

تاریخ دریافت: ۹۹/۶/۳۱

تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۲/۹

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال هجدهم، شماره ۷۲، تابستان ۱۴۰۱

DOR: [20.1001.1.20080514.1401.18.72.5.0](https://doi.org/10.1001.1.20080514.1401.18.72.5.0)

تأثیر دیدگاه عرفانی بر آرای فقهی فقهاء (مطالعه موردی: فتوای ابن عربی به جواز امامت زنان بر مردان در نماز جماعت)

محمد رضائی^۱ *

فائزه بالائی^۲

چکیده

مقاله حاضر درصدد تبیین نسبت فقه و عرفان و بیان تأثیر نگاه عرفانی در فرآیند اجتهاد است. با تأمل در فرآیند اجتهاد می‌توان علوم مؤثر بر فرآیند اجتهاد را از انحصار چند علم محدود خارج نمود. از مسیر این پیش‌فرض‌ها است که مجتهد به فتوا می‌رسد و عرفان نیز اگر نگوئیم مؤثرترین، حداقل یکی از مبانی مؤثر بر فرآیند اجتهاد است. بر این اساس، بخش دوم مقاله به مطالعه موردی فتوای ابن عربی در مورد جواز امامت زنان بر مردان در نماز جماعت (برخلاف نظر مشهور فقهای فریقین) می‌پردازد. در این راستا مبانی تفکیک انسانیت و حیوانیت، اشتراک زن و مرد در انسانیت، تأویل روایاتی که در ظاهر حکم به برتری مردان می‌دهند و نگاه متفاوت به مقوله زوجیت و اجتهاد، از آثار ابن عربی استخراج شده‌است. لازم به ذکر است این نوشتار درصدد اثبات درستی این فتوای ابن عربی و تبیین وی از اجتهاد و جایگاه زنان نیست؛ بلکه هدف این است که اثبات گردد ابن عربی با چنین پیش‌فرضی، به چنان فتوای نادری رسیده‌است.

واژگان کلیدی:

اجتهاد، عرفان، ابن عربی، جواز امامت زن بر مرد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

^۱ - استادیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. *نویسنده مسئول:

mrezaei@basu.ac.ir

^۲ - استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، همدان، ایران.

پیشگفتار

تاریخ تصوف و عرفان اسلامی نشان می‌دهد که از زمانی که عرفان اسلامی به صورت یک مکتب و علم درآمد، از سوی فقیهان و متشرعان رسمی جهان اسلام مورد مخالفت قرار گرفته است. فقیهان، عارفان را به بی‌توجهی به شریعت و بی‌قیدی و لابی‌گری متهم کرده‌اند و عارفان نیز فقیهان را به ظاهرگرایی و ناقص‌بودن فهم ایشان از دین متهم نموده‌اند. اما این مطلب تنها ظاهر امر است و بر خلاف آنچه در نگاه اول به نظر می‌آید؛ فقه و عرفان اسلامی پیوسته ارتباطی دوسویه داشته‌اند و بر یکدیگر مؤثر واقع شده‌اند. گرچه دشمنی برخی ظاهرگرایان قابل انکار نیست اما به نظر می‌رسد بیشتر از آنچه در باب این ارتباط سخن گفته شده است درباره دشمنی‌ها و مخالفت‌های دو گروه قلم‌فرسایی گردیده است.

بیان مسأله

مقاله حاضر درصدد اثبات این مطلب است که چگونه ممکن است دیدگاه عرفانی فقیه بر فتاوا و نظریات وی مؤثر واقع شود؟ به منظور ملموس‌تر شدن بحث مورد مطالعه، فتوای نادر ابن عربی در باب جواز امامت زنان بر مردان و زنان در نماز جماعت انتخاب شده است. لازم به ذکر است که این پژوهش به هیچ وجه درصدد اثبات صحت یا سقم این فتوا نیست. و صرفاً می‌کوشد تأثیر دیدگاه عرفانی ابن عربی - که به قول خود او بر کشف و شهود و دریافت باطنی مبتنی است - را بر آراء و نظرات فقهی بررسی نماید. این مقاله از دو بخش اصلی تشکیل شده است. در بخش نخست، فرآیند اجتهاد و عوامل مؤثر بر آن بررسی می‌شود و در بخش دوم، فتاوی‌های سایر فقیهان با فتوای ابن عربی در مورد جواز امامت زنان مقایسه می‌شود. فتوایی که بر پیش‌فرض‌ها و مبانی عرفانی ابن عربی در مورد زنان و اجتهاد مبتنی است و همین پیش‌فرض‌ها موجب می‌شود که ابن عربی به رأی نادری در مورد امامت زنان دستیابد. نوشتار حاضر به روش توصیفی - تحلیلی درصدد پاسخ‌گویی به سؤالات زیر است:

۱. فرآیند اجتهاد و رسیدن به حکم شرعی چه شرایط و مکملاتی دارد؟
۲. چگونه عرفان اسلامی بر فرآیند اجتهاد تأثیر می‌گذارد؟
۳. فتوای شاذ ابن عربی در مورد جواز امامت زنان بر مردان براساس کدام مبانی وی بوده است؟

پیشینه پژوهش

در آثار قدما بحث جداگانه‌ای در باب این موضوع وجود ندارد. البته در بین آرای وحید بهبهانی و برخی از فقیهان نکاتی بیان شده است. (بهبهانی، ۱۴۱۵: ۳۴۱؛ علوی، ۱۴۲۱: ۸۵ / ۱) به‌طور کلی می‌توان گفت این بحث برای گذشتگان یک مسأله جدی نبوده است و در سال‌های اخیر برخی پژوهش‌ها در این حوزه صورت گرفته است. این مقالات در حوزه‌هایی مانند فلسفه فقه، روش‌شناسی اجتهاد، پیش‌نیازهای اجتهاد و موضوع‌شناسی اجتهاد نگاشته شده‌اند. در هیچ‌یک از پژوهش‌های این حوزه، به عرفان اسلامی به‌عنوان یکی از مکملات یا علوم مؤثر بر اجتهاد توجه نشده است. هم‌چنین رأی نادر ابن عربی در مورد جواز امامت زنان بر مردان در نماز جماعت مورد غفلت قرار گرفته است.

ضرورت و اهمیت پژوهش

۱. در دوره معاصر که مسائل و دغدغه‌های جوامع تغییر کرده است، نیازمند بازپژوهی فرآیند اجتهاد و پیش‌فرض‌های مجتهد هستیم. این نوشتار به‌قدر ممکن پیش‌فرض‌های حاکم بر اذهان قدما را نقد و ارزیابی می‌کند.
۲. علوم اسلامی برخلاف آنچه در ظاهر به‌نظرمی‌رسد ارتباط عمیق و تأثیرگذاری بر یکدیگر دارند. این نوشتار سعی می‌کند ارتباط بین فقه و عرفان - به‌عنوان دو علمی که دارای پشتوانه تاریخی عمیقی هستند - را واکاوی کند.
۳. رأی جواز امامت زنان بر مردان، یک قول شاذ فقهی است. پژوهش در مورد اینگونه اقوال و مبانی و پیش‌فرض‌های مجتهد قائل به آن، علم فقه را از اجتهاد بعضاً مقلدگونه، خارج می‌سازد و می‌تواند به پویایی فرآیند اجتهاد کمک مؤثری بنماید.

بحث

تعریف اجتهاد

معنای لغوی «اجتهاد» عبارت است از بذل توان در جستجو و طلب امری. (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۳۱۹/۱) برخی فقهاء اجتهاد را «به‌کار بستن تمام تلاش در به‌دست آوردن ظن به حکم شرعی» می‌دانند. (علامه حلی، بی‌تا: ۲۸۳) برخی دیگر آن را ملکه‌ای می‌دانند که مجتهد به واسطه آن به‌صورت بالقوه یا بالفعل، بر استنباط حکم شرعی فرعی از اصول، توانایی پیدامی‌کند. (شیخ بهایی، ۱۴۲۳: ۱۱۵). از نگاه آخوند خراسانی بهتر است در تعریف اجتهاد، عبارت «حجت بر حکم شرعی» جایگزین «ظن به حکم شرعی» شود. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۶۴)

گاهی در تعریف اجتهاد توسعه معنایی انجام گرفته است و اجتهاد یک فعالیت تفهیمی و اکتشافی که درصدد تفهیم، اکتشاف و استخراج احکام شرعی از منابع معتبر است، تعریف شده است. (حسنی، ۱۳۸۶: ۵۰)

به نظر می‌رسد تعریف آخوندخراسانی از اجتهاد، صحیح‌تر از سایر تعاریف است. چراکه اولاً در نتیجه اجتهاد، در همه موارد، ظن به حکم شرعی حاصل نمی‌شود و ممکن است - ولو در موارد کم - شمار - علم به حکم شرعی به دست آید. ثانیاً آنچه موضوعیت دارد و فقیه به دنبال آن است، یافتن حجت بر حکم شرعی است، نه ظن یا علم.

فرآیند اجتهاد

مجتهد در فرآیند اجتهاد به ابزار و شرایطی نیازمند است. این مطلب در کتاب‌های فقهی در مبحث قضاء و در کتاب‌های اصول فقه در مباحث «اجتهاد و تقلید» - که از ملحقات اصول فقه است - آمده است. از آثار فقهای پیشین برمی‌آید که علوم مورد نیاز مجتهد در فرآیند اجتهاد به دو دسته تقسیم می‌شوند. دسته اول علمی که شرط اجتهاد نامیده می‌شوند. دسته دوم علمی که مکمل اجتهاد نامیده شده‌اند. وحید بهبهانی علم معانی، بدیع، حساب و هیئت، هندسه و طب را از مکملات اجتهاد می‌داند.^۱ در این مورد بین فقیهان اختلاف نظرهایی وجود دارد. وحید بهبهانی در برخی مسائل علم هیئت را شرط می‌داند مثل مسائل مربوط به قبله. (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵: ۳۴۱ و ۳۴۲) قزوینی هم علم حساب، هیئت، هندسه و طب را از مکملات اجتهاد می‌داند نه شرایط اجتهاد. (قزوینی، ۱۴۲۷: ۵۷۸ و ۲۸۴)

در دوره معاصر فرآیند اجتهاد، علوم مؤثر و عوامل تأثیرگذار بر آن مورد بررسی قرار گرفتند. یکی از عوامل مؤثر بر فرآیند اجتهاد ظرف زمان و مکان است. امام خمینی زمان و مکان را دو عنصر تعیین کننده در اجتهاد می‌داند. از نظر وی مسأله‌ای که در گذشته دارای حکمی بوده است، در روزگار جدید به علت روابط حاکم بر سیاست، اجتماع و اقتصاد ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، به این معنی که با شناخت دقیق روابط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی موضوعی که از نظر ظاهر با مسأله قدیم فرقی نکرده است؛ موضوع جدیدی می‌شود. (امام خمینی، ۱۳۸۹: ۲۱ / ۹۸)

این تأثیر گاهی به صورت مستقیم است و مجتهد از این تأثیر آگاه است و گاهی نیز بدون آن که خودش از این تأثیر آگاه باشد بر فرآیند تولید حکم تأثیر می‌گذارد. شهید مطهری نیز به این نکته توجه داشته است. از نظر او اطلاع و احاطه مجتهد بر موضوعات و به اصطلاح جهان بینی اش در فتوایش

۱- وحید بهبهانی به سیدمرتضی و شهید ثانی نسبت می‌دهد که ایشان معانی و بیان را از شروط اجتهاد می‌دانند. گرچه از بازخوانی مطالب شهید ثانی و سیدمرتضی چنین نتیجه‌ای بر نیامد. (شهید ثانی، ۱۴۱۲: ۶۳/۳ و سیدمرتضی، ۱۳۴۸: ۸۰/۲)

تأثیر دارد. مثال مطهری مقایسه فتوای مجتهدی است که در روستا زندگی کرده است با مجتهدی که در شهر بزرگی مانند تهران زندگی کرده است. او در این خصوص می گوید:

«اگر کسی فتوهای فقهاء را با یکدیگر مقایسه کند و ضمناً به احوال شخصیه و طرز تفکر آنها در مسائل زندگی توجه کند می بیند که چگونه سوابق ذهنی یک فقیه و اطلاعات خارجی او از دنیای خارج در فتوایش تأثیر داشته به طوری که فتوای عرب بوی عرب می دهد و فتوای عجم بوی عجم، فتوای دهاتی بوی دهاتی می دهد و فتوای شهری بوی شهری» (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۰ / ۱۸۱ - ۱۸۲)

یکی دیگر از عوامل تأثیرگذار بر فرآیند اجتهاد توجه به شناخت موضوعات و مسأله موضوع-شناسی است. در مورد فرآیند اجتهاد دو نوع نگاه وجود دارد. یکی نگاه سنتی و رایج که اجتهاد را در حکم شناسی خلاصه می کند و دیگری نگاه نو و جدید که آن را ترکیبی از حکم شناسی و موضوع-شناسی می داند. در این نگاه موضوع شناسی به دو قسم، موضوع شناسی پیشینی و پسینی تقسیم می شود که موضوع شناسی پیشینی منطقی بر حکم شناسی مقدم است و موضوع شناسی پسینی منطقی از حکم-شناسی مؤخر است. این دو موضوع شناسی دو مقام متفاوت دارند و هر یک نیز احکام و خواص مخصوص به خود دارند. این دو مقام عبارتند از:

الف) مقام فهم حکم شرعی و صدور فتوا که حوزه موضوع شناسی پیشینی است

ب) مقام عمل به حکم شرعی و پیروی از فتوا که حوزه موضوع شناسی پسینی است و از قلمرو اجتهاد بیرون است به این جهت که محل و مورد این موضوع شناسی پس از صدور فتوا است. در واقع مکانیسم اجتهاد با صدور فتوا پایان می پذیرد و موضوع شناسی پسینی که مربوط به حوزه عمل است ارتباطی با مکانیسم اجتهاد ندارد. (فنائی، ۱۳۷۵: ۱۲)

اما موضوع شناسی پیشینی چیست؟ موضوع شناسی پیشینی منظور مبادی و پیش فرض ها و مقدماتی است که در فهم فقیه از شریعت دخالت دارند. نگاه سنتی در باب مکانیسم اجتهاد این علوم و مقدمات را منحصر در علوم مرسوم حوزه های علمیه یعنی صرف و نحو، لغت، اصول فقه، منطق و رجال می داند. (فنائی، ۱۳۷۴: ۲)

اما با نگاهی دقیق تر متوجه می شویم که این دیدگاه چندان صحیح نیست. چراکه اگر بپذیریم اجتهاد علمی ترکیبی است متشکل از دو بخش موضوع شناسی و حکم شناسی و هر کدام از این دو بخش احکام و ویژگی های مخصوص به خود را دارند. در حقیقت حتی طرفداران نگاه سنتی نیز بدون آن که به موضوع شناسی قائل باشند از آن بهره می برند. گرچه در مقام بیان به موضوع شناسی اذعان ندارند و اساساً تفکیکی بین حکم شناسی و موضوع شناسی قائل نیستند اما پوشیده نیست که فقیه برای استخراج یک حکم شرعی به ابزاری نیازمند است و این ابزار علوم مختلف اعم از لغت، رجال، منطق، صرف و نحو و یا علمی که مورد غفلت واقع شده اند مانند فلسفه، عرفان، ریاضی، اقتصاد، آمار و احتمالات است. فرق نگاه سنتی و نگاه نو در این است که در نگاه سنتی علوم مؤثر در اجتهاد تنها در علوم مرسوم حوزه

مانند لغت، رجال، منطق و صرف و نحو خلاصه می‌شود.^۱ و در نگاه نوین علمی در مکانیسم اجتهاد مؤثر واقع می‌شوند؛ که در موضوع‌شناسی پیشینی فقیه مورد بحث و بررسی قرار گیرند و هیچ محدودیتی برای علوم در این مقام صورت نمی‌گیرد. (فنائی، ۱۳۷۴: ۱۲)

تأثیر عرفان بر فرآیند اجتهاد

بر اساس دلایل زیر می‌توان نتیجه‌گرفت علم عرفان بر فرآیند اجتهاد مؤثر است:

۱. بررسی آرای گذشتگان و پژوهش‌های جدید در حوزه فرآیند اجتهاد نشان می‌دهد که علوم مؤثر بر فرآیند حصر عقلی ندارند و با توجه به شرایط ممکن است دیدگاه یک مجتهد در این مورد تغییر کند. شهیدثانی در شرح لمعه علم اصول، صرف و نحو، لغت و منطق را به‌عنوان مقدمات اجتهاد بر شمرده است. (شهیدثانی، ۱۴۱۰: ۶۲) و در رساله دیگری علم رجال، حدیث و تفسیر را نیز به آن‌ها افزوده است. (همان، ۱۴۲۱: ۷۸۳)

عده ای علم بدیع و معانی بیان را نیز در شمار مقدمات اجتهاد آورده اند. امام خمینی تمرین استنباط، فحوص از اجماع و به‌طور کلی فحوص از کلام فقیهان، به‌کارگیری فهم عرفی را از مقدمات اجتهاد می‌داند. (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۹۶-۹۹) وحید بهبهانی تمییز عرف عام و خاص را هم از مقدمات اجتهاد می‌داند. (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵: ۳۳۶) در سلوک عملی برخی از فقیهان نامدار آمده که به علم تاریخ از این جهت که به شناخت راوی و شناخت شرایط زمانی و مکانی صدور حدیث منجر می‌شود، توجه داشته‌اند و آشنایی با تاریخ فقه، سبک‌ها و روش‌های فقهی گوناگون را از شرایط اجتهاد می‌دانستند.^۲

۱ - دیدگاه سستی درباره اجتهاد در فروع دین یعنی فهم احکام شرعی بر این باور است که علمی که پیش‌فرض‌های فهم فقهی را فراهم می‌کند و لذا از مبادی اجتهاد محسوب می‌شود انگشت‌شمار است. مهم‌ترین این علوم البته بنا بر مشرب اصولیان علم اصول فقه است که از عناصر و مبادی مشترک استدلال فقهی بحث می‌کند و علمی مانند منطق قدیم، صرف و نحو، لغت، رجال و درایه در رتبه بعد قرار می‌گیرد و علم تفسیر نیز تنها به مقداری که به آیات الاحکام مربوط است لازم-شمرده می‌شود و باقی علوم به سبب مشکوک بودن دخالتشان، اگر دخالت آن‌ها مورد انکار قرار نگیرد، دست‌کم محل تردید واقع می‌شود. (فنائی، ۱۳۷۴: ۳)

۲ استاد شهید مطهری در باره روش فقهی آیت الله بروجردی می‌فرماید: «یکی از مزایای برجسته معظم‌له سبک و روش فقهی ایشان بود... معظم‌له که به تاریخ فقه آشنا بودند و اسلوب‌های فقهی را می‌شناختند و یکی از مزایا و امتیازاتشان همین آشنایی با روش‌های فقهی شیعه و سنی بود... فقها و اصولیین در مبحث اجتهاد و تقلید و در مبحث قضا چندین علم را نام می‌برند که مقدمه اجتهاد شمرده می‌شوند... این علوم عبارت است از نحو، صرف، لغت، منطق، کلام، اصول، تفسیر، حدیث، رجال... متاخرین، یعنی از یک قرن پیش به این طرف، اینچنین معتقد شده و در کتب خود تصریح کرده‌اند که آن چیزی که عمده و مهم و اساسی است علم اصول است و لهذا عملاً چندان توجهی به سایر علوم نمی‌کنند... معظم‌له عملاً

این مسأله محدود به علوم اسلامی نیست. به عنوان مثال علم نجوم برای فهم احکام مربوط به وقت نماز، قبله و چگونگی تعیین این دو، تعیین زمان استهلال ماه به منظور شناخت روز نخست ماه قمری و... به کار گرفته شده است. یا برخی قواعد ریاضی به منظور محاسبه میزان ارث که آن نیز عملاً استفاده شده است. هم چنین کسی نمی تواند انکار کند که آشنایی با علم اقتصاد در فهم احکام اقتصادی مؤثر است و آشنایی با علم سیاست در فهم احکام سیاسی و نحوه دخالت دین در مقولات سیاسی مؤثر است. (بهبهانی، ۱۴۱۵: ۳۴۲؛ امام خمینی، ۱۳۸۹/ ۲۱: ۹۸) برخی از پژوهشگران معاصر آشنایی با علوم همگن با علم اصول مانند سمانتیک، هرمنوتیک، فلسفه تحلیلی، فلسفه زبان و... را برای مجتهدان لازم و ضروری می دانند. (حسنی، ۱۳۸۶، همایش تولید علم و جنبش نرم افزاری در حوزه معارف اسلامی)

اکنون این سؤال قابل طرح است که این علوم یعنی علم نجوم و اقتصاد و... چه تفاوتی با سایر علوم دارند که تأثیر آن ها پذیرفته شده است؟ مثلاً چرا علم تاریخ که بر نقل بنا شده است می تواند بر مکانیسم اجتهاد مؤثر واقع شود اما علمی مانند عرفان که بر یقینات عارف بنا گردیده است در مکانیسم اجتهاد مؤثر نیست و نمی تواند محل اعتنا باشد. به نظر می رسد که قائلان به این نظریه نگاه عمیقی به مکانیسم اجتهاد نداشته اند و گرنه چه دلیلی وجود دارد که به دخالت این علوم تصریح شده و دخالت علوم دیگر مورد انکار و یا حداقل تردید است؟

۲. به طور کلی پیش فرض ها و مبانی فرد در نگاه و دیدگاه وی مؤثر است و این مسأله اختصاص به فقه ندارد اما در فرآیند اجتهاد چون حکم شرعی تولید می شود. اهمیت این تأثیر بیشتر است و هم چنین بیشتر نمایان می شود.

۳. این نکته را نباید از نظر دور داشت که منظور از ارتباط و تأثیر لزوماً رابطه ای از سنخ مقدمات و نتیجه استدلال نیست. بسیاری از قواعد اصولی و اطلاعات صرف و نحوی دخالت مستقیم در تولید حکم شرعی ندارند اما هیچ فقیه و مجتهدی رابطه بین علم اصول فقه و صرف و نحو با فقه را انکار نمی کند.

۴. دقت در معرفت های درجه اول و دوم که در فلسفه غرب مورد بحث و بررسی است، نشان می دهد که علوم از پیش فرض ها و مبادی برخوردارند که در نگاه نخست مورد توجه قرار نمی گیرد. علمی که از پیش فرض های علمی دیگر بحث می کند به لحاظ تاریخی از آن علم متأخر است یعنی علمی

چنین نبود. اولاً... به تاریخ فقه آشنا بود... و ثانیاً بر حدیث و رجال حدیث تسلط کامل داشت... ثالثاً بر فقه سایر فرق مسلمین و روش و مسلک آن ها تا اندازه ای محیط بود... با قرآن و تفاسیر آشنایی کامل داشت... در نتیجه همه اینها جو و محیطی را که آیات قرآن در آن نازل شده و همچنین جو و محیطی را که اخبار و احادیث در آن صدور یافته و محیطهایی که فقه در آنها تدریجاً رشد کرده و پرورش یافته کاملاً می شناخت و بدیهی است که این جهات به وی روشن بینی خاصی داده بود.» (مظهری، ۱۳۸۶: ۲۰ / ۱۴۹ و ۱۵۰)

مانند فلسفه حقوق، فلسفه فیزیک و.... و هر نوع معرفت درجه دوم در شرایطی به وجود می‌آید که در مسایل یک علم تردید و شبهه پدید می‌آید و اقوال مختلف و متعارض ظهور و بروز می‌کند که غالباً این تعارضات به ریشه‌یابی و بررسی پیش‌فرض‌ها منتهی می‌شود و همین امر موجب آشکار گردیدن پیش‌فرض‌های علم مورد نظر می‌شود. این معرفت درجه دوم به لحاظ منطقی بر آن علم مقدم است گرچه به لحاظ تاریخی متأخر از آن می‌باشد. علم فقه و علم اصول فقه در فرهنگ اسلامی دارای چنین سرنوشتی بوده‌اند یعنی علم اصول فقه به لحاظ تاریخی متأخر از علم فقه است و به لحاظ منطقی مقدم بر آن می‌باشد.

از سوی دیگر خود آن علم یعنی آن معرفت درجه دوم نیز دارای مبانی و پیش‌فرض‌هایی می‌باشد مثلاً علم اصول پیش‌فرض‌های فلسفی کلامی و معرفت‌شناختی متعددی دارد. بنابراین به هیچ وجه نمی‌توان ادعا کرد که دامنه علوم مؤثر بر اجتهاد منحصر در چند شاخه علمی است عملاً زنجیره به هم پیوسته طولی از علوم در مبادی و پیش‌فرض‌های اجتهاد قرار دارند که قطع این زنجیره از سایر اجزاء امکان‌پذیر نمی‌باشد.

۵. عرفان اسلامی که بر کشف و شهود و تصفیة باطنی فرد مبتنی است یقیناً بر مکانیسم اجتهاد مؤثر خواهد بود چرا که وقتی تأثیر سایر علوم که از جنس برهان و نظر هستند، اثبات شود به طریق اولی تأثیر عرفان که از جنس یقینات است، اثبات خواهد شد. به ادعای خود اهل نظر علم حاصل از طریق تصفیة باطن کامل‌تر و تمام‌تر از علوم است که از طریق برهان به دست می‌آید. (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۴۶) عرفان نوعی خاصی از جهان‌بینی و انسان‌شناسی به فرد می‌دهد که از جنس کشف و شهود است و بنابر قول عرفاء از یقیناتی است که با سایر علوم قابل مقایسه نیست. اکنون این سؤال قابل طرح است که این علوم یعنی علم نجوم و اقتصاد و... چه تفاوتی با سایر علوم دارند که تأثیر آن‌ها پذیرفته شده است؟ مثلاً چرا علم تاریخ که بر نقل بنا شده است می‌تواند بر مکانیسم اجتهاد مؤثر باشد اما علمی مانند عرفان که بر یقینات عارف بنا شده در مکانیسم اجتهاد مؤثر نیست و نمی‌تواند محل اعتنا باشد.

۶. تأثیر عرفان در برخی فتاوی و آراء فقیهان فقه امامیه کاملاً مشهود است و می‌توان ادعا کرد که فقه و عرفان هیچ‌گاه از یکدیگر جدا و منقطع نبوده‌اند و در برخی نظرات و فتاوی می‌توان ردپایی از عرفان را مشاهده کرد که به دو مورد آن اشاره می‌شود. افزودن این عناصر عرفانی به فقه شیعه، آن را از جمود و تحجر و توجه صرف به ظاهر خارج کرده است. مورد نخست این است که فقهای امامیه با مطرح کردن شرط بودن «نیت» در صحت اعمال عبادی فقه را از بحث ظاهر به باطن کشانده‌اند و گویا پلی ارتباطی بین اعمال و افعال اذکار ظاهری با باطن و روح عبادات پدید آورده‌اند و گفته‌اند: «نماز و هر عبادت دیگری باید به قصد قربت یعنی برای اطاعت از فرمان خدا انجام گیرد و لازم نیست که نیت را به زبان آورد و یا در اول هر عبادت از قلب بگذراند، همین اندازه از اول تا آخر نماز ادامه داشته باشد و اگر طوری غافل شود که نداند چه می‌کند، نمازش باطل است. هر کس برای ریا یعنی نشان دادن به

مردم نماز یا عبادت دیگری را انجام دهد، علاوه بر این که عبادتش باطل است، گناه کبیره نیز انجام داده- است» (یزدی، ۱۴۲۰ه.ق: ۲۱)

مورد دوم این است که فقهای شیعه بین صحت عمل و قبولی آن فرق گذاشته‌اند و گفته‌اند عملی که واجد شرایط صحت باشد، آن عمل صحیح است و اسقاط تکلیفی کند ولی ممکن است همان عمل واجد شرایط قبولی نباشد و مقبول درگاه خداوند قرار نگیرد. و به این وسیله مکلف را ترغیب- نموده‌اند که علاوه بر فراهم کردن شرایط صحت عمل، درصدد به دست آوردن شرایط قبولی عمل نیز باشد و از این طریق زمینه را برای تصفیه باطن مکلفین و رغبت به سوی باطن شریعت مساعد ساخته- اند.

مطالعه موردی: فتوای جواز امامت زنان بر مردان نزد ابن عربی

برای بررسی فتوای ابن عربی لازم است به آراء و فتاوای سایر فقهاء اعم از شیعه و سنی بپردازیم تا اهمیت فتوای ابن عربی مشخص گردد.

شهید اول و شهید ثانی هر دو، ذکوریت را از شرایط امام جماعت می‌دانند. شهید اول امامت زن بر زنان را جایز می‌داند. (شهید اول، ۱۴۱۰: ۴۸ و شهید ثانی، ۱۴۱۲: ج ۱، ۱۱۶)

ابن‌ادریس حلی نیز چنین فتوای دهد:

« و لا يجوز إمامه المرأة الرجال على وجه و يجوز للمرأة أن تؤم النساء في الفرائض و النوافل » و در ادامه توضیح می‌دهد که برخی از علمای شیعه از جمله سیدمرتضی امامت زنان بر زنان در فرائض را جایز نمی‌دانند و تنها در نوافل جایز می‌دانند. لازم به ذکر است ابن‌ادریس بر این عقیده است که در مذهب شیعه نظر نخست یعنی امامت زنان در فرائض البته بر زنان صحیح‌تر است. (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰ه.ق: ج ۱: ۲۸۱)

شیخ مفید چنین فتوا می‌دهد:

« و لا يجوز للمرأة أن تؤم الرجال و للرجال أن يؤموا النساء » (شیخ مفید، ۱۴۱۴ه.ق: ۲۸)
علامه حلی هم امامت زنان را جایز نمی‌داند و دلیل خود بر این نظر را چنین بیان می‌کند:
« و لانهن مأمورات بالستر و الإمام بالاشتھار و هم ضدان » (علامه حلی، ۱۴۱۴ه.ق: ج ۴: ۲۸۵)
هم‌چنین علامه حلی با چنین مبنایی امامت مردان بر زنان را اولی از امامت زنان بر خودشان می‌داند. (علامه حلی، ۱۴۱۰ه.ق: ج ۲: ۱۱۲)

محمدجواد عاملی شرایط امام جماعت را بلوغ، عقل، طهاره المولد، ایمان و عدالت و ذکور بودن می‌داند. (محمدجواد عاملی، ۱۴۲۳ه.ق: ج ۱۰: ۷)

محقق بحرانی از فقهاء شیعه نیز چنین فتوایی دارد. (بحرانی، ج ۱۰: ۷)

محقق نراقی فتوای خود و اتفاق علماء را بر عدم جواز امامت زنان می‌داند. (نراقی، ج ۸: ۳۴ و ۳۵)

میرزای قمی چنین می‌گوید:

« لا تجوز امامه المرأه للرجال و النساء معا باتفاق العلماء » (میرزا قمی، ۱۴۱۸ ه.ق، ج ۳: ۱۱۴ و ۱۴۲۰ ه.ق، ۴۲۶)

در مورد فقهاء معاصر نیز فتوا چنین است به‌عنوان نمونه می‌توان به فتاوی آیت‌الله خوئی، آیت‌الله سیدمحسن حکیم، آیت‌الله عبدالکریم حائری اشاره کرد. آیت‌الله خوئی امامت زنان بر مردان را جایز نمی‌داند گرچه امامت زنان بر زنان را صحیح می‌داند البته حکم به کراهت امامت زنان بر زنان می‌دهد. مطلب قابل توجه این است که فقهاء امامت زنان بر خنثی^۱ را هم جایز نمی‌داند چراکه ممکن است فرد خنثی، مرد باشد: « و منه تعرف عدم جواز امامتها للخنثی لاحتمال كونها رجلاً » (خوئی، ۱۴۱۲ ه.ق، ج ۵، ۴۲۶)

آیت‌الله حکیم نیز دقیقاً چنین فتوایی دارد: « يجوز إمامه لمثلها و لا يجوز للرجل و لا للخنثی » (حکیم، ۱۴۰۴ ه.ق، ج ۷: ۳۲۸)

صاحب العروة الوثقی نیز ذکور بودن را از شرایط امام جماعت می‌داند. (سیدیزدی، ۱۴۲۰: ج ۳: ۱۸۴)

این فتوا اختصاص به فقهای شیعه ندارد بلکه علمای سایر فرق اسلامی از قبیل شافعی و حنبلی و مالکی و... چنین فتوایی دارند. به عنوان نمونه شافعی در کتاب الأم می‌گوید:

« و إذا صلت المرأه برجال و نساء و صبیان ذکور فصلاه النساء مجزئه و صلاه الرجال و الصبیان الذکور غیر مجزئه... »

از نظر شافعی امامت زنان بر مردان جایز نیست بنابراین نماز مردانی که به امامت زنی نماز گزارده‌اند اشکال دارد البته امامت زنان بر زنان را خالی از اشکال می‌داند. و دلیل خود را آیه شریفه « الرجال قوامین علی النساء » می‌داند. (شافعی، ۱۴۰۳ ه.ق، ج ۱: ۱۹۱)

نووی کمی از شافعی سخت‌گیرانه‌تر نظر می‌دهد از نظر وی امامت زنان بر مردان نه تنها در نمازهای واجب بلکه در نوافل و نماز تراویح که اختصاص به اهل سنت دارد، جایز نیست:

« هذا مذهبا و مذهب جماهير العلماء من السلف و الخلف رحمهم الله و حکاه البيهقي عن الفقهاء السبعة فقهاء المدينة التابعين و هو مذهب مالك و ابي حنيفة و سفیان و احمد و داود و قال ابو ثور و المزني و ابن جرير و... » (نووی، ج ۴: ۲۵۵)

برخی از علمای اهل سنت امامت جماعت زنان در نمازهای واجب و مستحبی (تراویح) بر مردان را درست نمی‌دانند. (عبدالله بن قدامه، ج ۲: ۳۳ و عبدالرحمن بن قدامه، ج ۲: ۵۲)

۱- کسی که جنسیت آن معلوم نیست و در اصطلاح دوجنسی می‌گویند.

بیهوتی نیز امامت زنان بر مردان در فرائض و تراویح صحیح نمی‌داند اما به صحت و جواز امامت زنان بر زنان فتوای دهد. (بیهوتی، ۱۹۹۷م، ج ۱: ۵۸۲)

بنابر آنچه از فقهاء نقل شد امامت زنان به نظر ایشان بر مردان دو حالت دارد یا نماز واجب است و یا نماز تراویح است. در نماز واجب هیچ‌کدام از علماء فرق مختلف امامت زنان را قبول ندارند. و در نماز تراویح همان گونه که علامه‌حلی از فقهای اهل سنت مانند ابی‌ثور، مزنی و محمدبن جریر طبری نقل می‌کند، در صورتی که قرائت کننده‌ای در بین مردان نباشد امامت زنان بر مردان اشکال ندارد؛ البته شرایطی برای چگونگی قیام و قرائت ذکر می‌کنند. (علامه‌حلی، ج ۱: ۳۷۳)

در مورد امامت زنان بر زنان دو نظر وجود دارد برخی از علماء به اجماع، امامت زنان بر زنان را قبول دارند و برخی دیگر نیز رأی به عدم جواز آن می‌دهند. آیت‌الله عبدالکریم حائری راه جمع بین دو دسته حدیث را که دسته‌ای امامت زنان بر زنان را جایز شمرده و دسته‌ای جایز ندانسته‌اند، در این می‌داند که اخبار مانع را حمل بر کراهت کنیم. (حائری، ۱۳۶۲: ۵۲۸) بنابراین دو نظر در مورد امامت زنان بر زنان وجود دارد. دسته‌ای آن را جایز و دسته‌ای مکروه می‌دانند.

فقهاء در بیان آراء و نظرات فقهی خود به حدیثی از رسول خدا (ص) اشاره می‌کنند که حضرت به خانه زنی به نام ام‌ورقه وارد شد و برای وی مؤذنی قرارداد و او را امر کرد که امام اهل خانه خود باشد. «أمرها أن يؤم أهل دارها» منظور از اهل خانه چه کسانی هستند؟ آیا دستور به امامت زنان و یا زنان و مردان هر دو بوده است؟ در این مورد اختلاف وجود دارد. فقهاء از قول دارقطنی ذکر می‌کنند که منظور امامت زنان خانه بوده است و در حقیقت حدیث چنین است: «أمرها أن تؤم نساء أهل دارها» (علامه-حلی، ۱۴۱۴ه.ق ج ۴: ۲۸۵)

برخی از علمای اهل سنت این حدیث را به صورت عام در نظر می‌گیرند یعنی بر این عقیده‌اند که منظور رسول خدا (ص) امامت ام‌ورقه بر تمام اهل خانه اعم از زنان و مردان بوده است اما نماز مورد نظر نماز تراویح بوده است. اما ابن‌قدامة این نظر را قبول ندارد و بر این رأی است که چون رسول خدا (ص) برای ام‌ورقه مؤذن قرارداد معلوم می‌شود که نماز واجب بوده است چرا که برای نمازهای مستحبی طبق آنچه در شرع آمده است اذان لازم نیست. بنابراین ابن‌قدامة نیز نظر دارقطنی را که منظور امامت زنان خانه برای ام‌ورقه بوده است، به عنوان نظر صحیح در باب این حدیث می‌پذیرد. (عبدالله‌بن-قدامة، ج ۲: ۵۲)

بنابراین می‌توان گفت که فقهای شیعه و اهل سنت امامت زنان بر مردان را صحیح نمی‌دانند و غالب ایشان امامت زنان بر زنان را جایز می‌دانند و در مواردی نیز امامت زنان بر زنان را مکروه و یا دارای اشکال می‌دانند.

ابن عربی قبل از بیان نظر خود آرای فقهاء را به چند دسته تقسیم می‌کند. دسته‌ای امامت زنان علی-الاطلاق را جایز می‌دانند. دسته‌ای به جواز امامت زنان بر زنان بدون مردان فتوای دهند و دسته‌ای نیز

به عدم جواز امامت زنان علی الاطلاق فتوای دهند. البته ابن عربی توضیح نمی‌دهد که کدام دسته از فقهاء امامت زنان علی الاطلاق را جایز می‌دانند اما به نظر می‌رسد که تنها امکان وجود چنین حکمی را جایز می‌داند چراکه بر این عقیده است که هیچ دلیلی برای عدم جواز امامت زنان وجود ندارد و هم-چنین هیچ نص و حجتی نیز برای عدم جواز وجود ندارد. (ابن عربی، ج ۱: ۴۴۷) ابن عربی در بیان فتوای خود چنین می‌گوید:

« فصحت إمامه المرأة و الأصل إجازة أئمتها فمن ادعى منع ذلك من غير دليل فلا يسمع له و لانص للمانع في ذلك و حجته في منع ذلك ... » (ابن عربی، ج ۱: ۴۴۷)

سپس ابن عربی عبارت « إياك نعبد » را تأویل می‌کند که نون جمع به دلیل وجود جوارح و قوای ظاهری و باطنی انسان است. عقل و نفس و هوی که از قوای باطنی انسان است می‌تواند امامت وجود انسان را برعهده بگیرد و امامت عقل مانند امامت مرد است و امامت زن مانند امامت زن. بنابراین هم امامت مرد و هم امامت زن جایز است. امامت هوی مانند امامت منافق و کافر و فاسق است که جایز نیست. (همان)

سؤال این است که ابن عربی با چه مبنا و پیش فرضی چنین فتوایی می‌دهد در حالی که هیچ‌یک از فقهاء گذشته و معاصر چنین نظری نداشته‌اند؟ پاسخ این است که فقط با مبانی عرفانی که نزد ابن عربی است امکان چنین فتوایی وجود دارد.

در زیر به برخی از این مبانی و پیش فرض‌ها اشاره می‌شود.

۱) ابن عربی در رساله « عَقَلَهُ الْمُسْتَوْفِز » ملاک و معیار خلافت انسان از خداوند را کمال انسانیت می‌داند. در واقع انسان به واسطه داشتن صورت الهی شایستگی خلافت خداوند را پیدامی‌کند نه به واسطه حیوانیت. بنابراین مقام خلافت و نیابت الهی منحصر در مردان نیست بلکه زنان نیز می‌توانند به این مقام یعنی خلافت و ولایت نائل شوند. در حقیقت از نظر ابن عربی تفاوت زن و مرد در جنبه‌ی حیوانیت این دو است و در تحقق صورت الهی بین زن و مرد هیچ تمایزی وجود ندارد. بنابراین کمال و انسانیت که معیار و ملاک خلافت و ولایت است هم در مردان ظهور پیدا می‌کند و هم در زنان ظهور پیدامی‌کند. پیامبر اکرم (ص) به کمال زنان شهادت دادند همان‌طور که به کمال مردان شهادت دادند و فرمودند: « كَمَلَ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرُونَ وَ كَمَلَتْ مِنَ النِّسَاءِ مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَ أَسِيَّةُ امْرَأَةِ فِرْعَوْنَ » بر اساس این سخن رسول خدا (ص) ابن عربی نتیجه می‌گیرد که مردان و زنان در درجه کمال با هم اشتراک دارند. در فتوحات مکیه نیز بر این نکته تأکید می‌کند و می‌گوید:

« اَعْلَمُ اَيْدِكَ اللهُ اَنَّ الْاِنْسَانِيَةَ لِمَا كَانَتْ حَقِيقَةً جَامِعَةً لِلرِّجَالِ وَ الْمَرْأَةِ، لَمْ يَكُنْ لِلرِّجَالِ عَلَيَّ النِّسَاءِ دَرَجَةٌ مِنْ حَيْثُ الْاِنْسَانِيَّةِ »

و یا می‌گوید: «النساء شقائق الرجال» به این معنا که زنان در جمیع مراتب حتی در مرتبه قطبیت با مردان شریک هستند و هر آنچه را مردان بتوانند به آن برسند البته اگر خدا بخواهد، امکان نائل شدن زنان به این مقامات نیز وجود دارد. (ابن عربی، ۱۳۳۱ه.ق: ۴۶ و ابن عربی، ج ۳: ۸۷ و ۸۸)

۲) ابن عربی در مواجهه با سخنان و روایاتی که لختی بوی برتری مردان بر زنان به مشام می‌رسد دست به تأویل می‌زند گویی اساس و بنیان شریعت را با این برتری در تناقض می‌بیند بنابراین می‌کوشد تا این سخنان را به محل اصلی خویش و جایگاه واقعی خود بازگرداند. به عنوان نمونه حدیث نبوی «لَنْ يَفْلَحَ قَوْمٌ وَكَلُوا أَمْرَهُمْ إِمْرَاءَ» را به تأویل خود، ناظر به مشیت خداوند می‌داند. به این معنا که منظور رسول خدا (ص) این است که مردم خودشان زنی را ولی‌امر خود گردانیدند به همین دلیل به رستگاری نمی‌رسند و مشیت و اراده خداوند به این امر تعلق نگرفته بود. از نظر ابن عربی این حدیث به هیچ وجه به بیان جنسیت ولی‌امر نمی‌پردازد بلکه به مشیت خداوند اشاره دارد. (ابن عربی، ج ۳: ۸۹) یا بر اساس این سخن رسول خدا (ص) که می‌فرماید: «حُبَّبَ إِلَيَّ مَنْ دَنِيَاكُمْ ثَلَاثٌ: النِّسَاءُ وَالطَّيِّبُ وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ» استدلال می‌کند که صحبت زنان و یاد آنان انسان را به خداوند نزدیک می‌کند زیرا خداوند چیزی را محبوب پیامبرش می‌گرداند که مقرب وی به او باشد نه مبعود وی و به منظور بزرگداشت زنان در این حدیث تأیید را بر تذکیر غلبه داده است و به جای ثلاثه، ثلاث فرمود. در صورتی که علامت شمارش مردان «هائ» است. ثلاثه نفرمود با این که کلمه «الطيب» مذکر است و عادت عرب در چنین مواردی تغلیب تذکیر بر تأیید است. (ابن عربی، ۱۳۳۵ه.ق: ۲۱۹) ابن عربی علم به قدر و ارزش زنان و منزلت ایشان در وجود و هم‌چنین تحبیب خداوند زنان را به پیامبرش از اسرار اختصاص می‌خواند و می‌گوید: «از آنجاکه موسی (ع) قدر و ارزش این معرفت را دریافت، در برابر مهر زنی خود را ده سال اجیر کرد» (ابن عربی، ج ۳: ۸۹) بنابراین حب زنان را کمال عارفان و میراث نبوی و حب الهی می‌شناساند و می‌گوید: «فَمَنْ عَرَفَ قَدْرَ النِّسَاءِ وَسِرَّهُنَّ لَمْ يَزْهَدْ فِي حُبِّهِنَّ بَلْ مِنْ كَمَالِ الْعَارِفِ حُبُّهِنَّ فَانَّهُ مِيرَاثُ نَبِيِّ وَحُبُّ الْهَيْ» (ابن عربی، ج ۲: ۱۹۰)

ابن عربی قول مشهوری را که می‌گوید خداوند زن را از پهلوی مرد آفرید و در برخی کتب آسمانی نیز آمده است (تورات، فصل دوم) تأویل می‌کند و این مطلب را به معنای برتری مرد بر زن نمی‌داند بلکه به این معناست که زن جزئی از مرد بوده است و بدیهی است که کل به جزء خود مایل است و جزء نیز به کل خود مشتاق است. در واقع زن به مرد مایل است چون موطنش مرد است که از آن پدید آمده است. بنابراین دوستی زن به مرد عبارت است از دوستی موطن، و دوستی و تمایل مرد نسبت به زن عبارت است از دوست داشتن خودش. چراکه زن جزئی از خودش بوده است و عین خودش

۱- اشاره به مضمون آیه ۲۶ قصص «قال إني أريد أن أتكحك إحدى ابنتي هاتين علي أن تأجرني ثماني حجج فإن أتممت

است. ابن عربی تأویل جالبی نیز از پهلوی دارد چرا از میان اجزاء مختلف، زن از پهلوی مرد آفریده شده- است؟ از نظر ابن عربی چون پهلوی انحناء بیشتری نسبت به سایر اندامها دارد زن از پهلوی آفریده می‌شود تا به واسطه این امر به شوهر و فرزنداناش تمایل پیدا کند و انحناء و انعطاف بیشتری داشته باشد. (ابن- عربی، ج ۴: ۴۹۴)

خلاصه این که ابن عربی تا آنجا که می‌تواند سعی می‌کند برای اثبات فضیلت و مقام معنوی زنان از هر چیزی حتی احکام فقهی، قواعد صرفی و وضع و شکل لغوی کلمات و لغات استفاده نماید و در مواردی نیز خود را به تکلف می‌اندازد. صحت و سقم تأویلات ابن عربی در این باره مورد نظر نیست بلکه آنچه که از تأویلات ابن عربی قابل استنباط است این است که ابن عربی از لابه‌لای این تأویلات سعی دارد که فضیلت و برابری مقام معنوی زنان و امکان تحقق ایشان به کمال انسانی را اثبات کند. (۳) مبنای دیگر که موجب پدید آمدن چنین اجتهادی نزد ابن عربی است نگاه وی به مسأله زوجیت است. از نظر ابن عربی هر چیزی در ذات خود واحد است و در صورت خود زوج است. در واقع ذکوریت و انوئیت از اعراض انسانیت هستند و نه از حقائق آن. همان‌گونه که آدم که صورت الهی است هستی حق را دو تا می‌کند؛ زن نیز که صورت مرد است وجود مرد را دوگانه می‌کند و پس از آن که فرد بود زوجش می‌گرداند. (عفیفی، ۱۳۸۰: ۳۸۹)

همان چیزی که در برخی از سنت‌ها به عنوان انسان دو جنسیتی از آن یاد می‌شود و نماد انسان کامل است. انسان اعلایی که جامع جنس زن و مرد است. پروفیسور نصر اعتقاد دارد که تمامیت و کمال ذاتی مرتبه بشری و وجدی که مرتبط با وحدت جنسی است در حقیقت به آن مرتبه دوجنسی، قبل از جدایی جنسیت‌ها تعلق دارد. بنابراین مخلوقات هیچ کدام مذکر محض یا مؤنث محض نیستند بلکه باید هر دو را در درون خود داشته باشند در عین حال که در هر مورد یکی از عناصر دوگانه غلبه دارد. (نصر، ۱۳۸۰: ۳۰۵)

با داشتن چنین نگاهی به مقوله جنسیت، دیگر زن و مرد دو رقیب که شباهتی به یکدیگر ندارند و همواره چونان دو خط موازی هستند که به هم نمی‌رسند، نخواهند بود بلکه هر دو نمود و ظهوری از حقیقت یگانه‌اند که جامع جنسیت آن دو است و در هبوط به عالم طبیعت صفت و عرضی بر آن حقیقت اصیل عارض می‌شود اما هرگز نمی‌تواند حقیقت انسانیت و جامعیت را از آدمی زایل کند. (۴) نگاه عرفاء به علم فقه از مبانی عمده و مهمی است که بر اجتهاد و مکانیسم آراء و نظرات آنها تأثیر می‌گذارد. به نظر ابن عربی پس از انقطاع نبوت تشریحی، نبوت تعریفی یعنی ولایت که عاری از تشریح است، باقی است. اما تشریح به گونه‌ای دیگر در امت محمدی (ص) و در قالب اجتهاد باقی- مانده است و مجتهدان در تشریح و استنباط احکام شرعی از ادله، وارثان پیامبران هستند. این وراثت، جز در حوزه‌ی احکامی که از راه اجتهاد به دست می‌آید و تشریح می‌شود، تحقق نمی‌یابد. البته این تشریح به معنای مصطلح نیست. (عفیفی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۵۶) به عبارت دیگر پس از شریعت محمدی (ص)

شریعتی از جانب خدا نازل نمی‌شود، مگر مقرراتی که عالمان امتش در چارچوب شریعت، از کتاب و سنت استنباط می‌کنند. در آنجا حقیقتی که با شریعت مخالفت کند، وجود ندارد، زیرا شریعت از جمله حقیقتها است و حقیقتی است که شریعت نامیده می‌شود. در واقع شریعت همان حقیقت است. (محمود الغراب، ۱۴۲۰: ۳۷-۳۸)

مقرراتی که عالمان امت در چارچوب شریعت، از کتاب و سنت استنباط می‌کنند، گونه‌ای از استمرار و تجدید حیات همان شریعت است. آن دسته از عالمان امت که به علم‌های گوناگون مورد نیاز درباره‌ی اجتهاد مجهز هستند و با به کار گرفتن همه‌ی توان و با دقت علمی فراوان به استکشاف و استنباط احکام شرعی از ادله می‌پردازند، مجتهد نامیده می‌شوند. (عفیقی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۵۶) در میان اولیای الهی، کسانی هم هستند که حکم خدا را به طور مستقیم از خدای سبحان و از همان سرچشمه-ای که رسول خدا (ص) حکم را دریافت می‌کرد، دریافت می‌کنند. (همان، ۱۶۲-۱۶۳)

در واقع ابن عربی صورت جدیدی از اجتهاد عرضه می‌کند که به کلی با آنچه فقیهان مسلمان از آن می‌فهمند، کاملاً متفاوت است. مجتهد در نظر وی مسلمانی نیست که در دین، تفقه کرده و در استنباط احکام غیر منصوص، عقل خود را به کار گرفته‌است، بلکه مجتهد، خلیفه رسول خدا (ص) یا امام و پیشوایی است که علم به شریعت را از همان منبعی دریافت کرده‌است که رسول خدا (ص) علم خود را از آن دریافت کرده‌است. مجتهد به این معنا وارث رسول خدا (ص) است بلکه در رسالتش به صورتی مشارکت دارد و می‌تواند قانون‌هایی را که مجتهدان به آن دست یافته‌اند، تغییر دهد. چنان‌که حضرت عیسی (ع) از آسمان فرود خواهد آمد و در زمین به آیین پیامبر اسلام (ص) حکم خواهد کرد و اسلام را به سیرت نخست آن باز خواهد گرداند و برخی از احکامی را که فقیهان مسلمان با اجتهاد به-دست آورده‌اند، نقض خواهد کرد. به طور کلی از نظر ابن عربی اجتهاد دو گونه است که یکی از آن دو عبارت است از:

اجتهاد اولیاء: که حکم آنان مطابق شریعت پیامبر اکرم (ص) است و همان مرتبه روحانی را دارند که پیامبران از آن برخوردار هستند. علم آنان به شریعت محمدی (ص) از همان منبعی دریافت شده-است که پیامبر اکرم (ص) از آن بهره‌می‌گرفته‌است. ایشان این علم را مستقیم از خدای متعال می‌گیرند و آن را برای مردم بازگویی کنند و درحقیقت زبان حق در میان خلق هستند. (همان، ج ۲: ۲۲۴-۲۲۶) در واقع یک دسته از فقیهان کسانی هستند که به علم لدنی احکام شریعت و فروع آن را از خداوند دریافت می‌کنند. شاید بتوان گفت که از نظر ابن عربی این دسته از فقیهان همان گروهی هستند که عارف الی‌الله نیز می‌باشند.

نتیجه گیری

از نوشتار حاضر نکات زیر قابل استنتاج است:

۱. با تحقیق و پژوهش در ژرفای فرآیند اجتهاد می‌توان با دلایل و مستندات، علوم مؤثر بر فرآیند اجتهاد را از انحصار چند علم محدود خارج نمود. برخلاف نگاه سنتی که علوم مؤثر بر مکانیسم اجتهاد به چند علم رایج در حوزه‌های علمیه منحصر می‌شود، در نگاه نوین تمامی علوم که به نوعی در پیش-فرض‌ها و مبانی مجتهد تأثیرگذار هستند، در مکانیسم اجتهاد دخالت دارند. هرچند این علوم ممکن-است تاکنون مورد غفلت واقع شده باشند و یا در ظاهر نیز کاملاً بی‌ربط باشند.

۲. علم عرفان که مبتنی بر کشف و شهود و یقینات عارف است به طریق اولی بر فرآیند اجتهاد مؤثر است.

۳. در مطالعه موردی تأثیر عرفان بر فرآیند اجتهاد، فتوای نادر ابن عربی به جواز امامت زنان بر مردان و زنان پرداخته شده است. ابن عربی برخلاف فقهای شیعه و سنی امامت زنان بر مردان و زنان را جایز می‌داند و از نظر او هیچ نص و حجتی برای عدم جواز امامت زنان در شرع وجود ندارد. در واقع ابن عربی با پیش فرضها و مبانی عرفانی که در مورد زنان دارد به چنین فتوایی دست یافته است. این مبانی و پیش فرضها به چهار دسته تقسیم می‌شود که عبارت است از الف) تفکیک انسانیت و حیوانیت در نزد ابن عربی و اشتراک زن و مرد در کمال و انسانیت

ب) تأویل روایات و سخنانی که به ظاهر حکم به برتری مردان می‌دهند ولی در اصل چنین نیستند.

ج) نگاه متفاوت ابن عربی به مقوله زوجیت

د) نگاه متفاوت ابن عربی به مقوله اجتهاد

آنچه که از تأویلات ابن عربی قابل استنباط است این است که او از لابه‌لای این تأویلات سعی دارد که فضیلت و برابری مقام معنوی زنان و امکان تحقق ایشان به کمال انسانیت را اثبات کند و با چنین مبانی و پیش فرضی که کاملاً بر بینش عرفانی او به جهان و انسان استوار است به چنین فتوای نادری حکم می‌دهد.

منابع و مأخذ

- (۱) عهد عتیق و عهد جدید، (۱۳۸۰)، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، چ ۱، تهران: اساطیر.
- (۲) ابن اثیر، مبارک بن محمد. (بی تا)، *النهاية فی غریب الحدیث و الأثر*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- (۳) ابن عربی، محی الدین. (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارصادر.
- (۴) ابن عربی، محی الدین. (۱۳۶۵ه.ق)، *فصوص الحکم*، تصحیح: ابوالعلاء عقیفی، بیروت.
- (۵) ابن عربی، محی الدین. (۱۳۳۱ه.ق)، *عقله المستوفز*، لیدن.
- (۶) امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۹)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام-خمینی .
- (۷) ابن قدامه، عبدالرحمن. (بی تا)، *الشرح الکبیر*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- (۸) ابن قدامه، عبدالله. (بی تا)، *المغنی*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- (۹) آشتیانی، سیدجلال الدین. (۱۳۸۰)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، چاپ پنجم، قم: بوستان کتاب.
- (۱۰) بهایی، محمد بن حسین (شیخ البهائی). (۱۴۲۳ه.ق) *زبدۃ الأصول*، تحقیق: کریم، فارس حسون، قم: مرصاد
- (۱۱) بهبانی، محمدباقر بن محمد. (۱۴۱۵)، *الاجتهاد و التقليد (الفوائد الحارثية)*، چاپ اول، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- (۱۲) بهوتی، (۱۹۹۷م)، *کشاف القناع*، چاپ اول، بیروت: منشورات محمدعلی بیضون.
- (۱۳) جبل عاملی، زین الدین بن علی (شهیدثانی). (۱۴۱۲ه.ق)، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیه*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- (۱۴) حائری، عبدالکریم. (۱۳۶۲ش)، *کتاب الصلاة*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۵) حسنی، سیدحمیدرضا و همکاران. (۱۳۸۶)، *روش شناسی اجتهاد و اعتبارسنجی معرفتی آن*، مجله روش شناسی علوم انسانی، شماره ۵۰ .

- (۱۶) حسنی، سیدحمیدرضا و همکاران. (۱۳۸۷)، تحلیل مکانیزم اجتهاد به مثابه مدلی برای تولید علوم انسانی اسلامی، همایش تولید علم و جنبش نرم‌افزاری در حوزه معارف اسلامی.
- (۱۷) حکیم، سیدمحسن. (۱۴۰۴ه.ق)، مستمسک العروه، قم: منشورات مکتبه آیت‌الله‌العظمی المرعشی‌النجفی
- (۱۸) حلی، ابن‌ادریس. (۱۴۱۰ه.ق)، السرائر، چاپ دوم، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- (۱۹) حلی، حسن‌بن‌یوسف‌بن‌مطهر اسدی (علامه‌حلی). (۱۴۱۴ه.ق)، تذکره الفقهاء، چاپ اول، قم: مؤسسه آل‌البيت عليهم السلام.
- (۲۰) حلی، حسن‌بن‌یوسف‌بن‌مطهر اسدی (علامه‌حلی). (بی‌تا)، تهذیب الوصول إلى علم-الأصول، بی‌جا: مؤسسه الإمام علی (ع).
- (۲۱) حلی، حسن‌بن‌یوسف‌بن‌مطهر اسدی (علامه‌حلی). (بی‌تا)، منتهی‌المطلب فی تحقیق-المذهب، چاپ اول، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- (۲۲) حلی، حسن‌بن‌یوسف‌بن‌مطهر اسدی (علامه‌حلی). (۱۴۱۰ه.ق)، نهاية الإحكام، چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان للطباعة و النشر و التوزيع.
- (۲۳) خراسانی، محمدکاظم‌بن‌حسین (آخوندخراسانی). (۱۴۰۹ه.ق)، کفایة الأصول، قم: مؤسسه-آل‌البيت (ع).
- (۲۴) خمینی، سید روح‌الله (امام‌خمینی). (۱۳۷۶)، الاجتهاد و التقليد، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی.
- (۲۵) خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۱۰ه.ق)، الرسائل، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- (۲۶) خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۲ه.ق)، کتاب الصلاة، قم: علمیه.
- (۲۷) شافعی، (۱۴۰۳ه.ق)، کتاب الأم، چاپ دوم، دارالفکر.
- (۲۸) عاملی، محمدجواد. (۱۴۲۳ه.ق)، مفتاح الکرامه، چاپ اول، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی.
- (۲۹) عقیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۰)، شرحی بر فصوص‌الحکم، ترجمه: نصرالله حکمت، تهران: الهام.
- (۳۰) عقیفی، ابوالعلاء. (۱۳۷۰ش)، فصوص‌الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهراء (س).
- (۳۱) علوی، سید عادل بن علی بن‌الحسین، (۱۴۲۱)، القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد، قم: انتشارات کتابخانه و چاپخانه آیت‌الله مرعشی‌نجفی.
- (۳۲) علم‌الهدی، سیدمرتضی. (۱۳۴۸ش)، الذریعة إلى اصول الشریعة، تحقیق ابوالقاسم گرجی، تهران: دانشگاه تهران.

- ۳۳) فنائی، ابوالقاسم. (۱۳۷۴)، «جایگاه موضوع‌شناسی در اجتهاد»، نقد و نظر، شماره ۵.
- ۳۴) فنائی، ابوالقاسم. (۱۳۷۴)، «مبانی اجتهاد»، نقد و نظر، شماره ۳ و ۴.
- ۳۵) فنائی، ابوالقاسم. (۱۳۷۵)، «معرفت دینی در بستر زمان و مکان»، نقد و نظر، شماره ۶.
- ۳۶) قزوینی، سید علی موسوی. (۱۴۲۷ه.ق)، الاجتهاد و التقليد (التعليقة على معالم-الاصول)، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- ۳۷) محقق بحرانی، (بی تا)، الحدائق الناضرة، تحقیق محمدتقی ایروانی، قم: منشورات جماعه المدرسین.
- ۳۸) محقق نراقی، (۱۴۱۶ه.ق)، مستندالشیعه، چاپ اول، قم: مؤسسه آل‌البیته (ع) لإحياء التراث.
- ۳۹) محمودالغراب، محمود. (۱۴۲۰ه.ق)، الفقه عند الشيخ الاکبر، چاپ سوم، بی جا: مطبعه نصر.
- ۴۰) مفید، محمدبن محمدبن نعمان. (۱۴۱۴ه.ق)، أحكام النساء، تحقیق شیخ مهدی نجفی، چاپ دوم: بیروت: دارالمفید للطباعة و النشر و التوزیع
- ۴۱) مکی عاملی، محمدبن جمال‌الدین (شهید اول). (۱۴۱۰ه.ق)، اللمعة الدمشقیة، تحقیق: علی - اصغر مروارید و محمدتقی مروارید، چاپ اول، بیروت: دارالتراث الدارالاسلامیه.
- ۴۲) میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن. (۱۴۲۰ه.ق)، مناهج الاحکام، ج ۱، قم: نشر اسلامی.
- ۴۳) ----- (۱۴۱۸ه.ق)، غنائم الايام، چاپ اول، بیروت: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- ۴۴) مطهری، مرتضی، (۱۳۸۶)، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران: انتشارات صدرا.
- ۴۵) نصر، سیدحسین. (۱۳۸۰)، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سهروردی.
- ۴۶) نووی، محی‌الدین. (بی تا)، المجموع، دارالفکر.
- ۴۷) یزدی، سیدمحمدکاظم. (۱۴۲۰ه.ق)، العروه الوثقی، چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

Effect of Mystical Perspective on the Jurisprudential Opinions
A Case Study of Ibn Al-Arabi's Fatwa on the Permission of Women's)
(Imamat over Men in Congregational Prayer

Mohammad Rezaei

Assistant professor, Department of Thology, Faculty of Humanities, bu ali sina
University, Hamedan, Iran, * Corresponding Author: mrezaei@basu.ac.ir

Faezeh Balaei

Assistant professor of Islamic Thoughts teaching Department, Farhangian University,
Hamedan, Iran

abstract

The present article has been developed to explain the relationship between jurisprudence and mysticism and the effect of the mystical view on the process of ijtiḥād. By reflecting on the process of ijtiḥād, it is possible to remove the sciences affecting the process of ijtiḥād from the monopoly of a few limited ones. It is through these presuppositions that the mujtahid may reach the fatwa; and mysticism, if not the most effective, is at least one of the effective foundations on the process of ijtiḥād. Accordingly, the article deals with the case study of Ibn Al-Arabi's fatwa on the permission of women to lead men over men in congregational prayers (contrary to the well-known opinion of the jurists of the two religious sects). In this regard, the principles of the separation of humanity and animalism, the commonality of men and women in humanity, the interpretation of narrations that seemingly overshadow the superiority of men, and a different view of the category of marriage and ijtiḥād, have been extracted from Ibn Al-Arabi's works. It should be noted that this article does not seek to prove the correctness of this fatwa of Ibn Al-Arabi and his explanation of ijtiḥād and the status of women; rather, the aim is to show the way based on which Ibn Al-Arabi reached such a rare fatwa with such a presupposition.

Keywords:

Ijtiḥād, mysticism, Ibn Al-Arabi, Women's Imamat, Congregational
Prayer

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی