفاق آراء در شرعیات ندارند، شیخ طوسی به اختلاف آراء محدثین از علماء شیعه که در قرن سوم و چهارم می‌زیستند در کتاب *عده الأصول* اشاره کرده است (طوسی، ۱۳۶) و مقایسه دیدگاه‌های شیخ حرّ عاملی، مولی محسن فیض کاشانی و شیخ یوسف بحرانی از محدثین عصر صفویه، اختلاف نظرهای آن‌ها آشکار می‌شود، ولی اگر فرض را بر این اصل قرار دهیم که اتفاق آراء در شرعیات حاصل شدنی است، این سؤال به وجود می‌آید که آیا اتفاق آراء در شرعیات، مطلوب است؟ قطعاً کسی که به این سؤال پاسخ مثبت نمی‌دهد؛ زیرا رشد و تکامل فقه و فقهات، مرهون نقد ایده‌ها و آراء فقها می‌باشد، اگر آنچه را محدثین و اهل تعبد خواسته بودند در طول تاریخ فقه و شریعت تثبیت می‌شد، امروزه آثار فقهی جاودانه و ماندگاری همانند جامع المقاصد، مفتاح الکرامه، جواهر الکلام، مکاسب، حواشی مکاسب و امثال آن را نمی‌داشتیم و با آن اندیشه‌های بسیط و ساده فقهی، قدرت مواجهه با مسائل و رخدادهای نو پیدا نمی‌بود، فقیهان در عصر حاضر با سرمایه گران‌سنگ و ارزشمند فقهی به جا مانده در پرتو

خردورزی و آزاداندیشی اجتهادی، قدرت حلّ مشکلات حقوقی و شرعی را برخوردار شدند، چون که در توالی آزاداندیشی اجتهادی، قدرت حلّ مشکلات حقوقی و شرعی را برخوردار شدند، چون که در توالی آزاداندیشی فقهی، برجسته‌ترین و ظریف‌ترین آراء و اندیشه‌ها، تولید شد و این اندیشه‌ها در سیر زمان و تحولات اجتماعی مختلف و متناسب با آن تحولات تولید شد، بر تحولات و مقتضاهای زمان منطبق شد، کاستی‌های آن نمایان گردید، فقیهان زبردست تربیت شده در دامن فقه و فقاہت به رفع نواقص و کاستی‌ها همّت کردند و فقه را به اوج کمال رساندند که البته لازم است همچنان در پرتو تغییر مقتضاهای زمان و مکان در تعالی و تکامل فقه، کوشش و تلاش به عمل آید. با این نگرش، قطعاً اتفاق نظری که در طول تاریخ می‌خواست استمرار داشته باشد و مانع تفسیرهای جدیدی و آزاداندیشی باشد، هیچ مطلوبیت نداشته، بلکه بساطت و سادگی را استمرار می‌داد که مقبولیت خودش را در عصر حاضر از دست می‌داد. مشکلات اختلاف‌نظر در زندگی عملی قابل انکار نیست، لازم است برای آن راه حل پیدا کرد. منع کردن اجتهاد و آزاداندیشی، حلّ مسأله نیست، فرار از مسأله است و فقه مترقی و تکامل یافته فعلی از حلّ مشکلات عملی اختلاف آراء عاجز نیست.

مشروعیت اختلاف اجتهادی

اهل اجتهاد از جواز و مشروعیت آزاداندیشی و اختلاف آراء در فقه و شرعیات دفاع کردند مستند آن‌ها در جواز و مشروعیت اختلاف در شرعیات آیه‌های ۷۸ و ۷۹ سوره انبیاء است که در مورد داوری حضرت داود و حضرت سلیمان (علیهما السلام) می‌باشد که می‌فرمایند: «و داود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرث اذ نقتت فیہ غنم القوم و کنا لحکمهم شاهدین» «فقهمنها سلیمان و کلاً آتینا حکماً و علماً...».

آیه گزارش از وارد شدن شبانه گله گوسفند به کشت‌زار شخصی می‌دهد که این شخص از این رخداد شکایت به نزد حضرت داود (علیه السلام) می‌برد، در مورد شکایت، قضاوت و داوری صورت می‌گیرد.

عبدالله بن مسعود در تفسیر آیه می‌نویسد: «حضرت داود حکم کرد که گوسفندان به‌صاحب کشت‌زار داده شود تا اینکه خسارت جبران شود، حضرت سلیمان (علیه السلام) گفته‌اند: ای پیامبر خدا، حکم غیر از این است، پرسیدند: حکم چیست؟ پاسخ دادند: گوسفندان در ملک صاحب آن بمانند، ولی در اختیار صاحب کشت‌زار قرار گیرد تا

زمانی که کشت‌زار به حالت اول برگردد، و در این مدت، صاحب مزرعه از منافع گوسفندان بهره ببرد و صاحب گوسفند موظف باشد که کشت‌زار را به حالت اول برگرداند، وقتی که کشت‌زار به حالت اول برگشت، گوسفندان به صاحب برگردانده شود (طبری، ۳۸/۱۷؛ زمخشری، ۱۲۸/۳؛ فاضل مقداد، ۳۷۹/۲).

این تفسیر از امام محمدباقر و امام جعفر صادق (علیهما السلام) نیز روایت شده است. (طوسی، ۲۶۷/۷؛ طبرسی، ۹۱/۷-۸، ۲۳/۳)

تفسیر امام صادق از آیه به شرح زیر نقل شده است: «ابوبصیر گوید: از امام صادق پرسیدیم از تفسیر آیه (و داود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرث اذ نفشت فیہ غنم القوم)؟ امام در پاسخ فرمودند: چریدن گوسفند جز در شب اتفاق نیفتاد، همانا بر صاحب مزرعه الزامی است که مزرعه خودش را در روزها محافظت نماید، بر صاحب گله لازم نیست، روزها گله خودش را محافظت کند تا آسیبی به زراعت دیگران نرزد، زیرا چریدن گله‌ها و روزی آن‌ها فقط در روزهاست، لذا گله گوسفند به چیزی شب‌ها آسیب برساند صاحب گله ضامن است که خسارت را بپردازد - منظور از کلمه (نفش) در آیه همین حکم است - همانا داود (علیه السلام) برای صاحب مزرعه که زراعتش آسیب دید حکم کرد گوسفندان برای جبران خسارت صاحب مزرعه، مال او باشد، سلیمان (علیه السلام) حکم کرد شیر و پشم همان سال، مال صاحب مزرعه باشد. (کلینی، ۳۰۱/۵؛ طوسی، ۲۲۴/۷؛ حرّعاملی، ۲۷۸/۲۹).

این روایت دو بخش دارد: بخش اول، حکم فقهی است که راجع به عدم ضمانت خسارت‌های گله‌ها در روزها می‌باشد، با این مضمون احادیثی در جوامع حدیثی غیرامامیه نیز نقل گردید (سیوطی، ۳۲۵/۴؛ ابی‌داود، ۶۷۰) نسبت به پذیرش این حکم، میان فقها امامیه اختلاف است؛ گروهی این روایت را نپذیرفتند به اینکه معیار و ملاک ضمانت خسارت مزرعه، روز یا شب بودن ورود خسارت نیست، بلکه معیار، تفریط در محافظت از گله‌ها است، براساس این معیار، حتی اگر در روز هم خسارت به مزرعه وارد شود، جبران آن الزامی است (محقق حلی، ۲۸۶/۴؛ علامه حلی و فخر المحققین، ۷۳۲/۴)، ولی گروهی دیگر از فقهاء اگر چه حکم فقهی مذکور در روایت را خلاف قواعد فقهی می‌دانند، رد کردن روایت را روا نمی‌دانند و تعبداً آن را پذیرفتند (طباطبائی، ۵۶۱/۱۶؛ نجفی، ۴۰۲/۴۳) البته علماء اخباری از امامیه، نیز روایت را قبول کردند.

بخش دوم روایت گزارشی از قضاوت حضرت داود و حضرت سلیمان (علیهما السلام) است که تصریح شد بر اینکه آن‌ها در صدور حکم و داوری با همدیگر اختلاف نموده‌اند،

این بخش از روایت با تفسیرهای نقل شده از مفسرین سده اول - که مورد قبول غیرامامیه هم می‌باشد - همخوانی و اتحاد مضمونی دارد.

روایت معاویه بن عمّار

روایت دیگری از امام صادق (علیه‌السلام) در تفسیر آیات مورد بحث نقل گردید که به روایت معاویه بن عمّار معروف است، این روایت از جهاتی با روایت ابوبصیر تفاوت دارد، لذا نقل آن و دقت در محتوای آن مفید می‌باشد. در این روایت، دو مرد به نزد حضرت داود وارد شدند و در مورد گله گوسفندان مزرعه علیه همدیگر اقامه دعوا کردند، خداوند به داود وحی کرد اینکه تمام فرزندان را جمع کن، هرکسی از فرزندان نسبت به این قضیه داوری کرد و درست حکم نمود، او بعد از تو وصی تو است. حضرت داود از صاحب مزرعه انگور پرسید: چه وقتی گوسفند این مرد وارد مزرعه انگور شدند؟ صاحب مزرعه پاسخ داد: شبی وارد مزرعه شدند. حضرت سلیمان فرمودند: ای صاحب گوسفند علیه تو حکم می‌شود به اینکه امسال فرزندان و پشم گوسفندان مال صاحب مزرعه باشد. حضرت داود پرسیدند: چرا حکم نکردی که خود گوسفندان مال صاحب مزرعه باشد؟ در حالی که دانشمندان یهود خود گوسفند را جبران خسارت قرار می‌دادند؟ با اینکه قیمت درختان مو برابر قیمت گوسفندان می‌باشد، حضرت سلیمان پاسخ دادند: درختان مو از بیخ و بن کنده نشدند، فقط بار آن خورده شد که در سال آینده بر می‌گردد. آنگاه خداوند متعال به حضرت داود وحی کردند: در این قضیه حکم همان چیزی است که سلیمان به آن حکم کرده است (کلینی، ۲۱۹/۱؛ حرّعاملی، ۲۷۷/۲۹).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در روایت معاویه بن عمّار، سخنی از اختلاف حضرت داود و حضرت سلیمان به میان نیامده است، فقط از توضیح خواستن حضرت داود از حضرت سلیمان سخن به میان آمده است که تفاوت و اختلاف بارز با روایت ابوبصیر دارد و مخالف با اجماع مفسرین است که فی‌الجمله، وجود اختلاف میان حضرت داود و حضرت سلیمان را مسلم دانسته‌اند و ظاهر قرآن نیز دلالت بر وجود اختلاف می‌کند. از این جهت روایت معاویه بن عمّار، با ظاهر قرآن مخالفت دارد، به نظر می‌رسد این روایت با گرایش خاصی به تفسیر آیه پرداخته است و راوی بیشتر به تثبیت مرام خودش نظر داشته است تا تبیین قرآن. به هر حال روایت با ضعف‌های متعددی که دارد موجب نمی‌شود از ظهور قرآن عدول شود، و صدور و حکم متفاوت و مختلف انکار شود.

مورد اختلاف حضرت داود و حضرت سلیمان (علیهما‌السلام)

نسبت به ظهور آیه‌های مورد بحث در وجود اختلاف میان حضرت داود و حضرت سلیمان بحثی وجود ندارد و اهل تفسیر، فقه و حدیث وجود اختلاف میان آن دو پیامبر عظیم‌الشأن را مسلم می‌دانند، آنچه که مورد بحث است، دو مسأله می‌باشد، مسأله اول اینکه آیا اختلاف میان آن‌ها در قضاوت و داوری بوده است؟ یا اختلاف آن‌ها در اجرای حکم؟ مسأله دوم اینکه، سبب اختلاف آن‌ها چیست؟ آیا اختلاف آن‌ها به سبب اختلاف اجتهادات آن‌ها بوده است؟ یا سبب دیگری موجب اختلاف آن‌ها شده است؟ در مورد مسأله اول دو دیدگاه وجود دارد؛ نظریه غالب مفسرین که بعضاً مستند به احادیثی هم می‌باشد، مورد و محل اختلاف آن‌ها را در قضاوت و داوری دانسته‌اند (طبری، ۵۲/۱۷؛ طوسی، ۲۶۷/۷؛ ابن عربی و قیسی، ۹۳۳) که در حقیقت حضرت داود نسبت به دعوا حکمی را انشاء کردند و حضرت سلیمان حکمی مخالف داور و قاضی قبلی انشاء کردند و دو پیامبر در یک قضیه دو حکم مختلف صادر نمودند. در جوامع حدیثی غیر امامیه، روایتی نقل شده که این دیدگاه را تأیید می‌کند؛ اگرچه موضوع مورد اختلاف در آن دعوی غیر از موضوعی است که در آیه مورد بحث مطرح شده است روایت بدین شرح می‌باشد: «عن ابن هریره عن النبی (صلى الله عليه و آله) قال: بینما امراتان معهما ابناهما جاء الذئب فذهب بابن احدهما فقالت هده لصاحبتها: ائما ذهب بابنک انت، و قالت الاخری: انما ذهب بابنک فتحا کما الی داود فتقضی به للکبری فخرجتا علی سلیمان بن داود علیهما السلام. فاخبرتاہ فقال: انتونی بالسکین اشقه بینکما. فقالت الصغری: لا، یرحمک الله هم ابنها، فقضی به للصغری.» (مسلم ۱۸/۱۲) یعنی، میان ما دو زن بودند که هریک پسری داشتند. گرگ آمد و پسر یکی از آن‌ها را برد، یکی از خانم‌ها به دیگری گفت: گرگ پسر تو را برد، زن دیگر گفت: گرگ پسر خودت را برد، آن دو زن دادخواهی به حضرت داود بردند، حضرت داود قضاوت کرد به اینکه پسر باقیمانده، مال زن بزرگ‌تر (زنی که سنش زیادتر بود) است، آن‌ها پس از خروج از نزد حضرت داود به نزد حضرت سلیمان رفتند و قضیه را برای ایشان تعریف کردند، حضرت سلیمان فرمودند: کارد بیاورید تا اینکه پسر باقیمانده را دو قطعه نمایم و به هریک از شما یک پاره از طفل بدهم، زن کوچک‌تر گفت: نه چنین کاری را نکنید خداوند تو را رحمت نماید، طفل مال همان زن بزرگ‌تر باشد، حضرت سلیمان حکم کردند که طفل مال زن کوچک‌تر است. قضاوتی که در این روایت به حضرت سلیمان (علیه‌السلام) نسبت داده شد، براساس روایات امامیه از قضاوت‌های شگفت‌انگیز حضرت علی (علیه‌السلام) می‌باشد، زمان

داوری نیز در عهد و روزگار خلیفه دوم بوده است (مفید، ۱۹۳)، صرف‌نظر از صحّت روایت، آنچه که در روایت به آن تصریح شده، صدور دو حکم متناقض و مختلف از دو پیامبر می‌باشد که در روایت امامیه نیز به آن تصریح شده است. (حرّعاملی، ۲۷۷/۲۹-۲۷۹) براساس این روایات که از نظر فریقین معتبر است، و هر فرقه‌ای، روایت جوامع حدیثی راویان اهل مذهب خودشان را قبول دارند که در نهایت به یک عقیده مشترک ختم می‌شود، ظاهر آیات مورد بحث را حمل بر صدور و حکم متفاوت و مختلف از دو پیامبر در مقام قضاوت و داوری کردند.

آیا داوری‌های متناقض از دو پیامبر ممکن است؟

شبهه‌ای که نسبت به این تفسیر به وجود می‌آید این است که چگونه ممکن است پیامبران در مقام داوری، در یک قضیه، احکام مختلف صادر نمایند؟ و اینکه اگر حاکم و قاضی در قضیه‌ای حکمی صادر کرد، آیا قاضی دیگر مجاز است در مورد همان قضیه، حکم متفاوت و متناقض بدهد؟ این شبهه و اشکال موجب گردید، موضع‌گیری‌های مختلف در میان اهل تفسیر به وجود آید و هر یک، راه‌حلّ خاصی را ارائه نماید که این راه‌حل‌ها بیشتر به مبانی مذهبی پذیرفته شده هر مفسّری بر می‌گردد، یعنی تفسیرهایی که وجود دارد، ابراز کردن معانی ضمنی آیات و فهم خود آیات نیست، بلکه هر اهل تفسیری با توجه به مبانی مذهبی خودش، دیدگاه و رأی مذهبی خودش را به آیه نسبت داده است.

اساس شبهه‌های اهل نظر در این مسأله، مبتنی بر این نکته است که علم و دانش پیامبران ریشه در وحی دارد، لذا همه آن‌ها از دانش و معرفت واحدی برخوردارند، چنان‌که قرآن مجید به آن تصریح کرده است (النساء / ۱۶۳)، بنابراین سببی در اختلاف آن‌ها در صدور حکم، قضاوت و داوری وجود ندارد، زیرا قضاوت و انشاء حکم آن‌ها براساس وحی صورت می‌گیرد، و در وحی به پیامبران هیچ اختلافی وجود ندارد مگر در حدّ نسخ، تخصیص و تقيید. یعنی اگر به ظاهر در بیانات و حیاتی اختلافی مشاهده شود، آن اختلاف در نگاه سطحی مشاهده می‌شود، با دقّت و نگاه عمیق، آشکار می‌شود که اختلاف نیست، بلکه یا حکمی بوده که نسخ شده است یا بیان کلی و عامی بوده که تخصیص خورده و یا مطلقاً بوده است که تقيید شده است و با تخصیص و تقيید، اراده متکلم روشن‌تر دانسته می‌شود، بر این اساس، همه پیامبران لزوماً دارای نظر مشترک

هستند و یک حکم صادر می‌کنند، مگر اینکه قائل شویم که همه دانش و معرفت پیامبران وحیانی نمی‌باشد به اینکه بخشی از دانش پیامبران وحیانی و بخشی دیگر اجتهادی باشد که در اجتهادات، اختلاف طبیعی است: در نتیجه، در قضاوت‌ها و داوری پیامبران نیز احکام مختلف به وجود می‌آید. بدیهی است اختلافات در احکام شرعی که براساس اختلاف مقتضیات زمان، مکان، اشخاص و نسخ و تخصیص به وجود می‌آید، منافاتی با وحیانی بودن دانش پیامبران ندارد، آنچه که منافات با وحیانی بودن دانش انبیاء دارد، اختلافاتی است که به اقتضاء زمان مکان نسخ تخصیص و تقیید مربوط نباشد، همانند قضاوت و صدور حکم.

اگر بپذیریم که بخشی از دانش انبیاء اجتهادی است و قضاوت‌ها بر اساس اجتهاد صورت می‌گیرد شبهه اساسی دیگر پیش می‌آید و آن شبهه این است که در اجتهادات حق و واقع به صورت قطعی و منجز احراز نمی‌شود؛ لذا هر مجتهدی در اختلاف و نزاعی، قضاوتی که می‌کند آن قضاوت نافذ است و مجتهد دیگر، مجاز نیست آن قضاوت را نقض کند و حکم دیگر صادر نماید، زیرا حکم دوم بر حکم اول ترجیح ندارد. با توجه به دو شبهه مذکور، چه دلیلی برای مخالفت حضرت سلیمان با حضرت داوود وجود دارد؟ یا اینکه لازم است در تفسیر آیه‌ها تجدید نظر شود؟

دیدگاه جدید در تفسیر آیه‌های مورد بحث

نگاه دیگری در تفسیر آیه‌های مطرح شد که نافی اختلاف میان پیامبران در صدور و انشاء حکم شرعی می‌باشد، این دیدگاه با تأکید بر انحصار منبع علم و دانش انبیاء به وحی، به تفسیر آیه‌های مذکور پرداخته است، به تحریر این دیدگاه، سپس مقایسه آن با دیدگاه پیشین می‌پردازیم.

آنچه از آیه مورد بحث فهمیده می‌شود این است که یک رخداد جهت قضاوت و داوری به نزد حضرت داوود و حضرت سلیمان برده شد، حضرت داوود آن گونه که قرآن (ص/ ۲۶) بیان می‌کند، حاکم شرع و قاضی میان قوم بنی اسرائیل بود، طبیعی است مردم وقتی مشکلی حقوقی، قضائی پیدا می‌کردند بابت دادخواهی به نزد حضرت داوود بروند، اینکه حضرت سلیمان در زمان پدرش آیا رتبه و منصب قضایی داشت؟ یا اینکه با اذن پدرش به کار قضاوت می‌پرداخت؟ صراحتی در قرآن وجود ندارد، اگر قضاوت ایشان با اذن پدرش صورت می‌گرفت، حکمتی مقتضی اذن به قضاوت بوده است، احتمال داده

شد که آن حکمت، اظهار اهلیت حضرت سلیمان برای خلافت پدرش بوده است. بنابراین روشن است در یک رخداد و قضیه جزئی، معنا ندارد، دو قاضی مستقل از یکدیگر قضاوت نمایند و حکم بدهند و به گونه‌ای که هر دو حکم نافذ باشند و پشتوانه اجرائی داشته باشند، لذا آیه، دلالت ندارد که حضرت داود و حضرت سلیمان مستقل و جدای از همدیگر نسبت به آن رخداد، قضاوت کرده باشند و دو حکم مستقل و متخالف داده باشند، فقط یک حکم نسبت به آن واقعه وجود داشت که حکم همه پیامبران هم می‌باشد و آن حکم این است که صاحب گله گوسفند، نسبت به مالی که گوسفنداناش تلف کرده است، ضامن است.

آنچه موهم آن است که آن‌ها مستقل از همدیگر نسبت به آن رخ داد و واقعه انشاء حکم کرده باشند این است که در آیه جمله‌های (اذ یحکمان) دارد که دلالت دارد آن‌ها در مورد آن واقعه، حکم صادر کردند و صادرکنندگان حکم دو نفر بودند، و دو حکم دادند، و نیز (کتا لحکمهم شاهدین) دارد که مرجع ضمیر (هم) قضاوت‌کنندگان می‌باشند، که دلالت بر تعدد حکم آن‌ها دارد (طبری، ۸-۹۱/۷)، اشتباهی که موجب این توهم گردیده این است که (حکمان) به صدور حکم‌های قابل اجرا تفسیر شده است، در حالی که یحکمان به معنای گفتگو کردن، مناظره کردن، و مشورت کردن با همدیگر در صدور حکم می‌باشد، چنان‌که در روایتی که برقی در محاسن به صورت مرسل و صدوق در فقیه به صورت مسند روایت کردند امام باقر (علیه‌السلام) فرمودند: آن‌ها دو حکم نکردند، آن‌ها فقط با هم گفت‌وگو و مناظره کرده‌اند (مجلسی، ۱۴/۱۳۱)، آنچه این تفسیر را کاملاً تأیید می‌کند اینکه (اذ یحکمان) به صورت بیان وضعیت گذشته است، مثل اینکه آن‌ها روش مرحله‌ای و تدریجی را در صدور حکم در پیش گرفتند، سرانجام یک حکم قابل اجراء صادر کردند. ظاهراً مرجع ضمیر جمع (هم) نیز (انبیاء) هستند که اسامی آن‌ها در آیات قبل ذکر گردید که به معنای آن است که خداوند شاهد حکم کردن پیامبران است که آن‌ها دیدگاه واحد در صدور حکم دارند (طباطبائی، ۱۴/۳۱۰-۳۱۱).

به عدم اختلاف در صدور حکم حضرت داود و حضرت سلیمان تصریحاتی در کلام علماء وجود دارد، چنان‌که علامه مجلسی می‌نویسد: «احتمال داده می‌شود مقصود آیه از یحکمان این باشد که آن‌ها می‌خواستند راجع به مزرعه حکم صادر نمایند، با همدیگر در مورد آن مناظره و گفت‌وگو می‌کردند و منتظر وحی بودند.» (مجلسی، ۱۴/۱۳۴)

ایشان این احتمال را از بعضی روایات نیز استظهار کردند (ابوبصیر و روایت معاویه بن

عمّار که قبلاً نقل شد)، بعضی دیگر از علماء امامیه اختلاف حکمها را انکار نکردند، اما هر دو را صواب و حق دانستند و منافاتی در حکمها ندیدند تا اینکه مانع صواب و حق بودن هر دو حکمها باشد، زیرا امکان داشت قیمت گوسفندان، برابر با خسارت مزرعه بوده باشد، لذا حضرت داود حکم کردند که گوسفندان به زیان دیده داده شود، و زیان دیده حق داشت نقداً خسارت خودش را دریافت نمایند و صبرکردن برای دریافت خسارت واجب نیست، در نتیجه، حکم او درست بوده است، ولی حکم حضرت سلیمان درست تر بوده است؛ زیرا مصلحت هر دو طرف خسارت دیده و جبران کننده خسارت را رعایت کرد، و صبرکردن در دریافت خسارت اگرچه واجب نبود حداقل مستحب که می باشد، زیرا نوعی احسان و تفضل است. بنابراین میان مصلحت و آنچه دارای مصلحت بیشتر است، منافات وجود ندارد (زمخشری، ۱۲۹/۳؛ فاضل مقداد، ۲-۳۸۰).

براین اساس، اختلاف میان رأی حضرت داود و حضرت سلیمان کاملاً نفی نشده است. بلکه آنهایی که منکر وجود صدور حکمهای مختلف شدند، یا هر دو حکم را صحیح دانسته‌اند و یا اختلاف در کیفیت اجرای حکم را پذیرفتند (طباطبائی، ۳۱۱/۱۴)، اختلاف را پذیرفتند و اجماع در وجود اختلاف میان حضرت داود و حضرت سلیمان، محقق است.

فلسفه اختلاف دیدگاهها

علت اصلی اختلاف دیدگاه مفسرین به جواز یا عدم جواز اجتهاد برای پیامبران برمی گردد.

از کهن ترین روزگار اختلاف در مشروعیت اجتهاد در استنباط احکام شرعی، اختلاف دیگری تولید شد که آیا اجتهاد برای پیامبران جایز است یا تمام دانش انبیاء و حیانی است؟ (طوسی، ۷۳۳؛ ۵۳۲/۲، ۲۶۷/۷؛ غزالی، ۳۵۵/۲؛ طبرسی، ۹۱/۷-۸؛ عبدالشکور و انصاری، ۳۶۶/۲؛ علامه حلی، ۴۰۶؛ فاضل مقداد، ۳۷۹/۲؛ مجلسی، ۱۳۳/۱۴؛ ۱۵۵/۱۷؛ نووی، ۵۶/۱۱، ۱۰۱/۹؛ ۷۶/۴؛ کمال بن هماد و ابن امیر الحاج، ۳۹۲/۳؛ ابن عربی و قیصری، ۹۳۴؛ امام خمینی، تعلیقه شرح فصوص، ۹۳۴؛ آشتیانی، مقدمه شرح فصوص، جهل، صالح باجو ۰۰۰۷۷۹) آنهایی که وجود اختلاف نظر میان حضرت داود و حضرت سلیمان را قبول دارند، و اجتهادی بودن بعضی آراء و گفتارهای انبیاء را قبول ندارند، آیه را به گونه‌ای تفسیر می کنند که میان مبانی اعتقادی و کلامی خودشان با عدم اختلاف در وحی جمع کنند، یعنی هم به اصل عدم وجود اختلاف در وحی و معارف وحیانی ملتزم باشند، و هم به اصل عدم اجتهادی بودن بیانات و گفتار انبیاء ملتزم باشند، و آنهایی که اجتهاد را ثبوتاً

و فی حدّ نفسه برای پیامبران جایز می‌دانند، اختلاف حضرت داود و حضرت سلیمان را به اختلاف اجتهادی ارجاع کردند، بنابراین ریشه اختلاف، کلامی است، هر مفسّری با پیش فرض پذیرفته خودش به تفسیر آیه پرداخته است، بدون اینکه به پیام و الهام خود آیه‌ها، تسلیم باشد، مثلاً ابوعلی جبائی - که معتزلی مذهب است و ثبوتاً جواز اجتهاد برای پیامبران را قبول ندارد (طوسی، ۷۳۴؛ عبدالشکور و انصاری، ۳۶۶/۲) - به نسخ در معارف وحیانی تمسّک کرده است، ایشان حکم حضرت سلیمان را ناسخ حکم حضرت داود می‌داند (طوسی، ۲۶۷/۷؛ طبرسی، ۹۱/۷-۸؛ زمخشری، ۱۲۸/۳) این عقیده به بعضی از علماء امامیه هم نسبت داده شد (مجلسی، ۱۳۳/۱۴). اینکه کدام اشاره، عبارت جمله و الهامی از قرآن، ایشان را به این توجیه و تفسیر و تأویل رهنمون کرده است، اظهار نمی‌کند، یا چنین مستندی ندارد، و حتی پاسخی که به دیدگاه ایشان داده شد، اکثراً بر اساس مبانی کلامی می‌باشد، و مستند به آیه‌های قرآن نمی‌باشد، چنان‌که در نقد دیدگاه ایشان گفته شد: برای وقوع نسخ، اختلاف زمان شرط است که منسوخ باید پیش از زمان ناسخ وجود داشته باشد، اگر اختلاف و تعدّد زمان نباشد، بداء خواهد بود، و بداء جایز نیست (فاضل مقداد، ۳۷۹/۲)، و بعضی دیگر نیز در نقد دیدگاه مذکور گفته‌اند: در نسخ اختلاف شریعت، یا پیامبر مؤسس شریعت بودن شرط است، حضرت داود و حضرت سلیمان هر دو پیامبر تبلیغی و تابع شریعت حضرت موسی (علیه‌السلام) بودند، لذا شریعت حضرت سلیمان ناسخ نبوده است، بنابراین چگونه چیزی که در شریعت حضرت موسی بودند، لذا شریعت حضرت سلیمان ثابت بوده است را نسخ کرده است؟ و بعضی دیگر در نقد گفته‌اند: نسخ کلی و آوردن شریعت جدید، به پیامبران اولوالعزم اختصاص دارد، اما نسخ احکام جزئی در غیر زمان پیامبران اولوالعزم، ثابت نیست که ممتنع باشد، با اینکه احتمال دارد خود حضرت موسی خبر داده باشد که حکمی که حضرت داود کردند، تا زمان صدور حکم به وسیله حضرت سلیمان ثابت خواهد بود، سپس حکم تغییر می‌کند (مجلسی، ۱۳۳/۱۴-۱۳۴). چنان‌که در این اختلاف‌نظرها پیام قرآن به مخاطبین و انسان‌ها چیست؟ اصلاً مورد گفتگو نیست، با بحث‌هایی که در بیرون از قرآن مطرح گردید، و صحّت یا عدم صحّت آن‌ها فرضی و تصوّری است به تفسیر قرآن پرداخته شد، در حالی که صحّت یا عدم صحّت فهم و عقیده مستند به قرآن را باید با انطباق بر قرآن ارزیابی کرده، با احتمال و تصوّر، درک و فهم معارف قرآن ممکن نیست، لذا علامه طباطبائی در نقد دیدگاه فوق‌الذکر فرمودند: «بدون شک ظاهر جمله‌های آیه

مورد بحث با ناسخ بودن حکم حضرت سلیمان نسبت به حکم حضرت داود مساعدت نمی‌کند، زیرا ناسخ و منسوخ متباین هستند اگر حکم آن‌ها از قبلی نسخ و متباین می‌بود، هرآینه گفته می‌شد (ما نسبت به حکم کردن آن دو نفر یا حکم‌هائی که آن دو نفر صادر کردند، شاهدیم). تا اینکه بر تعدد و تباین دلالت کند و گفته نمی‌شد (ما شاهد حکم کردن آن‌ها- یعنی همه پیامبران- هستیم که اشعار به اتحاد حکم پیامبران دارد.) (طباطبائی، ۳۱۱/۱۴).

با این مبنا یعنی عدم جواز اجتهاد برای پیامبران دیدگاه‌های دیگری هم اظهار شده است که در فصل قبل بیان شد. در مقابل کسانی که ثبوتاً اجتهاد را برای پیامبران جایز دانسته‌اند، مواجهه دو جانبه با آیه داشته‌اند، در مواجهه اول آیه را با این اصلاً کلامی، تفسیر کرده‌اند، چنان که علی بن عیسی رومانی، بلخی، ابن اخشاذ گفته‌اند: «جایز است که اختلاف آن‌ها از روی اجتهاد باشد و پیامبران از روی اجتهاد حکم نمایند، اجتهاد را برای پیامبر اسلام نیز جایز می‌دانند با این استدلال که رأی پیامبر (صلی الله علیه و آله) افضل از رأی دیگران است، وقتی که پذیرش دستورات شرعی و تعبد با التزام به حکم غیر پیامبر از طریق اجتهاد جایز است، چگونه تعبد با التزام به حکم پیامبر از طریق اجتهاد، ممتنع می‌باشد؟ (طوسی، ۲۶۷/۷؛ طبرسی، ۸- ۹۱/۷). در مواجهه دوم آیه را دلیل مشروعیت اجتهاد دانسته‌اند (رودکی، ۲۲۴؛ صالح باجو، ۸۰۷).

نتیجه‌گیری

صرف نظر از جواز یا عدم جواز اجتهاد برای پیامبران که مقاله دیگری می‌طلبد، نکته مهمی که از آیه استنباط می‌شود، وجود مراتب در علوم انبیاء می‌باشد، زیرا بدون شک، همه پیامبران از حکم و علم اعطائی برخوردارند، چنان که در مورد حضرت یوسف فرمودند: «و لما بلغ أشده ءأتینه حکماً و علماً و کذلک نجزی المحسنین» (یوسف/ ۲۲) همچنین در مورد حضرت موسی (علیه السلام) فرمودند: «و لما بلغ أشده و استوی ءأتینه حکماً و علماً و کذلک نجزی المحسنین» (القصص/ ۱۴) و نیز در مورد حضرت لوط (علیه السلام) فرمودند: «و لوطاً ءأتیناه حکماً و علماً» (الأنبیاء/ ۷) در مورد حضرت داود و سلیمان نیز فرمودند: «و لقد ءأتینا داود و سلیمان علماً» (النمل/ ۱۵) فعلاً استقصاء آیاتی که تصریح به اعطاء حکم و علم به پیامبران کرده‌اند مورد نظر نیست و این آیات را به عنوان نمونه متذکر شدیم، و از این آیات استفاده می‌شود که از ویژگی مشترک

پیامبران برخوردار از علم اعطائی و قدرت قضاوت و داوری می‌باشد، از این ویژگی استفاده نمی‌شود انبیاء از سطح برابر و مساوی در علم و قدرت قضاوت و داوری برخوردارند و برابری در علم و قدرت داوری جزء ویژگی مشترک محسوب نمی‌شود، بلکه توانمندی انبیاء دارای مراتب است، چنان‌که سیدمرتضی می‌نویسد: «و لیس یمتنع أن یکون الله تعالی قد اعلم هدا العالم ما لم یعلمه موسی علیه السلام و ارشد موسی علیه السلام الیه لیتعلم منه، و أما المنکر ان یتحتاج النبی فی العلم الی بعض رعیته المبعوث الیههم و اما أن یفتقر الی غیره ممن لیس له برعیته فجائز» (علم‌الهدی، ۱۲۰). یعنی، ممتنع نیست اینکه خداوند متعال، این عالم - یعنی حضرت خضر (علیه‌السلام) - را چیزی بیاموزد که آن چیز را به حضرت موسی (علیه‌السلام) نیاموخته باشد و حضرت موسی را به نزد او ارشاد نماید تا اینکه از او فراگیرد، آنچه که منکر است اینکه پیامبر در علم و دانش به بعضی مردمی که برای هدایت آن‌ها مبعوث شده، احتیاج داشته باشد، ولی اگر به شخص دیگری که رعیت آن پیامبر نیست احتیاج پیدا کند، جائز است.

همچنین شیخ صدوق گفته‌اند: «ان موسی علیه‌السلام مه کمال عقله و فضله و ممله من الله تعالی ذکره لم سندرک باستنباطه و استدلاله معنی افعال الخضر علیه السلام حتی اشتبه علیه وجه الامر فیه و سخط جمیع ما کان یشاهده حتی اخیر بتأویله فرضی، و لو لم یخبر بتأویله لما ادركه و لو بقی فی الفکر عمره.» (صدوق، ۱/۲۳۰). یعنی، حضرت موسی (علیه‌السلام) با کمال عقل و فضل خودش، و جایگاهی که نزد خداوند متعال دارد، با استنباط و استدلال خودش معنای کارهای حضرت خضر (علیه‌السلام) را در نیافت تا اینکه وجه و جهت آن کارها بر او مشتبه شد و نسبت به تمام آنچه مشاهده کرد اظهار نارضایتی کرد، سرانجام تأویل آن کارها به او رسانده شد، آنگاه او راضی شد، اگر تأویل آن کارها به او اطلاع داده نمی‌شد، هرگز و با فکر خودش آن‌ها را در نمی‌یافت حتی اگر عمر خودش را در فکر کردن می‌بود.

شیخ مفید نیز در این زمینه بیانی حکیمانه و آموزنده دارد که جهت رعایت اختصار از نقل آن صرف نظر می‌شود (المسائل العکبریة، جوابات مسائل ابی الیت، ۳۴-۳۵).

در آیات مورد بحث تصریح به اعطاء قدرت داوری و علم به حضرت داود و حضرت سلیمان شده است جز اینکه در مورد حضرت سلیمان تعبیر (فهمناها) کرد که دلالت بر رتبه برتر در داوری و قضاوت نسبت به دادخواهی مورد نظر در آیه دارد، که مطابق سنت و نظام کلی الهی است، و وجود مراتب در توانمندی انبیاء و علم و دانش آن‌ها، افهام

مراتب در جنبه‌های گوناگون افعال الهی است. همان‌گونه که پیامبران با اختلاف رتبه‌ها با نهایت انطباق‌پذیری و تفاهم با یکدیگر در تعامل و زندگی کردن بودند، شیوه سلوک آن‌ها فلسفه حیات است، نظام اجتماعی از مدل رفتار و کردار آن‌ها باید تبعیت کند، خداوند ابزار مدل‌پذیری را در زندگانی انبیاء ترسیم و تصویر کرده است. نمایانده است که اختلاف در تشخیص، دانش، قدرت داوری و امثال آن نباید عامل تنازع و جدال گردد، بنابراین، زمینه اختلاف را در امور مربوط به پیامبران هم ابراز کرد، زیرا اختلاف رتبه، اختلاف را در دیگر جنبه‌ها نیز ایجاد می‌کند، خواه اسم آن را اختلاف اجتهادی بگذاریم یا هر نام دیگر، مهم نیست، بلکه مهم نفس آن است که وجود دارد، چنان‌که مرحوم شیخ محمدتقی رازی اصفهانی گفته‌اند: «و آی مانع من اختلاف التکالیف فی ظاهر الشریعه علی حسب اختلاف الظنون و ان کان الحکم الواقعی امرا واحدا» (اصفهانی، ۶۹۶/۳). یعنی، چه مانعی وجود دارد که به حسب ظاهر تکالیف شرعی براساس اختلاف ادله و امارت ایجادکننده ظن و گمان، مختلف باشند؟ در حالی که حکم واقعی یک چیز باشد؟

منظور این است که نباید بابت اختلافاتی که در تشخیص تکالیف شرعی به وجود می‌آید، یکدیگر را به ضلالت و تجاوز از حد و فسق و امثال آن توصیف کرد؛ زیرا اختلاف علمی و اعتقادی هیچ وقت منتفی نبوده است، چنان‌که شیخ طائفه امامیه فرموده‌اند: «و قد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلام من الاحاديث المختلفه التي تختص الفقه فی کتابی المعروف (الاستبصار) و فی کتاب (تهذیب الاحکام) ما یزید علی خمسہ آلاف حدیث، و ذكرت فی اکثرها اختلاف الطائفة فی العمل بها و ذلک اشهر من أن یخفی، حتی انک لو تاملت اختلافهم فی هذه الاحکام وجدته یزید علی اختلاف ابی حنیفه و الشافعی و مالک و وجدتهم مع هذه الاختلاف العظیم لم یقطع احد منهم موالاه صاحبه، و لم ینته الی تضلیله و تفسیقه و البراءه من مخالفته.» (طوسی، ۱۳۷-۱۳۸). یعنی، احادیثی که با هم اختلاف دارند و از ائمه اهل البیت (علیهم السلام) روایت گردید و آن هم بخشی که اختصاص به فقه دارد و در دو کتاب معروف به استبصار و کتاب تهذیب الاحکام آن روایات را نوشته‌ام، زیاده بر پنج‌هزار حدیث می‌شود و گفتم که شیعه نسبت به بیشتر آن حدیث‌ها با هم اختلاف دارند که قابل عمل هستند یا خیر؟ و این مطلب مشهورتر از آن است که پنهان بماند، حتی اگر در اختلاف شیعیان در این احکام تأمل نمائی می‌یابی که اختلاف آن‌ها با همدیگر بیشتر از اختلاف ابوحنیفه، شافعی و مالک با همدیگر است در عین حال آن‌ها را با این اختلاف بزرگ، می‌یابی که هیچ کس از آن‌ها با دیگری قطع

ارتباط و ولایت با همدیگر نکرده است و هیچ‌کس دیگری را گمراه و فاسق نخوانده است و از مخالف خودش براءت نجسته است.

بنابراین عملاً اختلاف علمی و فقهی و اجتهادی وجود دارد که از اختلاف در ادراک و استنباط و تشخیص افراد بر می‌گردد و نباید اختلاف به تنازع و شقاق کشیده شود. بدیهی است اختلافاتی که از روی بغی، عناد، کینه، انکار مسلمت، ضروریات و امثال آن است، از این بحث خارج است که هیچ‌گاه سیره و سلوک پیامبران اختلاف‌های براساس عوامل منفی و خلقیات ناپسند نبوده است، الگوی اختلافات مشروع عمل پیامبران است که قرآن گزارش نموده است، صالحین در تاریخ بر آن اساس زندگی کردند.

فهرست منابع

- [۱]. ابن بابویه، محمد بن علی معروف به شیخ صدوق (۱۳۸۰)، *علل الشرایع*، ترجمه ذهنی تهرانی، چاپ اول، قم، انتشارات مؤمنین.
- [۲]. ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۰۱)، *الفتوحات المکیه*، تحقیق عثمان یحیی، چاپ اول، قاهره، الهیئة المصریة العامه للکتاب.
- [۳]. ابی داود، سلیمان بن اشعث سنن ابی داود باضبط صدقی (۱۴۲۱)، *جمیل العطار*، چاپ اول، بیروت، دارالفکر.
- [۴]. اصفهانی، محمدتقی (۱۴۲۱)، *هدایة المسترشدين فی شرح اصول معالم الدین*، چاپ اول، مؤسسه النشر الاسلامی.
- [۵]. انصاری، عبدالعلی محمد، *فواتح الرحموت بشر مسلم الثبوت محب الله عبدالشکور* که در ذیل المستصفی چاپ شد.
- [۶]. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲)، *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، چاپ اول، قم، موسسه آل‌البتیت (علیهم‌السلام).
- [۷]. الروکی، محمد (۱۴۲۱)، *نظریه التقعید القهی*، چاپ اول، بیروت، دار ابن حزم.
- [۸]. زمخشری، جارالله محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل* ...، بیروت، دار الکتب العربی.
- [۹]. زهیر، محمد ابوالنور، *اصول الفقه*، چاپ اول، لیبی، دار الکتب الوطنیه.
- [۱۰]. سیوطی، جلال الدین، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت، دار المعرفه.
- [۱۱]. صالح باجو، مصطفی (۱۴۲۶)، *منهج الاجتهاد عند الاباضیه*، چاپ اول، عمان، مکتبه الجیل الواعد.
- [۱۲]. طباطبائی، سیدمحمدعلی (۱۴۲۳)، *ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل*، چاپ اول،

- قم، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام).
- [١٣]. طباطبائى، محمدحسين، الميزان فى تفسير القرآن، قم، مؤسسة النشر الاسلامى.
- [١٤]. طبرسى، ابوعلی فضل بن حسن (١٣٧٧)، تفسير جوامع الجامع، چاپ سوم، تصحيح دكتور گرجى، تهران، دانشگاه تهران.
- [١٥]. ----- (١٤٠٨)، مجمع البيان فى علوم القرآن، چاپ دوم، تصحيح محلاتى - يزدى طباطبائى، بيروت، دار المعرفه.
- [١٦]. طبرى، ابوجعفر محمدبن حرير (١٣٢٨)، جامع البيان فى تفسير القرآن، چاپ اول، مصر، مطبعه الكبرى الاميريه.
- [١٧]. طوسى، ابوجعفر محمدبن حسن، التبيان فى تفسير القرآن، بيروت، داراحياء التراث العربى تحقيق احمد حبيب قصيرالعالمى.
- [١٨]. ----- (١٣٧٦)، العدة فى اصول الفقه، چاپ اول، تحقيق محمدرضا انصارى قمى، قم.
- [١٩]. علامه حلى، حسن بن يوسف (١٣٨٩)، قواعد الاحكام فى مسائل الحلال و الحرام، چاپ اول، قم، مؤسسه اسماعيليان.
- [٢٠]. ----- (١٤١٤)، نهج الحق و بيان لا صدق، تعليق عين الله حسنى ارموى، چاپ چهارم، قم، منشورات دارالجهره.
- [٢١]. علم الهدى، على بن الحسين (١٤١٢)، تنزيه الأنبياء، معروف به شريف مرتضى، بيروت، مؤسسه اعلمى للمطبوعات.
- [٢٢]. غزالى، محمد بن محمد (١٤٠٦)، احياء علوم الديم، چاپ اول، بيروت، دار الكتب العلميه.
- [٢٣]. ----- (١٢٢٤)، المستصفى من علم الاصول، چاپ اول، مصر، مطبعه الكبرى الاميريه.
- [٢٤]. فاضل مقداد، جمال الدين (١٣٤٣)، كنزالعرفان فى فقه القرآن، چاپ اول، تصحيح بهبودى - شريفزاده، تهران، المكتبه المرتضويه.
- [٢٥]. فخرالمحققين، ابوطالب محمد بن حسن (١٣٨٩)، ايضاح الفوائد فى شرح القواعد، با تصحيح کرمانى اشتهاى و بروجردى، چاپ اول، قم، مؤسسه اسماعيليان.
- [٢٦]. فيض كاشانى، محسن، الوافى، چاپ اول، مكتبة اميرالمؤمنين (عليه السلام).
- [٢٧]. قيصرى، داود (١٣٧٥)، شرح فصوص الحكم، تصحيح آشتياني، چاپ اول، تهران، انتشارات علمى - فرهنگى.
- [٢٨]. مجلسى، محمدباقر (١٤٠٣)، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الأطهار، چاپ سوم، بيروت، مؤسسة الوفاء.
- [٢٩]. محقق حلى، ابوالقاسم نجم الدين جعفر بن حسن، معروف به محقق حلى (١٤٠٣)،

- شرايع الاسلام في مسائل الحلال و الحرام، تحقيق عبدالحسيت محمدعلي، چاپ دوم، بيروت، دار الاضواء.
- [۳۰]. مسلم بن حجاج القشيري، صحيح مسلم، شرح نووي، بيروت، داراحياء التراث العربي.
- [۳۱]. مفيد، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۵۱)، عكبري الارشاد في معرفه حجج الله على العباد، ترجمه محمدباقر ساعدي خراساني، تهران، كتاب فروشي اسلاميه.
- [۳۲]. نجفي، محمدحسن (۱۴۰۴)، جواهر الكلام في شرح شرايع الاسلام، چاپ ششم، تهران، دارالكتب الاسلاميه.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی